الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
République Algérienne Démocratique et Populaire
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique
كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية
Faculté des sciences humaines et des sciences islamiques
جامعة وهران 1
Université d'Oran 1
أحمد بن بلة

قسم أصول الدين

رد الأحاديث النبوية بدعوى الخرافة في المخيال الحداثي

- عرض ونقد-

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه الطور الثالث في العلوم الإسلامية

تخصص: الحديث وعلومه.

من إعداد الطالب: طايري محمد أمين

تحت إشراف: الدكتور خليفة العربي رزيق

أعضاء لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
أد. سليماني عبد القادر	أستاذ	رئيسا	جامعة وهران1
د. خليفة العربي رزيق	أستاذ محاضر أ	مشرفا	جامعة وهران1
د. موصدق خديجة	أستاذ محاضر أ	مناقشا	جامعة وهران1
د. سعيدي زكرياء	أستاذ محاضر أ	مناقشا	جامعة تلمسان
أد. روان عز الدين	أستاذ	مناقشا	جامعة الجزائر1

السنة الجامعية: 1446-1447هـ/ 2024- 2025م



شهادة عرفان وتقدير خاصة إلى الأستاذ المشرف: د. خليفة العربي رزيق نظير صبره وجهده المتواصل في سبيل النصح والتقويم والإرشاد بداية بمرحلة الطور الأول: ليسانس وصولا إلى مرحلة الطور الثالث: دكتوراه.

كما أتقدم بجزيل الشكر والعرفان لجميع الأساتذة الكرام الذين تعلمت على أيديهم أخلاق الإسلام قبل علومه، وأخص بالذكر جميع أساتذة الحديث وعلومه، ومنهم الدكتور بشير كاسل الونشريسي الذي أهداني موضوع الأطروحة قبل أربع سنوات من الآن.

خاتمة الشكر وخالص الامتنان للجنة العلمية الموقرة التي لم تدخر جهدا في سبيل إثراء هذا العمل.



أهدي هذا العمل إلى الوالدين الكريمين، وإلى كل من قدم لي يد العون من قريب أو بعيد وأخص بالذكر منهم أساتذتي وزملائي في الطور الثالث وعلى رأسهم الدكتورة موصدق خديجة والدكتورة قراش هبة.



مقدمة

الحمد لله رب الأرض والسماء، الماحي والمثبت لما يشاء، مظهر الحق بالكلمة العلياء، على لسان رسول عالي المقام ورفيع الاصطفاء، صلى الله عليه وسلم بقدر ما كشف الحق الدعاوى الجوفاء، وبعد:

لقد امتن الله على هذه الأمة التي هي آخر الأمم برسول منها يعيدها إلى صدارة الأمم، ويخرجها من ظلمات الخرافة والوهم، وما كان هذا ليتم لولا الاتصال المباشر بمالك الحقيقة الكاملة عن طريق الوحي، فدل هذا على أن أول الخطوات نحو الخرافة هو قطع هذا الاتصال وتأليه الإنسان بإقصاء الوحي من دائرة المعرفة البشرية.

إن هذا التحول الأخير من خلال القطيعة المعرفية وإن كان قد أبرز إلى الوجود حداثة مادية، إلا أنه قد رسم مخيالا خرافيا يتكلف التبرير بشتى المناهج لما يطمح إليه من أغراض حداثية، وأول هذه الأغراض هو رد الأحاديث النبوية بدعوى الخرافة من أجل رد الوحي جملة واحدة في الأخير، ومن ثم الانفراد بقضية تقرير المصير وتوجيه التاريخ حسب ما تمليه عقيدة اليهود الذين رفضوا الاصطفاء وأبوا إلا تحريف الدين عقيدة وشريعة.

لقد أجمعت الأمة الإسلامية منذ فجر الإسلام على أن السنة وحي يوحى، وإن ما ثبت منها هو حجة ملزمة، ولا ترقى أي دعوى إلى مستوى التشكيك في هذه العقيدة، وما يرفع فكرة رد الأحاديث النبوية بتهمة الخرافة إلى مستوى الدعوى ليست الأفكار الحداثية في ذاتها، وإنما ذلك الزخرف المادي والإعلامي الذي تسوق به مثل هذه الأفكار، فيبدو للقارئ أن الأمة الإسلامية لابد لها أن تخوض تحديا بروستانتيا جديدا كذاك الذي شهدته الأمة الغربية، وهو ما لم تدخر الحداثة العربية جهدا في سبيل تجسيده من خلال التمركز وراء شخصيات بارزة كان لها التأثير الواسع على مستوى الحداثة الغربية.

في هذه الحالة صار من الواجب التصدر لإطفاء لهيب هذه الشرارة المتقدة في عز الديار الإسلامية وفي لب عقيدتها، ولذلك نصوغ الإشكالية وفق الآتي:

ما هي المنطلقات التي ترتكز عليها الدعوى الحداثية من أجل رد الأحاديث النبوية بتهمة الخرافة؟

ولا بأس أن نستعرض بين يدي هذه الإشكالية الرئيسية إشكالات فرعية تقرب الإطار العام لمجال الدراسة، وهي كالتالي:

1- هل تعتبر المرويات الحديثية في جانب منها حكايات خرافية مع تغيير في أسلوب الرواية في عصر وما بعد عصر النبوة؟

2- هل يوجد أساس علمي يتم التصنيف من خلاله ما هو خرافة من عدمها؟

3– ما مدى صحة الربط بين مفهوم الفكر الطفولي ومفهوم الخرافة في ضوء الدراسة الأدبية والفولكلورية؟

4– ما هي المساحة الدلالية التي تستمد منها الخرافة مفهومها في التصور الحداثي؟ هل هي فيما ارتبط بتصوير ما لم يقع أصلا، أم في تفسير ما وقع بما هو غير واقع؟

5– هل التشابه الظاهري بين المرويات الحديثية والحكايات الخرافية عند الشعوب يعني أن الإسلام قد تأثر بتراث الحضارات السابقة؟

6– هل يوجد تماثل بنيوي في ذهنيتي كل من راوي الحديث النبوي وراوي الحكاية الخرافية (القاص)؟

7– هل مصدر الخرافة حسب التوجه الحداثي هو النص الحديثي ذاته أم هو رفض تجاوز للنص؟

❖ **أهمية الدراسة:**

يمكن أن نبرز أهمية هذه الدراسة من خلال لفت انتباه القارئ إلى الجوانب التالية:

1– تسلط هذه الدراسة الضوء على الفكرة الأم التي كانت وراء رد الأحاديث النبوية بدعوى الخرافة في المخيال الحداثي، وهي فكرة تاريخية تطورية تبحث في أصل الأنواع ورد جميع الفروع إلى نواة واحدة بقصد إعادة توجيه التاريخ وفق فلسفة الانتقاء الطبيعي والبقاء للأصلح.

2– إن الانتقال من الفكرة الأم على مستوى التنظير إلى رد الأحاديث النبوية بدعوى الخرافة في المخيال الحداثي على مستوى التطبيق يحتاج إلى مداخل حداثية من انتقاء ودمج وتعميم وإلغاء لخصوصيات، وأهمية هذه الدراسة تكمن في الكشف عن كل هذه المجازفات الفكرية بمنهج الحداثة نفسها.

3– يجسد هذا البحث طرحا جديدا في محاولة الدفاع عن السنة النبوية ضد أهم الدعاوى الحداثية التي ترفع في وجه المصدر الثاني للتشريع.

4– مسار البحث يعرض أهم التحولات الفكرية التي ساهمت في تغيير مسار البشرية عبر التاريخ، حيث تعتبر السنة النبوية أكثر المحطات بروزا في توجيه فكر الإنسان والتي بقيت صامدة في وجه التحديات التاريخية بخلاف غيرها من حكمة الشعوب وفلسفاتهم.

❖ **أهداف الدراسة:**

تتعدد الأهداف التي نسعى إلى تحقيقها من خلال هذا الطرح المعرفي، حيث يمكن حصرها فيما يأتي من النقاط:

1– عرض مظاهر التمركز حول الذات الغربية في الحداثة الفكرية من خلال موضوع البحث، وبيان المنطلق الأول لهذه الحداثة الذي كان شعوريا وليس معرفة ممنهجة.

2– العمل على إبراز الدور التاريخي –غير المباشر– الذي لعبته المدرسة البريطانية والفرنسية وبالخصوص المدرسة الألمانية في رد الأحاديث النبوية بدعوى الخرافة في المخيال الحداثي.

3– تعرية مكامن الضعف في الأطروحة الحداثية المفضية إلى رد الأحاديث النبوية بدعوى الخرافة في المخيال الحداثي انطلاقا من فروعها العربية وصولا إلى أصولها الاستشراقية الغربية، ثم القيام بنقدها من داخلها أولا ومن خارجها ثانيا.

❖ **منهج الدراسة:**

تنوعت المناهج الموظفة في بناء هذه الأطروحة بسبب تنوع الجوانب المعالجة فيها، ولذلك ارتأينا أن نستعرضها بالشرح فيما يأتي.

1– الاستقراء: تم في هذه الأطروحة استقراء المقالات الحداثية العربية المنبثقة من خلفياتها الغربية، وهذا الاستقراء وإن كان ناقصا إلا أنه أوصلنا في النهاية إلى نقاط محددة تصب فيها الآراء الحداثية وتجمع عليها، بمعنى حتى لو تعذر استقراء كل العناصر الفاعلة في إنجاز الحداثة الغربية والعربية إلا أننا أمسكنا بزمام ومفاصل الرأي الحداثي فيما تعلق بموضوع أطروحتنا.

2– الوصف: القصد منه هو العرض المفصل الذي يمكن القارئ من استبانة مكامن الإشكال والمجازفات الفكرية في المخيال الحداثي، وهو ما يساعدنا في ضبط التصور على مستوى النقد.

3– التفكيك: الأطروحة الحداثية تتماثل بنيويا في طريقة العرض من جهة التشعب والاسترسال والقفز بين المواضع والتخصصات والمراحل التاريخية مما يصعب على القارئ الإمساك بأطراف العلاقات التي تريد الحداثة العربية تأسيسها وعلى مستواها يكون النقد، لذلك كان لابد من الحفر المعمق من أجل الوصول إلى النواة الفكرية الأولى ثم تفكيك عناصرها بقصد معرفة أصولها ومصادر استمدادها.

4- الاستدلال: هو محور العملية النقدية بعد التفكيك، حيث تقصدنا أن يكون في الغالب من خلال المقالة الحداثية مشاكلة لهذا التوجه الفكري وبأكثر من طريقة متى كان ذلك ممكنا.

❖ **منهجية الدراسة:**

تمت صياغة هذه الأطروحة وفق منهجية محددة نبينها من خلال العناصر الموالية:

1- التعريف بمفردات موضوع البحث من أجل ضبط التصور وضبط حدود وأبعاد الدراسة.

2- التعمق في تفكيك الأطروحة الحداثية من خلال اعتماد خطة بحثية متكونة من فصلين يندرج تحتهما مباحث ومطالب وفروع وعناصر جزئية.

3- عرض الأطروحة الحداثية ثم القيام بنقدها من خلال أساليب متنوعة، كالمشاكلة في نقدها بأسلوبها والمطالبة بالدليل على دعاواها، وأحيانا بضرب الأقوال الحداثية بعضها ببعض من أجل بيان تهافتها.

4- الاجتهاد قدر الإمكان في ربط أفكار الحداثية العربية بأصولها الغربية لأن هذا يسهل نقدها.

5- اعتماد طريقة جديدة غير تراثية في تبرئة الأحاديث النبوية من تهمة الخرافة، وذلك من خلال المنهج البنيوي ذي المنطق الوضعي.

6- فيما تعلق بتراجم الأعلام: فإننا نستقيها من كتب التراجم في الأصل إلا إذا تعذر علينا ذلك بسبب شح المعلومات أحيانا حول الشخصية الفكرية، وعليه قد نعتمد في إثبات الترجمة من خلال مراجع غير متخصصة مراعاة للضرورة المعرفية.

7- الحرص على التمعن في مراجع الحداثة الفكرية ومصادرها قدر الإمكان إلا إذا تعذر علينا ذلك بسبب ندرة هذه المظان، وعليه قد ننقل عن المراجع الوسيطة بهدف إيصال المعلومة وتفادي الفجوة البحثية.

8- العمل على توثيق المعلومات في الهامش، وبالنسبة للمراجع والمصادر المطبوعة فإننا نذكر المعلومات الخاصة بالمؤلف والمؤلف ودار النشر وما إلى ذلك عند أول ذكر لها، ثم نتفادى ذلك في باقي المظان تفاديا للحشو والإطالة.

9- تم الاقتصار في المبحث التطبيقي على الأحاديث المطعون فيها بالخرافة مما كان في الصحيحين أو أحدهما، وهذا فقط للمكانة الحديثية التي يحظى بها هذين المصدرين عند المسلمين.

10- أحيانا نستعين بأكثر من طبعة للمؤلف الواحد، وذلك إما بسبب اختلاف النسخ أو للفائدة التي قد نجدها عند

كل محقق من المحققين الذين حققوا ذلك المؤلف الواحد.

11– لقد توسعنا قدر الإمكان في نقد الطرح الحداثي–الذي يرد الأحاديث النبوية بدعوى الخرافة– في الجانب النظري، أما في الجانب التطبيقي فقد اقتصرنا على خمس أحاديث، وهذا راجع لسببين اثنين هما:

أ– منهج الحداثيين في معظمه قائم على التنظير أكثر من التطبيق، فهم يشيرون باقتضاب إلى الطعن من خلال التوسع في التحليل، ولا نجد لهم تطبيقا أو تنزيلا لتلك التحليلات النظرية حتى نتتبعها ونتوسع في الرد عليها في الجانب التطبيقي، وهذا راجع لعدة اعتبارات عندهم أهمها تفادي إحداث الصدام مع القارئ المسلم، مما فرض علينا أن نوسع عملية النقد في الجانب النظيري أكثر من الجانب التطبيقي.

ب– رغم التحامل الحداثي ضد السنة النبوية عندما يطعنون فيها بوصف الخرافة، إلا أننا نجد عند التطبيق تباينا شاسعا بين مورفولوجية الحديث النبوي (مميزات البناء الحديثي) ومورفولوجية الخرافة كجنس أدبي، وهذا واضح جدا في كل الأحاديث المطعون فيها بالخرافة، فحتى لا نكرر نفس الكلام– وإن كان قد حصل لنا بعض من ذلك وحاولنا اختصاره من خلال الإحالة على الحديث السابق– اقتصرنا على خمس أحاديث تشكل نموذجا لنوع الأحاديث المطعون فيها بالخرافة، ونحن بهذا الاقتصار ننبه على صلاحية المنهج –الذي استفدناه من عند الحداثيين– للتطبيق على كل الأحاديث المطعون فيها بلا استثناء.

12– تتميز هذه الدراسة بتنوع المصطلحات بحكم امتداد موضوع هذه الأطروحة إلى تخصصات مختلفة، ونحن عند شرح هذه المصطلحات نحيل إلى الهامش في الغالب عند أول ذكر للمصطلح، وقد يضطرنا السياق إلى بيان معناه في المتن مما يغنينا عن تكرار الشرح في الهامش.

❖ الدراسات السابقة:

توجد دراسات مقاربة لموضوع بحثنا أو تحوم حول المقصد العام من هذه الدراسة، إلا أنها لا تختص بالجمع بين ثلاثية (الحديث النبوي/الخرافة/الحداثة) على وجه التفصيل والإلمام، ولذلك دعا محقق مقدمة ابن خلدون عبد الله محمد الدرويش إلى هذا النوع من الدراسات[1].

1– بالنسبة للدراسات التي تقارب موضوع بحثنا نجد:

أ– دراسة بعنوان: الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم– دراسة نقدية– من تأليف الجيلاني مفتاح ومن منشورات دار النهضة، حيث تطرق فيها صاحب هذه الدراسة إلى المنهج الأسطوري في الاستعمال الحداثي ضد القرآن

[1] موضوع الدعوة هنا يتمحور حول المعايير التي على أساسها يكون الحكم إما بكون الخبر حقيقة أم خرافة، وقد جاء كلام المحقق في معرض الإشارة إلى كلام ابن خلدون في هذا الشأن وهو ما أثار نوعا من التحفظ عند المحقق، لذلك دعا إلى مزيد من الاستفاضة في الدراسات المرتبطة بهذا الموضوع. ينظر: ابن خلدون، المقدمة، عبد الله محمد الدرويش، دار البلخي–دمشق، 1، 2004، (126/1).

الكريم وليس السنة النبوية، بخلاف موضوع بحثنا الذي اختص بالسنة النبوية، كما اختص كذلك (موضوع بحثنا) ببيان أن مصطلح الأسطورة وتمييزه عن مصطلح الخرافة هو من بين المداخل الحداثية في الطعن، لذلك قمنا برد هذا المصطلح إلى أصله التداولي الذي هو الخرافة بجامع الوهم والبطلان، والقرآن الكريم الذي هو مجال هذه الدراسة السابقة يوظف مصطلح الأسطورة على لسان الكفار بما يوافق الغرض الحداثي في الطعن أي: بمعنى الخرافة.

ب– دراسة بعنوان: الحداثة وموقفها من السنة للحارث فخري عيسى عبد الله، وهذا الكتاب في أصله رسالة دكتوراه من منشورات دار السلام، وهو يوافق مجال بحثنا (السنة النبوية) ويتقاطع في نقاط بارزة مع موضوع دراستنا، والسبب في هذا هو اتحاد المنطلقات الحداثية التي تؤول بنا إلى نفس نقطة البداية كالارتكاز الحداثي على ابن خلدون كونه هو بوابة الفكر الحداثي نحو التراث الإسلامي، وقضية الإسرائيليات والمشافهة وغيرها، إلا أن الحارث فخري يشير باقتضاب بالغ إلى مفهوم الأسطورة ثم ينتقل إلى غير ذلك من الأطروحات الحداثية، وهذا يتناسب مع مجال موضوع دراسته الذي كان عاما وواسعا، بخلاف موضوع بحثنا الذي هو مضبوط بجزئية الطعن الحداثي بدعوى الخرافة فقط، وبالتالي فإن دراستنا أدق في هذا الباب وأكثر تركيزا عليه وبأسلوب مختلف.

2– بالنسبة للدراسات التي تحوم حول موضوع البحث: هي كثيرة جدا والقصد منها عند أصحابها هو رد الشبه حول مضمون الأحاديث النبوية أيا كان نوعها (نوع الشبهة)، وهي تدخل عموما في درء تعارض العقل والنقل وليس مما كان خاصا فقط بالأطروحة الحداثية أو دعوى الخرافة، ونذكر من ذلك على سبيل الذكر لا الحصر ما اختص بنقد الأحاديث النبوية بمعيار العلوم التجريبية، ومن ضمن ذلك رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه بعنوان:

أثر العلم التجريبي في نقد الحديث النبوي من إعداد جميل فريد جميل أبو سارة، وكذلك مقال بعنوان: نقد الحديث النبوي بالعلم التجريبي لثامر عبد المهدي محمود حثاملة، ويوجد غيرها الكثير، وعليه فإن الجديد الذي تطرحه دراستنا هو من جهتين اثنتين:

– الأولى: الاختصاص والتفصيل في دعوى الخرافة فقط والتي من خلالها يطعن الحداثيون في الأحاديث النبوية.

– الثانية: النقد الموسع والمتنوع مع محاولة التجديد فيه من خلال مناقشة الحداثيين بحججهم وبما يعترفون به من مناهج حداثية لا بمنهج النقد الحديثي بالدرجة الأولى.

❖ **المصادر الرئيسية:**

يمكن أن نحصرها في خمس مصادر محورية كونها تتصل بموضوع الدراسة بطريق مباشر وصريح، وهذا هو وجه اعتبارنا لها مصادر رئيسية.

1- رسالة في اللاهوت والسياسة لباروخ سبينوزا: يعتبر سبينوزا أول فيلسوف حداثي يوظف منهج النقد التاريخي والطعن بالخرافة في الوحي الديني بصفة عامة، فهو وإن كان يسقط نقده على الشريعة اليهودية المحرفة إلا أن الحداثة العربية ترى فيه مدشنا لعمل تاريخي يجب استكماله على مستوى التراث الإسلامي.

2- الحكاية الخرافية: نشأتها- مناهج دراستها- فنيتها لفريدريش فون دير لاين: وهي دراسة أدبية-فولكلورية شاملة، أشار فيها صاحبها إلى الإسلام وما فيه من قصص حيث ربط بينها وبين الخرافة في تصريح مباشر، كما تناول الأساسيات المتعلقة بالخرافة مع تقديم نقد لجانب منها.

3- مورفولوجية الحكاية الخرافية لفلاديمير بروب: هي أيضا دراسة مبتكرة ومباشرة فيما تعلق بموضوع بحثنا، حيث تقف في منتصف الطريق بين موالاة النظرة الدينية التوراتية ومسايرة النظرية التطورية بفلسفة ماركسية وحداثة وضعية (نسبة إلى المنطق الوضعي الذي يشير إلى المنهج التجريبي في دراسة بروب)، وقد أصل فيها بروب نظريا وتطبيقيا لمنهج يميز من خلاله بين الحكاية الخرافية وما هو مفارق لها.

4- السردية العربية- بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي- لعبد الله إبراهيم: يمكن القول أن هذه الدراسة هي الوعاء الذي حوى المصادر السابقة، حيث قطف من كل واحدة منها شبهة مقاربة وأسقطها على الحديث النبوي صراحة بتطبيق مباشر يقوم على مدخل التماثل البنيوي، لينتهي إلى القول بأن النبي صلى الله عليه وسلم هو المدشن للخرافة في الثقافة العربية.

5- كتب الأنثروبولوجيا عموما: حيث تعتبر هي منبع الأقوال الحداثية الغربية والعربية، بالإضافة إلى مراجع الحداثيين العرب المعروفة، إلا أن هذه الأخيرة تتفادى التصريح المباشر بالطعن اجتنابا للحساسيات والصدمات ضد ذهنية القارئ المسلم.

❖ **صعوبات البحث:**

1- تتمثل في تحاشي الحداثيين العرب التصريح بالنتيجة المباشرة لتحليلاتهم الموسعة والمشوشة على القارئ، حيث يضعونه

في سياق العرض الحداثي ويتركونه يستنتج النتيجة أحيانا، وهذا الأسلوب كما قلنا هو بقصد تفادي الصدام مع العقلية العربية حسبهم.

2– بعض المرات تواجه الباحث صعوبة الحصول على المصدر أو المرجع الحداثي بسبب التضييق المشروع على هذا النوع من الفكر الحداثي غير المشروع، مما يجعلنا نحيل أحيانا إلى المراجع الوسيطة.

3– التناقض الصريح أحيانا وعدم الاتفاق غالبا، وفي بعض المرات عند الحداثي الواحد، مما يصعب مهمة استبيان جوانب الفكرة الحداثية.

❖ **خطة البحث المجملة:**

تم استهلال الدراسة بمقدمة نمهد فيها لموضوع البحث، ثم مدخل يستوعب العمل التاريخي الذي انتهى برد الأحاديث النبوية بدعوى الخرافة في المخيال الحداثي حيث جاوز (التكامل التاريخي للعمل الحداثي) القرنين من الزمن، ليأتي بعد ذلك المدخل التمهيدي الذي تم فيه ضبط التصور نحو موضوع البحث مع تحديد مجال الدراسة.

لقد تهيأ لنا أن موضوع الدراسة يتطلب فصلين اثنين يختص أولهما بالنقد الداخلي للأطروحة الحداثية التي تطعن في الحديث النبوي بدعوى الخرافة، أي: الاعتماد قدر الإمكان في نقد البنية التحتية التي يقف عليها هذا الطعن الحداثي من خلال المفكرين والفلاسفة الغربيين أنفسهم، بل ومن نفس عقيدتهم اليهودية بشكل أساسي، وقد عرضنا هذا النقد من خلال مباحث تتوزع على مختلف الدراسات التي ينطلق منها الطعن الحداثي، ونقصد بذلك الدراسة الأدبية والفوكلورية– الدراسة الأنتروبولوجية– الدراسة التجريبية.

أما الفصل الثاني فقمنا فيه بالنقد الخارجي للأطروحة الحداثية التي تطعن في الحديث النبوي بدعوى الخرافة، أي: بالاعتماد هنا على المقارنة بين المنطق الحداثي والمنطق الحديثي الذي تعرض عليه الرواية الحديثية، وإطار المقارنة كان تنظيرا وتطبيقا على مستوى ثلاث مباحث نبين من خلالها براءة الحديث النبوي من تهمة الخرافة وعدم وجود أي تجانس بنيوي بينهما، وفي الأخير عقدنا خاتمة نستعرض فيها ملخصا لأهم نتائج هذه الدراسة.

❖ **خطة البحث المفصلة:**

مقدمة

مبحث تمهيدي.

الفرع الأول: الجذور الغربية والمحطات التاريخية المؤسسة للفكر الحداثي.

الفرع الثاني: التعريف بمفردات موضوع البحث.

الفصل الأول: النقد الداخلي للبنية التحتية المؤسسة للطعن الحداثي بالخرافة في الأحاديث النبوية.

المبحث الأول: الخرافة والحكاية الخرافية في ميدان الدراسة الفولكلورية والأدبية.

المطلب الأول: مفهوم الخرافة والحكاية الخرافية.

الفرع الأول: مفهوم الخرافة والحكاية الخرافية في الدراسة الفولكلورية.

الفرع الثاني: مفهوم الخرافة والحكاية الخرافية في الدراسة الأدبية.

المطلب الثاني: مصدر الحكاية الخرافية ونشأتها.

الفرع الأول: مصدر الحكاية الخرافية.

الفرع الثاني: نشأة الحكاية الخرافية.

المطلب الثالث: مناهج دراسة الحكاية الخرافية.

الفرع الأول: المنهج الأسطوري-الأنتروبولوجي.

الفرع الثاني: المنهج المورفولوجي (البنيوي).

الفرع الثالث: المنهج النفسي.

الفرع الرابع: المنهج التاريخي-الجغرافي.

المطلب الرابع: أسس ومميزات الحكاية الخرافية.

الفرع الأول: الحكاية الخرافية.

الفرع الثاني: راوي الحكاية الخرافية.

المبحث الثاني: **الخرافة والحكاية الخرافية في ميدان الدراسة الأنتروبولوجية.**

المطلب الأول: مفهوم الأنتروبولوجيا وعلاقتها بالحداثة الفكرية.

الفرع الأول: مفهوم الأنتروبولوجيا.

الفرع الثاني: أصل العلاقة بين الأنتروبولوجيا والحداثة الفكرية من خلال فكرة الروح.

الفرع الثالث: مراحل امتداد جسور الحداثة العربية نحو علم الأنتروبولوجيا.

المطلب الثاني: مفهوم البدائية.

الفرع الأول: البعد التاريخي لمفهوم البدائية.

الفرع الثاني: البعد الوظيفي لمفهوم البدائية.

الفرع الثالث: البعد الإديولوجي لمفهوم البدائية.

المطلب الثالث: علاقة البدائية بالتاريخية في الفكر الحداثي.

الفرع الأول: علاقة البدائية بالتاريخية في الفكر الحداثي العربي.

الفرع الثاني: أصل علاقة البدائية بالتاريخية في الفكر الحداثي الغربي وأثرها على الحداثة العربية.

المبحث الثالث: **مستويات التقاطع بين علم الحديث النبوي وعلم الأنتروبولوجيا.**

المطلب الأول: الشفاهية والبدائية.

الفرع الأول: الشفاهية والبدائية في التداول الماركسي والأنتروبولوجي.

الفرع الثاني: الشفاهية والبدائية في التداول الحداثي العربي.

الفرع الثالث: معايير الحكم بالبدائية.

المطلب الثاني: الأحاديث النبوية بمنظور حداثي فولكلوري.

الفرع الأول: تاريخ الفولكلور وارتباطه بالحداثة الفكرية.

الفرع الثاني: الفولكلور بين الأنتروبولوجيا والتاريخ.

الفرع الثالث: علاقة الفولكلور بالحديث النبوي في التصور الحداثي.

المطلب الثالث: الثقافة جسر حداثي نحو الطعن بالخرافة في الأحاديث النبوية.

الفرع الأول: الترجمة الاشتراكية لبنة أولى في الطعن الحداثي من خلال جسر الثقافة.

الفرع الثاني: الإسقاط الحداثي لبنة ثانية في الطعن بالخرافة من خلال جسر الثقافة.

المبحث الرابع: **الخرافة والحكاية الخرافية في ميدان الدراسة التجريبية وصلتها بالحديث النبوي من خلال التصور الحداثي.**

المطلب الأول: التجربة المادية وصلتها بالحديث النبوي في التصور الحداثي.

الفرع الأول: خلفيات تأسيس المنهج التجريبي.

الفرع الثاني: صلة مبدأ السببية بالحديث النبوي والحتمية التاريخية في التصور الحداثي.

المطلب الثاني: الدراسة النفسية وصلتها بالحديث النبوي في التصور الحداثي.

الفرع الأول: صلة الدراسة النفسية بالدراسات السابقة من خلال موضوع البحث.

الفرع الثاني: قيمة مفهوم اللاوعي في ميزان الدراسة التجريبية.

الفرع الثالث: الدراسة النفسية في التطبيق الاستشراقي والحداثي على السنة النبوية انطلاقا من شخصية النبي صلى الله عليه وسلم.

الفصل الثاني: النقد الخارجي للبنية التحتية المؤسسة للطعن الحداثي من خلال علم الحديث النبوي.

المبحث الأول: شبهة التماثل البنيوي وأثرها في رد الأحاديث النبوية بدعوى الخرافة.

المطلب الأول: خصوصية البيئة والبنية الذهنية للراوي وأثرها على الراوية.

الفرع الأول: البداوة لا تستلزم البدائية.

الفرع الثاني: البنية الذهنية للراوي.

المطلب الثاني: بنية الإرسال والتلقي في عملية الرواية.

الفرع الأول: شبهة التماثل البنيوي من خلال الإسناد.

الفرع الثاني: شبهة التماثل البنيوي من خلال عملية التحمل والأداء.

المبحث الثاني: عقلانية منهج النقد الحديثي تنفي الخرافة.

المطلب الأول: مشكلة المنهج الحديثي في الفكر الحداثي.

الفرع الأول: ضرورة تحديد معايير نقد الحديث النبوي في الفكر الحداثي.

الفرع الثاني: صراع المناهج في خضم الثورة الحداثية.

المطلب الثاني: التماثل البنيوي شاهد على عقلانية منهج الحديث النبوي.

الفرع الأول: إثبات عقلانية منهج النقد الحديثي من خلال المقالة الحداثية.

الفرع الثاني: منهج النقد الحديثي أقوى من منهج المنطق الوضعي التجريبي.

المبحث الثالث: الجانب التطبيقي.

تمهيد في شرح المراحل التطبيقية.

المطلب الأول: رد الأحاديث النبوية بدعوى الخرافة لشبهة اللامعقولية بسبب الإسرائيليات.

الفرع الأول: حديث فرار الحجر بثوب موسى عليه السلام.

الفرع الثاني: حديث لطم موسى عليه السلام لملك الموت.

الفرع الثالث: حديث قصة هجرة سيدنا إبراهيم عليه السلام وبناء الكعبة.

المطلب الثاني: رد الأحاديث النبوية بدعوى الخرافة لشبهة اللامعقولية بسبب غير الإسرائيليات.

الفرع الأول: حديث الجساسة.

الفرع الثاني: حديث البقرة والذئب.

خاتمة.

قائمة المصادر والمراجع.

الفهارس.

ملخص الدراسة

❖ **مبحث تمهيدي:**

نهدف من خلال هذا المبحث إلى رسم التصور في ذهن القارئ فيما تعلق بمنطلقين أساسيين في هذه الدراسة، حيث يتضمن المنطلق الأول تقديم فكرة عامة حول الجذور الغربية والمحطات التاريخية للفكر الحداثي، حيث تمثل هذه الأخيرة مجمل الخلفيات لأصول الطعن في السنة النبوية بدعوى الخرافة، أما المنطلق الثاني فيندرج ضمن إطار تحديد المقصود من عنوان هذه الدراسة، أي ما تعلق بالمجال المفاهيمي لمفردات موضوع البحث.

الفرع الأول: الجذور الغربية والمحطات التاريخية المؤسسة للفكر الحداثي.

❖ **الإطار الفلسفي المتضمن للفكر الحداثي.**

يعتبر حقل الأنتروبولوجيا الوعاء الذي امتزجت فيه كل التحولات التي أحدثتها الحداثة الفلسفية الغربية في أواسط القرن التاسع عشر، وقد كان لهذه التحولات أثر على أوروبا وغيرها من مناطق العالم، فأصبحت هي منبع الحقيقة باسم الحداثة، ومن تخلف عنها فهو لايزال في بداية التاريخ أو ما قبله في حيز الخرافة، فهذا التقابل بين الحداثة وما قبلها أسفر عن ثنائيات معيارية هي (الحقيقة/ الخرافة) و (الحضارة/ البدائية)[1].

فالمنطلق في الحداثة يستند إلى عنصرين اثنين هما: الواقع الاجتماعي والواقع المادي-الاقتصادي الذي صار هو المحدد لمسارات الإنسان في هذا الوجود بعد أن كان الإنسان هو المركز الذي يرسم مساراته بنفسه، وفي هذا يتضح قول كارل ماركس[2] الذي يقضي بأن الوجود الاجتماعي للناس هو الذي يحدد وعيهم، وليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم[3]، وبالتالي صارت أبعاد الفكر الإنساني محصورة بأبعاد المادة وقوانينها، وصارت هذه الأخيرة هي معيار الحقيقة وما دونها خرافة.

---

[1] الزهرة إبراهيم، الأنتروبولوجيا والأنتروبولوجيا الثقافية-وجوه الجسد- النايا للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق-سوريا، ط1، 2009م، ص 22-23.

[2] كارل ماركس (1818-1883): فيلسوف واقتصادي ألماني يهودي ولد في تريير (ألمانيا) ومات في لندن، حصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة في 15 أبريل 1841 وكان موضوعها: الفرق في فلسفة الطبيعة بين ديومقريطس وأبيقور، ينظر: معجم الفلاسفة لجورج طرابيشي، دار الطليعة-بيروت، ط3، 2006، ص 618-619. وهذا واحد من الشواهد التي تعبر عن مدى حرص اليهود على الارتباط بتراث الإغريق.

[3] مخلوف عامر، مناهج نقدية-محاضرات ميسرة، دار الوطن اليوم-الجزائر، ص 44، نقلا عن: الأدب والفن في الاشتراكية لكارل ماركس، ترجمة عبد المنعم الحنفي، مكتبة مدبولي، ط2، ص61.

إن الحداثة الفلسفية الأوروبية تعبر عن نظرة جديدة لكل موازين الحياة انطلاقا من نظرتها إلى الوجود وفق ما هو موجود ضمن حيز الإدراك الإنساني، ثم نظرة الإنسان إلى ذاته من منطلق مادي بحت، ويمكن حسب تصورنا تقسيم مجالات النظر في هذه الحداثة الفلسفية الغربية إلى ثلاثة أقسام هي:

1- الكون بنموذجه الكبير: ويشمل كل ما هو خارج أبعاد جسد الإنسان.

2- الكون بنموذجه الصغير: ويشمل كل ما هو داخل أبعاد جسد الإنسان، حيث يبدأ مجاله عندما ينتهي مجال الكون بنموذجه الكبير، وينتهي مجال الثاني عندما يبدأ مجال الأول، والإنسان يعكس جانبين اثنين هما: قسم مادي هو الجسد، وآخر غير مادي هو النفس.

3- الطاقة: وهي حلقه الربط بين الكونين، والمقصود بها في مفهوم الحداثة الغربية هو العامل الاقتصادي الذي أصبح يحدد وعي الناس داخل مجتمعهم، أي ضمن الكون بنموذجه الكبير.

إن هذه الرؤية الحداثية الفلسفية الجديدة هي أشبه ما نراه من خلال علاقة الجنين بأمه بدلالة رمزية وما يربط بينهما من المشيمة، فالجنين يأخذ دور الإنسان (كون بنموذج صغير) وتأخذ الأم دور الكون بنموذجه الكبير، أما المشيمة فهي جسر الطاقة من الكون (الأم) إلى الإنسان (الجنين)، وهو ما يعبر عنه في هذه الحداثة الفلسفية الغربية بالاقتصاد كما قلنا، وهنا يتضح تأثير العامل المادي ودوره في حفظ أسس ومنطلقات هذه الحداثة المادية قبل أن تكون فكرية بالدرجة الثانية.

عند هذه النقطة وبعد أن تبينت لنا الأرضية التي تبنى عليها الحداثة الغربية وتوجهاتها من خلال ثلاثية (الكون/ الطاقة/ الإنسان) لابد أن نعود بالتاريخ لنستكشف معا كيف تم التوصل إلى هذه الثلاثية الجدلية، ومن هي أبرز الشخصيات التاريخية التي أعادت صياغة الوعي البشري حداثيا.

إن الجراحات الأساسية التي لحقت الثقافة[1] الغربية قد اجتمعت فيما أشار إليه فرويد فيما يلي[2]:

[1] يتم تحديد مفهوم الثقافة في التوجه البنيوي من خلال مركزية الطبيعة المادية في هذا المنهج، حيث أصبحت الثقافة مصطلحا يدل على كل ما هو خارج عن الطبيعة المادية مما أنتجه الإنسان، ومن هذا المنطلق تم تخصيص مصطلح الحضارة بكل ما هو مادي.

[2] محمد مصطفوي، الدين والأسطورة-دراسة مقارنة في الفكر الغربي والإسلامي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت-لبنان، ط1، 2014 ص61.

جراحة كوبرنيك[1] فيما تعلق بتغيير نظرة الإنسان إلى الكون، وجراحة داروين[2] فيما تعلق بأصل الإنسان من خلال نظرية النشوء والارتقاء، وهذا يندرج ضمن الجانب المادي البيولوجي فيما تعلق بالإنسان، أما من جهة النفس البشرية فتأتي جراحة فرويد[3] نفسه الذي اكتشف اللاوعي وتأثيره على الإنسان.

فالذي جاءت الإشارة إليه فيما سبق يظهر فاعلية التأثير اليهودي في الجانب التنظيري وحضوره القوي في صياغة ونحت أركان الحداثة الفلسفية الغربية من خلال تشارلز داروين وسيغموند فرويد، ولو تعمقنا أكثر فأكثر في البحث التاريخي لوجدنا أن هذه الحداثة إنما هي تحصيل حاصل ليس فقط لنظريات التطور الداروينية[4] أو مبتكرات التحليلات النفسية الفرويدية، وإنما هي عبارة عن عمل تكاملي ضمن أبعاد التاريخ، يضاف إليها تأثير الماركسية التي تنسب إلى اليهودي الألماني كارل ماركس والتي جعلت معيار التمييز بين بدائية الشعوب وحداثتها هو القدرة

---

[1] كوبرنيكوس نيقولاس (1473-1543): عالم فلك بولندي، قال بأن الأرض وسائر الكواكب السيارة تدور حول الشمس وحول نفسها، وبذلك قلب معطيات علم الفلك التي كانت تقول بأن الأرض هي مركز الكون الثابت، وتعرف نظريته هذه بـ: نظام كوبرنيكوس، وقد شجبتها الكنيسة الكاثوليكية بوصفها مخالفة لنصوص الكتاب المقدس. ينظر: معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، دار العلم للملايين-بيروت، ط1، 1992، ص370.

[2] تشارلز روبرت داروين (1809-1882): عالم طبيعة بريطاني ينسب إلى الأصول اليهودية، يعتبر من أبرز علماء الطبيعة في القرن التاسع عشر، من أشهر آثاره: كتاب أصل الأنواع المنشور سنة 1859، ونظريته الداروينية التي تبحث عن صلة القرابة بين الكائنات، وهي تشكل تقاطعا مع الماركسية الاشتراكية. ينظر: معجم أعلام المورد لمنير البعلبكي، ص182 بالإضافة إلى مقال منشور على صفحة قناة الجزيرة بعنوان: الداروينية وأصل الجرائم الشيوعية، تم الاطلاع عليه بتاريخ 2024/07/25 على الساعة 12:19 وهذا رابطه:

https://www.aljazeera.net/blogs/2016/8/19/%D8%A7%D9%84%D8%AF%D8%A7%D8%B1%D9%88%D9%8A%D9%86%D9%8A%D8%A9-%D8%A3%D8%B5%D9%84-%D8%AC%D8%B1%D8%A7%D8%A6%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D9%8A%D9%88%D8%B9%D9%8A%D8%A9

[3] سيغموند فرويد (1858-1939): طبيب نمساوي مختص في الأمراض العصبية وعلم النفس، أكد على أثر اللاوعي والغريزة الجنسية في تكوين الشخصية، من أشهر آثاره دراسة في الهستيريا وتأويل الأحلام. ينظر: معجم أعلام المورد للبعلبكي، ص 322.

[4] النظرية التطورية أو الداروينية: تقوم هذه النظرية على المماثلة البنيوية بين المجتمع البشري والعضوية المورفولوجية من جهة الصفات المادية، والبنية الذهنية من جهة الصفات المعنوية كالثقافة والتقاليد، ولقد أثرت في كثير من العلوم الإنسانية، وهذه النظرية ترتبط بتشالز داروين الإنجليزي ولامارك الفرنسي في القرن التاسع عشر. ينظر مدخل عام في الأنتروبولوجيا لمصطفى تيلوين، دار الفارابي منشورات الاختلاف-الجزائر، ط1، 2011، ص77.

على التحكم في طاقة الإنتاج ووسائله، ولم تعتبر الدين سوى مظهر من مظاهر العجز عند الإنسان في مطلع الإنسانية أين كان غارقا في الهمجية [1]كما عبر عن ذلك فريديريش إنجلز[2].

بالإشارة إلى مصطلح البدائية[3] لابد من التنبيه إلى أن هذا المصطلح ليس مصطلحا عابرا في هذه الدراسة، بل هو مصطلح معياري أساسي في علم الأنتروبولوجيا[4] الذي احتدمت فيه السجالات الفكرية في الحداثة الفلسفية الغربية، وهو على اتصال وثيق بكافة المقاربات التي لحقها التأثير الإيديولوجي اليهودي باسم الثقافة والمعرفة البشرية، بيولوجيا كان المستوى كما بينا من خلال الداروينية أو نفسيا كما هو الحال مع فرويد أو اقتصاديا واجتماعيا من خلال الفلسفة الماركسية، وبالحديث عن علم الأنثروبولوجيا وصلتها بالمنظور الفلسفي الماركسي، فإن الباحث الأنثروبولوجي الأمريكي ليزلي هوايت قد جعل هو الآخر معيار القدرة على توظيف الطاقة واستهلاكها دليلا على تطور المجتمع وبدائيته، وصاحب هذا المعيار قد تأثر بكتابات التطوري لويس[5] مورغان[6] وهو الشخص نفسه الذي تأثر به فريديريك إنجلز الذي أشرنا إليه قبل قليل في معرض كلامنا عن البدائية، وهذا الأخير هو الذي صاغ بيان الحزب الشيوعي سنة ثمان وأربعين وثمانمائة وألف مع صديقه كارل ماركس، وهذا ينبئ عن وجود علاقة بين النظرية التطورية والماركسية[7].

---

[1] جورج بوليتزر، جي بيس موريس كافين، أصول الفلسفة الماركسية، تعريب شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، ص165.

[2] فريدريش إنجلز (1820-1895): فيلسوف ألماني من أسرة لوثرية المذهب، ولد في بارمن (ألمانيا) وتوفي في لندن، تعرف على ماركس سنة 1844 وارتبط اسمهما بالنضال الفكري والسياسي. ينظر: معجم الفلاسفة لطرابيشي، ص99.

[3] هذا المصطلح له أبعاد متعددة تربط الحداثة الفلسفية بالاستعمار وغيرها من المداخل التي تشكل منطلقات يتم الطعن من خلالها في السنة النبوية بالخرافة في التصور الحداثي، وسيأتي في المطلب الثاني من المبحث الثاني معالجة هذا المصطلح بمختلف تعلقاته.

[4] أشلي مونتياغو، البدائية، ترجمة محمد عصفور، دار عصر المعرفة، الكويت،1982، ص 122.

[5] مورغان هنري لويس (1818-1881): أنتروبولوجي أمريكي معاصر، اعتمد النظرية التطورية في عمله الميداني وفي تقسيمه للمجتمعات إلى ثلاث مراحل هي: مرحلة التوحش- المرحلة البربرية- مرحلة الحضارة. ينظر: مدخل عام في الأنتروبولوجيا لمصطفى تيلوين، ص77- 79- 80.

[6] حسين فهيم، قصة الأنتروبولوجيا-فصول في تاريخ علم الإنسان، دار عصر الثقافة، الكويت، 1986، ص157.

[7] حسين فهيم، المرجع نفسه، ص113.

لقد مرت الأنتروبولوجيا بعدة محطات بداية من التأسيس الذي قام به الإنجليزي إدوارد تايلور[1] ذو التوجه التطوري، ثم مرورا بأقطاب المدرسة الثقافية الأمريكية التي يتزعمها فرانز بواس ذو الأصول الألمانية، وصولا إلى صاحب التأثير الأبرز الذي أحدثه اليهودي الفرنسي كلود ليفي شتراوس[2] صاحب التيار البنيوي[3]، وتظهر قوة التأثير لهذا التيار الفكري في أنه سيطر على الحياة الثقافية في أوروبا لعقدين من الزمن[4]، وسبب هذه السيطرة هو أنه فتح بتعريفه البنيوي للثقافة آفاقا جديدة، بحيث لا تعتبر كذلك (الثقافة) إلا بعد تجاوزها للطبيعة، كما ساهم في هدم فكرة الترتيب التفاضلي للثقافات الذي أقل ما يقال عنه أنه ترتيب إيديولوجي استعماري، وهو ما عارضه إدوارد سعيد من خلال الدفاع عن مفهوم الاختلاف الذي استفاده من ميشال فوكو[5]، وللعلم فإن المنهج

[1] إدوارد تايلور (1832-1917): أنتروبولوجي بريطاني وأستاذ الأنثروبولوجيا بجامعة أوكسفورد، تأثر بعالم آثار ذو فكر دارويني وتوجه تطوري، أسس تايلور الأنتروبولوجيا الثقافية حيث يعتبر أول من وضع تعريفا لها، من أهم آثاره كتاب الثقافة البدائية الذي صدر سنة 1891، ورئيسا للجمعية الملكية للأنتروبولوجيا كأول من يشغل هذا المنصب. ينظر: القرآن وعلم مقارنة الأديان-تقاطع وتقدمية، محمد العروسي الشابيي، الكتب العلمية-بيروت، 2023، هامش الصفحة 28.

[2] كلود ليفي ستراوس (1908-2009): فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي من أصل يهودي، أدخل مفهوم البنية إلى مجال الأنتروبولوجيا وأجرى تغييرا هائلا في مجال العلوم الإنسانية التي اعتبرها نظريات وضعية ونقدية، من أهم مؤلفاته: البنيات الأولية، الأنتروبولوجيا والبنية. ينظر: قاموس مصطلحات النقد الأدبي المعاصر، سمير سعيد حجازي، دار الآفاق العربية-القاهرة، ط1، 1421هـ-2001م، ص77. وينظر: مقال منشور على صفحة قناة الجزيرة، تم الاطلاع عليه بتاريخ: 2024/07/29، على الساعة 13:01، وهذا رابطه:
https://www.aljazeera.net/encyclopedia/2022/11/12/%D9%83%D9%84%D9%88%D8%AF-%D9%84%D9%8A%D9%81%D9%8A-%D8%B3%D8%AA%D8%B1%D8%A7%D9%88%D8%B3-%D8%B9%D8%A7%D9%84%D9%85-%D8%A7%D8%AC%D8%AA%D9%85%D8%A7%D8%B9

[3] كوسة نور الدين، مفهوم الثقافة في البحوث الأنتروبولوجية، قراءة في سياقات النشأة ومسارات التداول، مجلة دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، العدد 6-7 ربيع وصيف 2018، ص509.

[4] كاترين كليمان، كلود ليفي ستروس، ترجمة محمد علي مقلد، دار الكتاب الجديدة، بيروت، 2008، ص7، نقلا عن المرجع نفسه.

[5] بول هاملتون، التاريخية والنقد التاريخي، مقال ضمن كتاب بعنوان القرن العشرون: المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية، ترجمة إسماعيل عبد الغني أحمد، المجلس الأعلى للثقافة-القاهرة، العدد 919، ط1، 2005، ص41.

الأنتروبولوجي لم يكن ليحظى بهذه الأهمية الكبيرة في دراستنا لو لم يقم الفيلسوف وعالم النفس هربرت سبنسر[1] بالربط التاريخي بين أصل فكرة هذا المنهج والجانب الديني بتوجه تطوري شعاره "البقاء للأصلح"[2]، وهذا يشكل ركيزة بالغة الأهمية حيث تعتبر مدخلا عريضا للطعن في السنة النبوية بدعوى الخرافة في المخيال الحداثي كما سيأتي تفصيله في محله.

لو عدنا تاريخيا إلى الوراء لوجدنا أن اليهودي الفرنسي صاحب المذهب البنيوي[3] ما كان ليؤثر هذا التأثير الكبير ويساهم في تشكيل الحداثة الفلسفية الغربية لولا أنه تأثر بكتابات ماركس منذ سن السابعة عشر، وإن مصطلح البنائية ذاته كان قد أخذه من كتابات ماركس، أضف إلى ذلك أن المنهج الذي اعتمده في تحليله لأوجه التشابه والاختلاف بين الثقافات الإنسانية قد استفاده أيضا من الفكر الماركسي[4].

قبل مغادرة مفهوم الأنثروبولوجيا إلى حين لابد من الإشارة إلى شخصية فلسفية ألمانية أخرى كانت لها بصمة واضحة في بناء الحداثة الأوروبية، وهو الفيلسوف عمانوئيل كانت[5] الذي أشاع استخدام مصطلح الأنثروبولوجيا بمعنى دراسة التاريخ الطبيعي للإنسان الذي ظل سائدا في أوروبا إلى حد كبير[6].

---

[1] هربرت سبنسر (1828-1903): فيلسوف إنجليزي ولد في ديربي وتوفي في برايتون، عرف بمبدأ وراثة الصفات المكتسبة الذي يشكل أساس نظريته في النشوء والارتقاء، أصبح فيلسوف عصره وأستاذ المذهب الوضعي وأحد عظماء القرن في إنجلترا وأوروبا. ينظر: معجم الفلاسفة لطرابيشي، ص356-357.

[2] ينظر: مدخل إلى المادية الجدلية لموريس كورنفورث، دار الفرابي-لبنان، ترجمة مستجير مصطفى، ط1، 1975، ص83.

[3] تتمحور فكرة هذا المذهب حول خلفية علمية تجريبية مثل ما هو الحال في المادة الحية التي تشكلها عناصر مترابطة إذا اختل أحدها تداعت باقي العناصر بالاختلال، وقد ظهر هذا المذهب كرد فعل على المناهج التي تتعامل مع العمل الأدبي من خارجه، حيث يعمد البنيويون إلى تسجيل تحليلاتهم بشكل رياضي من خلال جداول وإحصاءات، ويعتبر اللغوي دي سوسير والشكلانيين الروس هم الذين أسسوا لهذا النوع من المناهج. ينظر: مناهج نقدية لمخلوف عامر، ص68.

[4] حسن فهيم، قصة الأنتروبولوجيا، ص186.

[5] كنت عمانوئيل (1724-1804): فيلسوف ألماني من أشهر آرائه أن العقل البشري عاجز عن إدراك حقائق الأشياء في ذاتها ولا يمكن إدراك غير الظاهر، من أشهر كتبه: نقد العقل المحض، نقد العقل العملي. ينظر: معجم أعلام المورد للبعلبكي، ص369.

[6] حسين فهيم، قصة الأنتروبولوجيا، ص15.

إلى هنا يمكن القول أن أكثر نظريتين مؤثرتين أسهم بهما العقل اليهودي هما: نظرية التطور التي ظهرت في المجال البيولوجي والنظرية الماركسية التي ظهرت في مجال علم الاجتماع ثم انسحبت على كل العلوم الإنسانية من منطلق اقتصادي، فيشترك كلاهما في أنهما نظريتان قائمتان على الصراع التاريخي، إما صراع الإنسان مع الطبيعة وتجربته الحية في إطارها، أو صراع الإنسان مع الإنسان، وكل ذلك من أجل البقاء والتطور، ومن جهة أخرى يبدو أن الأساس الاقتصادي الذي هو منطلق الماركسية من جهة ماديتها التاريخية اجتماعيا هو الذي أدى إلى ظهور القول بنظرية التطور، ويمكن أن نستدل على ذلك بدليلين هما:

1- لقد جمع داروين خلال ثلاثين سنة في كتابه أصل الأنواع أدلة من علوم مختلفة ليثبت تطور السلالات، إلا أن أكثر نظرية أحدثت انطباعا قويا عنده هي نظرية مالتوس[1]، حيث رأى داروين في ذلك الكفاح المرير من أجل البقاء -الذي حصره مالتوس في حياة الإنسان الاقتصادية- مفتاحا للطبيعة بكاملها، فمن الأمور المحتمة أن أكثر الأفراد المفضلين هم الذين يستطيعون البقاء[2]، فالقضية إذن كل القضية إنما تدور حول الاقتصاد والإنتاج وأدواته، بل هو المعيار الذي جعل للتمييز بين الإنسان وحيوانيته، فالإنتاج يجعل الإنسان يؤثر في الطبيعة ويكيفها وفقه ووفق ما يريد، أما عجز الإنسان عن الإنتاج فإنه يجعله مثل الحيوان مرغما على التكيف وفق الطبيعة متأثرا بها، وهذا يفسر سبب وصف إنجلز البدائية بأنها همجية كونها اعتمدت على الدين وعجزت عن الإنتاج فلم ترتق إلى الإنسانية كما جاء في أصول الماركسية[3].

2- لقد صدر البيان الشيوعي -الذي هو ثمرة الماركسية- سنة 1848م، وقد كان ظهوره سابقا لكتاب أصل الأنواع لداروين الذي أصدر سنة 1859م، إلا أن تأثير كتاب الأنواع كان سابقا لتأثير البيان الشيوعي في الفكر

[1] مالتوس توماس روبرت (1766-1834): عالم اقتصاد وسياسي إنجليزي عرف بالنظرية المالتوسية التي ترى بأنه يجب خفض نسب الزواج والمواليد عن طريق الأوبئة والحروب والمجاعات حتى يتناسب تطور عدد السكان مع نسب المواد الغذائية. ينظر: معجم أعلام المورد للبعلبكي، ص412.

[2] محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي، الحداثة الفلسفية-نصوص مختارة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت-لبنان، ط1، 2009، ص50.

[3] جورج بوليتزر، جي بيس موريس كافين، أصول الفلسفة الماركسية، ص165.

الغربي، فهذا البيان لم يبرز تأثيره في الساحة الفكرية الأوروبية إلا بعد قيام الثورة الاشتراكية[1] في روسيا شهر أكتوبر من عام1917م[2]، وهذا السبق في الظهور قد يكون سببا في تأثر ماركس بفلسفة داروين[3]، ولابد من الإشارة إلى أن الماركسية تتضمن جانبا اجتماعيا يتعلق بالمادية التاريخية حيث يعتنى بدراسة التطور الاجتماعي وهو ركيزة الماركسية، كما أنها تتضمن بعدا ثانيا هو المادية الجدلية، وهي تمثل الفلسفة العلمية للعالم[4]، وفي المادية التاريخية تلتقي النظرية الداروينية مع الماركسية، من جهة أن الأولى تستدعي إطارا نظريا ماديا هو الجانب البيولوجي، وهذا قدر مشترك زائد عن القدر الأول الذي هو منطلق الصراع الذي يمثل الأرضية المشتركة لكلا النظريتين.

لقد بينا بأن جوهر الحداثة في هذه الثلاثية (الكون/الطاقة/الإنسان) وأن كل ما جرى الحديث عنه إلى حد الآن إنما هو حول مركز هذه الثلاثية ونعني به عنصر الطاقة التي كان حولها الصراع، والذي تجسد في علاقة التأثير والتأثر بين ماركسية وداروينية، أي بين مادية جدلية ومادية تاريخية، وقد تمخض عن ذلك مقاربات فكرية تم إسقاطها على الإنسان من خلال أعمال أدبية بدرجة مركزة جدا، فكما أن معيار حداثة الشعوب أو بدائيتها يقاس بالإنتاج الاقتصادي ووسائل الإنتاج –كما قرره الفكر الماركسي كعقيدة بعد الثورة الروسية سنة 1917م – كذلك أصبح ينظر إلى الأدب باعتباره إنتاجا، وأصبحت لغة الإنتاج المادي هي السائدة بفكر تطوري، وهذا الإنتاج لابد له من جودة حتى يصل إلى المستهلك كما يراد له أن يصل، ومن هنا ظهر النقاد الأدبيون المتشبعون بالفكر الاشتراكي الذي خلفته العقيدة الماركسية.

مادام أن الأعمال الأدبية كانت بمثابة رسالة الحداثة الفلسفية الغربية إلى الإنسان من منظور ماركسي

[1] قامت الثورة الاشتراكية على القول بأن النظام الجديد لا يتحقق إلا بثورة العمال، أي بتبديل السلطات العامة والقوانين الحاضرة بطريق الانقلاب والقهر والقوة. ينظر: المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية لجميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، 1982، ص 89.

[2] حسين فهيم، قصة الأنتروبولوجيا، ص164.

[3] مقال منشور على صفحة قناة الجزيرة بعنوان: الداروينية وأصل الجرائم الشيوعية، تم الاطلاع عليه بتاريخ 2024/07/25 على الساعة 12:19 وهذا رابطه:
https://www.aljazeera.net/blogs/2016/8/19/%D8%A7%D9%84%D8%AF%D8%A7%D8%B1%D9%88%D9%8A%D9%86%D9%8A%D8%A9-%D8%A3%D8%B5%D9%84-%D8%AC%D8%B1%D8%A7%D8%A6%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D9%8A%D9%88%D8%B9%D9%8A%D8%A9

[4] حسين فهيم، قصة الأنتروبولوجيا، ص165.

يهودي، فلابد أن نتحدث عن الحداثة الأدبية وروادها، وما دام أن دراستنا هي في سياق السنة النبوية فلابد أن نركز الكلام حول الحداثيين العرب الذين كانوا حلقة الوصل بين حداثة فلسفية غربية وحداثة فلسفية عربية منشودة عندهم، ولابد من الإشارة أولا إلى أن نصوص الوحي في المنظور الحداثي عربيا كان أم غربيا هي عبارة عن أدبيات يتحد فيها المقدس مع المدنس ليتم التعبير عنهما في شكل أدبي ضمن أبعاد الطبيعة والتاريخ كما يرى الفيلسوف الألماني هيغل[1] صاحب التاريخية الجدلية[2]، بل ومن أسباب رفض الحديث النبوي في العصر الراهن -أي عصر الحداثة الفكرية- ظهور ما يسمى بحركة النقد التاريخي الاجتماعي أو المدرسة التاريخية التي تخضع النصوص الدينية للنقد شأنها شأن كل نص أدبي[3].

فمن رواد الحداثة العربية من النقاد الأدبيين المتشبعين بالفكر الماركسي: حسين مروة الذي أشار صراحة إلى أن الناقد من خلال هذا المنهج لابد أن يكون على دراية بأصوله سواء فيما يتصل بشؤون النفس الإنسانية ابتداء، ثم قوانين تطور المجتمع ثانيا، وطبيعة العلاقة بينهما[4]، فتطور المجتمع وقوانينه هو لب الماركسية والداروينية على حد سواء، أما فيما يخص شؤون النفس الإنسانية فهي الجراحة الثالثة التي أسهمت بشكل بالغ في قيام الحداثة الفلسفية الغربية، وكان رائدها هو اليهودي النمساوي سيغموند فرويد الذي اشتهر منهجه باسم التحليل النفسي العيادي، وقد كانت الدراسات الأدبية تعتبر الحقيقة النفسية معيارا للنقد، وفرويد نفسه طبق مقولاته على

[1] هيغل جورج فلهلم فريديش (1770-1831): فيلسوف ألماني ولد في شتوتغارد ومات بالكوليرا، امتازت فلسفته بالعقلانية المناقضة للنزعة الرومانسية الخيالية التي كانت طاغية وقتها، وقد ظهرت هذه القطيعة الفلسفية من خلال أهم آثاره الذي هو كتاب فينومينولوجيا الروح، كما أدت فلسفته إلى انقسام الهيغليين بعده إلى اليمين الذي عرف بتدينه، واليسار الذي توجه إلى الإلحاد ومنهم ماركس وشتراوس. ينظر: معجم الفلاسفة لطرابيشي، ص721.

[2] فضة بنت سالم العنزي، الأثر الاستشراقي في موقف التغريبيين من السنة النبوية-عرضا وتقدا-مركز دلائل للنشر، الرياض-السعودية، ط1، 1440هـ/2019م، ص193، وللعلم فإن التاريخية الهيغلية هي منطلق الإيديولوجية لماركس وأتباعه نحو مادية جدلية كانت أو تاريخية. ينظر: المرجع نفسه ص192، نقلا عن محمد عابد الجابري في مقال بعنوان: شعار تاريخية النص ليس هو الحل.

[3] صالح قادر زنكي، من أسباب رفض الحديث النبوي في العصر الراهن، مجلة الإسلام في آسيا، المجلد5، العدد1، يوليو 2008، ص1-2.

[4] مخلوف عامر، مناهج نقدية-محاضرات ميسرة، ص51-52.

أعمال أدبية[1]، كما أن النقد الماركسي يتقاطع مع التحليل النفسي الفرويدي من جهة أن هذا الأخير يرى أن التاريخ كامن في لاوعي النص الأدبي مثلما يرى تلك المكنونات الكامنة في اللاوعي البشري، وعامل التاريخ هو أهم مرتكز في نقد الظاهرة الإنسانية والأدبية على حد سواء، كونه هو معيار الحقيقة حسب منظورها، وقد كان

كان جورج طرابيشي[2] أحد أهم رواد الحداثة العربية المتحمسين لتطبيق هذا المنهج النفسي التحليلي على النصوص الأدبية ومن ضمنها الدينية طبعا[3].

لقد كان الهدف من اجتياح التاريخية[4] للأوساط الفكرية الغربية هو التمييز بين ما هو خرافي وخيالي وبينما هو واقعي بعيد عن الرومانسية[5]-المغرقة في الخيال والخرافة- التي شاعت زمن السيطرة الطبقية وغياب العدالة الاجتماعية والاقتصادية في أوروبا، من هنا أرادت الماركسية تجاوز احتكار السلطة لفئة معينة تتخذ من الشاعرية الرومانسية وسيلة لتخدير الشعوب والسيطرة عليهم، فاعتمدت الأساس الاقتصادي منطلقا فلسفيا وروسيا منطلقا جغرافيا في نشر مذهبها، وقد كان لها ما أرادت من خلال الثورة الروسية كما تم بيانه.

---

[1] مخلوف عامر، المرجع السابق، ص33.

[2] جورج طرابيشي (1939-2016): مفكر سوري ينتمي إلى جيل الثورة الذي نهل من الثقافة الغربية، وأحد أبرز رواد الحداثة العربية، كما يعتبر من أصحاب المشاريع الهادفة إلى القطيعة مع التراث، ارتبط اسمه بالنقد الحاد لمشروع الجابري، كان يرى بتضخم الحديث النبوي بسبب تواطئ المحدثين مع الفقهاء ومن ثم الانتقال من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث في المخيال العربي-الإسلامي، من أشهر آثاره: استقالة العقل العربي، نقد نقد العقل العربي. ينظر: النخب والانتقال الديمقراطي-التشكل والمهمات والأدوار، مجموعة من المؤلفين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات-قطر، ط1، 2019.

[3] مخلوف عامر، مناهج نقدية-محاضرات ميسرة، ص36.

[4] المقصود بالتاريخية هو دراسة تطور كل ما يحدث ضمن إطار التاريخ بدلالة الزمن. ينظر تاريخية الفكر العربي الإسلامي لمحمد أركون، ص 23، وهذه الآلية في الحقيقة هي مستوحاة من الدراسة العلمية التي تدرس تفاعلات المادة وتغيرتها خلال فترات زمنية مختلفة وشروط تجريبية متباينة، بحيث يصبح المؤرخ هنا تجريبيا ويصبح مكان الحادثة التاريخية كله مختبرا علميا، وعليه فإن التاريخية هي منهج تجريبي بحت.

[5] يدعى هذا المنهج بالرومانسي أوالانطباعي أو التأثري، حيث يحتكم فيه الناقد إلى ذوقه وشعوره وليس إلى بنية النص، وبالتالي فهو يستبعد القواعد العقلانية الصارمة ليطلق العنان للذوق الذاتي الحر ولا أهمية فيه للتعليل. ينظر: مناهج نقدية لمخلوف عامر، ص21-31.

❖ **أثر الفلسفة الحداثية الغربية على الأوساط العلمية– الميدان الأدبي والديني أنموذجا–**

إن ما تشهده الساحة الفكرية الحداثية اليوم وما يجمع عليه الحداثيون العرب من ضرورة تطبيق المنهج التاريخي هو فقط انعكاس لمشهد سياسي ديني كان محتدما في أوروبا، ولنخص بالذكر الصراع السياسي المغلف بغلاف أدبي متمثل فيما شهدته روسيا الاشتراكية، ومن النماذج المبرزة لهذا الصراع فيما له صلة بموضوع دراستنا

هو ما حصل مع فلاديمير بروب[1] الذي يعتبر أكثر شخصية يعزى إليها الفضل في دراسة الحكاية الخرافية ضمن إطار الفولكلور[2] بمنهج يسمى الشكلانية[3] الذي تعتمد عليه حتى البنيوية[4] الذي يعد اليهودي شتراوس أحد روادها المتشبعين بالفكر الماركسي، وقد حدث بين بروب وشتراوس سجال فكري كبير سببه اختلاف المنطلقات والغايات، وسبب اختيارنا لهذا الصراع السياسي المغلف بغلاف أدبي كما قلنا: هو أنه يعكس بوضوح الإسقاط للتوجهات الماركسية على الأعمال الأدبية فيما يتصل بموضوع بحثنا الذي هو: رد الأحاديث النبوية بدعوى الخرافة في المخيال الحداثي.

إن مقصد فلاديمير بروب من دراسته للحكاية الخرافية هو التوصل إلى القوانين التي تحكم الوحدة البنيوية فيها أيا كانت جغرافيتها، ومنطلقه في ذلك هو منطلق تجريبي تظهر فيه المحاكاة العلمية لما تم التوصل إليه في الدراسات المورفولوجية للنباتات وأصول تشكلها وأنواعها، ولذلك عنون كتابه بـ: مورفولوجية الحكاية الخرافية، فهذا المنهج هو أيضا منهج تطوري لكنه يوافق نظرة دينية معادية لمنطلق التاريخية المادية.

إن ما يشهد للتوجه التطوري في المنهج الذي اعتمده بروب هو: استشهاده الدائم بأقوال الألماني يوهان

---

[1] فلاديمير ياكوفلفيس بروب (1895–1972) عالم فولكلور روسي من أصول ألمانية، من أهم رواد منهج الشكلية في الأدب، عرف بمنهجه المورفولوجي الذي استوحاه من الشاعر الألماني جوته، وهو ما سبب له مضايقات عديدة في ظل استحكام السيطرة الماركسية على الأدب، من أهم آثاره: مورفولوجيا الحكاية الخرافية، الجذور التاريخية للحكاية الروسية. ينظر: مورفولوجيا الحكاية الخرافية، ترجمة: أبو بكر أحمد باقادر وأحمد عبد الرحيم نصر، مكتبة النقد الأدبي، ط1، 1409–1989، ص15–17–21.

[2] فلاديمير بروب، مورفولوجية الحكاية الخرافية، ص15.

[3] تطلق على تيار تنظيري أدبي ظهر مابين 1915 و1930، كان من أبرز أعلامه باختين وبروب، حيث تعتمد الشكلانية مبدأ الالتصاق بالنص من منظور بنيوي يعالج الشكل كمجموعة وظائف. ينظر: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة لسعيد علوش، دار الكتاب اللبناني– بيروت/ سوشبريس–الدار البيضاء، ط1، 1405هـ–1985م، ص129.

[4] البنيوية هي منهج يبحث في العلاقات كروح فاعلة في ربط العناصر بعضها ببعض داخل بنية الموضوع، والفضل في تأسيس هذا التوجه يعود إلى الأنثروبولوجي ذي الأصول اليهودية: ليفي شتراوس، وقد اتخذ من رمزية اللغة منطلقا ماديا جديدا للبحث في أصل الإنسان الأول وكيفية تطور بنيته الفكرية والاجتماعية.

جوته[1] ومحاولته التي تقتضي إسقاط تجربته المادية من خلال مورفولوجية النباتات وتطورها عبر الزمن على الحكاية الخرافية التي انتشرت وتنوعت في العالم كانتشار ذلك النبات، والهدف هو: الوقوف على البنية الأصلية للحكاية الخرافية التي تفرعت عنها باقي الحكايات مثلما يسعى تماما يوهان جوته لاكتشاف النبات الأصلي أو الأولي وفي ذلك يقول:" سيكون اكتشاف النبات الأصلي أو الأولي الذي تفرعت عنه النباتات كافة أكثر شيء مدهش في هذا العالم، وستحسدني الطبيعة نفسها على هذا الاكتشاف، فبمقدور المرء عندئذ أن ينتج عددا غير محدود من النباتات المتجانسة"[2]، وكما هو ملاحظ في هذا الاقتباس أنه يشتمل على أكثر مصطلحين شائعين في النظرية التطورية والماركسية، وهو مصطلح الأنماط الأصلية أو الأولية، وهو ما تبحث فيه الأنتروبولوجيا الثقافية في أوساط الشعوب البدائية، وكذلك مصطلح الإنتاج وهو معيار الحكم على الشعوب والثقافات –أين يعتبر الدين أهم الأشكال الرئيسية المشكلة للثقافة–[3]، فإما إلى حداثة وإما إلى بدائية.

فيما تعلق بالتوجه الديني في منهج بروب: فإنه يظهر في قوله بثبات القانون الذي يحكم البنية في الحكاية الخرافية الذي يسميه بالحبكة[4]، وعدد عناصرها واحد وثلاثون عنصرا أو وظيفة، والحكاية الأصلية هي التي تشتمل على هذا العدد من الوظائف بخلاف الحكايات المتفرعة عنها والتي قد تشتمل على بعضها وليس كلها[5]، وهنا الفرق بين التطور الذي يعني المغايرة والعدد غير المحدود من النباتات على رأي جوته، وبين الثبات الذي يرى بتعدد وتنوع الأنواع ذات الأصل الواحد وأن سبب ذلك التنوع هو فقط بمقدار ما تحمله الأنواع المتفرعة من الأنماط الأصلية المشكلة للأصل الأول.

إن قانون الثبات من خلال الحبكة يخالف مذهب يوهان غوته التطوري، ويوافق ما قال به عالم النبات

[1] جوته، جوهان فولفغانغ فون (1749–1832): كبير شعراء الألمان وأحد عمالقة الأدب العالمي، بالإضافة إلى كونه ناقدا وروائيا وكاتبا ورساما وفيلسوفا وصحفيا، ساهم في إثراء اللغة الألمانية، من آثاره: رواية أحزان فرنر الشاب. ينظر: معجم أعلام المورد للبعلبكي، ص303.

[2] فلاديمير بروب، مورفولوجية الحكاية الخرافية، ص179.

[3] أشلي مونتياغو، البدائية، ص142.

[4] تسمى بالحبكة أو العقدة، حيث تدل على تتابع الأحداث وتخضع لصراع ما يشد القارئ إليها. ينظر: معجم المصطلحات الأدبية لسعيد علواش، ص64.

[5] فلاديمير بروب، مورفولوجية الحكاية الخرافية، ص30.

السويدي لينوس كارولوس[1] الذي يتبع ما جاء في سفر التكوين، أي أن منطلق النظرية العلمية التي أسسها كارلوس والتي كانت سائدة أنذاك في الوسط العلمي الأوروبي كانت من منطلق ديني، و لينوس نفسه كان يقول:

" أن الأنواع بقيت ثابتة إطلاقا منذ خلقها كما جاء وصفه في سفر التكوين، والتغير الوحيد الذي وقع هو زيادة أعدادها لا تغير أصنافها، وليس هناك من جنس جديد"[2]، وهذا الذي اعتمده بروب في تحليله للحكاية الخرافية[3]، لكن هذه النظرية الدينية تجاه الكائنات العضوية الموجودة في الحياة لم تصمد أمام النظرية التطورية التي تسعى إلى إحداث القطيعة مع الأصول الدينية وبالخصوص قضية بدء الخلق[4]، وهي (النظرية التطورية) بالمناسبة أفكار يونانية الأصل أسهم إحياؤها في أكبر تغير ثوري شهدته البشرية على الإطلاق، وهذه الأفكار اليونانية ترى أن كل ما هو موجود الآن هو عبارة عن مرحلة تطورية لأشكال سابقة[5]، وهي تعتبر الإنسان حاليا هو أرقى تطور للكائنات الحية ومن يدري ماذا يكون بعد الإنسان.

الذي يؤكد ما سبق: هو أننا نجد يوهان جوته من جمله التطويريين الذين اعترضوا على تصنيف لينوس، والذين أرادوا أن يسوغوا فكرة التطور بأشكال مختلفة وكلهم في صف الداروينية التطورية التي استأصلت ما كان سائدا في أوروبا قبلها مما قرره لينوس من منطلق ديني[6]، وهذه كانت إحدى أهم التحولات الثورية التي أحدثتها الداروينية التطورية والتي مست عقيدة الإنسان الدينية من جهة الكون والخلق عموما، فما خرج به داروين في كتابه أصل الأنواع هو عبارة عن تتويج لجهود سابقة ختمها هو بنظريته، وتكون بذلك النظرية التطورية قد هدمت كل

[1] لينيوس كارلوس (1707-1778): عالم نبات سويدي، يعتبر مؤسس علم النبات الحديث، حيث قسم النباتات إلى شعب وطوائف ورتب واستنبط نظام التسمية الثنائية. ينظر: معجم أعلام المورد للبعلبكي، ص401.

[2] محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي، الحداثة الفلسفية-نصوص مختارة، ص49.

[3] فلاديمير بروب، مورفولوجية الحكاية الخرافية، ص65.

[4] يمكن الاستئناس بما جاء في الدقيقة السابعة والأربعين من شريط مصور يفيد بأن الذي لقن النظرية التطورية لداروين هو إبليس نفسه، تم الاطلاع على الشريط المصور بتاريخ 2024/08/03، على الساعة 12:30، وهذا رابطه: https://youtu.be/BSS7UHcNR7g?si=Rc4oxbFQDvKOIMlw

[5] محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي، الحداثة الفلسفية-نصوص مختارة، ص49.

[6] محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي، المرجع نفسه، ص49.

الثقة في مذهب الشريعة التوراتية عن تكوين العالم[1]، ولذلك نجد لويس مورغان يدعو إلى عدم تبني التفسيرات الخارجة عن الطبيعة فيما يخص أسباب التطور المفضية إلى ميزات جديدة رغم أنه لم يقف عليها في الإطار النظري للطبيعة[2].

إن ما من شأنه أن يوضح للقارئ تراتبية الأحداث ومسارها ضمن التاريخ هو: استحضار فكرة أن طرفي الثلاثية التي تقوم عليها الحداثة الغربية هما الكون والإنسان ويتوسطهما عنصر الطاقة، وهذا ويظهر بما لا يدع مجالا للشك أن العمل اليهودي هو عمل تكاملي شامل لمختلف مناحي الحياة ضمن تلك الثلاثية الحداثية.

تذكيرا نقول: بأن التركيز على فلاديمير بروب ليكون حلقة الربط بين النظرية التطورية والماركسية والحكاية الخرافية بمنطلق فولكلوري وصولا إلى موضوع بحثنا لم يكن عبثا، فهو كما قلنا أكثر شخصية مهمة يعزى إليها الفضل في دراسة الحكاية الخرافية تحت مسمى الفولكلور، كما أنه الباحث الذي استقامت بفضل جهوده: السردية في تيارها الدلالي ودراسته هي محاكاة للمناهج العلمية المرتبطة بمورفولوجية الكائنات العضوية[3]، فإنتاجه العلمي بمنهج الشكلانية وبما يوافق منطلقا دينيا جعله تحت ضغط الاشتراكية الماركسية، وبالتحديد النقاد السوفيات الماركسيين بعد الثورة الروسية والذين كانوا يرون أن المادية التاريخية هي المنهج الحقيقي الأوحد لدراسة الأدب[4]، وعليه تم رفض الشكلانية الروسية كمنهج يدرس الحكاية الخرافية من قبل بروب، وهذا العداء للشكلانية إنما اكتسبه ماركس وإنجلز من هيغل[5] الذي رفض الفصل بين الشكل والمضمون الذي كان يراه ميتافيزيقا يهرب إليها أصحاب الذاتية، وهذا كان انطلاقا من رفضه للغيبيات الماورائية التي كان يسميها الفيلسوف عمانوئيل كنت الشيء في ذاته فجاء هيغل بمقوله:" كل ما هو واقعي فهو عقلي وكل ما هو عقلي فهو واقعي"[6]، أي أن كل ما هو موجود حقيقة لابد أن يقبل التفسير العقلي ويدخل في إطاره، وعدم قبوله لذلك يؤكد عدم وجوده وخرافيته،

[1] محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي، المرجع السابق، ص49.

[2] محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي، المرجع نفسه، ص51.

[3] عبد الله إبراهيم، السردية العربية-بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي، ط1، 1992، ص10.

[4] فلاديمير بروب، مورفولوجية الحكاية الخرافية، ص21.

[5] ليكسيس كالينوس، الماركسية والنقد الأدبي، ترجمة هاني حلمي حنفي، مقال ضمن كتاب موسوعة كامبردج في النقد الأدبي-القرن العشرون، المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005، ص141.

[6] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، ط8، ص22.

ولذلك يقول الحداثي العربي محمد عابد الجابري[1] ممجدا لهذه النتيجة الفكرية:" لقد بلغ هيغل بالعقلانية الغربية أعلى قممها، لقد أحل العقل محل التاريخ، وأحل التاريخ محل العقل بأن أعطى للتاريخ معنى وللعقل حركة"[2]، وهذا يجعلنا نطمئن إلى نتيجة مفادها: أن الفيلسوف الألماني هيغل الذي قضت فلسفته العقلانية على فلسفة كنت هو من ابتدأ التنظير لفكرة التطور عبر التاريخ فلسفيا وقطع الصلة بكل ما هو غيبي، ذلك أن كنت-كما قال الجابري- نظر إلى العلاقة بين العقل والطبيعة نظرة جامدة وسكونية لما أقر بمفهوم الغيب، أما هيغل فعكس ذلك عندما جعل الطبيعة هي مجرد مظهر من مظاهر تطور العقل عبر التاريخ[3]، فهذه الفكرة هي التي بلغت بالعقلانية الأوروبية أعلى قممها قبل داروين، وحتى ماركس قد جعل فلسفة هيغل منطلق ماركسيته نحو المادية، فهو معلمه الفكري الأول[4]، وعندها لا نستغرب مقولته الشهيرة التي تقضي بأن الدين أفيون الشعوب، ولا نستغرب عندها عداء الماركسية للشكلانية الروسية التي فصلت بين الشكل الذي ركزت عليه من خلال دراسة بمنهج بنيوي وبين المضمون الذي جعلته كيانا آخر، فأصبح الشكل عند الشكلانية بمثابة البعد المادي في الطبيعة، والمضمون هو البعد الغيبي فيما وراء الطبيعة المتحرر من العقل، وهو ما ترفضه فلسفة هيغل والماركسية من بعده، حيث أنها ترى أن الشكل هو العملية الكامنة للمضمون المتعين ذاته[5] فهو المنطلق والمنتهى، وهو أقصى ما تقره المادية التاريخية والجدلية التي ابتدأها هيغل وجسدها ماركس وأتباعه من بعده في كل ما هو إنساني، ولهذا كان بروب يرى بأن المدرسة التاريخية أهملت رسالة الحكاية الخرافية وتكويناتها الفنية وعاملتها على أنها مجرد وثيقة تاريخية[6].

---

[1] محمد عابد الجابري (1936-2010): مفكر مغربي من أهم رواد الحداثة العربية، عرف بمشروعه الذي سماه بـ" نقد العقل العربي" والذي بدأه بأطروحته للدكتوراه عن ابن خلدون سنة1971، والتي كانت بعنوان" فكر ابن خلدون: العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي"، له عدة مشاركات في ندوات فكرية، من أهم كتبه: نحن والتراث، الخطاب العربي المعاصر، تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي. ينظر: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام لمحمد بن حجر القرني-دراسة تحليلية نقدية، البيان: مركز البحوث والدراسات-الرياض، ط1، 1434هـ، ص26.

[2] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص23.

[3] محمد عابد الجابري، المرجع نفسه، ص23.

[4] جاك أتالي، كارل ماركس أو فكر العالم-سيرة حياة، ترجمة محمد صبح، دار كنعان، دمشق، ط1، 2008، ص9.

[5] ليكسيس كالينوس، الماركسية والنقد الأدبي، ترجمة هاني حلمي حنفي، ضمن موسوعة كامبردج في النقد الأدبي-القرن العشرون، المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية، ص141.

[6] فلاديمير بروب، مورفولوجية الحكاية الخرافية، ص24.

❖ **التقاطعات المعرفية المثبتة بأن الحداثة الفلسفية عمل تكاملي عبر التاريخ.**

لقد اتضح إلى حد الآن أن منطلق الحداثة الفلسفية الغربية من خلال ثلاثية (الكون/الطاقة/الإنسان) كان ابتداء من غلو عقلانية الفيلسوف الألماني هيغل ثم الفيلسوف الألماني كارل ماركس تبعا لمعلمه الأول، فبينما عالج هيغل علاقة الإنسان بالكون (طرفا الثلاثية الحداثية) من خلال بحث علاقة العقل الإنساني بالطبيعة انطلاقا من مادية جدلية: نجد أن ماركس قد أسس ماديته التاريخية من خلال طاقة الإنتاج (مركز الثلاثية الحداثية) فجعلها البنية التحتية لنظريته من منطلق تطوري ضمن أبعاد التاريخ، لتظهر بعد ذلك تقاطعات معرفية أخرى تبنت هذا النوع من الإنتاج العلمي الذي هو عمل متكامل عبر التاريخ، وله حضور قوي في بناء حداثة أوروبا الفلسفية وحتى المادية.

إن مما يظهر التقاطعات المعرفية مع الماركسية تاريخيا هو: اعتبار الحقيقة النفسية التي توصل إليها اليهودي النمساوي سيغموند فرويد معيارا للنقد من أجل تقييم جودة العمل الأدبي الذي اتخذته الماركسية كسلاح فكري[1]، وفرويد كان يعتبر التاريخ في النصوص الأدبية هو بمثابة لاوعي النصوص إشارة إلى اكتشافه الذي غير مجرى الدراسات النفسية في العالم ككل في ذلك الحين، فاللاوعي كان بمثابة الغيب بالنسبة لما يشعر به الإنسان، وبما أن مفهوم الغيب كان مرفوضا ضمن فلسفة الحداثة الغربية التي كانت مسيطرة في ذلك الزمن، فقد بحث فرويد في كيفية يمكن من خلالها نقل اللاشعور من حيزه إلى حيز الشعور، بعبارة أخرى: كيف للاشعور أن يصبح شعوريا كما نشعر بكل ما هو مادي؟ أي: كيف ننقله من عالم الغيب إلى عالم الشهادة بالنسبة للإدراك الإنساني، وهو ما يتوافق مع فلسفة هيغل التي هي منطلق كل ما مر معنا[2]، وهو ما يجعلنا نطمئن مجددا إلى علاقة فرويد بفلسفة هيغل مثلما أثبتنا علاقة ماركس به.

بعد التقاطع المعرفي اليهودي الأول، يظهر تقاطع معرفي آخر، وهذه المرة تجسد في العلاقة بين كلود ليفي شتراوس وسيغموند فرويد من خلال الأعمال الأدبية بنظرة تاريخية دائما، فلقد اشتهر شتراوس بأنه رجل عرف علم الإنسان (الأنتروبولوجيا) على يديه نقلة نوعية من خلال منهج بنيوي، وكان لأفكار ماركس بصمة في هذا المنهج كما رأينا، وإن من أهم أبحاث شتراوس فيما يتعلق بموضوع دراستنا هو: دراسته للأسطورة الإغريقية الخاصة

[1] فلاديمير بروب، المصدر السابق، 21.

[2] مخلوف عامر، مناهج نقدية –محاضرات ميسرة، ص32.

بأوديب[1]، ولو رجعنا إلى أعمال سيغموند فرويد في تحليلاته النفسية العيادية لوجدنا مصطلح عقدة أوديب الذي استفاده من أعمال أدبية إغريقية، وهذا يجعلنا نستذكر منطلق فكرة التطور التي كان مصدرها إغريقيا.

إن هذه الشخصيات المتمثلة في: هيغل، ماركس، فرويد، شتراوس كان لها دور محوري جدا في الحداثة الفلسفية الغربية من خلال الثلاثية الحداثية (الكون/الطاقة/الإنسان)، وبما يتصل بموضوع دراستنا التي تبحث في آثار تلك الحداثة الفلسفية الغربية على الجانب الديني وعلى السنة النبوية تحديدا، والمقصود بالأثر هو ما تجسد في مخرجات تلك الأفكار الفلسفية الحداثية التي أصبح بسبب مآلاتها يتم الطعن في المصدر الثاني للوحي بالخرافة.

❖ مركزية التأثير اليهودي في تحديد مفاصل الحداثة الفلسفية.

ما دمنا أننا قد انتقلنا من تتبع تطور الجانب الفلسفي الحداثي عبر التاريخ إلى أثر تلك الحداثة على الجانب الديني عموما وليس فقط بما تعلق بالوحي الإسلامي فلابد أن نشير إلى شخصية يهودية محورية متمثلة في

باروخ سبينوزا[2] الذي أحدث هو الآخر ثورة كبيرة ضد كل معتقد ديني في أوروبا وقتها، وهو من أبرز الذين اعتمدوا منهج النقد التاريخي في نقد الكتب المقدسة منطلقا في ذلك من عقيدة حلولية تنفي وجود ثنائية (خالق/مخلوق)، فكان يقول بأن الله هو الطبيعة[3]، وهذا يذكرنا بالفلسفة التي ترفض كل شيء هو ما وراء الطبيعة، فكما أن هيغل وحد بين الشكل والمضمون في الأدب كما مر معنا، فإن سبينوزا قبله قد أعاد الوحدة إلى الوجود، وكما أن هيغل درس من خلال فلسفته تطور الروح عبر التاريخ[4]، فإن سبينوزا قبله جاء ليدرس مصير الوحي في

---

[1] عبد الله إبراهيم، السردية العربية، ص11.

[2] سبينوزا باروخ، أو بندكتس (1632-1677): فيلسوف من أصل يهودي برتغالي، ولد في أمستردام ومات في لاهاي، واجه عداء كبيرا من اليهود بسبب فلسفته المعارضة للتعاليم الدينية ووصل الأمر إلى درجة محاولة اغتياله بحكم الكفر، ومع ذلك لاقت فلسفته رواجا كبيرا إلى درجة اعتبار هيغل أن كل فيلسوف لابد أن يكون سبينوزيا لأنه رأس الفلسفة الحديثة، من أشهر كتبه رسالة في اللاهوت والسياسة، الأخلاق. ينظر: معجم الفلاسفة لطرابيشي، ص359.

[3] باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005، ص67.

[4] فضة بنت سالم العنزي، الأثر الاستشراقي في موقف التغريبيين من السنة النبوية، ص192، نقلا عن محمد عابد الجابري في مقال بعنوان: شعار تاريخية النص ليس هو الحل.

التاريخ كيف ينقلب إلى خرافة[1]، فالفيلسوف الألماني هيغل وإن لم يكن يهوديا إلا أنه يوافق سبينوزا في آلياته الفلسفية ويوجه دعوة إلى كل فيلسوف بأن يصبح سبينوزيا كما بينا في ترجمة سبينوزا في الهامش أعلاه، بل إن هيغل بفلسفته كان سببا فاعلا في ظهور المدرسة الأسطورية في النقد، والتي كان من روادها اليهودي شتراوس الذي سبق الكلام عنه[2]، ولذلك نجد الحداثي العربي المعروف حسن حنفي[3] يمجد ما أنجزه اليهودي سبينوزا كما سبق وأن رأينا تمجيد الجابري لفلسفة هيغل وكيف يقول عنه بأنه بلغ بالعقلانية الأوروبية أعلى قممها، وفي هذا الشأن يقول حسن حنفي:" فإن الثورة الحقيقية في الفكر الديني والواقع السياسي قد قام بها سبينوزا"[4]، وهو (حسن حنفي) بدوره يريد أن يطور محاولة سبينوزا من خلال الإبقاء على نفس المنهج وإحلال مادة أخرى غير التي عمل عليها هذا الأخير (سبينوزا)، أي: إحلال التراث الإسلامي (السنة النبوية) مكان التراث اليهودي الذي سقط أمام النقد التاريخي لسبينوزا[5]، ومع ذلك يعترف حسن حنفي بصعوبة المهمة كون الناس لم يعودوا يتقبلون تطبيق قواعد المنهج التاريخي على الروايات[6].

في مواصلة لرحلتنا التاريخية في الحفر حول الشخصيات التي غيرت المسار الفكري للبشرية، لابد أن نشير إلى شخصية محورية أخرى يشابه منطلقها في دراسة التراث الديني منطلق سبينوزا، فإن كان هذا الأخير (سبينوزا) قد طبق منهجه على التراث الديني اليهودي والمسيحي: فإن هذه الشخصية قد طبقت منهجها بنفس منطلق سبينوزا على التراث الديني الإسلامي، وهي شخصية تحيلنا إلى الكلام حول دور الاستشراق في خلق المطاعن الموجة إلى السنة النبوية وتحديدا دعوى الخرافة فيما يخص دراستنا، والمقصود هنا بالكلام هو: اليهودي المجري

[1] باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص18.

[2] باروخ سبينوزا، المصدر نفسه، ص20.

[3] حسن حنفي (1935-2021): مفكر مصري من أصحاب المشاريع العلمية المؤسسة للحداثة العربية من خلال عناوين أهمها: التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، دراسات إسلامية في الأنا، حوار المشرق والمغرب. ينظر: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام لمحمد بن حجر القرني، ص37-38.

[4] باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص11.

[5] باروخ سبينوزا، المصدر نفسه، ص7.

[6] باروخ سبينوزا، المصدر نفسه، ص22.

غولدتسيهر[1]، والذي اتخذ من العاطفة والتأثير النفسي منطلقا في النقد بزعم أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يوظفه في التأثير على بني وطنه بعد أن تأثر هو صلى الله عليه وسلم باليهودية والمسيحية قبله[2]، وهذا يفتح الباب للكلام حول الإسرائيليات[3] كونها أحد أبرز المداخل التي يطعن في السنة النبوية بالخرافة من خلالها، والملاحظ هو أن الكتاب الذي سجل فيه تلك الدعوى قد أنجزه بتوجه تطوري، وكان مما تضمنه عنوانه: تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الإسلام، وهذا يكشف ارتباط غولدتسيهر بالنقد التاريخي والتطوري الذي ابتدأه سبينوزا قبله وأسهم فيه كل من اليهوديين داروين وماركس.

إن منطلق التأثير العاطفي قد ركز عليه سبينوزا لدرجة لافتة جعلت الحداثي حسن حنفي يعده من أنصار المدرسة النفسية التي تدرس مظاهر التدين على أنها أمراض نفسية[4]، وهذا راجع لسببين اثنين هما:

1- جعل سبينوزا اللاتدين شرطا للعلم[5].

2- يعتبر منهج النقد التاريخي أحد مكاسب الفلسفة الحديثة في أوروبا، وقد اعتمده سبينوزا بقصد معالجة البعد الشعوري للنص ودراسة المكنونات النفسية للجماعة الدينية الأولى[6]، ذلك أن الأنبياء جهلوا كثيرا من الحقائق واستعملوا أسلوب التخييل للتأثير على النفوس[7]، وهذا يؤدي إلى سيادة الأهواء والانفعالات على العقل، فتنشأ

---

[1] غولدتسيهر إيجناس (1850-1921): مستشرق هنغاري عاش فترة في مصر حيث لازم نفرا من علماء الأزهر، وقام بالتدريس في جامعة بودابست، نشر له ديوان الحطيئة وجزء من كتاب فضائح الباطنية للغزالي.ينظر: معجم أعلام المورد للبعلبكي، ص308.

[2] إجناس غولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام-تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي، ترجمة محمد يوسف موسى- علي حسن عبد القادر-عبد العزيز عبد الحق- دار الكتب الحديثة-مصر، مكتبة المثنى-بغداد، ط2، ص12.

[3] يدل هذا المصطلح على كل ما تطرق إلى التفسير والحديث من أساطير ذات مصدر يهودي أو نصراني، وتوسع بعض المحدثين فنسبوا إلى الإسرائيليات كل ما دسه أعداء الإسلام -من اليهود وغيرهم- في التفسير والحديث النبوي. ينظر: الإسرائيليات في التفسير والحديث لمحمد حسين الذهبي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط4، 1411هـ-1990، ص 13.

[4] باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص14.

[5] باروخ سبينوزا، المصدر نفسه، ص15.

[6] باروخ سبينوزا، المصدر نفسه، ص20-21.

[7] باروخ سبينوزا، المصدر نفسه، ص43.

الخرافة[1] حسب سبينوزا الذي يرى أن التأثير النفسي كان منهجا للأنبياء ويربطه مع مفهوم الخرافة، لذلك يقرر قاعدة مفادها أن كل ما يناقض العقل والطبيعة يجب حذفه لأنه زيادة من الراوي لإثارة النفوس وتحريك الخيال[2].

تجدر الإشارة إلى أن غولدتسيهر كان معاصرا للطبيب اليهودي سيغموند فرويد، ولابد أنه كان على اطلاع بأفكار هذا الأخير وبأفكار من قبله حتى أمكنه الربط بين عنصر العاطفة وإسقاطه على الدعوة المحمدية ونقدها تاريخيا، حتى أنه لما اعترف بشيء من الفضل للنبي صلى الله عليه وسلم أضاف قيد الوجهة التاريخية [3].

إن من أهم الأعمال العلمية التي غيرت مجرى التاريخ نحو رؤية حداثية جديدة تخص نظرة الإنسان إلى الكون أكثر مما فعلت الداروينية هو ما حققته الفيزياء الكونية الحديثة التي توصل إليها العالم الألماني اليهودي ألبرت أينشتاين[4]، والتي أسقطت الفيزياء الكلاسيكية التي تنسب إلى إسحاق نيوتن كما أسقطت فلسفة هيغل فلسفة كنت، وكان هذا من خلال النسبية الخاصة سنة 1915م، بعد النسبية العامة التي كانت قبلها بعشر سنوات، ونحن في سياق بحثنا هذا لا يهمنا من هذه النظريات الفيزيائية لا مفهوم تمدد الزمن ولا علاقة الكتلة بالطاقة بالاعتماد على السرعة الضوئية، وإنما الذي يهمنا هو ما تعلق بمفهوم نسبية الحقيقة، وقبل ذلك: المنطلقات والخلفيات الدينية عند ألبرت أينشتاين التي تربطه تاريخيا مع كل من سبينوزا وغولدتسيهر وسيغموند فرويد.

إن مما يعتبر قدر مشتركا من المنطلقات التي تم إسقاطها على الجانب الديني بين كل من أينشتاين وسبينوزا

وغولدتسيهر وسيغموند فرويد هو: المدخل التاريخي والنفسي، فالعالم الفيزيائي أينشتاين لا يعترف إلا بدين تم اختباره من منطلق تاريخي ونفسي، ويعبر عنه بالشعور وبالتقاليد الطائفية، حيث أنه لا يرق عنده إلى مستوى الصدق العلمي، وحتى هذا الصدق العلمي لا يعبر عنده إلا على حقيقة نسبية، أما الصدق الديني فهو لا يعتبر شيئا ذا بال إطلاقا ذلك لأنه يشترك مع سبينوزا في عقيدة حلولية كما مر معنا بيانه عند هذا الأخير ضمن ما

[1] باروخ سبينوزا، المصدر السابق، ص13.

[2] باروخ سبينوزا، المصدر نفسه، ص42.

[3] إجناس غولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص11.

[4] أينشتاين ألبرت (1879-1955): فيزيائي أمريكي من أصل ألماني، ولد في بافاريا ومات في نيوجيرسي بأمريكا، كان معارضا للنازية وبسببها رحل إلى أمريكا، عرف بنظريته النسبية وبمواقفه التي تدعو إلى نبذ الاعتقادات الدينية الباطلة والتوجه نحو الاستدلال السببي. ينظر: معجم الفلاسفة لطرابيشي، ص13.

أسماه أينشتاين بمذهب ألوهية الكون، ففكرة الإله حسب أينشتاين هي عبارة عن عقل أسمى يتجلى في عالم التجربة التي تقلل من الخرافات[1].

من خلال كل ما مر معنا: نخلص إلى أربعة أمور محورية كانت سببا في الوصول إلى الطعن في السنة النبوية بدعوى الخرافة في المخيال الحداثي، هي:

1– الوظيفة اليهودية في التأثير على كل ما هو ديني بدءا بالتوراة ثم المسيحية وصولا إلى الإسلام بمنطلقات تاريخية ونقد تاريخي، انطلاقا من باروخ سبينوزا الذي يوصف بأنه رائد الإصلاح الديني وصاحب الحركة التجديدية في أوروبا لاعتماده على منهج النقد التاريخي للكتب المقدسة، ثم بعده كارل ماركس الذي تأثر بفلسفة هيغل صاحب عقلنة التاريخ، والتي جعلت ماركس ينحو بالتاريخ منحا ماديا قائما على قوانين الإنتاج، وكذلك تشارلز داروين الذي أحيا نظرية تطورية –بخلفية إغريقية وبمنطلق اقتصادي مالتوسي– غيرت من نظرة الإنسان إلى الكون، وفي نفس مجال التأثير نجد الحدث الأبرز الذي أسهم به ألبرت أينشتاين من خلال فيزيائياته الكونية وأدت إلى القول بنسبية الحقيقة وألوهية الكون كما هو الحال عند سبينوزا، ثم يأتي من بعد ذلك كل من شتراوس الذي شكل تقاطعا معرفيا بين فلسفة ماركس وماديته التاريخية وبين أعمال فرويد في مجال علم النفس التحليلي العيادي مستفيدا من كل ذلك في تحليل البنى الاجتماعية للشعوب بمنهجه الأنثروبولوجي البنيوي في علم الإنسان الذي هو بمثابة الوعاء الذي احتضن كل هذه السجالات الفكرية، فكل هذه الشخصيات أسهمت بشكل محوري في

تشكيل المخيال الحداثي من خلال ثلاثية (الكون/الطاقة/الإنسان)، وهو ما أسفر عنه التتبع فيما تعلق بالإطار

التاريخي لموضوع الدراسة.

2– إن الملاحظ في هذا السرد التاريخي هو تواجد العنصر الألماني بشكل معتبر إلى جانب الشخصيات اليهودية التي كانت سببا مؤثرا في التحولات التاريخية الكبرى للبشرية، فالفيلسوف الألماني هيغل وإن لم يكن يهوديا إلا أنه

[1] ألبرت أينشتاين، أفكار وآراء، ترجمة رمسيس شحاته، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986، ص50.

يوافق فكر اليهودي سبينوزا في مآلاته من جهة القول بالحتمية التاريخية[1]، وكان هذا سببا في ظهور المدرسة الأسطورية التي يمثلها اليهودي شتراوس، وألمانية اليهودي كارل ماركس، وألمانية فرانز بواس مؤسس الأنثروبولوجية الأمريكية[2]، وقد استفاد منه شتراوس كذلك.

مما يبرز الفاعلية الألمانية كذلك فيما له صلة بموضوع دراستنا: هو ماتعلق بالمأثورات الشعبية التي هي جزء من الإطار النظري للأنتروبولوجيا أو كما يسميها البعض بالأثينولوجيا، وتندرج هذه المأثورات ضمن ما يطلق عليه بالمصطلح الإنجليزي مسمى الفولكلور[3]، وأسبق وأوسع منه في الدلالة هو المصطلح الألماني الذي يشير إلى الفولكسكندة[4]، لذلك يشير البحث في الجذور الفكرية والأصول النظرية للأثينولوجيا من ناحية نشأتها الأكاديمية في أوروبا الغربية إلى ارتباطها بالأدبيات والأعمال الألمانية[5]، هذا من جهة، ومن جهة أخرى ارتباطها بالفيلسوف الألماني عمانوئيل كنت الذي أشاع مصطلح الأنثروبولوجيا في أوروبا كما سبق بيانه، وقد مر معنا أيضا الشاعر التطوري وعالم النبات يوهان جوته الذي كان ألمانيا أيضا، ولا ننس الألماني ألبرت أينشتاين صاحب أقوى تأثير علمي فيزيائي مساهم في تشكيل حداثة أوروبا، فالمدرسة الألمانية بمختلف تخصصاتها كان لها ارتباط قوي وصلة وثيقة بموضوع دراستنا وجذوره الفكرية انطلاقا من مفهوم الخرافة الذي هو من جملة المأثورات الشعبية الشفهية مرورا بمفهوم البدائية الذي هو أهم مصطلح من مصطلحات الأنثروبولوجيا وصولا إلى الثقافة التي تمثل الموضوع الإبستيمولوجي للأنثروبولوجيا المرتبطة بالأدبيات الألمانية كما قلنا.

---

[1] مصطلح الحتمية التاريخية يعكس فلسفة متطرفة للتوجه المادي التجريبي الذي يهدف إلى التحكم في مسار التاريخ البشري، حيث ينظر إلى هذا الأخير على أنه مادة جامدة يمكن إدخالها إلى المختبر من أجل معرفة مختلفة الأسباب المنطقية التي تسبب مختلف التطورات بدلالة الزمن، ومن ثم استغلالها في المسار الذي تمليه العقيدة اليهودية من أجل توجيه التاريخ نحو نهايته، مما يعني أن انقياد البشرية لهذا المصير التاريخي هو أمر محتوم تقتضيه الضرورة التاريخية.

[2] حسين فهيم، قصة الأنتروبولوجيا، ص20.

[3] فوزي العنتيل، الفولكلور ماهو؟ دار المعارف-مصر، 1965، ص35.

[4] أمينة فزاري، مناهج دراسة الأدب الشعبي-المناهج التاريخية والأنتروبولوجية والنفسية والمورفولوجية في دراسة الأمثال الشعبية-التراث- الفولكلور- الحكاية الشعبية، دار الكتاب الحديث-الجزائر، 1431هـ-2010م، ص13. نقلا عن فوزي العنتيل، بين الفولكلور والثقافة الشعبية، ص29.

[5] حسين فهيم، قصة الأنتروبولوجيا، ص20.

3– تعتبر التاريخانية[1] فكرة أساسية في تشكيل المخيال الحداثي للحداثة الفلسفية الغربية وفق ثلاثية (الكون/الطاقة/الإنسان)، وهما ترجعان في الأصل إلى عقيدة وثنية إغريقية تشترك مع العقيدة اليهودية في تقرير المصير عندما يصل التاريخ إلى نهايته[2]، وقد اتضح من جهة أن التاريخانية التي توظف النظرية التطورية اجتماعيا يعود كلاهما في جذوره التاريخية إلى فلسفة إغريقية[3] بدأت من هيسيود[4] إلى هراقليطس[5]، ومن جهة أخرى نظرية التطورية الداروينية التي شغلت المجال البيولوجي هي فكرة إغريقية كما بينا، ولا يخفى على أي كان أن عقيدة الإغريقيين كانت غارقة في الخرافات[6].

4– إن الحداثة المنشودة في الأوساط الفكرية العربية تأخذ مسارا فيه محاكاة حرفية للحداثة الفلسفية الغربية، أي إحلال التراث الإسلامي محل التراث اليهودي والمسيحي من أجل نقده بمناهج غربية، ويظهر ذلك في جانبين اثنين هما:

أ– الاستشراق: والذي يعتبر اليهودي غولدتسيهر رائده بمنطلق سبينوزي كما بينا، ولا يخفى علينا ما يحمله الاستشراق من دوافع كولونيالية مثله مثل الأنثروبولوجيا في بداياتها.

---

[1] تعرف التاريخانية بأنها فلسفة وضعية نسبة للمنطق الوضعي الذي يعتمد على هذا المبدأ، حيث تختص بدراسة التاريخ وكأنه محكوم بقانون حتمي ثابت معلوم مسبقا. ينظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي لمحمد أركون، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي–الدار البيضاء، ط2، 1996، هامش الصفحة 23.

[2] كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداءه، ترجمة السيد نفادي، دار التنوير للطباعة والنشر–لبنان، ط1، 1998، ص21.

[3] كارل بوبر، المرجع نفسه، ص21.

[4] هيسيود (القرن الثاني قبل الميلاد): شاعر يوناني يعتبر أب الشعر التعليمي، عرف بمزجه للأساطير بالدين من خلال من ملحمته أصل الآلهة. ينظر: معجم أعلام المورد للبعلبكي، ص474.

[5] هيراقليطس الأفسسي (أواخر القرن السادس أو أوائل القرن الخامس قبل الميلاد): فيلسوف يوناني، إليه ينسب أول مؤلف عقلاني في الكون بعنوان: في الطبيعة أو ربات الفن، كما تنسب إليه المقولات الأساسية للجدل المادي، وهو معاد للنزعة الشعرية والشعراء من أمثال هزيودوس كما هو الحال مع هيغل من بعده، ولذلك يثني كل من إنجلز وهيغل على مبدأ الصيرورة الذي تقوم عليه فلسفة هراقليطس. ينظر: معجم الفلاسفة لطرابيشي، ص697، وهذا يبين مجددا علاقة الاتصال بين الماركسية والهيغيلية والفلسفة الإغريقية.

[6] مصطفى حلمي، الإسلام والمذاهب الفلسفية–نحو منهج لدراسة الفلسفة، دار الكتب العلمية–لبنان، ط1، 2005، ص65.

ب– الحداثة الفكرية العربية: حيث نجد أن الحداثيين العرب تجتمع كلمتهم على إحلال مفهوم الثقافة مكان مفهوم الدين مشاكلة للمفكرين الغربيين، ومطالبتهم جميعا بتطبيق منهج النقد التاريخي والتاريخانية الذين يمتان بصلة وطيدة إلى الفكر اليهودي ابتداء، ثم الفكر اليوناني انتهاء، مثله مثل نظرية التطور ذات الأصل الإغريقي، وقد أشرنا إلى ماركسية حسين مروة، وتمجيد محمد عابد الجابري للحتمية التاريخية الهيجيلية، وكذلك المصري حسن حنفي الذي أشاد بأعمال سبينوزا ويتمنى تطويرها من خلال تطبيقها على التراث الإسلامي، ولذلك يقول:" وهذا يعني–طبعا– أنه كلما كان النص أقرب إلى التاريخية يبدأ العلم هنا يبدأ النقد...، وأما إذا ابتعد النص عن التاريخ فإنه بذلك يكون قد وقع في الأسطورة"[1]، ولا يختلف الحال عند مواطنه نصر حامد أبوزيد[2] الذي يرى من نفس منظور حسن حنفي.

ثم محمد أركون[3] والشرفي[4] وغيرهم، فهذه الأعمال كلها على صلة وثيقة ببعضها البعض، وإن أساس هذه الأفكار الفلسفية الحداثية هو: الحضارة الإغريقية التي كانت بالدرجة الأولى غارقة في الخرافات الوثنية.

لقد كان هذا عرضا إجماليا موجز لكل العناصر والخلفيات الفاعلة في رد الأحاديث النبوية بدعوى الخرافة عبر التاريخ الحداثي، وسنخصص لكل جانب قدرا تفصيليا يجعل القارئ على بينة ويقين بأن مسألة الطعن بالخرافة الذي يبدو أمرا جزئيا في موضوع دراستنا هو في الحقيقة عمل تكاملي عبر التاريخ وفق بعد زمني يجاوز القرنين.

---

[1] ندوة ومواقف: الإسلام والحداثة، دار الساقي للطباعة والنشر، ط1، 1990م، ص276.

[2] نصر حامد أبو زيد (1943–2010): مفكر مصري من أعلام الحداثة العربية، يتميز منهجه في الطرح الحداثي بتنويع الآليات في قراءة النص الديني قصد تفادي القراءة الحرفية للنصوص. ينظر: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، محمد بن حجر القرني، ص 26.

[3] محمد أركون (1928–2010): مفكر جزائري فرنسي من أبرز رواد الحداثة العربية، يتميز أسلوبه عن باقي الحداثيين العرب بتطبيق متنوع لمناهج العلوم الإنسانية على النصوص الدينية. ينظر: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، محمد بن حجر القرني، ص 32.

[4] عبد المجيد الشرفي (1942–): مفكر تونسي من أعلام الحداثة العربية، تندرج أعماله ضمن مسعى إثبات الفرق بين الإسلام كوحي وصورة الإسلام التي تشكلت عبر التاريخ، له مشروع حداثي بعنوان: الإسلام واحدا ومتعددا. ينظر: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، محمد بن حجر القرني، ص 41–42.

الفرع الثاني: التعريف بمفردات موضوع البحث.

بعد استطلاع مختلف الحيثيات التاريخية المتعلقة بجذور الفلسفة الحداثية الغربية التي شكلت البنية التحتية للطعن في الأحاديث النبوية بدعوى الخرافة، ننتقل في هذا القسم إلى رسم التصور حول عنوان هذه الدراسة من خلال التعريف بمفردات موضوع البحث.

1- مفهوم الرد:

مصدر من الفعل الثلاثي ردد يقول ابن منظور:"الرد مصدر رددت الشيء"[1]، ويأتي وفق المعاني التالي:

أ- صرف الشيء عن الشيء برفق[2].

ب- الرفض: رد عليه الشيء إذا لم يقبله وكذلك إذا خطأه[3].

ج- الإرجاع: كقولنا رد إليه جوابا أي أرجعه[4].

د- المخالفة: كقوله صلى الله عليه وسلم:"من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد[5]، أي أمر مخالف للسنة النبوية[6].

هذه المعاني كلها يشملها الفعل الحداثي عندما يطعن في الأحاديث النبوية بدعوى الخرافة، فهو يرفضها أولا، ثم يخالفها ثانيا، ثم يقوم بمحاولة صرف وإرجاع المؤمنين عنها.

---

[1] لسان العرب، دار صادر-بيروت، ط3، 1414هـ، (172/3).

[2] ابن منظور، المرجع نفسه، (173/3).

[3] ابن منظور، المرجع نفسه، (173/3).

[4] الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم، بيروت-لبنان، ط3، 1404هـ-1984م، (473/2).

[5] أحمد بن حنبل، المسند، شعيب الأرناؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ-2001م، مسند عائشة رضي الله عنها، (299/42).

[6] ابن منظور، لسان العرب، (173/3).

2- مفهوم الأحاديث النبوية:

أ- الأحاديث:

❖ **لغة**: الأحاديث مفردها حديث، وهو من الناحية اللغوية يأتي بمعنيين اثنيين هما: الجديد والخبر، ولذلك جاء في الصحاح: الحديث نقيض القديم، والحديث: الخبر، يأتي على القليل والكثير ويجمع على أحاديث على غير قياس[1]، إلا أن العسكري فرق بين مفهوم الحديث والخبر، فرأى بأن الخبر هو الذي يصح وصفه بالصدق والكذب، ويكون الإخبار به عن نفسك وعن غيرك، أما الحديث فأصله ما كان إخبارا عن نفس المتحدث من غير إسناده للغير[2].

❖ **اصطلاحا**: مفهوم الحديث من الناحية الاصطلاحية يساوي مفهوم الخبر وهذا هو المشهور خلافا لمن جعل المشتغل بالتاريخ يسمى إخباريا ولمن يشتغل بالسنة النبوية يسمى محدثا[3]، وهذا لا إشكال فيه من ناحية الاستعمال الحديثي، أما عند الحداثيين فإنهم يجعلون هذا التساوي مدخلا عريضا نحو أغراضهم الحداثية، حيث يصطلحون على تسمية علم الحديث بالتاريخ[4]، وعلى تسمية الرواية الحديثية بالرواية التاريخية[5]، والقصد من هذا هو توظيف منهج النقد التاريخي بدل منهج النقد الحديثي.

فالحديث يطلق عند المحدثين ويراد به ما أضيف إلى النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير أو وصفي خِلقي أو خُلقي، قبل البعثة أم بعدها، وأما تسمية ما أضيف إلى الصحابي والتابعي حديثا فهذا محل خلاف[6] وجمهور المحدثين على اعتبار ذلك[7].

---

[1] الجوهري، الصحاح، (278/1).

[2] العسكري، الفروق اللغوية، تحقيق محمد إبراهيم سليم، دار العلم للنشر والثقافة، القاهرة-مصر، (40/1).

[3] القنوجي، الحطة في ذكر الصحاح الستة، دار الكتب العلمية-بيروت، ط1، 1405هـ-1985م، (54/1).

[4] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص10.

[5] باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، هامش الصفحة 69.

[6] القنوجي، الحطة في ذكر الصحاح الستة، (54/1).

[7] نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر-دمشق، ط2، 1399هـ-1979م، ص28.

ب– النبوي: نسبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم محمد بن عبد الله.

3– مفهوم الدعوى:

هي من الفعل الثلاثي دعو، قال ابن فارس: الدال والعين والحرف المعتل أصل واحد"[1]، والدعوى اسم لما يدعيه[2]، فيقال دعوى ودعاوى ودعاوة[3]، والدعوى ترد بمعنيين اثنين[4]:

أ– الدعاء: ومنه قوله تعالى ﴿وَءَاخِرُ دَعۡوَىٰهُمۡ أَنِ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [يونس/10].

ب– الانتحال: وهو ما فسر به أبو إسحاق الزجاج قوله تعالى ﴿فَمَا كَانَ دَعۡوَىٰهُمۡ إِذۡ جَآءَهُم بَأۡسُنَآ إِلَّآ أَن قَالُوٓاْ إِنَّا كُنَّا ظَٰلِمِينَ﴾ [الأعراف/5]، قال:" والمعنى أنهم لم يحصلوا مما كانوا ينحلونه من المذهب والدين وما يدعونه إلا على الاعتراف بأنهم كانوا ظالمين"[5].

إن الذي نريده فيما هو خاص بالحداثة هو معنى الانتحال في تغييب الحقائق، حيث لم يعد يشترط في الحقيقة الحداثية مطابقة الأمر للواقع، وإنما مطابقة الأمر للإديولوجية والمذهب الفكري الذي يراد له أن يكون واقعا.

4– مفهوم الخرافة:

❖ **لغة:** جاء في القاموس المحيط: خَرَفَ الثمار خَرْفًا ومَخْرَفًا وخَرَافًا وبكسره: جناه كاخْتَرَفَهُ[6]، وأضاف معجم

[1] معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر، 1399هـ- 1979م، (279/2).
[2] الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، ط1، 1408هـ-1988م، (318/2).
[3] الأزهري، تهذيب اللغة، تحقيق عبد الحليم النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة، (124/3).
[4] الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، (318/2).
[5] الزجاج، المصدر نفسه، (318/2).
[6] الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مكتب التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط8، 1426-2005، ص 803.

اللغة العربية المعاصرة[1]: "...فهو خَارِفٌ والمفعول مَخْرُوفٌ وخَرِيفٌ"، فتجمع على خرافات وخرائف، وقد وردت لفظة الخرافة بمعان لغوية هي:

أ– الثمر المقطوع من أصل النخلة: قال ابن منظور: "الخرافة ما خُرِفَ من النخل"[2].

ب– الحديث المستملح من الكذب: قال الفيروزآبادي: "أو هي حديث مستملح كذب"[3].

ج– الأفعال أو الألفاظ أو الأعداد: يظن أنها تجلب السعد أو النحس[4].

د– الملابسات والمقاصد الخفية: قال ابن منظور: "إلا أن يراد به الخرافات الموضوعة من حديث الليل"[5]، وجاء في معجم اللغة العربية المعاصرة: "خَرَّفَ فلانا: نسبه إلى الخرف، كم من حكماء خَرَّفَهُمْ الناس لأنهم لم يفهموهم"[6].

و– الفساد: خَرُفَ الشيخ فسد عقله من الكبر[7]، ومن بين أعراض هذا الفساد المناقض لما هو محكوم بقانون المنطق من حيث التنظيم: العشوائية، فقد قال الفيروزآبادي: "سكة بين صفين من نخل يَخْتَرِفُ المختَرِفُ من أيهما شاء"[8]، وقال ابن منظور:" الخروف ولد الحمل...واشتقاقه أنه يَخْرُفُ من ها هنا وها هنا أي: يرتع"[9].

❖ **اصطلاحا:** يتمحور المعنى السطحي لمفردة الخرافة حول ما هو طفولي من خيال ووهم لا صلة له بالواقع والمنطق والتفكير المنهجي ولذلك قيل: "انقادوا كالخراف: سلكوا مسلك الآخرين بدون تفكير ولا

---

[1] أحمد مختار عبد الحميد مع فريق عمل، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط1، 1429هـ-2008م، (1/ 633).

[2] ابن منظور، لسان العرب، (9/ 64).

[3] الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص803.

[4] أحمد مختار عبد الحميد مع فريق عمل، معجم اللغة العربية المعاصرة، (1/ 634).

[5] أحمد مختار عبد الحميد مع فريق عمل، المرجع نفسه، (9/ 66).

[6] أحمد مختار عبد الحميد مع فريق عمل، المرجع نفسه، (633/1).

[7] أحمد مختار عبد الحميد مع فريق عمل، المرجع نفسه، (633/1).

[8] الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص803.

[9] ابن منظور، لسان العرب، (9/ 66).

روية"[1]، والخرافة كالأسطورة بمعنى واحد، لذلك يعرفها معجم اللغة العربية المعاصرة بأنها :"أسطورة أو قصة قصيرة ذات مغزى أخلاقي غالبا ما يكون أشخاصها وحوشا أو جمادات، أو فن قصصي خرافي ذو مغزى تمثل الحيوانات كشخصيات رئيسية في القصة ولكن بصفات إنسانية"[2].

عند الجمع بين المعاني اللغوية السابقة لمفردة الخرافة يمكن أن نعطيها تعريفا مقترحا هو كالتالي: تصور فكري فاسد لموضوع ما، إما بسبب عدم الإدراك لأصوله وملابساته الخفية، أو بسبب فقد القوة المدركة بعد التقدم في السن، فينتج عن ذلك كله انقطاع الاتصال بحقيقة ذلك الموضوع وواقعه.

5- مفهوم المخيال:

❖ **لغة:** هو من الفعل الثلاثي خيل، ويرد بالمعاني التالية:

أ- التلون: وهو ما يكون في الخيال والمنام[3].

ب- التهمة: تخيل الرجل الرجل إذا اتهمه[4].

ج- النبات: قال ابن منظور:" والخيال نبت"[5].

د- الظن: خلت الشيء أي ظننته[6].

و- السحاب: قال ابن فارس:" المِخِيلة السحابة والمخَيلة التي تعد بمطر"[7].

إن الذي يصدق من هذه المعاني على التوجه الفلسفي للحداثة هو: التلون من جهة تعدد النظريات الموصلة للأغراض الحداثية المبنية على الظن والوهم في إسقاطاتهم على الحديث النبوي والنص الديني عموما،

[1] أحمد مختار عبد الحميد مع فريق عمل، معجم اللغة العربية المعاصرة، (634/1).
[2] أحمد مختار عبد الحميد مع فريق عمل، المرجع نفسه، (634/1).
[3] ابن فارس، مقاييس اللغة، (235/2).
[4] ابن فارس، المرجع نفسه، (236/2).
[5] ابن منظور، لسان العرب، (231/11).
[6] الجوهري، الصحاح، (1692/4).
[7] مقاييس اللغة، (236/2).

فأصبحوا بذلك محل اتهام في الأوساط الإسلامية، لذلك هم لا يحبون هذه الإطلاقات اللغوية فيصفون اللغة العربية بالكلاسيكية القديمة[1]، ويريدون تطويرها كما تتطور كل ظاهرة مادية، وقد أوجدوا لأنفسهم اشتقاقا لغويا لا نجده في تصاريف الفعل الثلاثي خيل، فيقولون بالمخيال والمتخيل وهو يعني عندهم شيئا ذا قيمة برغم ما تشير إليه اللغة العربية من معاني الوهم ومخالفة الحقيقة والواقع، والسبب في هذا هو عدم اعتمادهم في التصنيف ضمن ثنائية (الحقيقة/الخرافة) على ما يقره المنطق السليم، وإنما وفقا لما تقرر الحقيقة الغربية المصطنعة.

❖ **اصطلاحا**: هي كلمة غربية الأصل، يترجمها هاشم صالح من كلمة l' imaginaire على مخيال ومتخيل، وهو يقصد به المساحة المشحونة بالأخيلة والأفكار الموروثة[2] عندما يرتبط هذا المفهوم بالدين، أي بالمتخيل الديني l'imaginaire religieux ، لكن فيما تعلق بوظائف أخرى في الثقافة الغربية نجدها تشير إلى طاقة ذهنية وارتباط بالنقد والتفكير وتغذية الوعي الفردي وما إلى ذلك[3]، وهنا يتبين أن توظيف الحداثيين للمفاهيم يختلف، فينسبون ما هو إبداع للحضارة الغربية ويشيرون بما يفيد الاستصغار للجانب الديني.

6- مفهوم الحداثة:

❖ **لغة**: مصدر حَدَثَ وهي تفيد معنى الجديد: يذكر ابن منظور ذلك فيقول: "حَدَثَ: الحديث نقيض القديم والحدوث نقيض القدمة، حدث الشيء يحدث حدوثا وحداثة وأحدثه هو فهو محدث وحديث وكذلك استحدثه[4].

❖ **اصطلاحا**: الحداثة الفكرية هي منهج ظهر أولا في المجال الأدبي، حيث نقل المركزية في فهم النص وتفسيره من المصدر إلى المتلقي، وفي هذا السياق يأتي تعريف الدكتور أنس سليمان المصري حيث يقول: "وعلى ذلك يمكننا أن نصف الحداثة بأنها منهج فكري أدبي علماني مبني على عدة عقائد غربية ومذاهب فلسفية، يقوم

[1] محمد الشبة، مفهوم المخيال عند محمد أركون، دار الأمان-الرباط، ط1، 1435هـ-2014م، ص13.

[2] ينظر: هامش الصفحة 44، الفكر الإسلامي-قراءة علمية لمحمد أركون، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، ط2، 1996.

[3] محمد الشبة، مفهوم المخيال عند محمد أركون، ص22-23.

[4] ابن منظور، لسان العرب، (2/ 131).

على الثورة على الموروث ونقده وتفسيره بحسب نظر القارئ"[1].

إنه من الممكن القول أن التعريف السابق هو تعريف عام يعطي تصورا شاملا عن الحداثة، لكن موضوع دراستنا يغوص بنا إلى أعماق الحداثة بتوجهها الخاص تجاه الحديث النبوي والنص الديني عموما، وأفضل من يمكنه التعبير عن هذا المعنى الخاص هم الحداثيون أنفسهم، لذلك اخترنا تعريف محمد أركون الذي يقول فيه:

" ولكن الحداثة هي الآن في طور تغيير الأبعاد والمطامح والآفاق عن طريق افتتاح فضاء جديد للتعقل والفهم والعمل التاريخي الذي لا تندمج فيه فقط التراثات الكلية الشاملة لمجتمعات الكتاب من جديد، وإنما الذي نكتشف فيه الكلية التاريخية مع كل صيغها الثقافية في العالم والتي يعاد التقاطها واستكشافها من قبل أنتروبولوجيا ثقافية خارجة عن كل مركز أو عرقية مركزية"[2].

الكلام الذي سبق يعرف الحداثة بمقاصدها، وهو أدل على المسار الذي سيأخذه البحث، حيث نميز ثلاث مفاهيم رئيسية فيه وهي: الثقافة، الأنتروبولوجيا، التراث الكلي الشامل الذي يهدف إلى الدمج بين اليهودية والمسيحية والإسلام، وهو الذي يؤول إليه التوجه الحداثي الجديد.

المعنى الجامع المراد من خلال موضوع بحثنا هو: رفض ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم بحجة الخرافة التي هي في معنى عدم القدرة على الإدراك والتصور الصحيح للحقيقة، وهذا الرفض هو عند التوجه الحداثي من خلال مخياله المنبعث من التوجه الأنتروبولوجي الثقافي أساسا.

[1] أنس سليمان المصري، المنطلقات الفكرية والعقدية لدى الحداثيين للطعن في مصادر الدين، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد42، العدد1، 2015، ص81.

[2] الفكر الإسلامي-قراءة علمية، ص 43.

الفصل الأول: النقد الداخلي للبنية التحتية المؤسسة للطعن الحداثي بالخرافة في الأحاديث النبوية.

المبحث الأول: الخرافة والحكاية الخرافية في ميدان الدراسة الفولكلورية والأدبية.

المبحث الثاني: الخرافة والحكاية الخرافية في ميدان الدراسة الأنتروبولوجية.

المبحث الثالث: مستويات التقاطع بين علم الحديث النبوي وعلم الأنتروبولوجيا.

المبحث الرابع: الخرافة والحكاية الخرافية في ميدان الدراسة التجريبية وصلتها بالحديث النبوي من خلال التصور الحداثي.

المبحث الأول: الخرافة والحكاية الخرافية في ميدان الدراسة الفولكلورية والأدبية.

المطلب الأول: مفهوم الخرافة والحكاية الخرافية.

الفرع الأول: مفهوم الخرافة والحكاية الخرافية في الدراسة الفولكلورية.

الفرع الثاني: مفهوم الخرافة والحكاية الخرافية في الدراسة الأدبية.

المطلب الثاني: مصدر الحكاية الخرافية ونشأتها.

الفرع الأول: مصدر الحكاية الخرافية.

الفرع الثاني: نشأة الحكاية الخرافية.

المطلب الثالث: مناهج دراسة الحكاية الخرافية.

الفرع الأول: المنهج الأسطوري-الأنتروبولوجي.

الفرع الثاني: المنهج المورفولوجي (البنيوي).

الفرع الثالث: المنهج النفسي.

الفرع الرابع: المنهج التاريخي-الجغرافي.

المطلب الرابع: أسس ومميزات الحكاية الخرافية.

الفرع الأول: الحكاية الخرافية.

الفرع الثاني: راوي الحكاية الخرافية.

نسعى من خلال هذا الفصل إلى تفكيك مختلف البنى الفكرية الحداثية التي لها صلة بالجانب الديني أساسا وبالجانب الحديثي خصوصا في إطار رد الأحاديث النبوية بدعوى الخرافة في المخيال الحداثي، حيث شكلت هذه البنى القاعدية منظورا مختلفا من خلال قلب المركزيات وتنميط الفكر الإنساني انطلاقا من هذا التوجه المستحدث، ومقصودنا من خلال ما اصطلحنا عليه بالنقد الداخلي هو: الكشف عن تلك المركزيات الحداثية والنموذج المعرفي المؤسس لها، ثم بيان مكامن التهافت في ذلك التأسيس من خلال أساليب متعددة دون أن نغوص في استعراض مكامن القوة في بناء المنطق الحديثي ومركزياته التي ينطلق منها، حيث أجلنا هذا التعمق إلى الفصل الثاني تحت مسمى النقد الخارجي، أي: خارج تلك البنى الفكرية الحداثية–التي تم دحضها في الفصل الأول– عندما يتم إسقاطها على الجانب الحديثي.

المبحث الأول: الخرافة والحكاية الخرافية في ميدان الدراسة الفولكلورية والأدبية.

إن مفهوم الخرافة في التداول اللغوي يشير إلى مفهومين مركزيين هما: غياب القوة المدركة لحقيقة واقع ما، وفساد التصور الناتج عن هذا الغياب، وبالتالي تصبح الحكاية الخرافية عبارة عن وسيلة متضمنة لهذين المفهومين المركزيين، لكن الملاحظ في الدراسات الأدبية الشعبية أنها لا تعيب على الحكاية الخرافية عكسها للتصورات الطفولية التي تمثل محاولة وتجربة أولية في فهم جوانب هذا العالم، بل لا زال في عصر حداثة الأدب وغيره من الميادين المعرفية يرى بأن للحكاية الخرافية قيمة فنية تجسد طاقات بشرية ليست بتلك السذاجة التي يرسخها مفهوم الخرافة في بعده اللغوي، لذلك كان حريا بنا أن نستقصي مفهوم الحكاية الخرافية بدقة في الدراسات التي اختصت بالأدب الشعبي لنتوصل إلى أوجه التشابه والتماثل البنيوي الذي أدى إلى الربط بين الرواية الحديثية والرواية الخرافية في التصور الحداثي، بمعنى هل تعتبر المرويات الحديثية في جانب منها حكاية خرافية مع تغيير في أسلوب الرواية في عصر وما بعد عصر النبوة؟

المطلب الأول: مفهوم الخرافة والحكاية الخرافية:

الفرع الأول: مفهوم الخرافة والحكاية الخرافية في الدراسة الفولكلورية[1]:

توضح التعريفات والمفاهيم التي حاول أصحابها تجلية مفهوم الحكاية الخرافية بأنها مثل باقي الأجناس من الحكايات الشعبية الأخرى كالأسطورة وغيرها، فهي عبارة عن قالب يتضمن حفظ رواسب فكرية لشعوب بائدة

[1] يقصد بالفولكلور مجموع التراث الشفهي الحي للشعوب وخاصة البدائية منها، وسيأتي تفصيل ذلك في محله من المبحث الثالث.

تركت آثارها من خلال هذه القوالب والنماذج الفكرية بالمصطلح العلمي الحديث، ومن أجل مناقشة هذا التصور نستعرض التعريفات والمفاهيم الموالية:

1- تعريف الحكاية الخرافية عند هردر[1]: يرى هذا الفيلسوف الألماني بأن الحكايات الخرافية مثل الأساطير والحكايات الشعبية عند إحداث التقابل بين عصر العلم وعصر الخرافة، حيث أشار إلى أن الشعب كان يسجل أحلامه من خلال الحكاية الخرافية لتخلفه عن المعرفة، كما أنه كان يعتقد لأنه لم يكن بإمكانه أن يلاحظ بنفس التعمق لحاصل في العصر الحديث[2].

عند التأمل في هذا المفهوم يمكن أن نسجل عليه ملاحظتين هما:

أ- هذا التعريف لا يميز بين الحكاية الخرافية ومفهوم الخرافة، فهو يعبر عن الأولى بالثانية، لأن الخرافة في حد ذاتها معتقدات شعبية وبقايا تأملات حسية كما قال، أما الحكاية الخرافية فهي أسلوب فني في تصوير ورواية تلك المعتقدات، وهذا يعكس خلطا في ضبط التصور عند هردر.

ب- هذا المفكر الألماني[3] يعرف الحكاية الخرافية من خلال الحيز الزماني الذي عاش هو فيه، حيث ينظر إلى تراث غابر في التاريخ بمنظار أوجدته حداثة القرن الثامن عشر، لذلك نجد في تعريفه مفهوم المعرفة المبنية على الرؤية والملاحظة المتفحصة، وهذا فيه إصدار لحكم ضمني مفاده أن ما لا يبنى على الملاحظة الحسية فيه خصلة من خصال الفكر الخرافي مما ينبئ عن فساد في الحكم، لأنه ليس بالضرورة أن يجرد المعلوم من الحقيقة فقط لكونه غير مرئي كما لمح إليه هردر، فقد يكون محسوسا فقط، وكثير من الظواهر الطبيعية هي كذلك حيث نستكشف حقيقة وجودها فقط من خلال أثرها، وهذا بالتأكيد لم يغفل عنه أصحاب المعتقدات الشعبية المكونة للحكاية الخرافية مادام أنه يتم وصفها بأنها تصورات حسية تفتقر إلى التجريد.

---

[1] هردر يوهان غوتفرد (1744-1803): فيلسوف وكاتب ألماني، ولد في بروسيا الشرقية وتوفي في فايمر، تبوأ مكانة مرموقة في تاريخ الأدب الألماني، وكان صاحب تأثير كبير على غوته، من أشهر آثاره: أفكار حول فلسفة تاريخ البشرية، أناشيد الشعوب القديمة. ينظر معجم الفلاسفة لطرابيشي، ص699.

[2] فريدريش فون ديرلاين، الحكاية الخرافية: نشأتها، مناهج دراستها، فنيتها، دار القلم-بيروت، 1973، ص23-24.

[3] لقد ساهمت المدرسة الألمانية بشكل مؤثر من خلال جميع تخصصاتها في تأسيس البنية التحتية التي استثمرها التوجه الحداثي وأقام عليها الدعاوى التي تطعن في الأحاديث النبوية بالخرافة، وهذا لا يعني تهميش دور المدرسة الفرنسية والبريطانية، لكن المدرسة الألمانية سجلت حضورا قويا من خلال أعلامها، وهذا ما سيظهره مسار البحث.

ينبغي التنبيه إلى أن محاولة هردر في بيان مفهوم الحكاية الخرافية كان له أثر بالغ في رسم التصور العام نحو هذا الجنس الأدبي في المجتمع الغربي[1] وهو ما يخبر عنه فريدريش[2]، بل إننا نجد هذه الفكرة مستحضرة حتى في الأوساط العلمية العربية كما هو الحال عند عبد الرحمن بدوي الذي يرسم مسارا للفكر بداية من العقيدة الدينية ثم التحرر بالفلسفة إلى أن يكتمل تطوره تجريبيا[3]، فهذا التصور ينطلق من الفلسفة التطورية التي تجعل الفكر الإنساني في بوتقة واحدة ملحقة به كل أوصاف البدائية[4]، والتعريف في حد ذاته يفتقر إلى الدقة المنهجية، فمن غير الممكن أن نعبر عن بنية ذهنية لها خصائصها وارتباطاتها بالبيئة التي نشأت فيها بخصائص متعلقة ببيئة مختلفة تماما من حيث الزمان والمكان، وليس اللاحق كالسابق.

2- تعريف الحكاية الخرافية عند فردريش والأخوين جرم: يربط فريدريش بين الحكاية الخرافية ومفهوم الفطرة الإنسانية من خلال ما استقرأه من أعمال مهمة في نظره بالنسبة للتراث الألماني، وهذا التصور يعود إلى الأخوين جرم يعقوب ووليم حيث أشار فريدريش إلى أن يعقوب جرم يعتبر الحكاية الخرافية ونصوصها عبارة عن سجل للشعر الفطري الإنساني[5].

عند التدقيق في هذا الوصف المتعلق بمفهوم الحكاية الخرافية نجده يختلف عن تعريف هردر اختلافا كليا رغم أن جرم يعقوب وهردر كلاهما ألمانيان وأعمالهما كانت في فترة زمنية متقاربة، حيث أن التعريف الأخير ينبئ بقيمة معرفية تتضمنها الحكاية الخرافية، في حين أن تعريف هردر لا يعكس هذا ولا يفرق أصلا بين الموضوع والنوع، وهذا الذي نجده في تعريف جرم يعقوب -الذي وصف الحكاية الخرافية بالسجل وربطها بالفطرة الإنسانية- يجعلنا نستخلص أمرين اثنين هما:

---

[1] فريدريش فون ديرلاين، الحكاية الخرافية: نشأتها، مناهج دراستها، فنيتها، ص23.

[2] فريدريش فون دير لاين (1873-1966): أستاذ ألماني كرس حياته لدراسة الأدب الشعبي على أسس علمية، وقد استحوذت الحكاية الخرافية على أكبر قدر من جهوده، حيث قام بالإشراف على موسوعة ضخمة بلغت الأربعين جزءا تحت عنوان:"الحكاية الخرافية في الأدب العالمي"، من أهم آثاره: الحكاية الخرافية: نشأتها، مناهج دراستها، فنيتها، وكتاب: عالم الحكاية الخرافية. ينظر: مقدمة ترجمة نبيلة إبراهيم لكتاب الحكاية الخرافية: نشأتها، مناهج دراستها، فنيتها، ص5.

[3] عبد الرحمن بدوي، فلسفة القرون الوسطى، دار المطبوعات-الكويت، دار القلم-بيروت، ط3 1979، ص193-194.

[4] يشير علي زيعور إلى أن التفسير التطوري يعتمد على الرأي القائل بأسبقية الفكر الأسطوري على الفكر المنطقي عند البشرية، وهو يرفضه مبينا أن كليهما ينتميان إلى نفس البنية الفكرية المتصلة بالمجتمع. ينظر: الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم –القطاع اللاواعي في الذات العربية- دار الأندلس، بيروت-لبنان، ط2، 1984، ص83.

[5] فريدريش فون ديرلاين، الحكاية الخرافية: نشأتها، مناهج دراستها، فنيتها، ص27.

1- عدم الورود على محل واحد في تحديد ماهية الحكاية الخرافية، وهو ما يشكل عند المتفحص ريبا معرفيا رغم اتحاد طبيعة الموضوع والمدرسة والمدة الزمنية التي حصلت فيها الدراسة، مما يؤثر بطبيعة الحال على مصداقية النتائج التي حتما ستكون متباينة.

2- اعتمادا على ما عزاه فرديريش إلى يعقوب جرم من ربط الحكاية الخرافية بالفطرة الإنسانية: يحصل التساؤل حول مدى صحة إلحاق وصف الخرافة بما تضمنه ذلك السجل الإنساني بطابع روائي، بعبارة أخرى يمكن القول: على أي أساس يتم التصنيف ضمن ما هو خرافي من غيره ما دام أن الأمر له صلة بالفطرة الإنسانية، إذ يستحيل أن ننسب فساد التصور وعدم القدرة على الإدراك -أي ما تتأسس عليه الخرافة- إلى الفطرة الإنسانية التي خلق الإنسان عليها عموما، وإلا صار هذا طعنا في كل ما هو إنساني حتى في الحداثة بجميع ما أنتجته، ولذلك لابد من الدقة الموضوعية في إطلاق وصف الخرافة.

بعد عرض مجمل لأهم التعريفات والمفاهيم الأوروبية التي جعلت من الحكاية الخرافية موضوع بحثها: يحاول فريدريش بناء عليها أن يصوغ تصورا معينا لهذا النوع الفني، فهو يوافق هردر في اعتبار الحكاية الخرافية بقايا معتقدات متجذرة في التاريخ القديم، ويجعل هذا ضابطا مميزا لها تتفق عليه جميع الحكايات الخرافية، ويضيف ضابطا آخر يتمثل في كونها تصورات لمدركات غير حسية[1]، وهي (الحكاية الخرافية) عنده (فريدريش) ليست شيئا بسيطا بل بنية متركبة من تفصيلات وحوادث كثيرة[2].

إن هذا التعريف يكرر الإشكال المنهجي الذي بيناه في تعريف هردر في عدم الفصل بين الموضوع والنوع[3] حيث أن فريدريش يصف الحكاية الخرافية بأنها بقايا معتقدات، وهذا هو الموضوع الذي تتشكل منه الحكاية الخرافية، في حين نجده في موضع آخر يعرفها بأنها مجموعة من الموضوعات المختلفة المشكلة للحكاية الخرافية[1]، وهذا أدق لأنه هنا يفرق بين الحامل الذي هو الحكاية الخرافية والمحمول الذي هو الخرافة، حيث أن الموضوع الخرافي لا يستلزم تحقق الجنس الأدبي الذي هو الحكاية الخرافية، كما نلاحظ أن التعريفين لا يتفقان حول حسية

[1] المصدر السابق، ص32.

[2] المصدر نفسه، ص45.

[3] يمكن الاستزادة فيما تعلق بالتقسيمات المنطقية من خلال الرجوع إلى كتاب ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة لعبد الرحمن حبنكة الميداني.

[1] فريدريش فون ديرلاين، الحكاية الخرافية: نشأتها، مناهج دراستها، فنيتها، ص45.

المعتقدات الخرافية كما يرى هردر أو عدم حسيتها كما قال فريدريش، وهذا يضاف أيضا إلى جملة الإشكالات التي تعتري هذا المفهوم من جهة الإطلاق والإلحاق بالموضوع الذي يراد تصنيفه ضمن الخرافة.

كما لا يفوتنا أن نذكر بأن فريدريش يضيف ملمحا منهجيا متعلقا ببنية الحكاية الخرافية ويصفها بأنها ليست شيئا بسيطا كما أشرنا سابقا، وهذا يؤكد ما ذهبنا إليه فيما تعلق بمدى صحة إطلاق وصف الخرافة الذي يرتبط بكل ما هو طفولي ويتسم بالبساطة والسذاجة وليس التركيب والتعقيد كما يصفه فريدريش، وهو نفسه أشاد بالعمل الأدبي الذي قام به الأخوين جرم من جهة أنه يندر إيجاد عمل يتصف بالدقة العلمية في تناول الحكاية الخرافية ويكون في نفس الوقت موجها إلى مستوى مدارك الأطفال والشعب[1]، وعليه نكرر التساؤل حول مدى صحة الربط بين مفهوم الفكر الطفولي ومفهوم الخرافة، لأن هذا فيه إقصاء للدور التاريخي الذي قام به الإنسان الأول من جهة اعتبار أن كل ما توصل إليه كان مصدره الخيال الساذج وهو ما ينفيه فريدريش نفسه[2]، فالأمر يحتاج إلى إعادة نظر جادة.

3- تعريف الحكاية الخرافية عند بروب: يعرف فلاديمير بروب الحكاية الخرافية طبقا لما أصل له من منهجه الخاص المرتبط بتحديد وظائف الحكاية الخرافية البالغ عددها حسبه واحدا وثلاثين وظيفة بالإضافة إلى تغيراتها داخل البنية الحكائية[3]، ومن خلال التتبع البنيوي يتم التوصل للحكاية الأصلية التي انبثقت عنها الحكايات الأخرى، وبالتالي فإن التغيير المناسب للوظائف التي أعلن عنها هو ما يشكل الحكاية الخرافية[4]، لكن المفارقة فيما صرح به من جهة أنه ليس كل الحكايات الخرافية يمكن أن تخضع لتراتبية الوظائف، بحيث يمكن أن نجد هذه الوظائف في حكاية ليست خرافية أو العكس، فقد لا توجد هذه الوظائف وتعتبر الحكاية خرافية[5]، وهذا من شأنه أن يعمق من حجم إشكالية التصنيف ضمن ما هو خرافي من عدمه، لذلك هو يستبعد هذا المفهوم تماما ويستبدله بوصف خاص توصل إليه من خلال تحليلاته هو: حكايات السبع شخصيات[1].

---

[1] المصدر السابق، ص29.

[2] المصدر نفسه، ص33.

[3] المصدر نفسه، ص30.

[4] المصدر نفسه، ص190.

[5] المصدر نفسه، ص190.

[1] المصدر نفسه، ص190.

إن هذا الذي قام به بروب هو في الحقيقة عمل دقيق وأسلم من الناحية المنهجية، لأن مصطلح الخرافة في التعبير اللغوي والفولكلوري تضمن حكما تم تعميمه مباشرة على كل ما له صلة بماضي الإنسان وإنتاجه الفكري، ووجود جوانب فكرية ساذجة أو لا معنى لها لا يعني أن كل ما له صلة بهذه البنية الفكرية فاسد أيضا، ولا يلزم أيضا أن يبحث في ملامح هذه البنية الفكرية ضمن بيئة معينة في زمن محدد، فيتم تحديد مظاهر البدائية الفكرية فيها، فإذا وجدت في بيئة جغرافية مختلفة وزمان أبعد ما يكون عنها: حكم على ما بين يدي تلك الفترة من أعمال فكرية أو توجهات دينية أو غيرها بأنها خرافة، فهذا أبعد ما يكون عن الموضوعية والدقة العلمية، وهذا المنهج هو في حد ذاته خرافة لأنه نابع من تصور فاسد لواقع الأمر، وقد تكون له صلة حتى بمبررات الاستعمار تحت مسمى تصدير الحضارة للشعوب البدائية.

الفرع الثاني: مفهوم الخرافة والحكاية الخرافية في الدراسة الأدبية.

لقد حاولت بعض الدراسات الأدبية إعطاء مفاهيم أكثر تحفظا على شاكلة ما فعله بروب، خاصة عند دراسة ما يتعلق بالجانب الديني، حيث تم استحداث تقسيم لمفاهيم جديدة تدور في مفهوم الخرافة عند التحقيق، وهذه التقسيمات تعود إلى الفيلسوف تدوروف[1] فيما تعلق بالأدب العجائبي و تفريعاته من خلال منطلق نفسي تفسيري[2].

أ- المنطلق النفسي: هو فيما تعلق بالتفاعل الذي يحصل بين القارئ وشخصيات الحكاية التي تعرض أحداثا تبعث على الدهشة والحيرة والتردد في قبولها.

ب- المنطلق التفسيري: هو ما يبحث عنه القارئ بعد حدوث الدهشة والحيرة، فإذا تم الخروج من هذه الحالة النفسية بتفسير يوافق قوانين الطبيعة: يصنف هذا النوع من الأدب الغرائبي، وإذا استلزم الأمر مفارقة قوانين الطبيعة فهذا يسمى عجائبيا.

عند التأمل في هذا التقسيم نجد أن القسم الثاني الذي هو العجائبي أقرب ما يكون إلى الخرافة أو هو

[1] تزفيتان تودوروف (1939-2017): متخصص في الكتابة عن النظرية الأدبية وتاريخ الفكر ونظرية الثقافة، عاش في فرنسا منذ 1963. ينظر إشكالية الترجمة في الأدب المقارن لياسمين فيدوح، دار صفحات للدراسات، 2009، هامش الصفحة 218.

[2] تزفتان تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ترجمة صديق بوعلام، دار الكلام-الرباط، ط1، 1993، ص65.

نفسه إذا اعتمدنا على التوجه الحداثي الذي يرفض كل تفسير خارج عن حدود الطبيعة[1]، وهذا يدفعنا إلى تساؤل آخر متعلق بالمساحة التي تتمركز فيها الخرافة في الميدان الأدبي: هل هو في ما لم يقع ولا وجود له أصلا، أم فيما يرتبط بمصدر التفسير لتخطي البعد النفسي المتمثل في الحيرة والدهشة؟ وعليه هل تتضمن الحكاية الخرافية نقل ما هو من وحي الخيال وبالتالي تشترك في نفس المساحة مع الفانطاسيا[2]، أم أن الحكاية الخرافية هي شاهدة لأولى المحاولات التجريبية في فهم الطبيعة من خلال التعليل والتفسير بحيث تكون محقة في جانب ومخطئة في غيره؟

عند الرجوع إلى الأعمال الأدبية التي تبنت تعريف تودوروف: نجدها قد خلقت أزمة علمية جديدة، فبدل أن تجيبنا عن التساؤلات التي طرحناها في مستهل هذا المطلب: زادت من ضبابية الاستعمال لمفهوم الحكاية الخرافية بسبب الإكثار من المصطلحات، ثم نجدها بعد ذلك مطبقة على النصوص الدينية، وهذا التنظير في صناعة المصطلح وبيان أبعاده الدلالية قد بقي حيز التنظير، فعند الانتقال إلى التطبيق لا نكاد نجد اتفاقا على شيء، فما كان غرائبيا أصبح عجائبيا، وما كان عجائبيا تحول إلى فانطاسيا، رغم أن كل هذه المصطلحات تدور في فلك المتخيل السردي، ومحاولة تنميطها بما تمليه الحداثة الأدبية هو الذي خلف هذه الأزمة، فبينما نجد من يعرف الخرافة بأنها نسيج يتجسد فيه إسناد ما لا حقيقة له إلى ما لا وجود له[3]، نجد في المقابل من يجعل هذا الوصف تحت مسمى الفانطاسيا التي تتصل بالمخيلة أين توجد الصور الذهنية[1] التي لا مقابل لها في الواقع كما بينا في شرح المفهوم الذي تعود أصوله إلى الحضارة الإغريقية التي كانت غارقة في الخرافة والوثنية[2].

بناء على هذين التعريفين فالخيال هو المحرك الأول للخرافة التي تتحد في المضمون مع الفانطاسيا، وعليه فالخرافة والفنطاسيا بعيدة عن حدود الأدب العجائبي الذي هو دائما في حدود الطبيعة على وفق تقسيم تودوروف[3]، وهو ما أقره أسامة عبد العزيز جاب الله بعد سرد مختلف التعاريف التي تربط الفانطاسيا بمفهوم

---

[1] محمد مصطفوي، الدين والأسطورة-دراسة مقارنة في الفكر الغربي والإسلامي، ص35.

[2] مصطلح يرتبط بمفهوم المخيلة، وتعود أصول استعماله إلى الحضارة الإغريقية من خلال أرسطو، ثم تطور هذا المفهوم فأصبح يشير إلى الصور الحسية في الذهن في فترة القرون الوسطى. ينظر: معجم المصطلحات الأدبية في اللغة والأدب، مجدي وهبة-كامل مهندس، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1984، ص278.

[3] رخروخ عبد المجيد، فاعلية البعد الديني في تشكيل المتخيل السردي العربي القديم-السردية العربية لعبد الله إبراهيم نموذجا، مجلة أمارات، المجلد3، العدد01، مارس 2019، ص43.

[1] مجدي وهبة-كامل مهندس، معجم المصطلحات الأدبية في اللغة والأدب، ص278.

[2] مصطفى حلمي، الإسلام و المذاهب الفلسفية-نحو منهج لدارسة الفلسفة، ص32.

[3] تزفتان تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ص65.

الخيال[1]، أي استحالة وقوع الشيء كما هو الحال في مدلول الخرافة، في حين يذكر جاب الله أن العديد من الباحثين يستخدم مصطلح الفانطاسيا للدلالة على العجائبي من السرد[2]، فهذه الفوضى المصطلحية هي فقط في جانب التنظير أما عند التطبيق فيتداخل كل شيء ويصبح التصنيف ضمن ما هو خرافي وغير خرافي بناء على ذوق ناقد دون أساس أدبي رصين.

في الحقيقة: إن سبب شيوع هذا الخلط بين المصطلحات إلى حد استحالة التوفيق راجع إلى إصرار الباحثين الأدبيين على الانطلاق من تقسيم تودوروف، وهذا التقسيم قد جاء بناء على نظرية جديدة في الأدب من منطلق نفسي واجتماعي مواكبة للتوجه الفلسفي الذي تمخضت عنه الحداثة الغربية[3]، أين وجب على كل شيء أن يقبل التفسير ما دام قد وجد أثره في الطبيعة، وحينها ستتعدد التفاسير بتعدد الفلسفات، وهو ما يشرحه محمد عابد الجابري انطلاقا من فلسفة هيغل التي تجاوز بها فلسفة كنت في إنكار كل ما هو ورائي[4]، فحتى لو كان السرد عجائبيا يحكي أحداثا غير مألوفة في الطبيعة فهذا حسب تودوروف هو في الظاهر فقط، ولابد عندها من قبول قوانين جديدة للطبيعة يمكن من خلالها تخطي الدهشة الحاصلة عند القارئ وتفسير ما يبدو عجائبيا، ويمكن التعبير عن هذا التوجه الجديد في الأدب بقولنا إن الطبيعة ليست سوى مظهر من مظاهر تطور العقل عبر التاريخ[1]، لذلك بنى تودوروف تقسيمه بالاعتماد على التفسير الذي إن لم يكن ممكنا اليوم فسيكون ممكنا غدا، بخلاف من جاء بعده من الباحثين الأدبيين العرب الذين أرادوا مجاراة هذه الحداثة، فهم ينطلقون من النوع الأدبي وما ينتجه من تصورات غير مألوفة، في حين أن تدوروف ينطلق من سلطة القارئ أين تصبح الذات هي الحاكمة

[1] آليات السرد العجائبي في الخطاب النبوي الشريف-حديث سمرة بن جندب نموذجا، ص8.

[2] أسامة عبد العزيز جاب الله، المرجع نفسه، ص7.

[3] تزفتان تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ص12.

[4] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي-دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية- مركز دراسات الوحدة العربية-بيروت، ط9، 2009، ص22.

[1] محمد عابد الجابري، المرجع نفسه، ص23.

على الموضوع، لا العكس أين يتحكم الموضوع في القارئ[1].

لذلك الأمر في التصنيف يعود إلى خلفيات فلسفية ونموذج فكري معد مسبقا وهو لا يناسب خصوصية الثقافة العربية وهويتها الدينية وأسسها في التمييز بين الحق والباطل، وحتى ما جاء به هردر وفريدريش في تعريف الحكاية الخرافية ليس نابعا من خصوصية الدراسة الأدبية، وإنما هو نابع من التوجه الجديد الذي أسفرت عنه الدراسات الأنثروبولوجية[2] للشعوب البدائية تمهيدا للحركات الاستعمارية في أول الأمر، ولا أدل على ذلك من مفهوم البقايا[3] الذي يشيع استعماله في هذا الميدان، وهو يرادف مفهوم الرواسب والحفريات وغيره، فعدم استصحاب هذه المنطلقات يوقع في إشكالات اصطلاحية لا حصر لها، ويزيد الأمر تعقيدا إذا تم إسقاطها على ميادين معرفية مختلفة كل الاختلاف عن هذه المنطلقات وهو ما فعله أسامة عبد العزيز جاب الله حين جعل حديث سمرة بن جندب نموذجا للسرد العجائبي على شاكلة ما جاء به تودوروف[4].

هنا نرجع بالذاكرة إلى النتيجة التحليلية التي توصل إليها فلاديمير بروب: وهي ضرورة استبدال مفهوم الخرافة بغيره، لأن مثل هذه المفاهيم في التصنيف صارت حمالة لأبعاد إيديولوجية مما يفسر سبب العداء الماركسي له، ولا يخفى علينا أن الماركسية ككل هي نابعة من جدلية مادية-تاريخية هيغيلية سببها تأثر ماركس بهيغل، كما بينا في المدخل التاريخي، والتاريخية المادية تترتبط بالتطورية الداروينية، وفلسفة هيغل هي التي انبثقت عنها المدرسة الأسطورية الأنتروبولوجية[1].

بعد هذا العرض تبين لنا أن الباحثين الأدبيين قد سلكوا مسلك الحداثة في الأدب فيما تعلق بالحكاية الخرافية، وهذا أهل التخصص في الأدب هم أدرى الناس به من حيث نفعه أو ضره، لكن الضار منهجيا ومعرفيا

---

[1] تزفتان تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ص35، حيث ينقل هنا عن نورثروب فراي تميزا للخرافة عن الأسطورة -كعادة التوجه الحداثي- انطلاقا من سلطة الموضوع (البطل) على القارئ، علما أن فراي ارتبط اسمه بتطبيق المنهج الأسطوري الأنتروبولوجي (سيأتي الكلام عن هذا المنهج) في النقد من خلال كتابه تشريح النقد مما يبين أن النقد الأنتروبولوجي يمثل محورا يتصل به النقد الحداثي. ينظر: النقد الأدبي الأنتروبولوجي بين النظرية والتطبيق-قراءة ثانية لشعرنا القديم، مصطفى ناصف أنموذجا، جميل حمداوي، دار الريف للطبع والنشر الإلكتروني-تطوان، ط1، 2019، ص74.

[2] فريدريش فون ديرلاين، الحكاية الخرافية: نشأتها، مناهج دراستها، فنيتها، ص44.

[3] فريدريش فون ديرلاين، المصدر نفسه، ص23-32.

[4] آليات السرد العجائبي، ص17.

[1] باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص20.

هو أن يتم تعدية هذا التوجه في الأدب وتحديدا في الأدب الشعبي الخرافي إلى الأحاديث النبوية، ليتم التعامل معها بنفس المنهج الحداثي الذي هو مشكل أساسا عند الباحثين الأدبيين العرب كما رأينا، ونحن نرى بضرورة تنقية مفهوم الخرافة والحكاية الخرافية من كل الخلفيات الإيديولوجية، ويتم التعامل معها انطلاقا من خصوصية المفهوم في بعده الدلالي الذي يدور كما بينا على تصور الفساد وعدم القدرة على إدراك الواقع كما هو.

أما فيما تعلق بالحكاية الخرافية أو ما يتم إدراجه ضمن هذا الجنس الأدبي-الفولكلوري: فإننا ندعو إلى التعامل معه ضمن معيار الإمكان العقلي[1]، أي تطور العقل حسب التاريخ، ليس فقط تطورا ماديا وإنما تطورا من جهة استعداده لتقبل أمور يتعجب منها في حدود ما هو متاح له الآن، وهذا يندرج ضمن نفس الحجة والتوجه الذي شرحه الجابري من فلسفة هيغل، فلو رجعنا بهذه التكنولوجيا الحديثة إلى العصر القديم لصنفوها في خانة السحر والوهم، لأن استعدادهم لتقبل هذه التطورات لم يكن متاحا، فكذلك مما هو من الأمور الغيبية التي تفرض زمانا ومكانا غير مألوف للعقل البشري أو مما لم يتوصل إليه بعد، طبعا إن ثبتت هذه الغيبيات وما هو في معناها بمنهج علمي نسلم لقواعده ونظرياته.

المطلب الثاني: مصدر الحكاية الخرافية ونشأتها.

يجدر بنا أن نذكر بداية بأننا نرجح الرأي الذي يرى بأن الخرافة والأسطورة شيء واحد، خاصة فيما تعلق بموضوع أطروحتنا الذي يدور حول رد الأحاديث النبوية بدعوى الخرافة في المخيال الحداثي، وهو في اصطلاح المحدثين يقابل الوهم أو الباطل أو ما يدور في معناه ضمن المصطلحات النقدية الحديثية، وبالتالي فكل من الأسطورة والخرافة باطل مهما تعددت المسميات، بعبارة أخرى إذا رد الحديث بدعوى الأسطورة والخرافة فالأمر سيان عند كثير من الحداثيين أو ممن ركب موجة الحداثة[1]، فنجدهم تارة يطعنون في الحديث النبوي بالأسطورة وتارة بالخرافة وهم يريدون بذلك بيان بطلانه.

[1] أحمد بن مبارك النوفلي، أقانيم اللامعقول-قراءة نقدية في التقليد والأسطورة والخرافة- ط2، ص343.

[1] الحداثيون هم أصحاب المشاريع الحداثية ورواد المدارس الفكرية البارزة في الساحة العربية وهؤلاء يمتازون بسعة التنظير والتحفظ في التطبيق والإسقاط لأفكارهم على التراث الإسلامي، وفيه ممن يركب الموجة الحداثية فيكرر مقولاتهم ويروج أفكارهم سواء بالظهور في وسائل الإعلام أو مواقع التواصل الاجتماعي أو غيرها من الوسائل، فينسب إلى منهجهم ولا يصنف من ضمن أصحاب المشاريع الحداثية، وهؤلاء يمتازون بقلة التنظير والجرأة في التطبيق غير المؤسس على تنظير مسبق.

الفرع الأول: مصدر الحكاية الخرافية.

إن دارسي الأسطورة أو الخرافة نجدهم يتفقون على بعض المعالم التي تشير إلى المنابع الرئيسية التي أوجدت هذه الأجناس الأدبية، ونحن إذ نبحث في هذه الجزئية إنما نقصد بيان قضية لا زالت مشكلة إلى حد الآن، وهي قضية تشابه الحكايات الخرافية أو حتى الأساطير بين الشعوب على مر العصور دون أن يكون هناك تقارب بينها، بل إن هذا التشابه والتماثل يتعدى الجانب الشكلي الذي تظهر به الحكاية الخرافية إلى جانب التماثل في القوانين التي تحكم رواية هذه الأنواع وتناقلها[1]، وسبب بحثنا في قضية التشابه هذه: هو رغبتنا في الإجابة عن تساؤلين اثنين هما:

1- إذا وجد تشابه بين المرويات الحديثية -التي تروي أمورا غير مألوفة- وبين الحكايات الخرافية عند الشعوب: هل يعني هذا أن الإسلام قد تأثر بتراث الحضارات السابقة؟

2- ما هي العلاقة التي يمكن أن تربط الدين بالخرافة والأسطورة؟

عند البحث في قضية التشابه: نجد أن الباحثين قد تعددت نظرياتهم في تفسير هذا اللغز، وسبب هذا التعدد هو أنهم لم يقفوا على الحكاية الأم (الأصلية)، رغم وجود حصر جغرافي لمصدر الحكايات الخرافية التي هاجرت منها إلى باقي المناطق وتنوعت الروايات من خلالها، حيث يقول فريدريش:" ويتحتم علينا اليوم أن ننظر إلى الهند بوصفها بلاد ندين لها بالكثير من ثروة الحكايات الخرافية"[2]، وتخصيص الهند بالذكر هنا راجع إلى انفرادها بكونها مصدرا للكثير من الحكايات الخرافية، ثم تليها باقي المناطق الأخرى كالفرس ومنطقة البحر الأبيض المتوسط، إلا أن بروب يعارض دراسة مصدر الحكاية الخرافية عند الشعوب من منطلق جغرافي ويحيلنا إلى مسالك أخرى[1].

في حدود اطلاعنا: يمكن أن نرجع هذه المسالك إلى مسلكين اثنين نقسمها حسب طبيعة كل مسلك.

[1] فريدريش فون ديرلاين، الحكاية الخرافية: نشأتها، مناهج دراستها، فنيتها، ص137.

[2] فريدريش فون ديرلاين، المصدر نفسه، ص44.

[1] مورفولوجية الحكاية الخرافية، ص199.

1_ الجانب البنيوي للحكاية.

أ- المسلك الأول: اعتمادا على الجانب البنيوي للحكاية يفسر هذا الاتجاه ظاهرة التشابه في قواعد وبنية الحكاية الخرافية عند الشعوب بتشابه نمو نباتات متماثلة في مناطق متباعدة من هذا العالم، فإذا توفرت ظروف نمو نبات معين فإنه سيظهر تبعا لظهور تلك الظروف، وإن تماثل النشاط الروائي فيما تعلق بالحكاية الخرافية عند الشعوب هو بسبب تماثل خرافاته التي هي موضوع الحكاية، وهذا المسلك في التفسير يعزى إلى العالم الفرنسي بيديه[1] وهو يركز على الوظيفة النفسية.[2]

ب- المسلك الثاني: يتركز هذا التوجه على نواة الحكاية التي تدور حولها باقي الأحداث في تشكيل صراع ما، بحيث تجذب اهتمام القارئ إليها، وهذه النواة تسمى بالحبكة[3] أو العقدة، حيث تكون هذه الحبكة نابعة من التفكير الطبيعي الإنساني المرتبط بالنفس والفطرة[4]، وعليه فإن التشابه في هذه الحبكة التي نسجت من خلالها الحكاية الخرافية تعود جذورها إلى التشابه في بنية تفكير الإنسانية عموما، ومن خلال هذه الحبكة تولدت وتناسلت الحكايات الخرافية.

هذا المسلك في التفسير يسمى بنظرية توليد الأنواع[1]، وهي أشبه ما تكون بمحاكاة للكائنات الحية التي تكاثرت من نوع واحد، مما يصبغ على الحكاية الخرافية حيوية وحركية عند أصحاب هذا الرأي، حيث تظهر محورية

---

[1] جوزيف بيديه (1864- 1938): عالم وأديب فرنسي، درس صلة الفابليو بالآداب العربية، من أعماله: الصياغة النثرية لأسطورة تريستان وإيزولت. ينظر سحر الحقيقة: شخصيات وكتب ودراسات في التراث الشعبي لحمودي باسم عبد الحميد، دار الشؤون الثقافية العامة، 2000، ص84، وينظر كذلك: الترجمة وجماليات التلقي- المبادلات الفكرية، حفناوي بالي، دروب للنشر والتوزيع، 2018، ص61.

[2] فريدريش فون ديرلاين، الحكاية الخرافية: نشأتها، مناهج دراستها، فنيتها، ص39.

[3] ينظر: معجم المصطلحات الأدبية، سعيد علوش، ص64، حيث يرى سعيد علوش بإمكانية تمييز الحكاية الخرافية من خلال الحبكة في الدراسة الأدبية.

[4] صالح بن طاهر مشوش، مقدمة في طبيعة التفكير العلمي وأصوله القبلية في ضوء القرآن الكريم، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، العدد 3، 2017، ص250.

[1] فكرة التوالد هي فكرة ماركسية تقابل نظرية تطور الأنواع الداروينية، ويظهر هذا التقابل في منهج التفسير بحثا عن الأنماط الأولى التي انبثقت عنها باقي الفروع من خلال البناء المورفولوجي، ومنه ظهر منهج البنيوية التوليدية في الأدب الذي يعتمد تحليل البنيات كسبيل لتفسير كل إنتاج إنساني. ينظر: معجم المصطلحات الأدبية، سعيد علوش، ص233-234.

هذه الفكرة في جعل النقاد يسيرون في هذا المنحى من أجل تحديد البناء الأصلي للحكاية عموما ليكون مرجعا تعرف به مختلف التحولات التي تطرأ على الحكاية الخرافية، فقد جاء فيما أشار إليه ديكسون في أن السرد ينهل من البناء الأصلي للأسطورة[1]، والمقصود بالبناء الأصلي هو: أسطورة البحث التي هي محور كل الأساطير بحيث تكون تابعة لها، وعلى هذا يجتمع رأي كثير من الناقدين من بينهم: جوزيف جون كامبل الذي رأى بأن كثير من الموتيفات[2] تنتمي إلى النماذج الأصلية الموجودة في أسطورة البحث[3]، ومن بين الذين أخذوا بهذا الرأي أيضا فلاديمير بروب، فهو يرى بأن هذا البناء الأصلي يوافق الحكاية الشعبية الروسية، إلا أنه لا يرتضي جعل الحبكة منطلقا كما هو الحال عند أصحاب نظرية توليد الأنواع التلقائي[4] فيقول: "ولحل هذه القضية ينبغي أن نفهم بوضوح معنى تشابه الحكايات الخرافية، فقد تم تعريف التشابه حتى الآن عن طريق الحبكة وتنوعاتها، وتعريف كهذا مقبول عند الذين يعتقدون بتوالد الأنواع التلقائي، ونحن لا ننكر قيمة دراسة الحبكات الفردية أو مقارنة تشابهها، ولكن نقترح منهجا آخر أي أساسا آخر للمقارنة"[1].

2- جانب طبيعة الأفكار والأغراض التي تنبني عليها الحكاية الخرافية.

الحكايات الخرافية تستمد معالمها بالضرورة من الفاعل الأول في صياغة بنائها وهو الراوي أو القاص، فهو الذي يبدع في خلق الحيز المكاني للقصة حسب مستواه في فن القصص، كما أنه يستدعي شخصيات تستهوي السامع أو القارئ وتبحر به داخل مخيلة وذاكرة ذلك الراوي.

عند أول وهلة من قراءة الفقرة أعلاه: سينقدح في الذهن أن الحكاية الخرافية ستكون مجموعة من الصور

---

[1] ديكسون يطلق مفهوم الأسطورة ويريد بها الخرافة وغيرها من الأجناس الأدبية. ينظر: الأسطورة والحداثة، ترجمة خليل كلفت، المجلس الأعلى للثقافة، 1998، ص45.

[2] مصطلح الموتيف في التحليل البنيوي يقصد به الوحدات الأساسية التي يتكون منها موضوع الحكاية عموما، أو ما يسميه بروب بالوظيفة المكونة للحبكة. ينظر مورفولوجية الحكاية الخرافية لفلاديمير بروب، ص30-31-65.

[3] المقصود بأسطورة البحث هو: خروج البطل في مغامرة مليئة بالعجائب ليعود إلى وطنه في نهاية الحكاية. ينظر: الأسطورة والحداثة لبول ديكسون، ص37.

[4] خاصية التوالد التلقائي ينسبها فراس السواح للأسطورة، في حين ينسبها بروب للحكاية الخرافية، وهذا يبين أن محاولة التمييز بين النوعين الأدبيين هو خرافة في حد ذاته، حيث لا نكاد نجد اتفاقا في الإطلاق، فما يدرسه الأدبيون والفولكلوريون على أنه خرافة يدرسه مؤرخو الأديان على أنه أسطورة، وحتى هم لا يتفقون فيما بينهم. ينظر: الأسطورة والمعنى-دراسة في الميثيولوجيا والديانات الشرقية لفراس السواح، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، ط2، 2001، ص23.

[1] فلاديمير بروب، مورفولوجية الحكاية الخرافية، ص264.

المتناثرة التي تم إلصاقها ببعضها البعض من أجل أن تظهر في وعاء يمثل هذا الجنس الأدبي-الفولكلوري، إلا أن النتيجة التي توصل إليها فريدريش وغيره من الدارسين هي: أن الراوي ليس حرا في رواية الحكاية، وإنما هو مقيد بضوابط في غالب الأمر تتخللها حرية نسبية ليس في ما تعلق ببناء وشكل الحكاية وإنما في تفاضيل أخرى كاختيار الشخصيات وغيرها، وقد اقترح فريدريش أن ترد الحكاية الخرافية إلى مجالات نفسية أو اجتماعية أو دينية من أجل فهم أعمق لها[1]، وهذا في نظرنا سبب رئيس في التشابه البنيوي للحكاية رغم عدم تقاربها الجغرافي، لأنه إذا اتحدت منطلقات الرواة في القصص فإن هذا أدعى لأن تكون أفكارهم محصورة ومستقاة من نقاط متقاربة، والمجالات التي ذكرها فريدريش هي معاشة في الحياة اليومية للراوي، مما يجعلها أفكارا أساسية عند الشعوب، وعليه فإن الوقائع المتشابهة في الغالب تعني بالضرورة مشكلات وحلولا متشابهة يرسمها القاص في إطار يخلد ويحفظ تلك المغامرات اليومية، وهذا الرأي ينسب للأخوين جرم[2].

هذا الطرح يربطنا بنيويا بمحورين اثنين:

أ- فكرة اللبنة الأساسية التي نشأت منها الحكاية الخرافية سواء من جهة البنية الذهنية للراوي أولا، ومن جهة بنية الحكاية الخرافية ذاتها ثانيا، بمعنى هل بين راوي الحديث النبوي وراوي الحكاية الخرافية تشابه في بنية التفكير؟ وهل يكون بناء الحديث النبوي مثل بناء الحكاية الخرافية؟

ب- عقلية تخليد وحفظ ما يؤثر عن الراوي هي موجودة أيضا في البناء المنهجي للمرويات الحديثية من جهة أنها أيضا تخليد لما أثر عن النبي صلى الله عليه وسلم من حلول لوقائع ومشاكل حدثت في زمانه، ثم تحفظ من خلال سند ومتن، فهذا أيضا تماثل بنيوي من حيث وظيفة الرواية، وعليه يكون لدينا -إلى حد الآن- في المحصلة شبهة التماثل البنيوي[1] ضمن ثلاث مستويات هي :

- بنية الحكاية الخرافية والحديث النبوي.
- البنية الذهنية لراوي الحكاية الخرافية والحديث النبوي من خلال تعامله مع مختلف المؤثرات اليومية.

[1] فريدريش فون ديرلاين، الحكاية الخرافية: نشأتها، مناهج دراستها، فنيتها، ص137.

[2] فريدريش فون ديرلاين، المصدر نفسه، ص31.

[1] مصطلح مصدره الدراسة التجريبية يطلق على المادة الجامدة، يقضي بتطابق المركبين الماديين بسبب تماثل البنية المشكلة لهما.

- منهج حفظ المأثور وتناقله رواية من خلال الحكاية الخرافية فيما تعلق بالخرافة، ومنهج حفظ الحديث النبوي وتناقله رواية من خلال ثنائية (السند/المتن) في علم رواية الحديث.

فهذه النقاط هي التي سندرس من خلالها مدى منطقية إلحاق وصف الخرافة بالأحاديث النبوية بحجة التماثل البنيوي بين المرويات الحديثية والمرويات الخرافية شكلا ومضمونا، وسنضيف لها عنصري المشافهة والبدائية قريبا لأنهما يعتبران مدخلين عريضين ومنطلقين بارزين في رد السنة النبوية بدعوى الخرافة، وهو ما سنثبت زيفه بحول الله تعالى، وإن كان قد بان لنا ملامح غياب التأسيس لبنية تحتية ثابتة يقف عليها مفهوم الخرافة أصلا.

الفرع الثاني: نشأة الحكاية الخرافية.

فيما تعلق بقضية نشأة الحكاية الخرافية لابد أن نستعرض الوظائف التي يترجمها هذا النوع حتى نحدد روافدها بدقة وإن كان قد أشار إليها فريدريش باقتضاب كما سبق بيانه.

يشير بوليفينشي في كتابه ميثيولوجية اليونان وروما إلى أن أصل الأسطورة يعود إلى أربع نظريات[1] هي:

1- النظرية الدينية: وهي التي ترى بأن الأسطورة هي جزء من الدين، وأنها مأخوذة من الكتاب المقدس.

هذه النظرية تجعل الدين سابقا للأسطورة -التي هي خرافة في حقيقة الأمر- حيث يصور الأول مغذيا للثانية ومصدرا لها، وهذا الرأي له صلة بما قد أوردناه من تساؤل في بداية هذا المطلب بشأن علاقة الدين بالأسطورة والخرافة، والإجابة عنه لابد أن تضبط انطلاقا من تحديد نوع هذا الدين، لأن هذه النظرية قائمة على نظرية أخرى عند علماء المثيولوجيا، وهي أن الإنسان الأول في طفولته البشرية قد اخترع دينه بنفسه كمحاولة تفسيرية أولى من أجل فهم مختلف الظواهر الطبيعية المشاهدة عنده[1]، وهنا تظهر المغالطة في التعميم الفاسد الذي يجعل الدين عموما مصدرا للخرافة والتصورات الفاسدة كما فعل أوغست كونت[2] الذي قسم مراحل تطور نمو البشرية إلى

[1] قسم الدراسات والبحوث في جمعية التجديد الثقافية الإجتماعية، الأسطورة توثيق حضاري، دار كيوان للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2009، ص30.

[1] المرجع نفسه، ص29.

[2] كونت أوكوست (1798-1857): رياضي وفيلسوف فرنسي يعتبر مؤسس الفلسفة الوضعية وإليه ينسب أيضا تأسيس علم الاجتماع، تأثر في شبابه بفلسفة سان سيمون الإشتراكية كما دعى إلى دين جديد سماه بدين الإنسانية. ينظر: معجم أعلام المورد للبعلبكي، ص377.

ثلاثة[1]، ونفس التوجه نجده عند فراس السواح[2] الذي يجعل من الجانب الديني قاعدة نفسية تشتغل عليها الأساطير[3] حيث تقوم هذه الأخيرة (الأساطير) بدورها في ترميز الدين حسبه، وعلى على هذا الأساس يربط (فراس السواح) الصلة بين الدين والأسطورة بمنطلق عضوي وسيكولوجي ويشير إلى الدين بمفهوم الخبرة الدينية التي تنبني على الانفعالات والعواطف، وبذلك تبتعد عن الخبرة العقلية التي تستدعي البرهان.

إن هذا المنطلق يكشف عن نظرة تؤسس علاقة بين الدين والأسطورة من منطلق نفسي ولغوي رمزي، لكنه سرعان ما يتداعى عندما ننقده برأي يبطل التعميم الفاسد عند هذا التوجه من خلال ما ذهب إليه فريدريش عندما ذكر الإسلام ضمن الديانات الشرقية الراقية، ونبه إلى أنه لا يصح أن نربطها بالحكاية الخرافية فيقول:" ولم يحاول أحد أن يرجع بالحكاية الخرافية إلى إحدى هذه الديانات سوى بنفي، ووجوه الاعتراض التي توجه إلى هذه النظرية تصح بالنسبة لكل محاولة ترجع بالحكاية الخرافية إلى إحدى هذه الديانات الراقية، ولذلك فإنه يتحتم علينا أن نرجع إلى تصورات الديانات الأصلية وذلك لكي نتبين علاقتها بموضوعات الحكاية الخرافية"[1]، و لا يمكن الاعتراض علينا من جهة أنه يمكن أن يكون الأمر متاحا بالنسبة للأسطورة، لأننا نبين في كل فرصة سامحة أن الخرافة والأسطورة كلاهما بمعنى واحد، ومحاولة التفريق بينهما لا تستقيم نظريا ولا تطبيقيا عند منظري الحداثة في جميع الميادين، لذلك كان الأولى منهجيا أن نضعهما في تصنيف واحد خاصة فيما تعلق بموضوع أطروحتنا.

2- النظرية التاريخية:

هذه النظرية تسجل ارتباطا للأسطورة مع التاريخ وتميزها عن الخرافة، وهي تقوم على رأي يفيد بأن ما تحكيه الأساطير قد حصل فعلا، إلا أن اللمسة الشاعرية لمن بعدهم من شعراء وغيرهم قد أصبغوا عليه (التاريخ)

[1] صدر الدين القبانجي، البنى الفوقية للحداثة-دراسة نقدية مقارنة بين الحداثة والإسلام، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي- بيروت، ط1، 2018، ص48.

[2] الأسطورة والمعنى، ص24.

[3] ينتبه هنا أيضا إلى أن كلا من أوغست كونت وفراس السواح يتفقان على اعتبار الدين محاولة تجريبية أولى للبشرية، ويختلفان في وصفها، فينسب أوغست كونت هذه التجربة للخرافة، وينسبها فراس السواح للأسطورة، وهذا يؤكد مجددا على أن محاولة التمييز بين الأسطورة والخرافة هي في حد ذاتها خرافة بسبب هذا الخلط العريض والإصرار على التمسك بالتفريق بينهما، فهما مسميان لمضمون واحد يتسم بالوهم والبطلان وفساد التصور.

[1] فريدريش فون ديرلاين، الحكاية الخرافية: نشأتها، مناهج دراستها، فنيتها، ص84.

صبغة أسطورية فأخرجوه من الواقع إلى الخيال، وكأنها أصبحت رواية محاذية للتاريخ[1].

إن هذه النظرية تفسر سبب تشبث التوجه الحداثي بفكرة إعادة الاعتبار للأسطورة إلى درجة أن أوجدوا منهجا أسطوريا، لا حبا في الأسطورة وإنما لأغراض حداثية، فالحضارة الغربية عموما تعتبر وجودها امتدادا للحضارة الإغريقية التي كانت غارقة في الأساطير كما قلنا[2]، ومن ثم فإن الطعن في الأسطورة بالخرافة يعني الطعن في منبع الحضارة الغربية، أضف إلى هذا أن وصف نظام معين بالأسطورة هو أخف في نظر الحداثيين من وصفه بالخرافة، لذلك هم يحرصون على التفريق وإن كان الأمر لا يستقيم لهم نظريا ولا تطبيقيا، فنجد مثلا الحداثي محمد أركون يصف القرآن بأنه بنية أسطورية[3] فهو لا يقصد بذلك أن القرآن الكريم هو كتاب لم يوجد في التاريخ، وإنما هو يتضمن جزءا من الحقيقة[1] ليحصل بعدها وفق هذه النظرية التاريخية إدراج القرآن ضمن ما هو أسطوري بسبب ما لحقه من أسطرة في المراحل التاريخية له، ولذلك نجد هاشم صالح الذي ترجم كتب أركون يعلي من شأن المتخيل أو المخيال[2]، كما نجد أركون كذلك يلح على أن تكون ترجمة هاشم صالح لكتبه مرفوقة بهوامش كثيرة تشرح مفاهيم أساسية لما يريد تطبيقه، ويخص بالذكر الأسطورة والتاريخية[3].

إن التوجه الحداثي-الأنتروبولوجي[4] لا يقصي مفهوم الأسطورة، لأنها حسبه عبارة عن طرف خيط نحو حقيقة تغشاها ضبابية خرافية، فكلما ابتعدنا عنها توصلنا إلى التاريخ، وكلما ابتعدنا عن التاريخ سقطنا في الأسطورة، وهو ما يصرح به الحداثي حسن حنفي[5]، فإذا كان فراس السواح -في النظرية الدينية لنشأة الحكاية

---

[1] عمل أدبي يهدف إلى إعادة تصوير الماضي بطريقة تخيلية، فيمتزج فيها الواقع والمتخيل. ينظر: سعيد يقطين، قضايا الرواية العربية الجديدة-الوجود والحدود، منشورات الاختلاف-الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون-بيروت، ط1، 1433هـ-2012م، ص159، كما تعتبر هذه الرواية المحاذية للتاريخ آلية ضمن المنهج الحداثي التاريخي في الأدب. ينظر: مخلوف عامر، مناهج نقدية- محاضرات ميسرة- ص19، مما يعني أن الطعن في الأحاديث النبوية بالخرافة في المخيال الحداثي يجعل تلك المرويات رواية محاذية للتاريخ. ينظر: سعيد يقطين، قضايا الرواية العربية الجديدة-الوجود والحدود، ص152.

[2] مصطفى حلمي، الإسلام و المذاهب الفلسفية-نحو منهج لدارسة الفلسفة، ص32.

[3] تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص10.

[1] محمد أركون، المرجع نفسه، ص17.

[2] هاشم صالح، مقدمة الترجمة لكتاب: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، دار الساقي-بيروت، ط2، ص1995، ص12.

[3] تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص9.

[4] محمد أركون، المرجع نفسه، ص35.

[5] ندوة ومواقف: الإسلام والحداثة، ص276.

الخرافية- يربط بين الدين والأسطورة برابط نفسي ولغة رمزية، فإن أركون وغيره -في النظرية التاريخية- يربطون بين التاريخ والأسطورة -من خلال الإعلاء من شأنها ومن شأن المتخيل الذي يعتبره أركون محركا للتاريخ كما هو الحال بالنسبة للعامل المادي في النظرية الماركسية- عن طريق إحداث قطيعة بينها (الأسطورة) وبين الخرافة كعادة الحداثيين دائما في التفريق من أجل إحداث الثغرات والمداخل، وقد بينا أن هذا لا يستقيم نظريا ولا تطبيقيا، وعليه تصبح الأسطورة من خلال النظريتين السابقتين في منتصف الطريق بين الدين والتاريخ، وإن نسبة الأسطورة للدين واعتبرها امتدادا له تعني انفراد فلسفة التاريخ كمنهج جديد مؤسس لعقيدة وشريعة الإنسان، وهذا ما يشير إلى أن هذه النظرية في تفسير نشأه الحكاية الخرافية والأساطير لا تخضع إلا لإديولوجيات مسبقة لا علاقة لها بالموضوعية العلمية.

3- النظرية الرمزية:

هذه النظرية حسب بوليفينشي تنفي تماما أي قيمة معرفية للأسطورة، وهي تناقض تماما التوجه الحداثي

الذي يتمركز حول النظرية التاريخية، فالعقلية الرمزية تنسب الأسطورة للمجاز والخيال الشاعري، وهو ما يؤكده ماكس مولر[1] الذي يرى بأن الأساطير قد ظهرت فقط بسبب عجز اللغة في نشأتها الأولى، أي أن الأمر هو بمثابة الاستعانة بالشفاهة الرمزية تعويضا عن العجز الحاصل في اللغة المكتوبة[2]، والذي ينبغي أن ينتبه له هو أن ماكس مولر هو من رواد المدرسة الأسطورية أي من أنصار المدرسة التاريخية، ومنه فإن رأيه يقضي تماما على النظرية التاريخية وعلى مخيال الحداثيين، كما أن عباس محمود العقاد ينسب اللغة الرمزية إلى رغبة الإنسان الأول في التجسيم والتصوير، ولا علاقة لها مع الإيمان والاعتقاد[3]، وقد وجدت دراسات تتخذ منطلق الرمزية في الكشف عن تشابه الأساطير في العالم على شاكلة ما قام به علي زيعور في تفسير الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم في محاولة هي الأولى من نوعها -كما يقول- تقوم على استغلال مناهج العلوم الإنسانية الحديثة[4].

---

[1] مولر ماكس (1823-1900): مستشرق وعالم لغوي بريطاني، ألماني المولد، صنف الأساطير وفقا للغرض الذي هدفت إليه، ودرس الأديان دراسة مقارنة، من أشهر أعماله: المدخل إلى علم الدين. ينظر: معجم أعلام المورد للبعلبكي، ص442.

[2] حسين الحاج حسن، الأسطورة عند العرب في الجاهلية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1418هـ-1998م، ص25.

[3] الله، منشورات المكتبة العصرية، ص10.

[4] الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم-القطاع اللاواعي في الذات العربية، ص21.

فإذا كانت الرمزية هي لغة الأسطورة: فإن هذا سبب قوي للتهويل والمبالغة وتفعيل مخيال الإنسان الأول في تعويم الحقيقة التاريخية إذا لحقتها الأسطورة حسب ما يراه التوجه الحداثي.

4- النظرية الطبيعية:

هذه النظرية تفيد بأن نشأة الأساطير والخرافات هو بسبب طفولة العقل البشري وهو ما تشرحه نظرية التلخيص[1] في بداياته حيث كان يضفي على الجمادات صفة الحيوية، ويعتقد أن لها أرواحا تسكنها بحيث تحس وتنفعل وتتعاطف[2]، وهي محاولة لتفسير مختلف الظواهر الطبيعية، وهذه النظرية في تفسير نشأة الأساطير تقف على النقيض تماما من منطلق النظرية التي تطور بها العلم المادي، ذلك أن الأولى تفسر غير الحي بالحي في حين أن الثانية ستفسر الحي بغير الحي[1].

إن النظرية الرمزية والنظرية الطبيعية في تفسير نشأة الحكاية الخرافية والأساطير تقف ضد المسار الحداثي في إثبات أن الأسطورة جزء من الحقيقة التاريخية، وقد بينا أن كلا النظريتين لا تربطهما أدنى صلة بالحقيقة، وإنما هما نابعان من فساد في التصور وغياب للإدراك الواقعي، وهذا تناقض وقع فيه التوجه الحداثي.

5- النظرية الاجتماعية: يمكننا كذلك أن نضيف النظرية الاجتماعية التي فيها يتجلى دور الأسطورة في حفظ ما تسفر عنه عقلية المجتمع من طقوس تمثل خلفيتها الدينية، وهذه النظرية تقترب من النظرية الدينية من جهة الربط بين الأسطورة والدين، لكن ليس من خلال المنطق النفسي واللغة الرمزية للأسطورة، وإنما من خلال الطقوس[2] التي يجسد بها الإنسان الأول مظاهر التدين عنده، والملاحظ أن وظيفة الأسطورة هنا هي نفسها وظيفة الخرافة إذا قلنا بالتفريق بينهما من باب المشاكلة فقط، فهما عبارة عن قالب جاهز يضمن بقاء النشاط الاجتماعي الذي يظهر على شكل طقوس.

---

[1] تستند هذه الفكرة على ما يسمى بنظرية التلخيص التي توازي بين تطور المجتمع الإنساني عبر التاريخ ونمو الأفراد ابتداء من طفولتهم، ينظر: البدائية، أشلي مونتياغو، ص22.

[2] فؤاد زكريا، التفكير العلمي، عصر المعرفة-الكويت، 1978، ص49.

[1] فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص 49، وهو يربط بين العجز والخرافة وبين الخرافة والحلم ويحيل إلى مدرسة التحليل النفسي، كما يشير إلى أنه من الصعوبة البالغة أن يتم التفريق بين الأسطورة والخرافة، ومن بالغ الضرر نسبة الخرافة إلى الدين حسبه، ينظر: ص 48-56-57-62.

[2] خزعل الماجدي، العقل الشعري، دار الشؤون الثقافية العامة-بغداد، ط1، 2004، ص 234.

6- النظرية النفسية: في الأخير لا بأس أن نختم بنظرية لها سطوتها وانتشارها في تفسير الخرافة، وهي النظرية النفسية التي تعد من الجراحات الأساسية التي توصلت إليها الحداثة الغربية[1] بسبب اكتشافها لمنطقة اللاوعي عند الإنسان، وتفسيرها للخرافة والأسطورة بمنطلقات مادية، فالأمر هنا هو من باب التفكير في اللامفكر فيه كما يقول الحداثيون، واللاوعي عند الإنسان يعبر حسب هذه النظرية عن بنية تحتية تترسب فيها محركات فاعلة تدفع بالإنسان إلى مواصلة الصراع التاريخي مع نفسه والطبيعة ومع أخيه الإنسان، وهنا تشتغل مفاهيم أساسية -يفسر بها تاريخ النشأة للخرافة والأسطورة- لها صلة بالنشاط اللاوعي للإنسان كالمخيلة والذاكرة الجماعية ووحدة النفس البشرية، مما يعني أن هذه المنطقة عند أصحاب التحليل النفسي هي النواة الموحدة التي تشترك فيها الشعوب، وتجعل من تشابه الحكايات الخرافية أقرب ما يكون للمنطق وأكثر معقولية (حسب هذه النظرية) من تفسير النظريات السابقة، ومن أكبر ما يغذي هذه النواة هو الحلم الذي كان يستعمله الإنسان البدائي كمصدر للمعرفة ليعوض به جهله كما يقول هردر[1]، والأمر أشبه بالانتقال إلى عوالم من خيال مليئة بكل ما هو عجائبي، فالحلم[2] محرك أساسي ينشط بشكل مؤثر في اللاوعي الإنساني، وإننا نجده فاعلا أيضا في تأسيس شعيرة إسلامية متعلقة بالآذان[3] الذي هو من أكثر مظاهر الإسلام تكرارا بشكل يومي، فهل يمكن القول بما أن هذا قد نشأ من خلال حلم حسب ما تراه النظرية النفسية فهو من ضمن الخرافات والأساطير الدينية، أم يستساغ لنا أن نفرق بين الحلم والرؤيا.

---

[1] محمد مصطفوي، الدين والأسطورة، ص61.

[1] فريدريش فون ديرلاين، الحكاية الخرافية: نشأتها، مناهج دراستها، فنيتها، ص24، وبالمناسبة فريدريش وعالم النفس كارل يونغ لا يريان فرقا بين الخرافة والأسطورة، لأن عدم التفريق لا يضر البحث في شيء عند عالم الفولكلور الألماني فريدريش. ينظر: المرجع نفسه، ص59.

[2] المخيال الحداثي بتوجهه البنيوي- الأنتروبولوجي لا يفرق بين الرؤيا والحلم ويعتبرهما مترادفين، وينسبهما كذلك للأسطورة. ينظر: النص، السلطة، الحقيقة، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي-الدار البيضاء، ط1، 1995، ص163، بالإضافة إلى: بنية العقل العربي-دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية- ص260، علما أن كلا من الجابري وأبو زيد منهجهما بنيوي، وأبو زيد يرى بمشروعية تطبيق منهج الأنتروبولوجيا الذي ينتهجه اليسار الإسلامي ممثلا بحسن حنفي، والذي يحول اللاهوت إلى أنتروبولوجيا. ينظر: نقد الخطاب الديني، سينا للنشر-القاهرة، ط2، 1994، ص11-186.

[3] ينظر: سنن أبي داود، تحقيق شعيب الأرنؤوط-محمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط1، 1430هـ-2009م، كتاب الصلاة، باب بدء الآذان، (369/1)، رقم498.

لقد جاء في مداخلة لأحد الأساتذة المشاركين في ملتقى علمي حول سؤال المنهج مناقشة قضية العلاقة بين الحلم والحقيقة من منطلق تخصصه الأدبي، وأشار إلى أن تدوروف- الذي أشرنا إلى الخلفية التي ينطلق منها سابقا- يقصي الحلم لكونه عجائبيا، بسبب أن الثقافة الغربية ترى أن الحلم ليس له علاقة بالحقيقة[1].

هنا نود أن نحصر هذا التعميم لأنه خلاف الواقع، فليس كل الثقافة الغربية معادية للحلم، بل هي تعادي التمركز في منطقه الحلم وتسعى إلى الانتقال من منطقة اللاشعور إلى منطقة الشعور، وهذه الفلسفة المنهجية هي امتداد وتطبيق لفلسفته هيغل الذي استدل على تطور الروح التي هي طبيعة لاشعورية من خلال تطور التاريخ الذي هو أمر شعوري[2]، وهو نفس الضابط الذي وضعه تدوروف فيما تعلق بالقدرة على تفسير ما يبدو عجائبيا من أجل تخطي حيرة ودهشة القارئ، ولو كلف الأمر تقبل قوانين جديدة للطبيعة المادية كما رأينا، وأقوى دليل على أن التعميم السابق ليس صحيحا كما فهمه الأستاذ المتدخل: هو ما صرح به فريدريش حينما قال:" ونحن نميل اليوم من خلال الأبحاث النفسية إلى أن نرى في تجارب الحلم كذلك حقيقة معينة، حتى أنه لا داعي منذ البداية بأن يكون الحلم والحقيقة متعارضين كل التعارض"[1].

من خلال كل ما سبق يتضح لنا أن النظريات التي تحاول تفسير نشأة الفكر الخرافي والأسطوري لا تنطلق من خصوصية أصحاب هذا الفكر وهي الشعوب البدائية أو الأولية التي قد يكون من الظلم أصلا أن ننعتها بالبدائية، وإنما كانت من منطلق ذات الدارس التي تفسر كل ما هو متعلق بالآخر من خلال الأنا الغربية المستعلية[2] وفق نموذج فكري محدد سلفا، تم التمهيد له من خلال مداخل قصد تفكيك نظام معين، ونحن قد مر بنا فيما تعلق بموضوع أطروحتنا ما يثبت هذا.

المطلب الثالث: مناهج دراسة الحكاية الخرافية:

إن هذا المطلب له صلة بما سبقه من جهة أن المناهج هي وليدة نموذج فكري مسبق، حيث تتعدد المناهج كما تتعدد النظريات المفسرة لنشأة الحكاية الخرافية والأسطورة تبعا لتعدد منطلقات الدارسين ونظرياتهم، فالذي تمركز حول الحقيقة التاريخية يتمسك بنوع الأسطورة ويؤسس منهجا يسمى المنهج الأسطوري-الأنتروبولوجي،

[1] لؤي خليل، مداخلة ضمن كتاب أسئلة المنهج، مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قطر، ص41.

[2] مخلوف عامر، مناهج نقدية-محاضرات ميسرة- ص32.

[1] فريدريش فون ديرلاين، الحكاية الخرافية: نشأتها، مناهج دراستها، فنيتها، ص98.

[2] أشلي مونتياغو، البدائية، ص69-76.

والمنهج الأنتروبولوجي في بداياته قد ظهر بسبب الأطماع التوسعية الاستعمارية قبل أن يتحرر من هذه النزعة، والذي ينطلق من قضية تشابه الحكايات يؤسس منهجا يسمى المنهج التاريخي-الجغرافي، والذي يحاكي طبائع الموجودات من ناحية بيولوجية يسلك منهجا مورفولوجيا (بنيويا)، ومن ينطلق من الذات الإنسانية يوظف التحليل النفسي إلا أن بعض المناهج قد تكون موظفة ضمن مناهج أخرى عند المزج بينها.

الفرع الأول: المنهج الأسطوري-الأنتروبولوجي:

إن هذا المنهج يقوم على فكرة الاعتراف بالأسطورة كونها تتضمن جزءا من الحقيقة كما سبق بيانه عند

أصحاب النظرية التاريخية في تفسير نشأة الأسطورة التي هي خرافة على كل حال[1] لكنهم لا يعترفون بهذا ويسعون من خلال هذا المنهج إلى تصفية الحقيقة التاريخية من شوائب الخرافة التي أضفاها عليها الفكر الخرافي، ولذلك هم يسمون هذا المنهج بالأسطوري، فهذا المنهج ليس بقصد دراسة الأسطورة فقط، وإنما هو تبرير ومحاولة لإثبات علمية ولو لجزء من الأسطورة، وهذا وحده كفيل بأن يجعل هذا المنهج غير موضوعي.

يعتبر المنهج الأسطوري من المناهج التي تمزج نتائج تم التوصل إليها في نظريات أخرى كنتائج التحليل

النفسي ونتائج الأنتروبولوجيا الاجتماعية[2]، وقد تم الاعتماد عليه في كثير من الدراسات الثقافية عند رواد المنهج الأنتروبولوجي من منطلق تطوري كإدوار تايلور[3] الذي وضع حجر الأساس في هذا المنهج، وهنا نتوصل إلى تقاطع معرفي يتمثل في أن النظرية التي جاء بها إدوار تايلور وأندرو لانج[4] المسماة بنظرية التوالد الذاتي للموضوعات[5] – نفس النظرية التي تم التطرق لها سابقا في تفسير نشأة الحكاية الخرافية- ترجع أصولها إلى أصحاب المنهج

[1] محمود أبو زيد، مشكلات المنهج في التحليل الاجتماعي للأساطير، مجلة عالم الفكر-الكويت، المجلد السادس عشر، العدد الثالث، ص205.

[2] جميل حمداوي، النقد الأدبي الأنتروبولوجي بين النظرية والتطبيق-قراءة ثانية لشعرنا القديم: مصطفى ناصف أنموذجا، ص72.

[3] جميل حمداوي، المرجع نفسه، 73.

[4] أندرو لانج (1844-1912): عالم أنتروبولوجي تطوري، قام بنقد نظرية تايلور الأرواحية في كتابه

Myth, Ritual and religion الصادر سنة 1888.ينظر دين الإنسان- بحث في ماهية التدين ومنشأ الدافع الديني فراس السواح، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2022، ص216.

[5] أمينة فزاري، مناهج دراسات الأدب الشعبي، ص175، نقلا عن محمد الجوهري، علم الفولكلور: دراسة في الأنتروبولوجية الثقافية، (96/1).

الأسطوري–الأنتروبولوجي أين ينقبون عن الأصل الأول والصورة الأولى التي كانت تمثل الحقيقة التاريخية، وبعبارة أخرى: الرجوع إلى نقطة الانطلاق قبل تطور الحقيقة الأولى نحو الأسطورة، وهذه النتيجة يدعمها العلم بالخلفية التطورية للبريطاني إدوارد تايلور[1].

إن هذه الرؤية نجدها ماثلة في التطبيقات الحداثية خاصة من أصحاب التوجه الأنثروبولوجي كمحمد أركون الذي يقول:" وأما القصص القرآنية والحديث النبوي والسيرة فتقدم دائما على أنها تشكيلات استقلالية عقلانية، في حين أنها مدينة جدا لفعالية المخيال الذي يبلور الأساطير الخاصة بأصول كل فئة أو ذات جماعية يساهم في تأسيسها وإنجاز هويتها"[1]، ويقول أيضا:" وإنما نريد على العكس أن نبين كيف أن العناصر الأسطورية الزائدة المضافة على سير الصحابة من أجل تشكيل شخصيات نموذجية مقدسة كانت قد دعمت حقيقة المعلومات التأسيسية المكونة لكل التراث الإسلامي"[2]، وهذا يظهر بجلاء تام أن ما يريده التوجه الحداثي هو استمرارية السير في الفلسفة التطورية الداروينية التي هي إحدى الجراحات الأساسية التي توصلت إليها الحداثة الغربية[3]، وفيما تعلق بسياق أطروحتنا فإن المنهج الأسطوري–الأنتروبولوجي يجعل من الأحاديث النبوية أساطير خرافية أدت دورها كمحرك للتاريخ في زمن النبوة[4] ولابد من الانتقال الآن للمرحلة الموالية حسب سلم التطور الداروينى.

المفارقة التي يعجب لها الناظر في التطبيق الحداثي للمنهج الأسطوري على الدين عموما والسنة النبوية خصوصا هي: أن المنهج الأسطوري يربط بين الدين والأسطورة كما مر معنا عند مؤرخ الأديان فراس السواح، في حين أن مؤسس المنهج الأنثروبولوجي إدوارد تايلور يرفض هذه الفكرة الأساسية عند المدرسة المثيولوجية[5]، وهذا من شأنه أن يهدم المنهج الأسطوري الذي يستعين به الحداثيون العرب في نسبة الخرافة إلى الأحاديث النبوية.

---

[1] كوسة نور الدين، مفهوم الثقافة في البحوث الأنتروبولوجية، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، العدد 6-7، 2018، ص503.

[1] تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص14.

[2] المرجع نفسه، ص17.

[3] عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص7.

[4] ترجمة هاشم صالح لكتاب تاريخية الفكر العربي الإسلامي، هامش الصفحة 17.

[5] أمينة فزاري، مناهج دراسات الأدب الشعبي، ص174-175، نقلا عن محمد الجوهري، علم الفولكلور: دراسة في الأنتروبولوجية الثقافية، (94/1).

يعتمد المنهج الأسطوري على مجموعة من الآليات التي تشغب على القارئ وتغرق الموضوع في الذات الدارسة له كالاعتماد على التحليل البنيوي والألسنية والسيميائية[1] التي هي لغة الأسطورة التي تربط بين الدين وهذه الأخيرة، وعلى غرار الانتقاد السابق للتوجه الحداثي: نجد أن المنهج الأنتروبولوجي الذي يقوم عليه المنهج الأسطوري هو في حد ذاته منتقد، وأساس هذا الانتقاد هو الافتقار إلى البنية التحتية الثابتة، فهو يتعامل مع الأسطورة والمفاهيم الثقافية في المجتمع البدائي من منطلق روحي، والروحانية هي مفهوم هلامي لا ثبات له في منظور النظرية الاجتماعية الماركسية[1] التي تجعل العامل المادي-الاقتصادي هو المنطلق في تحديد مستوى الفكر البشري وتطور التاريخ كما مر معنا في المدخل التاريخي.

الفرع الثاني: المنهج المورفولوجي (البنيوي):

ينسب هذا المنهج إلى فلاديمير بروب، وهو يقوم على طريقة مبتكرة في التحليل وتحديد البنيات والأنماط الأساسية للحكاية الخرافية[2] من خلال محاكاة الكشوفات العلمية المتعلقة بدراسة البنيات العضوية للنباتات[3]، وهو ما يربطنا بالنظرية الأولى التي استعرضناها في سياق تفسير نشأة وتشابه الحكايات الخرافية التي جاء بها العالم الفرنسي بيديه وكانت من منطلق نفسي.

إن الجهود التي قام بها بروب هي التي كانت السبب الفاعل في النهوض بالسردية في شقها الدلالي[4]، لقد كان لعمل بروب في كتابه مرفولوجية الحكاية الخرافية أثر كبير في تمهيد الطريق نحو السيميائيات -المتفرعة من علم

---

[1] ظهر المنهج السيميائي في كل من فرنسا وأمريكا في أواخر القرن التاسع عشر، وهو يشكل جزءا من علم النفس العام، حيث عرفه دي سوسير بأنه علم يدرس حياة الرموز والدلالات المتداولة في الوسط المجتمعي وهو أعم من اللسانيات، وتجدر الإشارة إلى أن الميدان المفضل في التطبيق لهذا العلم هو السرديات. ينظر: مناهج نقدية لمخلوف عامر، ص83-90.

[1] أمينة فزاري، المرجع نفسه، ص175، نقلا عن محمد الجوهري، (95/1).

[2] يعترف بروب اعتمادا على التحليل التاريخي بأن الخرافة والأسطورة شيء واحد، وهو ما لا تقبله المدرسة الأسطورية كما بينا، رغم أنها تنطلق من النظرية التاريخية التي توصل من خلالها بروب إلى المساواة بين الجنسين الأدبيين، وهذا أكبر دليل يكشف غياب الإبستيمولوجيا وتمكن الإديولوجيا في التوجه الحداثي الذي هو سليل المدرسة الأسطورية فيما تعلق بموضوع أطروحتنا وهو الطعن في الأحاديث النبوية بالخرافة، علما أن هذه المعارضة من بروب كانت أحد أسباب العداء الذي تعرض له من التوجه الماركسي. ينظر: مورفولوجية الحكاية الخرافة، ص176-177.

[3] فلاديمير بروب، المصدر نفسه، ص48-65-179.

[4] عبد الله إبراهيم، السردية العربية-بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي، ص10.

اللسانيات- نحو ميدان السرد الذي هو المجال المفضل لها في التطبيق[1].

تعتبر اللسانيات إحدى أهم الآليات التي يستخدمها التطبيق الحداثي في دراسة النص الديني على أساس أنه من ضمن الأدبيات بعيدا عن خصوصيته القدسية[2]، وهو ما طبقه بروب على الحكاية الخرافية الروسية، والغاية التي يسعى إليها بروب هي نفس ما يتوخاه جميع دارسي الحكاية الخرافية، والمتمثلة في الوقوف على الرواية الأصلية التي نشأت عنها كل الحكايات الخرافية[1]، لذلك افترض وجود حبكة واحدة ترجع إليها تفاصيل الحكايات الخرافية، ومن ثم قسمها إلى وحدات تسمى الوظائف عددها واحد وثلاثون وظيفة، وهي محدودة ومرتبة في جميع الأحوال حسب قوله[2]، وعلى هذا الأساس يتوصل إلى الشكل الأساسي للحكاية الخرافية حيث وضع قائمة يتعرف من خلالها على الضوابط التي تمكن من تصنيف الحكاية ضمن ما هو خرافي أو غير خرافي[3]، وهذا أمر مفيد جدا بالنسبة لدراستنا من باب أن نقيم الحجة على الحداثين من خلال منطلقهم البنيوي-الأنتروبولوجي، إذ يمكن عقد تحليل بنيوي للأحاديث النبوية التي يطعن فيها الحداثيون بالخرافة، ومن ثم مقارنتها بما توصل إليه بروب لنفك الصلة التي وضعها هذا الفكر المتحامل بين المرويات الحديثية والحكاية الخرافية، وقد طبقت نبيلة إبراهيم[4] هذه الفكرة وهي المتخصصة في دراسة الأدب الشعبي، فتوصلت إلى نتيجة قيمة حسب ما أفادت به فيما تعلق بتطور عقليه الشعب الذي بدأ يميل إلى التفكير الواقعي بعد أن كان خرافيا، وهو ما استنتجته انطلاقا من التغير في بنية موروثه الحكائي[5].

---

[1] مخلوف عامر، مناهج نقدية-محاضرات ميسرة، ص86.

[2] صالح قادر الزنكي، أساب رفض الحديث النبوي في العصر الراهن، ص1.

[1] فلاديمير بروب، مورفولوجية الحكاية الخرافة، ص30.

[2] فلاديمير بروب، المصدر نفسه، ص30-75-77-78.

[3] فلاديمير بروب، المصدر نفسه، ص266.

[4] نبيلة إبراهيم (1929-2017): أستاذة متخصصة في الأدب الشعبي، كان لها الفضل في إدخال هذا النوع من التخصصات إلى ساحة البحث العلمي العربي وجعله من مقررات الدرس العربي في أقسام اللغة العربية وآدابها في جامعتي القاهرة وعين شمس ومنها إلى بقية الجامعات، من مؤلفاتها: أشكال التعبير في الأدب الشعبي، البطولة في الأدب الشعبي. تم الاطلاع على هذه المعلومات من مقال على الشابكة بتاريخ 2025/04/13 على الساعة 15:15، وهذا رابطه:
https://bilarabiya.net/10193.html

[5] فلاديمير بروب، مورفولوجية الحكاية الخرافية، ص45.

إن الملاحظ في منهج بروب هو أنه قد حاول قدر الإمكان تحاشي الاصطدام بالنقاد الأدبيين الماركسيين من خلال مراعاة القيود المنهجية التي كان يفرضها النموذج الفكري الماركسي، والذي من خلاله تم انتقاد المنهج الأنتروبولوجي، فقد اتخذ لمنهجه (بروب) ركيزة ألمانية الأصول من خلال الاعتماد على فكر الشاعر الألماني غوته[1] تلميذ الفيلسوف هردر، في حين حاول قدر الإمكان إرضاء الرقابة الماركسية المتطرفة على الأدب حيث يقول: "عندما كنت أكتب كتابي الأخير الجذور التاريخية للحكاية الخرافية، ولما انتهيت منه كنت واثقا بأني قد أبدعت عملا ماركسيا حقيقيا لأني شرحت ظاهرة معنوية بالرجوع إلى الأساس الاجتماعي-الاقتصادي..."[1]، وهذا حتى يسلم من العداء الماركسي رغم أنه لا يسلم في منهجه بما تمليه الفلسفة الماركسية كليا وذلك من جهة تسلط المادية التاريخية على الأدب، حيث أنه يعيب على المدرسة التاريخية التي تعامل الحكاية الخرافية على أنها مجرد وثيقة أثرية[2]، وهذا هو منهج المدرسة الأسطورية-الأنتروبولوجية، مما يشكل لنا في المحصلة الأخيرة أن بروب هو ماركسي بنيوي إلا أنه لا يوافق الحداثين في بعض توجهاتهم الأسطورية ونتائجهم المتعلقة بالأدب وبالأخص الحكاية الخرافية، وهذا يمكننا من الاعتماد على منهجه في رد الطعن الحداثي ضد السنة النبوية من جهة إثبات عدم التوافق البنيوي بين الأحاديث النبوية وما توصل إليه بروب فيما تعلق ببناء الحكاية الخرافية.

إن منهج الشكلانية يعتبر تحديا خطيرا للمادية التاريخية التي هي أحد شقي الماركسية، والتي تدرس القوانين العامة للتطور الاجتماعي[3]، وما أقدم عليه بروب من خلال توجهه الشكلاني يمثل ضربا للفلسفة الماركسية في جذورها الهيغيلية-الداروينية، فالتركيز على بنية الحكاية الخرافية وشكلها يعد إهمالا للمضمون الذي يراد اعتماده كسلاح من طرف الماركسية لتوجيه المجتمع نحو الحتمية التاريخية بناء على الأساس الاقتصادي-المادي[4]، ولم يصمد بروب طويلا فقد استسلم للحصار والضغط الماركسي وانقاد لمبادئ ماركس ولينين[5].

---

[1] فلاديمير بروب، المصدر السابق، ص179، وكان جوته أول ألماني جامع للمادة الفولكلورية عن طريق الرحلات إلى الجماعات الشعبية. ينظر: قصة الأنتروبولوجيا، حسين فهيم، ص84.

[1] فلاديمير بروب، مورفولوجية الحكاية الخرافية ، ص24.

[2] فلاديمير بروب، المصدر تفسه، ص24.

[3] حسين فهيم، قصة الأنتروبولوجيا، ص165.

[4] فلاديمير بروب، مورفولوجية الحكاية الخرافية، ص21.

[5] فلاديمير بروب، المصدر نفسه، 26.

إن احتدام الصراع المنهجي بين المورفولوجية والمادية التاريخية يعكس تماما الصراع الحضاري بين الإنسان والطبيعة، وبين الإنسان وأخيه الإنسان، والملاحظة هنا هو أن التوجه الحداثي يدرك هذا المستوى من التفاعل داخل الثقافة الإنسانية، ويرى بأن العقل الإسلامي قد تخلف عن هذا المسار وعن هذا الصراع الذي هو في الحقيقة خلاف الفطرة الإنسانية، ولابد من أن يخلق تناقضات وفراغات كبيرة داخل المنظومة البشرية، وكمثال على ذلك فيما تعلق بموضوع أطروحتنا ما نجده في الفكر الحداثي الذي يتبنى في أصوله مسلكا تاريخيا سواء أوغل في التطرف الماركسي كبعض الحداثيين مثل حسين مروة[1] وغيره، ومنهم من أخذ موقفا معتدلا في جانب وتطرف في جانب آخر وهنا مكمن التناقض، لأن المنهج العلمي لا يحتمل الكيل بمكيالين، فعندما نستحضر ما ذكرناه سابقا في أن أركون يقف ضد التطرف المادي الذي تنتهجه الماركسية، حيث يرفض فكرة انفراد العامل المادي كونه هو المحرك الوحيد للتاريخ ويضيف عامل المتخيل أو المخيال[2]، في هذه المرحلة تحديدا نجده يفرق بين مفهوم الأسطورة والخرافة ليوظف غرضا حداثيا معينا يكون مدخلا تمهيديا فقط[3]، فيصف القرآن والحديث النبوي والصحابة الذين هم رواة الحديث بالأسطورية ولابد حسبه من أن نعود بهم إلى أصلهم التاريخي[4]، ثم بعدما يتم له الأمر يستدعي المنهج المعاصر في دراسة التاريخ والذي يسمى بمنهج الحوليات الفرنسية[5] الذي لا يعترف بالحديث ولا بمنهجه وعلمائه، وهو ما يعبر عنه هاشم صالح في ترجمته لكتاب أركون فيقول:" إن المنهج التاريخي المعاصر بعيد عن منهج البخاري وابن حبان البستي وابن حنبل وابن بابويه وابن حجر وغيرهم، بعد منهج أينشتاين في الفيزياء عن منهج إبراهيم النظام أو منهج دو سوسور في اللسانيات عن منهج سيبويه أو ابن جني، وبعد منهج ماركس في الفلسفة عن منهج الفارابي وابن سينا"[6].

إنه يتوجب علينا ألا نفرح باعتراض أركون على التوجه المادي للماركسية التي ترى بأن التدين هو مجرد خرافة ميتافيزيقية تخالف الواقع[7]، لأن أركون يسعى إلى قراءة فكرية هي أشد خطرا على الحديث النبوي والديني

[1] مخلوف عامر، مناهج نقدية-محاضرات ميسرة- ص51.

[2] يشير هاشم صالح -عند ترجمته لكتاب أركون الذي هو بعنوان: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر- أنه كان يستخدم مصطلح المخيال قبل أن يغيره إلى مصطلح المتخيل. ينظر: ص 13 من الكتاب المذكور.

[3] تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص35.

[4] المرجع نفسه، ص14-17.

[5] المرجع نفسه، ص273.

[6] أين هو الفكر الإسلامي المعاصر –قراءة علمية- مقدمة المترجم هاشم صالح، ص15.

[7] جورج بوليتزر- جي بيس موريس كافين، أصول الفلسفة الماركسية، ص25.

عموما، انطلاقا من مفهوم المتخيل ثم اللغة الرمزية ليس حبا في الحديث النبوي أو القرآن واهتماما به، وإنما بغرض الفضول ومعرفة الكيفية التي تشكل بها المتخيل الإسلامي المؤسس على القرآن والسنة بناء على سيطرة العامل الرمزي[1]، وهذا المنهج طبعا هو بإيعاز من المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع دائما وبخلفية تطورية كذلك، حيث يحكي هاشم صالح قول عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو الذي صرح بكون الرمز المادي يعتبر عاملا مؤثرا في المجتمعات ما قبل الصناعية، وهو يرتبط بجسد المجتمع ارتباطا عضويا[1]، وهنا نربط الفكرة بمفهوم العضوية أو ما يصطلح عليه بالمورفولوجية التي نحن بصدد التعريف بمنهجها في دراسة الحكايات الخرافية فقد أشرنا في أول الكلام إلى تشابه منطلق هذا المنهج مع ما جاء به العالم الفرنسي بيديه، لنجد هنا بورديو أيضا يعبر عن نفس المنطلق.

إن ما سبق يبين لنا أن الدراسة المورفولوجية في المدرسة الفرنسية كانت تعرف نشاطا واسعا وقد كان لبروب قصب السبق في تطبيقها بمنهج شكلاني على الحكاية الخرافية، وحتى فراس السواح وظف مصطلح العضوية في ربط الصلة بين الدين والأسطورة[2]، فكلها دراسات متظافرة متحدة في المنهج من أجل غرض واحد يبرر لفكرة أن الدين تجربة بدائية بشرية.

الفرع الثالث: المنهج النفسي.

إن المنهج النفسي–الأنثروبولوجي مثله مثل المنهج الأسطوري، حيث يقوم على خطوتين منهجيتين هما الفهم والتفسير[3]، ويعتمد في تحديد الإطار النظري للدراسة النفسية على افتراض تطوري هو وحدة النفس البشرية، وهي فكرة دعا إليها مؤسس المنهج الأنثروبولوجي إدوارد تايلور[4]، والغاية من هذا الافتراض هو فرض التقابل مع وحدة العضوية البشرية تبعا للنظرية الداروينية، حتى أن مفهوم العضوية حاضر في التحليل النفسي–الأنتروبولوجي الذي يعد علي زيعور من الذين طبقوه لتحليل الذات العربية من خلال الكرامة الصوفية التي اعتبرها تشكل وحدة

[1] أين هو الفكر الإسلامي المعاصر –قراءة علمية– مقدمة المترجم هاشم صالح، ص8.

[1] المرجع نفسه، ص14.

[2] الأسطورة والمعنى–دراسات في الميثيولوجيا والديانات المشرقية، ص302.

[3] جميل حمداوي، النقد الأدبي الأنتروبولوجي بين النظرية والتطبيق، ص71.

[4] أمينة فزاري، مناهج دراسات الأدب الشعبي، ص192، نقلا عن محمد الجوهري، علم الفولكلور–دراسة في الأنتروبولوجيا الثقافية، ص115.

عضوية مع باقي الأجناس الأدبية من أسطورة وغيرها[1]، فمنطلق وحدة النفس البشرية إضافة إلى عالمية اللغة الرمزية كما يرى زيعور يعتبران من المفسرات الأساسية لقضية تشابه الحكاية الخرافية[2].

يعتبر التحليل النفسي-الأنتروبولوجي من أبرز المناهج حضورا في تفسير الحكاية الخرافية للتشابه العميق بين عالم الأحلام الذي يعيشه الإنسان وبين عالم الخرافات التي تجسدها الحكايات الخرافية، وهنا يحدث التداخل بين المنهج النفسي والأنتروبولوجي بسبب اتحاد الإطار النظري للدراسة.

إن هذا التداخل المنهجي نجده ماثلا في المدرسة الألمانية مثلا، حيث يعتبر الألمانيون من الذين بادروا في نهاية القرن التاسع عشر إلى دراسة مختلف الأساطير عند الشعوب من خلال المنطلق النفسي، ومنهم فوندت[1] الذي توصل إلى أن كثيرا من المفاهيم الدينية هي نتائج عقلي بشري من خلال حالات مرضية، وهذه النتيجة تلقفها عالم الفلكور الألماني لاييستنر ومن بعده فون دير لاين[2].

تتضح العلاقة بين الحديث النبوي وبين ما أفضى إليه التحليل النفسي-الأنتروبولوجي للمدرسة الألمانية من خلال تطبيقات علي زيعور، حيث يقول:" فالحديث النبوي الذي يدعونا لأن نعبد الله كأننا نراه أو المبدأ الذي يقول بأن الله يرانا وإن كنا لا نراه وغيرهما من الأحاديث الكثيرة قد أخرجها الصوفيون في شكل قصة"[3]، ويصف هذه القصة بأنها خرافة أحيانا[4]، ويعتبر أن تغييب مبدأ السببية[5] -مما يعني خرافية التفسير- خاص بما هو

[1] علي زيعور، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، ص36.

[2] علي زيعور، المرجع نفسه، ص21.

[1] فوندت ولهلم (1832-1920): فيسيولوجي وعالم نفس ألماني، يعد مؤسس علم النفس التجريبي، حيث أنشأ أول مختبر في هذا التخصص، عمل أستاذا في علم النفس بجامعة ليبتزيغ، من أهم أعماله: موجز علم النفس. ينظر: معجم أعلام المورد للبعلبكي، ص333.

[2] أمينة فزاري، مناهج دراسات الأدب الشعبي، ص192، نقلا عن محمد الجوهري، علم الفولكلور- دراسة في الأنتروبولوجيا الثقافية- ص115.

[3] علي زيعور، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، ص59.

[4] على زيعور، المرجع نفسه، ص59.

[5] مبدأ السببية هو قانون مادي تسعى الدراسة التجريبية إلى استقرائه في مختلف الأحداث والتحولات المادية.

ديني عموما[1]، ويضرب لذلك أمثلة كحية موسى وناقة صالح وغيره من القصص الدينية عموما والأحاديث النبوية التي تحكي كثيرا من هذه القصص، مما يعني أنها خرافية في نظر زيعور وفي نظر هذا المنهج النفسي-الأنثروبولوجي الذي يصنف ما سبق ضمن الحالات المرضية والعرفان الصوفي[1].

يعتمد علي زيغور في تحليله النفسي على أحد أهم رواد المدرسة النفسية[2] التي درست الحكاية الخرافية من منطلق نفسي هو غوستاف كارل يونغ[3] الذي يعتبر من الشخصيات المحورية التي جسدت التداخل بين التحليل النفسي والأنتروبولوجي، حيث يعتبر مفهوم اللاشعور الجمعي أحد أهم مبتكرات هذه الشخصية، وهو (المفهوم) يشكل مع وحدة النفس البشرية و عالمية اللغة الرمزية تفسيرا قويا لتشابه الحكايات الخرافية، وقائمة المفاهيم هذه

[1] على زيعور، المرجع السابق، ص31.

[1] يربط الجابري بين قضيتين مهمتين من خلال تحليله للدور التاريخي الذي قام به الغزالي داخل الثقافة الإسلامية كما يقول، حيث يلصق العرفان بالغزالي ويصفه بأنه سبب أزمة العقل العربي والإسلامي من جهة أنه غيب مبدأ السببة، ومن جهة أخرى يتكلم عن منهجه في إثبات أقواله من خلال أحاديث ضعيفة من هنا وهناك، مما يشكل للقارئ تصورا مفاده أن الغزالي كان يعتمد في إثبات عرفانياته الصوفية على الأحاديث النبوية. ينظر: بنية العقل العربي-دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية- ص489، كما ينظر له كذلك: العقل الأخلاقي العربي- دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت، ط1، 2001، ص592، وإذا أضفنا لمحصلة تحليل الجابري ما نتج عن تحليل زيعور والمدرسة الألمانية -في التحليل النفسي الأنتروبولوجي- تتشكل لنا نتيجة مفادها: أن السنة النبوية والعرفان شيء واحد، وبناء على هذا يؤسس علي حرب متراجحة منطقية في ظاهرها بين معقولية الوحي -يخص بالذكر الخطاب النبوي- وعدمه، حيث يرى أنه إذا كان العرفان معقولا فالوحي معقول، وإذا كان العرفان غير معقول فالوحي كذلك. ينظر له: نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط4، 2005، ص120.

في خاتمة هذه الطبقات التحليلية، ومنطلق العرفان يعقد عبد الله إبراهيم الصلة بين العرفان والمشافهة، وبالتالي كل التحليلات تؤول إلى مسألة الشفاهة وعدم التدوين. ينظر له: السردية العربية-بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي، ص23-27.

المقصود من هذا العرض هو: إعطاء نموذج ملموس لكيفية نسج النظرية في الحداثة الغربية، وكيفية تلقيها وتطبقها في الحداثة العربية، لتخرج إلى العلن في شكل طعن بالخرافة في الأحاديث النبوية.

[2] علي زيعور، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، ص68.

[3] كارل جوستاف يونغ (1875-1961): عالم نفس سويسري، يعتبر أحد أعظم علماء النفس في العصر الحديث، عرف ببحوثه العميقة في حقول اللاوعي والمثيولوجيا، كان أول من ابتكر مفهوم الشخصية المنبسطة والمنطوية وطوره. ينظر: معجم أعلام المورد للبعلبكي، ص510.

كلها ضمن المنهج النفسي-الأنتروبولوجي، مما يشير إلى الأثر البالغ لهذا التوجه في تأسيس دعوى الطعن بالخرافة في الأحاديث النبوية.

إن نظرية يونغ في الربط تتحدد بين مجالين: فيبدأ باللاشعور الجمعي لينتهي إما بالأحلام أو بالأجناس الأدبية أو الأمراض النفسية، ثلاثة هذه الأمور تترجم على شكل لغة رمزية إذا تم تفكيك شفرتها فإنه يمكن التوصل إلى الأنماط الأصلية أو الرواية الأصلية للحكاية الخرافية كما مر معنا، وهذه الأنماط الأصلية تشكلها مجموعة من الصور المولودة مع الإنسان الذي تدفعه قوة التخيل إلى خوض التجارب في صراع وتعارض دائم ومستمر مع الغرائز، وهذا الصراع هو الذي يترجم على مستوى الشعور على شكل أحلام أو خرافات أو أمراض أم نفسية[1].

إن هذه النظرية هي حلقة في سلسلة النظريات التي تصور حياة الإنسان ضمن ثلاث مستويات من الصراع هي: صراع الإنسان مع الطبيعة ومع إنسان مثله وحتى مع نفسه، وقد أشاد فردريتش بهذا المنهج اليونغي كونه تجاوز التفسير الأحادي لأستاذه فرويد[2].

بناء على هذا الصراع والتدافع الحضاري يحصل تطور البشرية في فكر الحداثة، فتحليلات يونغ النفسية ليست سوى حلقة وصل بين الدراسة الفلسفية والدراسة البيولوجية في إطار نظرية التطور، لذلك يرى علي زيعور عدم صحة الاعتماد على التفسير التطوري في التحليل الأنتروبولوجي[3].

الفرع الرابع: المنهج التاريخي والجغرافي:

يقوم هذا المنهج على فكرة الانتشار والهجرة والتواصل الحضاري، ويرفض فكرة التشابه في الثقافة الإنسانية[4]، في الوقت الذي يسعى فيه الاتجاه التطوري إلى إيجاد قانون ثابت يدرس من خلاله مراحل تطور

[1] أمينة فزاري، مناهج دراسات الأدب الشعبي، ص197-198، نقلا عن نبيلة إبراهيم، قصصنا الشعبي من الرومانسية إلى الواقعية، ص135.

[2] فريدريش، الحكاية الخرافية-نشأتها، مناهج دراستها-فنيتها، ص 58-59.

[3] علي زيعور، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، ص80.

[4] حسين فهيم، قصة الأنتروبولوجيا، ص126.

البشرية[1]، حيث يؤمن أصحاب هذا المنهج بالنسبية الثقافية، وهو مصطلح فرض نفسه في الدراسة الأنثروبولوجية تزامنا مع اشتهار النظرية النسبية[2].

ترجع أصول تأسيس هذا المنهج إلى المدرسة الألمانية، وفي هذا المنهج تظهر الصلة الوثيقة بين ميدان الأنثروبولوجيا والحكاية الشعبية ومن ضمنها الخرافة والفولكلور عموما بتوجه انتشاري، وإطار نظري شكلته الدراسة التاريخية–الجغرافية.

1– الاتجاه التاريخي التجزيئي[1]:

يختص المنهج بهذه التسمية عندما ينفرد بالدراسة الأنتروبولوجية من جهة تتبع السمات الثقافية في المناطق الجغرافية التي اصطلح عليها بالمناطق الثقافية، ومن ثم تتبعيها تاريخيا لتفسير ظاهرة التباين الثقافي، وقد كانت المدرسة الجغرافية الألمانية وراء ظهور هذا المنهج الذي يبحث مثله مثل جميع المناهج السابقة عن الأصل الأول الذي ظهرت وانتشرت منه الحضارة إلى باقي المناطق الثقافية.

2– المنهج التاريخي الجغرافي:

يختص بهذه التسمية أو بما عرف لاحقا بالمنهج الفنلندي–الذي قال عنه فردريتش بأنه أكثر المناهج أصالة[2] عندما يشتغل بالحكاية الخرافية والفولكلور عموما، وتظهر أصوله الألمانية هو الآخر من خلال مؤسسه الأول المستشرق الألماني تيودور بنفي[3] الذي اشتهر بنظرية الاستعارة، والتي تعني هجرة مواضيع الحكاية[4]، فهنا

[1] حسين فهيم، المرجع السابق، ص124.

[2] حسين فهيم، المرجع نفسه، ص126.

[1] حسين فهيم، المرجع نفسه، ص123-125.

[2] فريدريش، الحكاية الخرافية، نشأتها، مناهج دراستها، فنيتها، ص50.

[3] تيودور بنفي (1809-1881): صاحب النظرية البنفية التي ترى بهجرة الحكاية الشعبية من الهند إلى أوروبا. ينظر: الثعابين حكايات شعبية وأساطير لأحمد زكرياء زكي، 2022، هامش الصفحة 31.

[4] أمينة فزاري، مناهج دراسة الأدب الشعبي، ص155-157، نقلا عن محمد الجوهري، علم الفولكلور- دراسة في الأنتروبولوجية الثقافية، ص97-98.

يظهر الارتباط مجددا بين الدراسات الأنثروبولوجية –التي تتخذ من من ثقافة الشعوب موضوعا لها– وبين الاستعمار المبطن بالدراسات الاستشراقية، وقد تفوق منهج المدرسة الألمانية على منهج المدرسة الأسطورية باعتراف المستشرق البريطاني ماكس مولر[1] الذي كان قريبا من أفكار تشالز داروين التطورية، وكالعادة دائما عند مخالفة الأفكار التطورية لابد أن تلقى انتقادات من أنصار المادية التاريخية الماركسية[2].

لقد انتقلت فكرة الاستعارة إلى المدرسة الفنلندية التي طورها روادها وأسسوا اتحادا دوليا للفولكلور سنة 1907م، ولم يكتفوا بعامل الهجرة الذي جاء به المستشرق بنفي، بل بدأ أصحاب هذه المدرسة الفنلندية بالبحث عن المركز الأول الذي انتشرت منه الروايات المختلفة كما هو الحال تماما مع المنهج التاريخي التجزيئي الذي سبق ذكره[3].

يثير فريدريش[4] بعض الاعتراضات على المنهج الفنلندي من جهة عدم إمكانية تطبيق هذا المنهج إلا على الحكاية التي ترتكز على قوانين معينة وهو ما لا يوجد في الحكاية الخرافية البدائية ولذلك لابد من تعديله، كما أن فكرة الهجرة لا تشمل كل الحكاية الخرافية، ذلك أن تشابه المواضيع يعود أيضا إلى القرابة الوراثية بين الشعوب كالهندوجرمانيين، بالإضافة إلى عدم القدرة على الإحاطة بجميع روايات الحكاية الخرافية، وهذا ما يغيب الدقة في تحديد منشئها.

إن الصلة بين هذا المنهج وبين موضوع الطعن بالخرافة في الأحاديث النبوية تظهر من جهتين هما:

---

[1] تظهر ترجمة ماكس مولر أنه رغم صلته بالفكر التطوري إلا أن نظرياته لم تكن محل ترحاب بسبب مخالفته للنظريات السائدة وقتها، ولا يختلف حاله عن حال فلاديمير بروب الذي عارض الأفكار الماركسية في الأدب، ينظر: مقال منشور على صفحة ويكيبيديا بالعربية، تم الاطلاع عليه يوم: 2024/04/01، على الساعة: 8:15، وهذا رابطه:

https://ar.m.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D8%A7%D9%83%D8%B3_%D9%85%D9%88%D9%84%D8%B1

[2] أمينة فزاري، مناهج دراسة الأدب الشعبي، ص157، نقلا عن محمد الجوهري، علم الفولكلور– دراسة في الأنتروبولوجية الثقافية– ص98.

[3] أمينة فزاري، مناهج دراسة الأدب الشعبي، ص158–159، نقلا عن محمد الجوهري، علم الفولكلور– دراسة في الأنتروبولوجية الثقافية– ص98–99.

[4] فريدريش، الحكاية الخرافية، نشأتها، مناهج دراستها، فنيتها، ص51–52–54.

أ– لا يرتكز هذا المنهج على الفكر التطوري، وإنما يعتمد على النسبية الثقافية التي تثبت استقلالية الشعوب من حيث بنيتهم الذهنية والثقافية، أي لا ارتباط بين القصص في الأحاديث النبوية وبين الحكايات الخرافية عند الشعوب الأخرى كما تراه المدرسة الأسطورية، والتي تفوق عليها أصحاب هذا المنهج.

ب– إثبات الخلفيات الإيديولوجية والاستعمارية للدعاوى التي ترفع ضد السنة النبوية التي يطعن فيها بالخرافة من قبل الحداثة الناشئة عن ثقافة إمبريالية.

المطلب الرابع: أسس ومميزات الحكاية الخرافية.

إن الهدف من عقد هذا المطلب هو تتبع الأسس والمميزات التي تنفرد بها الحكاية الخرافية، وذلك بقصد استغلالها في الجانب التطبيقي لنرى إن كانت هذه الأسس موجودة بالفعل في الأحاديث النبوية التي يطعن فيها التوجه الحداثي بالخرافة، أم أن الأمر لا يعدو أن يكون عدوانا على سنة خير المرسلين صلى الله عليه وسلم.

عند التتبع للدراسات التحليلية سواء الأدبية أو الفولكورية المنصبة على الحكاية الخرافية نجد أنفسنا أمام أمرين اثنين هما:

1– اعتراف بعض الدارسين بأن هذه الدراسات لم تثمر ما كانوا يطمحون إليه، والنتائج المتوصل إليها إنما هي نتائج تقريبية أغلبية يتفقون في بعضها ويختلفون في الأخرى، ولذلك نجد فريدريش يقول:" إننا لم نعثر منذ زمن طويل على أصل حكاية خرافية واحدة"[1]، ويؤكد بروب هذا القول في نفيه لصحة نتائج الدراسات التاريخية فيقول:" وما دام لا توجد دراسة مورفولوجية صحيحة فلا يمكن أن تكون هنالك دراسة تاريخية صحيحة"[2].

2– إننا أمام هذا العائق لا يمكن أن نعتمد على كل ميزة وأساس نجدهما في دراسة من هذه الدراسات بسبب عدم ثبات نتائج هذه التحليلات، لذلك ارتأينا أن نقتصر على بعضها مما نجده محل اتفاق، وقد قسمناها تماشيا مع ثنائية (الراوي/ المروي) إلى ميزات وأسس تتعلق بمتن الحكاية الخرافية وأخرى تتعلق براويها.

[1] فريدريش، المصدر السابق، ص136.

[2] مورفولوجية الحكاية الخرافية، ص70.

الفرع الأول: الحكاية الخرافية.

1- المميزات:

أ- الاختلاق والكذب: هي أول ميزة من ميزات الحكاية الخرافية، فمن أول قراءة يتبين عدم صدق هذه الحكاية وبعدها عن الواقع، ولقد أشار إلى هذا عبد الله إبراهيم[1] عندما عقد مقاربة بين علم الحديث النبوي والقصص الخرافي، فنسب التصنيف في الخرافات إلى الوراقين بقصد السمر، وهؤلاء الوراقون موصوفون بالكذب والافتعال[2]، أما فردريتش فقد ربط الأمر بالقاص المسبوق بخياله ومعرفته، إضافة إلى مصادر أخرى تستقى منها مواضيع الحكاية الخرافية كالعقائد القديمة والأعمال السحرية والأحلام والرياضات الروحية والأمراض[3]، أما بروب فقد جعل الفانتازيا من المعايير الرئيسية للتمييز بين الأشكال الأساسية للحكاية الخرافية والأشكال المستمدة[4].

ب- التضخم بسبب المزج والإدراج: هذا السبب يرجعه عبد الله إبراهيم إلى عمل الرواة والنساخ الذين يدرجون المأثورات الحكائية، وهو ما أدى إلى التوالد المستمر وتضمين مزيد من الحكايات بسبب ظهور شخصيات جديدة[5]، وكذلك نجد فريدريش يحكي عن عملية المزج التي شهدها تاريخ الحكاية الخرافية حينما مزجت حكايات ألف ليلة وليلة بين المادة العربية والمادة الغربية[6]، ويفسر بروب هذه الظاهرة من الناحية المورفولوجية، حيث يرى أنه رغم كثرة التضمين: إلا أن الحكاية الخرافية تحافظ على ثبات بنيتها، وهذا راجع

---

[1] عبد الله إبراهيم (1957-): باحث وأكاديمي عراقي متخصص في الدراسات السردية، ولد في مدينة كركوك، حاصل على شهادة الدكتوراه في الأدب العربي من جامعة بغداد منذ عام 1991، عمل في عدة جامعات عربية وشارك في عدة ملتقيات وندوات فكرية، حاصل على جائزة شومان للعلوم الإنسانية عام 1997، من آثاره: السردية العربية، التخيل التاريخي، ينظر: مقال منشور على صفحة جائزة الشيخ زايد للكتاب، تم الاطلاع عليه بتاريخ 2024/07/30، على الساعة 08:56، وهذا رابطه: https://www.zayedaward.ae/ar/previous.editions/winners/abdullah.ibrahim.aspx

[2] السردية العربية، ص81.

[3] فريدريش، الحكاية الخرافية: نشأتها، مناهج دراستها، فنيتها، ص72-123.

[4] مورفولوجية الحكاية الخرافية، ص276.

[5] السردية العربية، ص89-97-108.

[6] فريدريش، الحكاية الخرافية: نشأتها، مناهج دراستها، فنيتها، ص13.

حسب تحليله إلى أن الحكاية الخرافية تخلق فقط الأشكال التي تشبهها حسب القواعد نفسها[1].

ج- محدودية العناصر: وهذا من الميزات الأساسية التي بنى عليها بروب منهجه، حيث توصل إلى أن الحكاية الخرافية مهما كانت تقوم باستعراض عدد ثابت من العناصر تقديره خمسون ومائة عنصر، ويمكن من خلال هذه العناصر تحديد إن كانت الحكاية تنتمي إلى جنس الخرافة أم من هي من فئة أخرى[2]، ونفس الأمر يؤكده بروب إجمالا عندما صرح بأن أنماط الحكاية الخرافية وموضوعاتها محدود[3]، ويرجع هذا السبب حسب عبد الله إبراهيم إلى أن الحكاية الخرافية في عملية تشكلها تقوم برواية أفعال أكثر مما تتكون من أفعال، وهذا سببه الميزة السابقة التي هي كثرة الإدراج وظهور الشخصيات التي تخرم الفعل[4].

د- ثبات البنية العضوية للحكاية الخرافية: الحكاية الخرافية حسب تحليل فردريتش تتبع قواعد بنائية ثابتة ومحددة[5]، ولعل هذا يرجع إلى سكونية العقل البدائي حسب ما يراه عبد الله إبراهيم[6]، أو كما يفسر بشكل يبدو أكثر دقة من خلال منهج بروب البنيوي الذي يرد هذا الثبات إلى العناصر التي تقدمها وظائف الشخصيات، وهي تشكل أجزاء أساسية من الحكاية الخرافية، وقد حددها بواحد وثلاثين وظيفة[7].

2- الأسس:

أ- استبدال وظائف الشخصيات: يعرف كل من بروب وعبد الله إبراهيم الحكاية الخرافية بأنها تلك القصة المبنية على الاستبدال المناسب للوظائف من خلال طرق متباينة، حيث تتكرر بعض الوظائف وتغيب الأخرى، وهذا

[1] مورفولوجية الحكاية الخرافية، ص156.
[2] فلاديمير بروب، المصدر نفسه، ص266.
[3] فلاديمير بروب، المصدر نفسه، ص244.
[4] السردية العربية، ص 109.
[5] فريدريش، الحكاية الخرافية: نشأتها، مناهج دراستها، فنيتها، ص145.
[6] السردية العربية، ص72.
[7] مورفولوجية الحكاية الخرافية، ص30-77.

السبب حسب عبد الله إبراهيم عامل يؤدي إلى ظهور ميزة الثبات البنيوي للحكاية الخرافية[1].

ب- تكرر الأحداث: تظهر كثير من الحكايات الخرافية تكرر الأمر بنمط ثابت هو ثلاث مرات، والقصد من ذلك حسب ما بينه فريدريش هو إبراز الحدث[2]، ولكون الحكاية الخرافية تتأسس في جانب منها على هذا الأمر: وصفها بروب بالظاهرة[3]، ونفس الأمر أشار إليه عبد الله إبراهيم[4].

ج- الديانات القديمة هي أساس الحكاية الخرافية: تربط هذه الفكرة بين الدين والخرافة من جهة إرجاع الأسطورة إلى الدين وهو ما ذهب إليه فراس السواح[5] الذي يحاول التفريق بين الأسطورة والخرافة، وهذا التفريق لا يمكن تجسيده هنا أيضا لأنه ليس محل إجماع، والذي يثبت هذا هو أن بروب يرجع الخرافة وليس الأسطورة –لأنه لا يرى فرقا بينهما[6]– إلى الديانات القديمة كونها تتأسس من خلالها، أما الديانات الحديثة حسب ما يعبر به (بروب) فإنها لا تنشأ من الخرافة[7]، وهذا ما يؤكده فريدريش عندما وصف الديانات الحديثة –الإسلام من ضمنها– بالديانات الراقية[8]، كما نفى أدنى صلة بينها وبين الحكاية الخرافية وخطأ كل نظرية نسبتها إليها، وعلى رأسها نظرية الاستعارة لصاحبها بنفي.

د- التداول الشفهي: يجمع الدارسون على أن الحكاية الخرافية تتأسس على التناقل الشفهي وهو ما جاءت الإشارة إليه عند فزاري أمينة[9] ونبيلة إبراهيم في مقدمة ترجمتها لكتاب فردريتش[10]، كما أبان عبد الله إبراهيم أن صيغة التناقل الشفهي هي السبب وراء الثبات العضوي للحكاية الخرافية وعدم تطورها[1]، وتعتبر هذه الصيغة

---

[1] ينظر: عبد الله إبراهيم، السردية العربية، ص120، ومورفولوجية الحكاية الخرافية لفلاديمير بروب، ص190.

[2] الحكاية الخرافية: نشأتها، مناهج دراستها، فنيتها، ص146.

[3] فلاديمير بروب، مورفولوجية الحكاية الخرافية، ص150.

[4] السردية العربية، ص144.

[5] الأسطورة والمعنى، ص24.

[6] مورفولوجية الحكاية الخرافية، ص 176.

[7] المصدر نفسه، ص272.

[8] الحكاية الخرافية: نشأتها، مناهج دراستها، فنيتها، ص 74.

[9] مناهج دراسات الأدب الشعبي، ص94.

[10] الحكاية الخرافية: نشأتها، مناهج دراستها، فنيتها، مقدمة المترجمة، ص6.

[1] السردية العربية، ص120.

مدخلا عريضا جدا في إحداث المقاربة بين الحكاية الخرافية والمرويات الحديثية في التوجه الحداثي إلى درجة دمجهما في خانة واحدة.

الفرع الثاني: راوي الحكاية الخرافية.

1- الدمج بين مفهوم الراوي والقاص: لا تفرق سواء الدراسات الأدبية أو الفولكلورية بين مفهوم القاص والراوي، ولذلك يجد الحداثيون في هذا مدخلا آخرا للتوحيد بين راوي الحديث النبوي والذي يقص الحكايات الخرافية، وهو ما فعله عبد الله إبراهيم حينما تحامل على الدين الإسلامي من جهة أنه عقد مطابقة بين القاص والمحدث، وعليه تم إحداث التطابق بين القصص الخرافي والحديث النبوي[1]، فإذا كان من المسلمين من يؤسس لهذا ويجعل النبي صلى الله عليه وسلم هو بوابة دخول الخرافة إلى الثقافة العربية[2]، فلن نستغرب عندها كون فريدريش وبروب يساويان بين القاص والراوي[3]، فهما لا علاقة لهما بالإسلام ولا يقصدان الأغراض الحداثية التي تطعن في الأحاديث النبوية بالخرافة.

2- الراوي مقيد من جهة الحفاظ على البنية العضوية للحكاية الخرافية: يشير بروب إلى أن الرواة كانوا

يراعون جانب الحفاظ على وظائف الحكاية الخرافية ثابتة، ويراعون كذلك ترتيبها مما سمح له هذا بأن يبني منهجه المورفولوجي انطلاقا من هذا كما قلنا، فراوي الحكاية الخرافية أمين من جهة الحفاظ على تلك العناصر[4]، ويشير فريدريش إلى أن القصاص كانوا مرغمين على الخضوع إلى تلك القواعد ويرجع رغبة الخضوع إلى جوانب نفسية واجتماعية ودينية[5].

3- الراوي حر في تشكيل الحكاية الخرافية: إذا كان الراوي مقيدا فيما تعلق ببنية الحكاية الخرافية، فهو حر في أن يطلق العنان لمخيلته ويمارس موهبته[1] في تشكيل الحكاية بناء على الوظائف الثابتة كما أسلفنا الذكر، إذ أن

---

[1] المرجع السابق، ص64.

[2] المرجع نفسه، ص 73.

[3] ينظر : الحكاية الخرافية: نشأتها، مناهج دراستها، فنيتها، ص 220-221، ومورفولوجية الحكاية الخرافية لفلاديمير بروب ص208.

[4] مورفولوجية الحكاية الخرافية، ص208.

[5] الحكاية الخرافية: نشأتها، مناهج دراستها، فنيتها، ص 137.

[1] الحكاية الخرافية: نشأتها، مناهج دراستها، فنيتها، مقدمة المترجمة، ص 6.

الراوي حر في اختيار الوظائف التي يحذفها أو يستخدمها، وفي اختيار الصورة التي تتحقق من طريقها الوظيفة، وفي اختيار وتسمية الشخصيات[1]، وهنا تظهر موهبة القاص في التصرف ضمن هذه المساحة من الحرية.

4- بدائية التفكير: إن موهبة القاص لا ترقى إلى مستوى عال من الإبداع الفني، لأن الخرافة في حد ذاتها تنبئ بأن مؤلفها محدود المستوى الفكري مع سعة الخيال، وهذا ما جعل الفكر البدائي ماثلا في أصول الحكاية الخرافية[2]، فهي تمثل تجربة أولى للإنسان الأول في التأمل والبحث عن الأسرار الثاوية في الموجودات لكن مع غياب للمنطق.

لقد تخيرنا من هذه المصادر تحديدا جملة من الأسس والمميزات التي تخص الحكاية الخرافية مع إمكانية وجود غيرها، إلا أننا اقتصرنا على ما وجدناه محل اتفاق بين هذه الدراسات التحليلية المعمقة التي تمثل لبنات في الدراسات الفولكلورية والأدبية حيث أن غيرها من المراجع تحيل إليها.

[1] فلاديمير بروب، مورفولوجية الحكاية الخرافية، ص209.

[2] فلاديمير بروب، المرجع نفسه، ص31.

المبحث الثاني: الخرافة والحكاية والخرافية في ميدان الدراسة الأنتروبولوجية.

المطلب الأول: مفهوم الأنتروبولوجيا وعلاقتها بالحداثة الفكرية.

الفرع الأول: مفهوم الأنتروبولوجيا.

الفرع الثاني: أصل العلاقة بين الأنتروبولوجيا والحداثة الفكرية من خلال فكرة الروح.

الفرع الثالث: مراحل امتداد جسور الحداثة العربية نحو علم الأنتروبولوجيا.

المطلب الثاني: مفهوم البدائية.

الفرع الأول: البعد التاريخي لمفهوم البدائية.

الفرع الثاني: البعد الوظيفي لمفهوم البدائية.

الفرع الثالث: البعد الإديولوجي لمفهوم البدائية.

المطلب الثالث: علاقة البدائية بالتاريخية في الفكر الحداثي.

الفرع الأول: علاقة البدائية بالتاريخية في الفكر الحداثي العربي.

الفرع الثاني: أصل علاقة البدائية بالتاريخية في الفكر الحداثي الغربي وأثرها على الحداثة العربية.

بعد إمعان النظر في التداول الأدبي والفولكلوري لمدلول الخرافة والحكاية الخرافية، سنقوم بنفس الشيء فيما تعلق بالتداول الأنتروبولوجي لذات المدلول، وذلك للصلة الوثيقة التي تربط هذا الميدان بالفكر الحداثي.

المطلب الأول: مفهوم الأنثروبولوجيا وعلاقتها بالحداثة الفكرية.

الفرع الأول: مفهوم الأنثروبولوجيا.

بعد التجاذب والتنافر بين مفهوم الخرافة والأسطورة والفوضى الاصطلاحية فيما تعلق بمفهوم الحكايات الخرافية، نلج الآن إلى اختلافات أخرى متعلقة بمفهوم الأنثروبولوجيا، وسبب الاختلافات هنا هو حداثة هذا المنهج من جهة، بالإضافة إلى ارتباطه في بداية الأمر بالحركات الاستعمارية[1] والتصورات الإيديولوجية.

تقوم الدراسة الحديثة على موضعة الأشياء، أي: اعتبارها موضوعا قابلا للدراسة إما بمنهج كمي ينطلق من الاستقراء والتجريب، أو كيفي يعتمد على التحليل والاستنباط، والشأن بالنسبة لعلم الأنثروبولوجيا يقوم على موضعة الإنسان، لذلك الأنتروبولوجيا تسمى بعلم الإنسان أو الإناسة[2]، وهو ما يعكسه الاسم الإغريقي: anthropos أي الإنسان، و logos أي الدراسة[3]، ويعرف كذلك على أنه العلم الذي يدرس الإنسان طبيعيا واجتماعيا وحضاريا[4]، وهذان التعريفان يعكسان جملة من الإشكالات هي:

1-تعريف الأنتروبولوجيا بعلم الإنسان لا يميز هذا العلم عن باقي العلوم، مما يحدث خلطا وتداخلا بينها، فالأنثروبولوجيا مثلا توظف علم النفس، فهل يعني أن علم النفس فرع عن الأنثروبولوجيا، لذلك فاروق موسى إسماعيل يضع ضابطا يميز بين حقيقة هذا العلم وبين ارتباطاته وتداخله مع علوم أخرى، فيذكر مفهوم النسق والجماعة، حيث أن الأنتروبولوجيا تدرس الإنسان في نسقه الاجتماعي بخلاف العلوم الأخرى التي تدرس الإنسان في شق فردي[5]، وبهذا يصبح علم الأنتروبولوجيا تابعا لعلم الاجتماع.

[1] الزهرة إبراهيم، الأنتروبولوجيا والأنتروبولوجيا الثقافية، ص5.
[2] علي زيعور، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، ص8.
[3] فاروق موسى إسماعيل، الأنتروبولوجيا الثقافية، الهيئة العامة المصرية للكتاب-الإسكندرية، 1980، ص11.
[4] شاكر مصطفى سليم، قاموس الأنتروبولوجيا، جامعة الكويت، ط1، 1981، ص56.
[5] فاروق موسى إسماعيل، الأنتروبولوجيا الثقافية، ص11.

2- التعريف الذي يقول بأن الأنتروبولوجيا هي دراسة الإنسان طبيعيا واجتماعيا وحضاريا لم يراعي الخلاف في قضية مفهوم الثقافة والحضارة[1]، وهذا سنشير إليه في موضعه من هذه الدراسة.

3- الأنتروبولوجيا الثقافية تتعدد مسمياتها حسب تعدد المدارس المشتغلة بها، رغم أنها تنتمي لفرع واحد عام هو الأنتروبولوجيا، حيث تسمى كذلك (الأنتروبولوجيا الثقافية) حسب اصطلاح المدرسة الأمريكية، أما في المدرسة الفرنسية فتدعى بالأثينولوجيا أو الأثينوغرافيا، وهي غير مستقلة عندهم عن علم الاجتماع، أما المدرسة البريطانية فييسمونها بالأنتروبولوجيا الاجتماعية[2]، ونحن نختار التسمية التي تبرز مصطلح الثقافة مشاكلة للتوجه الحداثي الذي يعبر عن الدين بمفهوم الثقافة.

هذه جملة من الاختلالات الحاصلة في هذا الميدان، ويضاف إليها تعقيدات خاصة فيما تعلق بمفهوم البدائية الذي هو المصطلح الرئيسي في هذا العلم، وعلى العموم فإن هذا العلم جاء استجابة لتطلعات الإنسان نحو ماضيه، والبحث في أنماطه الأساسية الأولى.

الفرع الثاني: أصل العلاقة بين الأنتربولوجيا والحداثة الفكرية من خلال فكرة الروح.

تعتبر الدراسة الأنثروبولوجية منطلقا قويا جدا في معالجة الحكاية الخرافية لأنها أحد أهم مناهج الحداثة كونها تجعل من الإنسان موضوعا للدراسة، والوصول إلى هذا المستوى في المسار الحداثي قد سبقه سياق تاريخي أثمر مثل هذا المنهج الحديث وتطبيقاته عند الحداثيين العرب، حيث إن فكرة الأصل الأول وسلم التطور البشري والفاعل الأول في تحريك التاريخ نحو الحتمية كان شغلا شاغلا للوسط العلمي الغربي، وقد اتخذ في سبيل تفسير ذلك اتجاهات متعددة أهمها فكرة الروح، ولكن ليست تلك التي تكلم عنها القرآن في قوله تعالى﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ رُوحٗا مِّنۡ أَمۡرِنَاۖ مَا كُنتَ تَدۡرِي مَا ٱلۡكِتَٰبُ وَلَا ٱلۡإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلۡنَٰهُ نُورٗا نَّهۡدِي بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنۡ عِبَادِنَاۚ وَإِنَّكَ لَتَهۡدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ﴾ [الشورى/52]، ولقد تعددت مشارب الفلاسفة في إحداث المقاربة بين طبيعة الروح الغيبية والمنطلق المادي للنموذج الفكري الوحيد الذي تعترف به الحداثة الغربية[3] في معاكسة كلية للمنهج الإلاهي، فقد اقترح

[1] حسين فهيم، قصة الأنتروبولوجيا، ص18.

[2] حسين فهيم، المرجع نفسه، ص16.

[3] محمد مصطفوي، الأسطورة والدين، ص35.

هيغل فكرة الروح التي تحرك التاريخ دون إرادة من الإنسان[1]، واختزلها اليهودي ماركس في المنطلق المادي، ولما سقطت الماركسية بسبب تلاشي مفهوم جدلية الطبيعة ظهرت الدراسة البنيوية التي تبحث في العلاقات كروح فاعلة في ربط العناصر بعضها ببعض داخل بنية الموضوع، والفضل في تأسيس هذا التوجه يعود إلى يهودي آخر له صلة بماركس، وهو الأنثروبولوجي ليفي شتراوس الذي اتخذ من رمزية اللغة منطلقا ماديا جديدا للبحث في أصل الإنسان الأول وكيفية تطور بنيته الفكرية والاجتماعية.

قد تبدو العلاقة غير ظاهرة بين هذه الأعلام المؤثرة في مسار الوعي البشري ضمن التاريخ وإطار الأنتروبولوجيا، لكن يتضح الأمر إذا علمنا أن المنهج الأسطوري-الأنتروبولوجي هو من ثمار المدرسة التي أسسها هيغل، وبالتالي فهو ألماني النشأة فلسفي المصدر، وشتراوس نفسه هو أحد رواد المدرسة الأسطورية الذين طبقوها هذا المنهج[2].

هنا بدأت تتضح ملامح العلاقة بين الأنثروبولوجيا والفلسفة، وتصبح الرؤية أوضح لو تعمقنا أكثر في

فكرة الروح، تحديدا عند الفيلسوف الفرنسي منتيسكييه[3] الذي ألف أشهر كتاب في عصره والمسمى بروح القوانين، حيث اعتبرت أعماله جذورا للفكر الأنتروبولوجي[4]، وهو ممن تأثر بالفيلسوف باروخ سبينوزا وأفكاره[5].

إن ما يجعل موتسكييه مركزا للدراسة الأنثروبولوجية الغربية هو دعوته لدراسة الحادثة التاريخية في إطار الظروف التي ظهرت فيها[1]، وهو بهذه الفكرة من ضمن الذين انتهجوا مسلك ابن خلدون في دراسة البنى

---

[1] فضة بنت سالم العنزي، الأثر الاستشراقي في موقف التغريبيين من السنة النبوية وعلومها-عرضا ونقدا- مركز دلائل- السعودية، ط1، 1440هـ-2019م، ص192، نقلا من موقع محمد عابد الجابري على الإنترنت.

[2] باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص20.

[3] مونتيسكييه، شارل-لوي دي سوكوندا بارون دي لابريد ودي (1689-1755): كاتب أخلاقي ومفكر وفيلسوف فرنسي، ولد في قصر دي لابريد ومات في باريس، رأى في الدين حيلة بأيدي الأغنياء من أجل السيطرة على الفقراء، طاف عدة مدن أوروبية حتى وصل إلى إنجلترا وهناك دخل **المحفل الماسوني**، من أشهر آثاره كتاب روح القوانين، محاولة في العلل التي قد تصيب الأذهان والطبائع. ينظر: معجم الفلاسفة لطرابيشي، ص652.

[4] حسين فهيم، قصة الأنتروبولوجيا، ص73.

[5] أحمد العجلان، التوظيف السياسي لنظرية البيئة الطبيعية بين ابن خلدون ومونتيسكو، دار رسلان-سوريا، ط1، 2008، ص312.

[1] حسين فهيم، قصة الأنتروبولوجيا، ص76.

الاجتماعية للأمم حيث ترى الحداثة الأوروبية أن تاريخ الفكر الأنتروبولوجي ينطلق منهما[1]، وهنا ينفتح الباب أمام الإجراءات الحداثية عند الحداثيين العرب تحديدا.

الفرع الثالث: مراحل امتداد جسور الحداثة العربية نحو علم الأنتروبولوجيا.

لقد سبق وأن ذكرنا أن كلا من الجابري وأبو زيد منهجهما بنيوي، وأبو زيد يرى بمشروعية تطبيق علم الإناسة الذي ينتهجه اليسار الإسلامي ممثلا بحسن حنفي، حيث يحول هذا المنهج اللاهوت إلى أنتروبولوجيا[2] من خلال امتداد نبينه كالتالي:

❖ **مراحل الامتداد من خلال التنظير:**

1- اعتبار المرويات الحديثية كتابة تاريخية: وهذا تمهيدا للدراسة الأنثروبولوجية استنادا إلى ما أقره مونتيسكييه من دراسة الحادثة التاريخية ارتباطا بظروف نشأتها، حيث نجد حسن حنفي يصف المرويات الحديثية بالمرويات التاريخية[3]، والغرض من هذا حتى يتمكن من تطوير مشروع سبينوزا الذي يراه أهم دعائم التجديد الديني[4]، كما نجد عبد المجيد الشرفي يحاول أن يضفي على هذه الخطوة الإجرائية الحداثية شيئا من الأصالة العربية حينما يدعو إلى تبني الأفكار الخلدونية كونها وافقت ما يدعو إليه المنهج الحديث[5]، ونفس الأمر نجده عند أركون الذي يرى أن علم الحديث هو طريقه تقليدية للتأريخ[6] ولابد من استبداله بالمناهج الحديثة ومن بينها الأنتروبولوجيا[7].

2- اعتبار الدين ثقافة بشرية: هذا محل إجماع عند الحداثيين حيث نجدهم يشيرون إلى الدين بمفهوم الثقافة، وأقوالهم في هذا كثيرة جدا نكتفي ببعضها، حيث يقول الجابري في سياق كلامه عن الرواية والنقل الشفهي:

" ... فإن ما يروج له ليس "الثقافة العالمة" بل هي "الثقافة العامية" تماما كما لاحظ ابن خلدون بالنسبة

[1] حسين فهيم، المرجع السابق، ص74.
[2] ينظر: نقد الخطاب الديني، ص11-186.
[3] باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، هامش ص69.
[4] باروخ سبينوزا، المصدر نفسه، ص6-7-11-23.
[5] الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص133.
[6] تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 258.
[7] المرجع نفسه، 232.

للإسرائيليات"[1]، ويدعو جورج طرابيشي إلى إقصاء علم الحديث النبوي في سياق نفيه للمعجزات فيقول:" ومن المنظور المحدد فإن الانقلاب الكوبرنيكي المنشود في الثقافة العربية الإسلامية يمكن أن يأخذ – ضمن جملة أشكال أخرى– شكل عودة الإسلامي القرآني دون ما عداه"[2]، وفي سياق آخر ينقل بسام الجمل قولا مفاده:" لما كان الدين جزءا من الثقافة ومعدودا مؤسسة اجتماعية فإن العبادة تبع لذلك"[3].

3– توظيف المنهج الأنتروبولوجي–الثقافي في دراسة البنى الثقافية الإسلامية: حلقة الوصل بين منهج الأنثروبولوجيا والثقافة هو مفهوم البدائية الذي يعتبر أهم مصطلح في هذا المنهج[4]، حيث نجد أن الحداثيين يوظفون بعض المفاهيم التي تمخضت عن هذا النوع من الدراسات كمصطلح الرواسب [5]والرمز[6] إشارة منهم إلى كون المجتمع الإسلامي في فترة النبوة كان مجتمعا بدائيا تقليديا.

4– التماثل البنيوي: على هذا المستوى يتم الطعن بالخرافة في الأحاديث النبوية، حيث تربط الصلة بين رواية الحكاية الخرافية ورواية الأحاديث النبوية بسبب شبهة اشتراكهما في عدة نقاط بنيوية أهمها المشافهة، حيث يسمي نصر حامد أبو زيد الحديث النبوي بآليات التناقل الشفهي[7]، أضف إلى ذلك المماثلة بين الرواي الناقل للحكاية الخرافية والراوي الناقل للحديث النبوي، حيث يرى سبينوزا أن كل ما لا ينطبق مع نظام الطبيعة هو وزيادة من الراوي لإثارة النفوس والخيال"[1]، إضافة إلى بنية الإرسال والتلقي[2]، وعليه تكون النتيجة أن علم رواية الحديث ليس سوى آلية تماثل ما كان معروفا عند الأمم الأخرى[3].

---

[1] تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية–بيروت، ص190، ومقصوده بالثقافة العامية هو ما كان قبل التدوين.

[2] المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، دار الساقي بالاشتراك مع رابطة العقلانيين العرب– بيروت، ط1، 2008، ص183.

[3] من الرمز إلى الرمز الديني– بحث في المعنى والوظائف والمقاربات– كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقص (وحدة البحث في المتخيل)، مطبعة التسفير الفني–صفاقص، ط1، جانفي 2007، ص 111، نقلا عن كتاب الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة، ص103.

[4] أشلي مونتياغو، البدائية، ص 122.

[5] عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 13.

[6] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص35.

[7] نقد الخطاب الديني، ص126.

[1] رسالة في اللاهوت والسياسة، ص42.

[2] عبد الله إبراهيم، السردية العربية– بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي، ص 171.

[3] عبد الله إبراهيم، المرجع نفسه، ص17.

5- التفرقة بين الخرافة والأسطورة: وهذه الخطوة الإجرائية ليست سوى خطوة احترازية في الطعن الحداثي، فبعض الحداثيين الغربيين والعرب يتكلفون عناء التفريق بينهما ولا يستقيم لهم الأمر من الناحية النظرية والتطبيقية إطلاقا، والقصد من هذا هو إلحاق صفة العلمية بالأسطورة[1] حتى لا تنسب الخرافة إلى الحضارة الإغريقية التي هي مهد الحداثة الغربية كما يرون، ومهد الأساطير الخرافية كما نرى.

إن المقصود مما سبق هو استباق في بيان قوة التأثير اليهودي المعادي لكل ما هو إلاهي من جهة التأسيس لبنية تحتية تشكل مرجعية يطعن من خلالها الحداثيون بالخرافة في الأحاديث النبوية، حيث بدأ الأمر بإعلان سبينوزا ثورة على الشريعة اليهودية، ثم ماركس بماديته التاريخية، وفرويد بتحليلاته النفسية الشاذة كما سيأتي بيانه، ليمتزج كل هذا في الأنثروبولوجية البنيوية عند شتراوس[2]، كما لا يجب أن نغفل جانبا مهما آخر يرتكز عليه التوجه الحداثي في الطعن بالخرافة وهو ما تعلق بالإسرائيليات.

❖ **الامتداد من خلال التطبيق:**

لقد ارتبط منهج الأنثروبولوجيا بالنموذج الفكري الداروينى القائل بالتطورية ووحدة النفس البشرية[3]، ومن خلال هذا ظهر مصطلح البدائية[4] والحركات الاستشراقية التي عملت على جمع المادة الأنثروبولوجية من المجتمعات ومنها الإسلامية، فأصل فكرة اعتبار الدين ثقافة هو استشراقي-أنتروبولوجي[5]، ومنه يتبين لنا أن هذا المنهج الجديد هو عبارة عن حلقة وصل تربط الحداثة بالاستشراق فيما تعلق بموضوع بحثنا تحديدا، وعليه نستنتج تناقض محمد أركون الذي ينبذ المنهج التقليدي الاستشراقي[1] وينادي بالمناهج الحديثة، في حين أنه لم يأت بجديد سوى مواصلة المشروع الاستشراقي بمسميات أخرى، وتحت مظلة مدرسة مغايرة فقط، وسنشير فيما سيأتي إلى أقوال المستشرقين وكيف أن الحداثيين العرب تتشابه أقوالهم مع المقالة الاستشراقية إلى حد التطابق خاصة فيما تعلق بمفهوم اللاوعي الجماعي الذي تنطلق منه كثير من الدراسات الأنتروبولوجية.

---

[1] محمد مصطفوي، الدين والأسطورة، ص55.

[2] محمد مصطفوي، المرجع نفسه، ص50.

[3] حسين فهيم، قصة الأنتروبولوجيا، ص 14.

[4] يعتبر هذا المصطلح محورا أساسيا في دراستنا، لذلك آثرنا أن نفرد له مطلبا خاصا في هذا المبحث بدل أن نعرف به في الهامش.

[5] أحمد أبو زيد، الاستشراق والمستشرقون، مجلة عالم الفكر، المجلد 10، العدد 2، ص270.

[1] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص258-273.

إن تعدد الإشارة إلى التوجه التطوري لا يعني انفراد هذا التوجه بالميدان الأنثروبولوجي، بل وجدت توجهات أخرى كالانتشارية التي سبق الإشارة إليها في منهج دراسة الحكاية الخرافية ضمن التوجه الجغرافي التاريخي، وكذلك البنائية الفرنسية التي تعود لليهودي لفي شتراوس، ونحن بدورنا سنركز على هذه الأخيرة للصلة الكبيرة بينها وبين ما تظهره الأقوال الحداثية، فهي دليلنا دائما في تحري الأصول التي يعود إليها الطعن بالخرافة في المخيال الحداثي.

لقد قام شترواس من خلال منهجه الأنتروبولوجي باعتبار الثقافة نسقا مغلقا من الرموز على رأسها اللغة[1]، وفي إطارها قام بتحديد مستويين اثنين هما:

- مستوى الكلام الذي يمثل البنية الواعية للغة.
- مستوى اللغة الرمزية التي تمثل الجانب اللاوعي فيها.

لقد استفاد شتراوس من أعمال اللغوي دو سوسور[2] والأنثروبولوجي الألماني بواس، كما وظف المنهج الفونولوجي في تقسيم الوحدات الصوتية حيث يحدد العلاقات في البنية اللغوية ليستفيد منها في الدراسة الانثروبولوجية الثقافية[3].

هذا الذي سبق بيانه نجده مطبقا في التوجه الحداثي بشكل واضح من خلال نصر حامد أبو زيد، فهو لم يطبق منهج شتراوس على ثقافة شعب من الشعوب البدائية المنقطعة عن ركب الحضارة كما يفعل الأنتروبولوجيون الثقافيون، وإنما طبقه على النص الديني الإسلامي قرآنا وسنة نبوية، مما يعني أنه يرى بدائية فترة النبوة، وأن عقل المسلم اليوم لازال حبيس تلك الفترة.

يعتبر نصر حامد أبو زيد من الحداثيين الذين كانت لهم ممارسة نقدية مباشرة على النصوص، بخلاف كثير ممن

[1] كوسة نور الدين، مفهوم الثقافة في البحوث الأنتروبولوجية- قراءة في سياقات النشأة ومسارات التداول، مجلة دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، العدد 6-7 ربيع وصيف 2018، ص507.

[2] سوسور فردينان دو (1857-1913) : عالم لغوي سويسري، يعتبر مؤسس علم اللغة الحديث حيث اعتبرها ظاهرة اجتماعية، من أشهر آثاره: بحث في الألسنية العامة. ينظر: معجم أعلام المورد للبعلبكي، ص245.

[3] محمود فهمي حجازي، أصول البنيوية في علم اللغة والدراسات الأثينولوجية، مجلة عالم الفكر، العدد 01، ص167.

يفضلون الحفاظ على المسافة بين فكرهم الحداثي ونفسية القارئ المسلم[1]، وأعماله على النص الديني والحديثي

خصوصا هي تقريبا نفس ما قام سبينوزا ضد الشريعة اليهودية على الأقل من جهة الجرأة وافتعال الصراع الفكري وإحداث الصدام داخل الوسط الفكري العربي، فكما أن سبينوزا طبق منهج البداهة والشك الديكارتي، فإن نصر حامد أبو زيد كذلك كان أنتروبولوجيا بامتياز حين طبق الآليات الأنتروبولوجية على النص الديني الذي يطعن فيه في النهاية بالأسطورة، وهذه النتيجة التي توصل إليها أبو زيد هي بناء على مطابقة منهجية لما فعله اليهودي

شتراوس مؤسس البنائية الفرنسية، وهذه (النتيجة) تتأسس على خطوات اعتمدها في كتابه: النص، السلطة،

الحقيقة، نذكرها كالتالي:

1- بنية اللغة: كما هو الحال عند البنيويين فإنهم يتمركزون في كل بناء بحثا عن لاوعي النصوص كونها تكشف عن روح التاريخ الكامنة في العلاقات التي تشكل عناصر النص، وهذا هو صلب الفكر الماركسي في النقد الأدبي حيث يقول بيير ماشرى:" عملية تقديم شرح تاريخي يلصق بالعمل من الخارج، على النقيض من ذلك يجب أن نكشف نوع من الانشطار داخل العمل، هذا الانشطار هو لاوعيه، بقدر ما يمتلك لاوعيا- وهذا اللاوعي هو التاريخ"[2]، وتجدر بنا الإشارة إلى أن مفهوم الوعي التاريخي يرجع إلى المنهج التاريخي في ألمانيا خلال القرن التاسع عشر، وهو الذي مهد لظهور التاريخية الحديثة[3].

من خلال هذا التأطير التاريخي: نجد أن الذي فعله كل من شتراوس ونصر حامد أبو زيد في تفكيك

النص ما هو إلا إسقاط لهذه النظريات، فهما يستغلان مفهوم الوحدات الصوتية واللغوية من أجل التوصل إلى الكيفية التي ترتبط بها العناصر ببعضها البعض، وهذا الارتباط هو الذي يعكس لاوعي الكاتب وإيديولوجيته حسب التعبير الحداثي، حيث ينطلق أبو زيد من ثنائية اللفظ (الصوت) والمعنى (الصورة الذهنية) كما فعل شتراوس من خلال نظرية دو سوسور التي تفصل اللغة عن العالم تماما، أي إحداث قطيعة تامة بين اللفظ وما

[1] الجابري، بنية العقل العربي، ص270.

[2] أليكسيس كالينيوس، الماركسية والنقد الأدبي، مقال منشور ضمن كتاب القرن العشرون، المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية، تحرير مجموعة من المؤلفين، ترجمة هاني حلمي حنفي، المجلس الأعلى للثقافة-القاهرة، ط1، 2005، ص152-153، نقلا عن بيير ماشري، من أجل نظرية في الإنتاج الأدبي.

[3] بول هاملتون، التاريخية والنقد التاريخي، مقال منشور ضمن كتاب المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية، ترجمة إسماعيل عبد الغني أحمد، ص33.

يدل عليه في الخارج[1]، وإرجاع كل شيء إلى سلطة القارئ والسامع بما ينتجه من مفاهيم ذهنية نابعة من مخيلته الجماعية التي ينتمي إليها، وهذه الفلسفة في تصور العلاقات إنما هي نابعة من معاداة الثنائيات والعمل على تجاوزها[2]، أي أن قراءة النص لن تعبر حينها سوى عن فهم صاحبها، وتلقي الحديث النبوي لن يعبر إلا عن كلام الراوي، وهكذا يصبح المضمون تائها في لانهائية المعنى فيما بعد البنيوية[3].

2- الربط بين مفهوم الذاكرة والثقافة: تعتبر المخيلة في التوجه الحداثي خزانا من رواسب الجماعة البشرية[4]، وتعتبر الرموز (العلامات) الموجودة في الخارج وسيلة لإثارة النفس من أجل استدعائها (رواسب الجماعة البشرية) من خلال تنشيط الذاكرة البشرية، وهذه الأخيرة هي نقطة الارتكاز التي يقوم عليها علم الحديث النبوي من جهة الضبط، بل إن تحقق شرط عدالة الراوي في سلم الجرح والتعديل إنما يبحث عنه من جهة ضبطه واستقامة حاله، وعلى حسب المنهج الأنتروبولوجي الثقافي ومنطلقاته: لا وجود إلا لذاكرة تعبر عن ثقافة مشكلة من تجارب الإنسان الأول، وفي ذلك يقول نصر حامد أبو زيد:"وليست الذاكرة بالنسبة للجماعة إلا مجموع الخبرات والتجارب والتراث الذين نطلق عليه اسم الثقافة"[5].

3- الربط بين النص الديني والثقافة: إن ارتباط الأمر بسمعيات يتم تناقلها وترميزها آليا عند النقل مشكلة صورة نفسية يعبر عنها المتلقي من خلال ذاكرته الثقافية يستلزم بطبيعة الحال أن الكلام لن يكون متمحورا حول وحي، وإنما عن فكر وانطباعات المتلقي حول تلك السمعيات، وما دامت الذاكرة البشرية مرتبطة بثقافة المتلقي، فإن تلك السمعيات ليست سوى ثقافة عامية كما يقول الجابري[1]، وهو ما يعبر عنه نصر حامد أبو زيد فيقول: "كل النصوص مرجعيتها من الثقافة التي تنتمي إليها"[2]، ويقول عن المحدثين بأنهم أخذوا علمهم ميتا عن ميت[3]، ولا يقول أخذوا علم الحديث لأنه بالنسبة له مجرد فولكلور.

---

[1] النص، السلطة، الحقيقة، ص80.

[2] بول لوران أسون، الأسس الفلسفية للتحليل النفسي، ترجمة محمد سبيلا، مجلة عالم الفكر، ص232.

[3] مخلوف عامر، مناهج نقدية-محاضرات ميسرة، ص 75-77، ونشير هنا إلى أن التفكيكية وما بعد البنيوية هما بمعنى واحد.

[4] باسم المكي، المعجزة في المتخيل الإسلامي، ص24، نقلا عن ابن رمضان فرج، الدراسة الأدبية للكرامة الصوفية، ص173.

[5] ينظر: إشكالية القراءة وآليات التأويل، ص254-255، وكذلك: النص، السلطة، الحقيقة، ص149.

[1] تكوين العقل العربي، 190.

[2] النص، السلطة، الحقيقة، ص86.

[3] المرجع نفسه، ص155.

الأمر إذن ينطلق من اللغة بتوجه أنتروبولوجي يقر بسلطة اللاوعي على الوعي، كما ترى أن اللاوعي متجذر في نظام اللغة، ومن يبحث خارج هذا النظام كمن يبحث عن التفسير خارج نظام الطبيعة، وعليه تنشأ تلك التصورات الخرافية، وفي هذا يقول نصر حامد أبو زيد اختصارا لكل ما سبق:" وأي حديث عن الكلام الإلهي خارج اللغة من شأنه أن يجذبنا شئنا أم أبينا إلى دائرة الخرافة والأسطورة"[1].

إن مفهوم الثقافة عند نصر حامد أبو زيد مستل تماما من تعريف شتراوس حيث يجعل الثقافة في مقابل الطبيعة[2]، وهو ذاته ما قصده شتراوس من جهة أن كل ما أضافه الإنسان على الطبيعة يسمى ثقافة تعبر عن نسق رمزي كامن فيها[3]، وهو التعريف الذي قضى على ثنائية (الثقافة/الحضارة) كما قضى قبله دو سوسور على ثنائية (اللفظ/المعنى)، إن اعتبار النص الديني عموما قرآنا كان أو سنة نبوية نصا رمزيا يمكن التوجه الحداثي من فتح باب التأويل على مصراعيه، ولا يبقى له عندها أية قيمة في ظل هذه الآلية المبينة.

✓ **نقد هذه الأطروحة الحداثية:** يعتمد النقد هنا إثبات مستويين اثنين هما:

1- نقد الطرح الحداثي الذي قام به أبو زيد: ينكر على ما قام به من جهتين:

أ- القص واللصق وإعادة الطلاء: حيث نسخ أعمال الحداثة الغربية التي وجهت إلى دراسة ثقافة الشعوب التي لها ما يميزها من الخصوصية، وللنصوص الدينية ما يميزها وما تستوجبه من مناهج وآليات، ومن الخرافة أن ينظر إلى النص الديني على أنه إنساني النشأة وله من الأدلة ما يؤكد غير ذلك ثم يعالج بمناهج إنسانية، أضف إلى هذا لو عكسنا الفكرة وأردنا أن ندرس أي وثيقة تاريخية تخص الحضارة الغربية بمنهج النقد الحديثي مثلا، هل ستكون هذه الفكرة مرحبا بها في الأوساط العلمية الغربية؟ طبعا لا، وبالتالي فإن مشكلة الحداثيين الأولى هي أزمة هوية، وافتقارهم لهويتهم المرجعية وركونهم إلى هامش التاريخ، فلا هم حافظوا على انتمائهم الديني بأصوله أو ما يحافظ عليه، ولا هم اندمجوا في عقيدة أساتذتهم، كما أن مفهوم الحداثة يستوجب التجديد وطرح البديل بدل إعادة

[1] النص، السلطة، الحقيقة، ص92.

[2] المرجع نفسه، ص82.

[3] كوسة نور الدين، مفهوم الثقافة في البحوث الأنتروبولوجية- قراءة في سياقات النشأة ومسارات التداول، مجلة دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، العدد 6-7 ربيع وصيف 2018. ص507.

الطلاء الذي ينكره أبو زيد نفسه على حسن حنفي[1]، وهو هنا لا يقوم إلا بعملية الإشهار لمنتوج غيره، فعن أي حداثة يتكلم أبو زيد؟!

ب- نقد فكرة ربط الصلة بين الثقافة واللغة: من المعلوم عندنا قضية أن المنهج الأسطوري-الأنتروبولوجي منتقد حتى من الماركسية التي تشترك معها في الفلسفة الجدلية التطورية[2]، ووجه الانتقاد هو أنه لا يملك أساسا ثابتا يشكل إطارا يتم التحليل من خلاله، أما بعد تطور المنهج واختيار بنية الموضوع أساسا ثابتا للدراسة[3] يكون قد تجاوز مشكلة عدم الثبات، لكن هذا لا يعني عدم وجود نقائص أخرى مسجلة ضده، فالمنهج البنيوي الأنثروبولوجي معترف بقصوره من مؤسسه الذي هو كلود ليفي شتراوس الذي يقول:"كما أنني مستعد للاعتراف بأنه يوجد في مجموع نشاطات الإنسان مستويات قابلة لنطبق عليها نظرية البناء وأخرى غير قابلة لذلك"[4]، فهذا يبين قصور المنهج حتى فيما ابتكر لأجله، فكيف له أن يتم تعديته إلى الحديث النبوي.

2- المقاربة الأنتروبولوجية بين بنية اللغة وبنية الثقافة الرمزية: وهو ما نقله نصر حامد أبو زيد من شتراوس بقصد تحليل الأسطورة، وهذا العمل معترض عليه من عدة وجوه نقتصر على ذكر بعضها فقط[5]:

أ- عامل الزمن في التفريق: شتراوس يعتمد على ما قام به دو سوسور من التفريق بين اللغة والكلام من جهة أن اللغة ترتبط بالزمن، وأن الكلام لا يمكن إرجاعه إلى زمن، والأسطورة ليست مثل اللغة مرتبطة بزمن حتى يتم اعتبار الأسطورة لغة، فمن خصائص الأسطورة -ومثلها الخرافة أيضا- أن الزمن فيها غير معتبر، وهذا يقتضي ضرورة الفصل بين اللغة ورمزية الأسطورة إن لم نقل بين اللغة والثقافة ككل.

ب- خاصية التعقيد في لغة الأسطورة: إن الإحاطة بلغة شعب من الشعوب قد لا تكون في المتناول دائما، خاصة إذا كانت بائدة، وحتى لو حصل الإلمام بجوانب اللغة الشعبية فإن الأسطورة تبقى في مستوى أعلى من

[1] نقد الخطاب الديني، ص11.

[2] فزاري أمينة، مناهج دراسة الأدب الشعبي، ص175-176، نقلا عن محمد الجوهري، علم الفولكلور: دراسة في الأنتروبولوجية الثقافية، 95.

[3] عبد الوهاب جعفر، البنيوية الأنتروبولوجية وموقف سارتر منها، دار المعارف، 1980، ص44.

[4] عبد الوهاب جعفر، المرجع نفسه، 90.

[5] محمود أبو زيد، مشكلات المنهج في التحليل الاجتماعي للأساطير، مجلة عالم الفكر، ص210-211-213.

التعقيد، وتفرض خصوصية فريدة من نوعها، ومشكلة الحداثة أنها لا تراعي الخصوصيات إطلاقا، بل هي تنتقل بين الإسقاط والمزج والدمج.

ج- قصور اللغة: اللغة لا تعبر دائما عن المقصود تماما، وهذا مسلم به مما يفرض ارتيابا ويفتح تأويلات متضاربة وتخبطات عشوائية[1]، فثبات البناء للموضوع لا يستلزم ثبات النتائج.

في الأخير نشير إلى أن نصر حامد أبو زيد ليس إلا نموذجا لهذا الطرح الحداثي، وإلا قد عرفت المدرسة التونسية الحداثية شيوعا في هذا التوجه ممثلة برائدها عبد المجيد الشرفي[2]، والمنصف عبد الجليل الذي يقول:" والذي نقترحه هو أن ندرس تجربة النبي وما نسب إليه من الأحاديث والأخبار من خلال البحث في دلالة النظام الثقافي عند العرب أيام الدعوة من حال الأحلاف ونظام القرابة والمصاهرات ونظام المعاش والسلوك الديني المبلور في العقائد والأساطير والقصص"[3]، فهذا قول مباشر وصريح في إعلان المشروع الحداثي الجديد ضد السنة النبوية المطعون فيها بالخرافة.

المطلب الثاني: مفهوم البدائية.

إن مفهوم البدائية في حقل الأنتروبولوجيا يرتبط بمفهوم الخرافة أو ما يسمى بالحكاية الخرافية كجنس أدبي كما يتصل ببعض الاستعمالات العنصرية التي احتضنها هذا العلم في بداية نشأته التاريخية، فنحن من خلال دراستنا نعالج مفهوم البدائية الإنسانية من جهة تاريخها الفكري وما حققه من قيمة علمية، لا من جهة أخرى كتركيبته البيولوجية مثلا أو مما له علاقة بالجانب المادي والذي تشتغل عليه الأنتروبولوجيا غير الثقافية.

في هذا السياق نجد أن مفهوم البدائية يشير إلى معان ثلاث نذكرها ضمن الفروع التالية:

[1] برايان كوتس، النقد الأنتروبولوجي، ترجمة فاتن مرسي، كتاب القرن العشرون: المداخل التاريخي، والفلسفية والنفسية، ص381.

[2] يعتبر كتاب الإسلام بين الرسالة والتاريخ لعبد المجيد الشرفي نموذجا لتطبيق المنهج الأنتربولوجي الحديث على الدين الإسلامي ككل، حيث أسهب في توظيف مصطلحات هذا المنهج.

[3] المنصف عبد الجليل -ضمن مجموعة من المؤلفين- في قراءة النص الديني، الدار التونسية للنشر، ط2، 1990، ص58.

الفرع الأول: البعد التاريخي.

البدائي هو كل ما ابتدئ به ولم يسبق بغيره، وهذا المعنى يخص الإطار الزمني الذي كان يشغله الإنسان الأول، والأمم البدائية هي التي عاشت قبل التاريخ أو في العصور الأولى من التاريخ[1]، مما يعني أن البعد الأول من مفهوم البدائية محصور بالدلالة اللغوية.

الفرع الثاني: البعد الوظيفي.

المقصود بالبعد الوظيفي هو الدور الذي يؤديه مفهوم البدائية عند تناوله من هذا المنطلق، وهو في الحقيقة يقف على النقيض تماما إذا ما قارناه بالبعد التاريخي الذي ينظر إلى البدائية كحقبة زمنية كانت قبل التاريخ أو في بدايته، ذلك أن البعد الوظيفي لمفهوم البدائية لا يجعله خاصا بفترة زمنية محددة، وإنما هو مرتبط بخصائص عقلية وروحية متى توفرت: تم الحكم على تلك الفترة بالبدائية حتى ولو كانت في نهاية التاريخ، وهذا ما أشار إليه فريدريش الذي ربط بين الحكاية الخرافية وبين التصورات البدائية التي هي المحرك الأساسي في تشكيل الحكاية الخرافية، وفي هذا يقول:" فالبدائية ليست مرحلة زمنية قابلة للتحديد الزمني، كما أنها ليست خاصية في هذه الحضارة أو تلك، وإنما من الممكن فهمها بوصفها حالة عقلية أو روحية تتمثل في صورة ما في كل زمان ومكان، ومن هذا المجال الفكري تستمد الحكاية الخرافية تصوراتها دائما أبدا"[2].

على ضوء هذا التحديد المفاهيمي: فإن البدائية قد تشمل حتى تلك التي تصنف نفسها على أنها حضارات راقية من ناحية التطور المادي، لأن الأمر هنا مرتبط بمرجعية عقلية وروحية، وفي ظل هاتين المرجعيتين تنشأ جدلية أخرى بين دال ومدلول، وحاكم ومحكوم، فهل الحالة الروحية هي المسير للحالة العقلية أم العكس؟ وهل منطلقات الحكم بالبدائية بناء على تلك المرجعية هي مؤسسة علميا أم يغذيها مخيال متجرد عن المنطق العلمي، وبالتالي تكون مغرقة في خرافة من نوع آخر، وهل بداوة العرب كما يقول ابن خلدون[3] تعني البدائية؟

سنترك مناقشة هذه المنطلقات والمعايير إلى أن يحين أوانها ونستمر في التركيز على مفهوم البدائية الذي له

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، (199/1).

[2] فريدريش، الحكاية الخرافية: نشأتها، مناهج دراستها، فنيتها، ص40.

[3] ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، دار القلم، بيروت-لبنان، ط4، 1981، ص439.

علاقة مباشرة بالخرافة من جهة أن الإنسان كان متشبعا بالتصورات البدائية، وكان يرى أن الوسيلة الوحيدة لنقل تلك التصورات إلى الأجيال القادمة هي الحكاية الخرافية التي تروى شفاهيا، فهي تحفظ بهذه المنهجية كما قلنا.

الفرع الثالث: البعد الإديولوجي.

بالنسبة لما تعلق بالبعد الإديولوجي لمصطلح البدائية: فإن هذا البعد هو بين السقوط باعتراف الأنتروبولوجيين الذين جعلوا من هذا المصطلح فقط ذريعة لاستعمار ذلك الإنسان الذي لا زال يحافظ على نمط الحياة الذي عهدته البشرية في أول ظهورها متمسكا بفطرته التي خلق عليها، مما يعني أن محاربة البدائية بهذا التصور هو محاربة للفطرة الإنسانية الصحيحة التي تتطلع إلى الإيمان بالغيب الذي يكشفه وحي السماء، وليست العاطفة هي من تدفعنا إلى قول هذا، بل وجد من جماعة الفلاسفة الغربيين أنفسهم من يثور ضد البعد

الإديولوجي لمصطلح البدائية، وهو الفيلسوف كيركيغارد[1] الذي يرى بأننا نتوصل إلى الله من خلال البدائية، وهو يقصد الفطرة السليمة، بل يصف هذا التوجه بالكفر نتيجة دراسة كل المعطيات من منطلق العلم الطبيعي[2].

لقد أردنا تحاشي هذا البعد من جهة عدم استثماره في موضوع بحثنا، فمصطلح البدائية في هذا السياق يعبر عن نظرة دونية واستعلائية، حيث تدور معانيه حول التهميش والتحقير الصادر من ثقافة إمبريالية تجاه ثقافة لا تسايرها، وهذه الثقافة الإمبريالية تجعل من التطور الاقتصادي والمادي عموما دالا، والحالة العقلية مدلولا، فالأول حاكم والثاني محكوم، على هذا الأساس نشأ ميدان الأنثروبولوجيا بحقوله المختلفة، وأضحى أهم مصطلح في هذا العلم هو مصطلح البدائية تبريرا للحركات الاستعمارية، ومرد هذا هو مخيال يصنف ضمن البدائية كل ما هو عجيب وغير مألوف انطلاقا من تلك الثقافة الإمبريالية[3]، وحتى الأنتروبولوجيون أنفسهم عاجزون عن الاتفاق على تعريف واحد[4]، وصار البعض الآخر يدعو إلى شطب هذا المصطلح كليا[5].

---

[1] كيركيغارد سورين أوبي (1813-1855): فيلسوف ومفكر ديني دانمركي، يعتبر مؤسس الفلسفة الوجودية، من أشهر آثاره: شذرات فلسفية، محطات على طريق الحياة. ينظر معجم أعلام المورد للبعلبكي، ص379.

[2] أشلي مونتياغو، البدائية، ص242.

[3] أشلي مونتياغو، المرجع نفسه، ص69.

[4] أشلي مونتياغو، المرجع نفسه، ص120.

[5] أشلي مونتياغو، المرجع نفسه، ص183-184.

من خلال معالجة مفهوم البدائية تبرز ثلاث مفاهيم مترابطة لها علاقة بالبدائية وهي: مفهوم الخرافة-الثقافة-الأنتروبولوجيا، ونتيجة التفاعل بين هذه المفاهيم هي التي يتم إسقاطها على أحاديث السنة النبوية، حيث أن مرد الأمر كله يعود إلى مفهوم البدائية، وإن علاقة الإطار المفاهيمي لهذا المصطلح بالسنة النبوية تظهر في البعد الوظيفي له، ذلك أن الأحاديث النبوية لم تخرج إلى الوجود قبل التاريخ أو في بدايته، وهو ما تعلق بالبعد التاريخي لمصطلح البدائية، وإنما ظهرت في فترة تاريخية كانت البشرية فيها تحظى بقدر معتبر من التطور والتنظيم في جميع جوانب الحياة، وكانت الحضارات حينها منفتحة على بعضها البعض، لذلك فإن دعوى الخرافة في الأحاديث النبوية التي تغذيها شبهة بدائية العصر النبوي لن يتم دفعها من جهة البعد التاريخي لهذا المفهوم، الذي تدعمه نظرية أوغست كونت[1]، وإنما سيتم دفعها من جهة النظر في خصائص الحالة البدائية، وأساس تلك الخصائص هو الحالة العقلية والروحية التي أشار إليها فريدريش، وهي التي تنعكس في النصوص سواء كانت مقدسة كالنصوص الدينية عموما أو مدنسة كالنصوص المعترف بخرافيتها، وأصل الإشكال الذي ينطلق منه التيار الحداثي في رد الأحاديث النبوية بدعوى الخرافة هو اختلاط المقدس بالمدنس، وجعل الكل في سلة واحدة، حيث إننا نجد في هذا أقوالا مختلفة، حيث يقول تومسون:" إن العقل في عصر النهضة لم يحصر تفكيره في الاهتمام بأمور الفردوس والجحيم شأن الناس في عصر الإيمان، وإنما بدأ الناس يهتمون بالعالم المباشر من حولهم، كما أنهم تحولوا نحو التفكير في الأغراض الدنيوية"[2]، ويقرب من هذه العبارة قول نصر حامد أبو زيد الذي رأى بأن الخطاب الديني مازال يتمسك بصورة الإله الملك المتمسك بعرشه وصولجانه وجنوده من الملائكة وغير ذلك من التصورات الأسطورية كعذاب القبر ونعيمه والصراط وما إلى ذلك، وسبب هذا حسبه هو التمسك بحرفية النصوص التي هي في نقيض ما يسمى بالتأويل الذي يعتبر تلك التصورات مجرد رمزيات بدائية[3].

إن هذا الذي نسبه الحداثي أبو زيد إلى الأسطورة التي هي خرافة بطبيعة الحال، قد أثبتته الأحاديث النبوية بالنقل الصحيح إلى النبي صلى الله عليه وسلم، بل وبالقرآن الكريم أيضا، وهي محصورة في مجال الأحاديث النبوية التي تناولت أمور الغيبيات العقدية، والمنهج الذي ثبتت به هذه الأحاديث المطعون فيها في الخرافة هو محل اتفاق بعلميته بل يشهد له المخالف قبل الموافق[4]، بخلاف ما ينطلق منه الحداثيون في تأسيس دعوى كهاته التي

[1] صدر الدين القبانجي، البنى الفوقية للحداثة، ص48.

[2] حسين فهيم، قصة الأنتروبولوجيا، ص68.

[3] النص والسلطة والحقيقة، ص135.

[4] مرغوليوث، دراسة عن المؤرخين العرب، ترجمة حسين نصار، المركز القومي للترجمة- القاهرة، 2010، ص30.

جاء بها أبو زيد، ونحن لم نصفها بالدعوى كرد فعل فقط تجاه التحامل الحداثي على السنة النبوية، وإنما وصفناها كذلك بعد حفر معمق في البنية التي تستند إليها مثل هذه الشطحات الحداثية.

إن الاستعمال الدلالي لمفهوم البدائية كمصطلح أساسي في حقل الأنتروبولوجيا ينظم إلى الاستعمال الدلالي لمفهوم الحكاية الخرافية ومسألة المسافة الفاصلة أو عدمها بين الخرافة والأسطورة، ومفهوم الأنتروبولوجيا في حد ذاتها من جهة ضبابية هذه الاستعمالات الدلالية التي سببها فوضوية التصور قبل كل شيء، فأصحاب التخصص عاجزون على الاتفاق حول معنى ثابت تبنى عليه نظرياتهم وأفكارهم، وكل مدرسة ترى برأيها بعيدة عن الأخرى، فإذا كانت المفاهيم القاعدية (الخرافة والأسطورة- الحكاية الخرافية- الأنتروبولوجيا- البدائية) التي يستند إليها الطعن الحداثي بالخرافة في الأحاديث النبوية هذا حالها: يمكننا القول حينئذ أن هذا الطعن يفتقر إلى التأسيس قبل أن يكون بديهية عند أصحاب هذا التوجه.

المطلب الثالث: علاقة البدائية بالتاريخية في الفكر الحداثي.

الفرع الأول: علاقة البدائية بالتاريخية في الفكر الحداثي العربي.

إن العلاقة بين البدائية ومنهج التاريخية تتأسس عند الربط بينهما من خلال مفهوم الخرافة، فإذا كانت البدائية في مستوى التفكير الإنساني هي المحرك الفاعل في نشأة الخرافة التي لا صلة لها بالمنطق العلمي، فإن التاريخية من خلال التطبيق الحداثي تمثل سعيا حثيثا لتحقيق التجاوز لمرحلة البدائية في التفكير التي هي على النقيض تماما من مفهوم التاريخية[1]، حيث يرى أصحاب الحداثة العربية بضرورة تطبيق هذه الآلية (التاريخية)، وهم لا يختلفون في مفهومها كأداة فاعلة في تحقيق مسعاهم ضد التراث، لكنهم يختلفون في كيفية التطبيق وإثبات هذه الصفة (التاريخية) لما هو ديني من خلال منطلق البدائية والخرافة، وهذا الاختلاف هو بين منظور يمكن القول أنه سطحي، وبين منظور خاص تتجسد فيه العلاقة المعمقة بين البدائية والتاريخية بشكل أوضح من المنظور الأول.

من الناحية النظرية يركز الحداثيون العرب على مفهوم الأسطورة ويوظفونه أكثر من مفهوم الخرافة – لأنهم يتبنون النظرية الفلسفية التاريخية- إشارة منهم إلى بدائية ثقافة بصفة عامة أو إلى ثقافة إسلامية أنتجت تراثا إسلاميا استطاع أن يوقف التاريخ في قرونه الأولى[2]، فهذا هو إطار البدائية من جهة بعده التاريخي، وهو ما يمثل

[1] أشلي مونتياغو، البدائية، ص36.

[2] ينظر: مقدمة هاشم صالح لكتاب محمد أركون، الفكر الإسلامي-قراءة علمية، ص8.

المنظور السطحي للعلاقة بين البدائية والتاريخية، أما عن المنظور المعمق للعلاقة بينهما فهو ما نستشفه من خلال الأداء الوظيفي لعامل الخرافة في تشكيل بنية هذا التراث عامة والتراث الإسلامي المهيمن خاصة[1]، والذي يتجسد من خلال الفاعلية الرمزية التي تنبني عليها تلك الثقافة بعينها، هنا بالذات يشير نصر حامد أبو زيد في أكثر من مناسبة إلى الذاكرة الجماعية[2] –متابعة لما يصطلح عليه في علم النفس– باعتبارها صندوقا أسودا لحقبة تاريخية كانت العقلية الرمزية فيها طاغية، وفي هذه النقطة تحديدا لا يختلف الأداء الوظيفي لعامل الخرافة عن سابقه من الأسطورة في تشكيل متخيل أو مخيال يحرك التاريخ كما يقول محمد أركون[3]، لذلك فالمتتبع لإطلاقات الحداثيين العرب في هذه الجزئية يقتنع بأنهم لا يقفون كثيرا عند قضية التفريق بين المصطلحين (الخرافة والأسطورة) من الناحية التطبيقية حتى وإن أشار بعضهم إلى الأسطورة بشيء من الاهتمام دون الخرافة، فلا فرق إذن بين الأسطورة كمفهوم يركز عليه الحداثيون العرب وبين الخرافة حتى عند أصحاب المنطلق التاريخي من جهة التطبيق، فهما في كفة واحدة، وحتى من جهة النقد الحديثي فمصطلح الوهم الذي يوظفه علماء النقد الحديثي بشكل محوري في جانب الضبط وإنزال الراوي منزلته التي يستحقها في سلم الجرح والتعديل كاف للتعبير عن مصطلح الأسطورة والخرافة من الناحية العملية، وهذا هو الأهم الذي ركز عليه علماء الحديث من خلال تعاملهم مع المرويات الحديثية تطبيقيا.

من خلال ما سبق نكون قد بينا العلاقة بين مفهوم الأسطورة والخرافة –الذين هما بمعنى واحد من الناحية التطبيقية– مع مفهوم البدائية، ومن ثم علاقة الكل بالتراث الإسلامي كونه مؤسسا من طرف المخيال الذي تفرضه تلك الثقافة البدائية ذات اللغة الرمزية حسب التصور الحداثي، مما يشكل بنية تحتية تتأسس عليها دعوى رد الأحاديث النبوية بحجة الخرافة معتبرين أن تلك الأحاديث النبوية هي عبارة عن منتج ثقافي مصدره ذلك المخيال البدائي، وهو ما يشير إليه أركون صراحة حينما يقول:" في الواقع إن الحديث النبوي كان قد هضم وتمثل عناصر مختلفة من التراثات المحلية الخاصة بالفئات الاجتماعية التي تشكل في وسطها بشكل تدريجي، وانتشر شيئا فشيئا"[4]، ونفس الشيء بالنسبة لنصر حامد أبو زيد الذي يفرق بين الدين ومفهوم السنة النبوية المستدعاة من

[1] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص17.

[2] النص، السلطة، الحقيقة، ص17.

[3] ينظر: قول هاشم صالح في هامش الصفحة 17 من كتاب محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي.

[4] تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص18.

خلال الذاكرة الجماعية للأمة أي الثقافة[1]، ولا يرى هاشم صالح أي أهمية للتساؤل حول كيفية تشكل النص الديني أساسا، لأن هذا التساؤل لا ينتج في الأخير أي قيمة علمية أو تاريخية[2]، ولا يمكن إثبات الصحة التاريخية للوحي عن طريق الرواية التاريخية[3] التي يقصد بها حسن حنفي الرواية الحديثية[4] كما هو الحال عند اليهودي سبينوزا[5].

بناء على هذا يتفق الحداثيون على أنه لا يمكن الوثوق بقواعد منهج النقد الحديثي الذي أضفى سلطة

داعمة لسلطة المرويات الحديثية، وهي في الأساس امتداد لتلك الثقافة البدائية الموروثة من الجاهلية كما ذهب إلى ذلك جوزيف شاخت[6] تلميذ المستشرق اليهودي غولدتسيهر، وأمثلهم طريقة في هذا المسار هو محمد حمزة الذي يعترف بنجاعة منهج النقد الحديثي في أول ظهوره، أي أنه منتج تاريخي ضمن بيئته الأولى التي ظهر فيها، وللمسلم الآن الحق في وضع مقاييس جديدة للنقد، وأول خطوة نحو ذلك تكون بقطع الصلة بين الحديث والعقائد وأصول الفقه[7]، أي: كما قال أبو زيد في شأن فصل السنة النبوية عن الدين وتغيير ما أسس له الشافعي، واصفا منهج علماء الحديث بالسكونية[8]، وينفي أركون من جهته إمكانية الاكتفاء بمفهوم العدالة الذي بلوره المحدثون، ويدعو إلى إعادة فحص كل الأسانيد[9].

الفرع الثاني: أصل علاقة البدائية بالتاريخية في الفكر الحداثي الغربي وأثرها على الحداثة العربية.

لقد ذكرنا في الفرع السابق أن العلاقة بين البدائية والتاريخية في الفكر الحداثي تتحقق من خلال طعن النص الديني بسهم الخرافة، فإذا تم هذا: اعتبر هذا النص وجميع ما يتصل به من مناهج أمورا تاريخيا لابد لها من

---

[1] النص، السلطة، الحقيقة، ص17.

[2] ينظر: مقدمة هاشم صالح لكتاب محمد أركون، الفكر الإسلامي-قراءة علمية، ص8.

[3] باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص41.

[4] باروخ سبينوزا، المصدر نفسه، ص44-69.

[5] باروخ سبينوزا، المصدر نفسه، ص60.

[6] نادر حمامي، إسلام الفقهاء، رابطة العقلانيين العرب، بيروت-لبنان، ط1، 2006، ص14-15.

[7] الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط1، 2015، ص441-442.

[8] النص، السلطة، الحقيقة، ص32.

[9] تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص17.

بديل، وأساس القضية كلها هو تمركز الحداثيين حول الحضارة الغربية وثقافتها وما عداها فهو بدائية، وكل منتج لغير الثقافة الغربية هو مرفوض بحجة البدائية خاصة إذا تعلق الأمر بالنص الديني عموما والحديثي خصوصا وفي جانب الأمور الغيبية تحديدا، ولو أردنا أن نربط ما تم التوصل إليه لحد الآن مع ما أسسناه في مدخلنا التاريخي بداية، لوجدنا أن أصول هذه القضية ترجع إلى اليهودي سبينوزا صاحب الثورة الجذرية في الفكر الديني ضمن العصر الحديث مثل ما يقول حسن حنفي[1]، فسبينوزا هو من جعل أسفار الأنبياء لا تعبر عن معرفة عقلية ولا شيء سوى عقلية الجمهور والمستوى الثقافي للعصر الذي ظهر فيه ذلك النص، فهو لا يجاوز في قيمته ومستواه فهم العامة، حتى أن الأنبياء هم من العامة حسب سبينوزا، ومستواهم الفكري لا يسلم من الصور الخيالية التي أثرت على النفوس[2] بل إنه يكاد يجعل الفيلسوف أعلى منزلة من النبي[3]، بمعنى إذا كان الأنبياء أنبياء بالوحي، فإن الفلاسفة أنبياء الوعي الحداثي حسبه، ولعل هذا يفسر سبب اتفاق الحداثيين العرب على صفة واحدة وهي عدم الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، وقد يكتفي بعضهم بحرف (ص)، ففي الوقت الذي نجدهم يمجدون فيه أمثال سبينوزا وكارل ماركس وغيرهما: لا يعتبرون النبي صلى الله عليه وسلم سوى صفوة مثقفي عصره[4]، بل ويذهب غيرهم إلى أبعد من هذا فيجعل النبي صلى الله عليه وسلم هو البوابة الشرعية للخرافة من خلال السنة النبوية[5].

إن رفض الأحاديث النبوية بدعوى الخرافة في المخيال الحداثي هو تحصيل حاصل للرفض الذي أنتجته التاريخية لكل ما تم الحكم عليه بأنه بدائي، والتاريخية بدورها هي نتيجة للنقد التاريخي الذي تعددت مناهجه وآلياته وتخصصاته حسب الفلسفة التي ينطلق منها.

تتعدد النصوص التي تطالب بتطبيق التاريخية على كل ما هو ديني، وهذا التطبيق ارتبطت حركته بفلاسفة أوروبا حتى سمي ذلك العصر بعصر النقد، وهو ما أشار إليه عمانوئيل كنت عندما قال:" إن قرننا هو بشكل خاص قرن النقد الذي ينبغي أن يخضع له كل شيء، وحده الدين محتجا بقداسته والتشريع القانوني متذرعا بجلالته

[1] باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص12.

[2] باروخ سبينوزا، المصدر نفسه، ص48-49.

[3] باروخ سبينوزا، المصدر نفسه، ص52.

[4] نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص81.

[5] عبد الله إبراهيم، السردية العربية-بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي، ص78.

يريدان أن ينفذا منه، ولكنهما يثيران عندنا الظنون والشكوك الحقة حولهما"[1].

إننا يجب أن نستحضر ملابسات السياق التاريخي والبيئة التي ظهرت فيها حركة النقد الأوروبية لمصادر الدين حتى لا نقع في المغالطة الحداثية، فما فعله فلاسفة أوروبا من ثورة على الكنيسة وقتها كان في محله من جهة اكتشاف خرافية ما كانوا يعتقدونه تجاه مصادرهم الدينية المحرفة، وما كانوا يعتقدونه من سلطة خرافية للكنيسة بتفويض من تلك المصادر المحرفة، أما بيئة الإسقاط للنقد التاريخي بفلسفته المستوردة على النصوص الدينية الإسلامية وتحديدا الحديث النبوي فهذه مغالطة، لأن هذا النقد التاريخي هو الآخر ينبغي أن تشمله التاريخية أيضا لارتباطه بالظروف التي نشأ واستقر فيها، وأن يتم استدعاؤه متى تكرر ظهور البيئة الخاصة به، والمسلمون في أرض الإسلام لا يعيشون أي نوع من أنواع الاضطهاد الديني أو الفكري الذي يبقيهم تحت أي سلطة مهما كان شكلها أو جهتها، بل الإسلام نفسه هو الذي يؤسس لحرية العقيدة، وعليه تظهر خرافية نقل التجربة الأوروبية في الجانب الديني إلى البيئة الإسلامية، وهو تطبيق غير مؤسس لا منطقيا ولا علميا، بل هو مخيال حداثي يكرس لنوع جديد من الخرافة.

إن حسن حنفي لا يجد حرجا من التصريح بهذا التوجه، حيث عمل على مواصلة مشروع التنوير الحداثي من خلال تطوير محاولة سبينوزا بإحلال التراث الإسلامي محل التراث اليهودي[2]، وهو الذي جعل النص يتراوح بين الأسطورة والتاريخ فإذا اقترب من أحدهما ابتعد عن الآخر[3]، ونفس الشيء بالنسبة لأركون الذي لا يتردد في وصف العقل المؤمن بالتقليدية –وهذا يشير إلى مفهوم البدائية– الذي له رغبة جامحة في التقديس، وهو ما يتعارض في نظر أركون مع إمكانية الأخذ بالتاريخية التي تجعل كل ما هو تأسيسي للجانب الديني عند ذلك المؤمن مشروطا بتاريخ معين، فإذا كان حسن حنفي قد جعل النص يتراوح بين التاريخ والأسطورة، فإن أركون قد جعل الأحداث والشخصيات التأسيسية كالصحابة الذين رووا الحديث النبوي[4] بين التاريخية والمخيال الذي يغذي الأسطورة.

---

[1] هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأروبي، دار الطليعة للطباعة والنشر، رابطة العقلانيين العرب، بيروت–لبنان، ط1، سبتمبر 2005، ص152.

[2] باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص7.

[3] ندوة ومواقف: الإسلام والحداثة، ص276.

[4] تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص17.

التاريخية بالنسبة للحداثيين هي وسيلة لإنقاذ الفكر العربي من الخرافة والخروج من دائرة التقديس حسب أبي زيد[1]، وطريق نحو التنوير حسب هاشم صالح الذي ينكر على المثقفين العرب تحاشيهم لفكرة وضع التراث على محك النقد التاريخي، بل جعل التمسك بهذا الموقف هو الوهم بحد ذاته[2]، مما يجعلنا نفهم من كلامه أن رفض التاريخية هو لازم الخرافة التي تنسب النص الديني عموما إلى الفولكلور، وهو فعلا ما واجهه أبو زيد من انتقاد لما أنكر عليه من الذين اطلعوا على أقواله حينها[3]، وليس هو الوحيد الذي واجه هذا الموقف، فقد صرح كل من أركون وحسن حنفي بصعوبة تقبل هذا المنهج في الأوساط العلمية الإسلامية على عكس الأوساط الغربية[4].

إن هذا الرفض لا يأتي من فراغ، فكما أن الحداثيين العرب أجمعوا على أن الوصول إلى التنوير والخروج

من الأزمة الحضارية لا يمر إلا من خلال التاريخية، فكذلك الفكر المسلم متمسك برفض هذا المنهج تحديدا، بل إن إصرار الحداثيين على هذا المنهج بهذا الشكل يجعلنا نتساءل إن كان مصدر الخرافة في النص الديني وفق المنظور الحداثي هو النص ذاته أم رفض التجاوز للنص من خلال تلك التاريخية أم كلاهما معا.

[1] النص، السلطة، الحقيقة، ص48.

[2] مدخل إلى التنوير الأوروبي، ص152.

[3] النص، السلطة، الحقيقة، ص75.

[4] ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي-قراءة علمية، ص47. ينظر كذلك: باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص22.

المبحث الثالث: مستويات التقاطع بين علم الحديث النبوي وعلم الأنتروبولوجيا.

المطلب الأول: الشفاهية والبدائية.

الفرع الأول: الشفاهية والبدائية في التداول الماركسي والأنتروبولوجي.

الفرع الثاني: الشفاهية والبدائية في التداول الحداثي العربي.

الفرع الثالث: معايير الحكم بالبدائية.

المطلب الثاني: الأحاديث النبوية بمنظور حداثي فولكلوري.

الفرع الأول: تاريخ الفولكلور وارتباطه بالحداثة الفكرية.

الفرع الثاني: الفولكلور بين الأنتروبولوجيا والتاريخ.

الفرع الثالث: علاقة الفولكلور بالحديث النبوي في التصور الحداثي.

المطلب الثالث: الثقافة جسر حداثي نحو الطعن بالخرافة في الأحاديث النبوية.

الفرع الأول: الترجمة الاشتراكية لبنة أولى في الطعن الحداثي من خلال جسر الثقافة.

الفرع الثاني: الإسقاط الحداثي لبنة ثانية في الطعن بالخرافة من خلال جسر الثقافة.

بعد الإفاضة في تتبع مختلف المفاهيم المحورية التي يدور حولها البحث والتي هي محل إشكالات متعددة عند أصحابها: سنرى في هذا المبحث كيف يوظف الفكر الحداثي العربي هاته المفاهيم كمداخل ينتهي من خلالها إلى الطعن بالخرافة في الأحاديث النبوية، ودمج السنة النبوية في تراث وثقافات الأمم البدائية.

المطلب الأول: الشفاهية والبدائية.

الفرع الأول: الشفاهية والبدائية في التداول الماركسي والأنتروبولوجي.

يعتبر معيار التحكم في الطاقة وفي وسائل الإنتاج أصلا من أصول الفلسفة الماركسية، وبناء عليه يتم تصنيف الشعوب، فهذه تمتلك ثقافة إنتاجية فتسمى شعوبا صناعية، والأخرى تفتقر إليها فتسمى شعوبا غير صناعية أو لنقل بدائية بتعبير آخر، ومن هنا ظهر التقسيم الزمني إلى فترة صناعية وما قبل صناعية[1].

إن المشافهة في ميزان الفكر الماركسي تعتبر عن وسيلة إنتاجية بدائية تعكس عجزا في الذهنية البشرية وعجزا في نمط التفكير، وعليه تم التفريق بين مستويين هما: عقل شفهي وعقل كتابي، حيث أن الأول يستقي معرفته من خلال السمع، في حين أن الثاني يعتمد على النظر[2].

من جهة أخرى: دفعت قضية الإشكال المنهجي الذي خلفه مصطلح البدائية في ميدان الأنتروبولوجيا

-والذي كان محملا بشحنة إيديولوجية مبررة للثقافة الإمبريالية- ببعض الباحثين في ثقافات الشعوب إلى تدارك هذا الأمر واستبدال كلمة بدائية بلا كتابية، وكان هرسكوفتز هو أول من قام بإحلال مصطلح اللاكتابية بدل البدائية[3].

إن هذا الاستبدال المنهجي في إطار الدراسة الأنتروبولوجية هو استبدال موفق في الحقيقة، فبدل أن يقحم الإنسان الأول في مختبر الدراسات الأنثروبولوجية من منطلق الشفهية أهون من أن ينظر إليه بازدراء واستهتار، فهو لم يهتد للكتابة في أول أمره، لكن في المقابل نصادف أن كلمة اللاكتابية تفرض عائقا منهجيا في ميدان الدراسة الأنثروبولوجية من جانب آخر، فالإنسان الأول إذا لم يكن ذا ثقافة مكتوبة في بداية مساره التاريخي فإن هذا لا

[1] مقدمة هاشم صالح لكتاب محمد أركون، الفكر الإسلامي-قراءة علمية، ص14.
[2] محمد كريم الكواز، كلام الله: الجانب الشفهي من الظاهرة القرآنية، دار الساقي، مارس 2017، ص1.
[3] أشلي مونتياغو، البدائية، ص46.

يعني أنه سيبقى كذلك حتى تلحقه الأبحاث الأنتروبولوجية، ولذلك فإن اتخاذ مصطلح اللاكتابية لا يعول عليه كثيرا[1]، وإن كان قد أظهر تعاطفا مع الإنسان في بداية رحلته التاريخية الأولى.

إن الربط بين البدائية واللاكتابية أو الشفهية يؤسس لبعد آخر يظهر من خلال تجربة المتصوف[2] الذي يتحرك ضمن معرفة عرفانية بسبب اعتماد هذا الإنسان على الحس دون غيره من أسباب التحليل، ومن هنا يرفض التوجه الحداثي هذا المنهج في طلب المعرفة، ويصبح كل ما هو تحت إطاره في خانة الخرافة.

إسقاطا لما سبق على البيئة العربية: يرى ممدوح محمود حامد أن العرب كانوا مثل غيرهم من الأمم البدائية تعتمد في روايتها على الأشعار وفق الطريقة الروائية الأولى، وهي الحفظ والمشافهة بدل الطريقة الثانية التي هي رواية عن طريق التدوين بالكتابة[3]، وهذا من شأنه استصحاب الانطباع الذي يفضي إلى الحكم بأن بيئة العرب وما أنتجته من ثقافة كله ضمن الخرافة في ميزان فلسفة مناهج العلوم الحديثة التي هي معيار للعلمية من عدمها.

الفرع الثاني: الشفاهية والبدائية في التداول الحداثي العربي.

يتسابق الحداثيون العرب كما جرت عادتهم إلى استيراد كل ما ينبثق عن فكر غربي، وهو ما حصل بالضبط مع منطلقي الشفاهية والبدائية الذين تبتدأ من خلالهما آليات الحداثة العربية بالاشتغال والتبرير لدعوى خرافية الأحاديث النبوية حسبها، حيث يمكن أن نحدد بعدين اثنين ضمن هذا المستوى:

- **إقصاء البدائي من مستوى الإدراك اللغوي إلى مستوى الكلام الشفهي وأثر ذلك على الحديث النبوي.**

تقودنا هذه الجزئية مجددا إلى إثبات أن التوجه الحداثي يستد إلى النظريات التي تبحث في علاقة اللغة بالعالم وكيف يتفاعل معها الإنسان، وفي هذا السياق نجد أن حسن حنفي يربط بين الكلام الشفهي والبدائية فيقول:

[1] أشلي مونتياغو، المرجع السابق، ص75.

[2] أشلي مونتياغو، المرجع نفسه، ص161.

[3] الرواية وأثرها في النقد الأدبي، دار جليس الزمان، ص8.

"وتحليل لغة التداول هو عود إلى الكلام الشفهي قبل التدوين، عود إلى البدائية"[1]، ثم بعد ذلك يتكلم عن المنهج التفكيكي والوحدات الكتابية كما هو منهج اللغويين الذين يهتمون بالجانب البنيوي في الحداثة الغربية من خلال تداول مصطلح الوحدة الصوتية والوحدة الوظيفية، حيث يوظف حسن حنفي تبعا لهم: مصطلح الوحدة الكتابية، لتتأسس في الأخير: النتيجة الحداثية التي تفيد بأن بنية النص الديني هي بنية لا أساس لها لأنها لم تتأسس على أرضية كتابية ثابتة تتمثل في اللغة التي تضمن بقاء المضمون عبر التاريخ في عنصرها الثابت[2]، وبالتالي فإن الأحاديث النبوية لم تتأسس على شيء ثابت، لذلك يقول الشرفي بأن الدين ليس كما يتجلى في التاريخ[3]، وحسن حنفي هنا يفرق بين الكلام واللغة[4] بنفس الطريقة التي وجدناها عند نصر حامد أبو زيد.

لقد بينا أن أصل النظرية يعود إلى دو سوسور وتطبيقاته اللغوية، وفي ميدان الأنتروبولوجيا الثقافية تعود لليهودي شتراوس، ولا غرابة في أن نجد حسن حنفي ينتهي إلى نفس نتيجة أبي زيد حين يقول: " النص الديني والمثل الشعبي يؤديان نفس الوظيفة، الأول كثقافة عامة وثنية، والثاني كثقافة شعبية، الأول من الله والثاني من تجارب البشر وحكمة الشعوب، الوحي والطبيعة نظام واحد"[5]، وقوله أن الوحي والطبيعة نظام واحد هي عبارة أخذها من اليهودي سبينوزا[6].

إن تفسير قول حسن حنفي السابق يتطلب استحضار الخلفيات التي يتأسس منها كلامه، وهو تطابق نظام اللغة مع نظام العالم، والقصد من هذا هو انطباق الفكر مع الواقع، فما يدرك خارج اللغة كما يقول أبو زيد هو خرافة[7]، وفي المقابل ما دام النص الديني قد تأسس على بدائية شفهية فإنها طريقة عرفانية في التلقي للمعرفة، والأمر هنا يساوي الاستناد على الغيبيات الماورائية في طلب المعرفة، فإذا رفض الفكر الحداثي ما هو خارج عن نظام الطبيعة كالغيبيات: فإنه يرفض تبعا لذلك ما هو خارج عن اللغة، وعليه فإن الكلام الشفهي الذي تأسس

[1] حصار الزمن الحاضر (إشكالات)، مؤسسة هنداوي، (26/1).
[2] المرجع نفسه (31/1).
[3] الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص16.
[4] حصار الزمن الحاضر (إشكالات)، (33/1).
[5] المرجع نفسه، (35/1).
[6] باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص36.
[7] النص، السلطة، الحقيقة، ص92.

عليه النص الديني هو خارج نظام اللغة والطبيعة معا فلا عبرة بهما لأنها معرفة حسية بدائية كما يرى هيغل[1]، فهي تثير الوجدان والذاكرة الجماعية حيث يقول حسن حنفي:" وهنا تظهر أهمية الأمثال العامية وسير الأبطال الشعبيين المختلطة بسير الصحابة كملون رئيسي للوجدان الشعبي"[2]، وعلى نفس الشاكلة نجد محمد كريم الكواز يكرر مقوله اللغويين عندما يصف مظاهر بدائية العرب، حيث يرى بأن العربي لم يتفطن إلى الفرق بين الدال والمدلول[3]، ولقد نقضنا تطبيقات هذه على الفكرة ذات الأبعاد الأنثروبولوجية الثقافية من أصولها بما يغنينا عن إعادتها هنا[4].

مما يلفت انتباهنا إلى حد الآن هو المرجعية اليهودية في تطبيقات هاته الفكرة، ذلك أن الفلسفة التي يرتكز عليها نظام الطبيعة واللغة، ومعيار الاقتصاد المادي في التصنيف ضمن الخرافة أو الحقيقية هي فكرة ذات أصول يهودية بدأها سبينوزا في الأولى مرورا بماركس في الثانية وصولا إلى شتراوس في الأخير، وهي التي تؤسس للبنية التحتية الممهدة للطعن بالخرافة في المخيال الحداثي.

❖ الشفهية طريق إلى العرفانية والإسرائيليات.

طبقا لما سبق فإن الشفهية تفضي إلى العرفانية، وإن التمركز خارج نظام اللغة يعني التمركز خارج نظام الطبيعة، ومن ثم عدم انطباق الفكر مع الواقع وحدوث استقالة العقل كما يعبر عنه التوجه الحداثي، وفي ذلك يقول علي حرب في تعريف العرفانية:" مكون قديم نسميه اللامعقول العقلي المستقيل، ويتمثل في النتاج العرفاني بشكل خاص، ويشكل هذا الموروث القديم الذي ورثه العرب عن الديانات والفلسفات القديمة من الغنوص اليوناني والإشراق الفارسي والتصور الهندي"[5].

من خلال القول السابق نجد أن علي حرب يربط بين مفهوم العقل المستقيل الذي هو ميزة من ميزات

[1] أشلي مونتياغو، البدائية، ص241.
[2] حصار الزمن الحاضر (إشكالات)، (34/1).
[3] كلام الله: الجانب الشفهي من الظاهرة القرآنية، ص7.
[4] ينظر الصفحة 91-92-93 من هذه الأطروحة.
[5] نقد النص، ص118.

العرفانيين[1] الذين لا يتمركزون حول نظام اللغة[2] وبين قضية التأثر بتراث الأمم الأخرى، مما يفتح لنا مجالا للقول بأن دعوى تأثر الإسلام بالشرائع السابقة كمايراها المستشرقون[3] والحداثيون[4] لم تكن مؤسسة فقط من خلال القول بامتزاج الأحاديث النبوية بالإسرائيليات، وإنما هي أيضا نتيجة لفلسفة بنيوية ترى بأن ما وراء اللغة هو بمثابة ما وراء الطبيعة، وهو ما يجعل المشافهة آلية عرفانية ثانية تؤدي إلى الخرافة والأسطورة، وهذه النتيجة يتفق عليها أبوزيد وحنفي ومعهم الجابري الذي يقول:" أما الجواب الثاني الذي تقدمه الأدبيات العرفانية عن مشكلة الشر فينحى منحى أسطوريا"[5].

في الأخير يمكننا أن نخلص إلى أن الطعن بالخرافة في الأحاديث النبوية عند الحداثيين يقف على مستويين اثنين:

1- فلسفة تتخذ من فكر نظام الطبيعة بنية تحتية توصل إلى هذا الطعن، وهذه البنية ذات إيديولوجية يهودية بامتياز، فنظام الطبيعة هي فكرة تعود أصولها إلى سبينوزا[6]، وفكرة النظام الاجتماعي المبني على الاقتصاد المادي ووسائل الإنتاج تعود إلى اليهودي كارل ماركس، وفكرة نظام اللغة التي تلقفها الحداثيون تعود لتطبيقات البنيوية الفرنسية التي أسسها اليهودي شتراوس كما رأينا.

2- الإسرائيليات: هي دعوة يتمسك بها الحداثيون من خلال تتبعها في مصادر الدين باسم العرفانية والمشافهة.

فنحن إذن أمام تأثير يهودي هو السبب في رد الأحاديث النبوية بدعوى الخرافة، وما تعلق بمستوى فلسفة ومنطلق النظام فإنه لم يكن بالإمكان أن يبني عليه الحداثيون أطروحتهم لو لم يتكئوا على ركيزتين أساسيتين هما: البدائية والمشافهة، فالبدائية تؤدي إلى معرفة حسية وجدانية، والمشافهة تربط النص الديني بالثقافة الشعبية كما قال حسن حنفي، وعليه لابد أن نفند هذه الأطروحة من جهة أن ثبوت النص الديني في التاريخ لم يقتصر على المشافهة فقط، وإنما هو رواية عن طريق الكتابة ثم التدوين بعد ذلك أيضا، هذا في الجزء الأول، أما في الجزء الثاني: فلابد

---

[1] حسين الإدريسي، محمد عابد الجابري ومشروع نقد العقل العربي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2010، ص82.

[2] حصار الزمن الحاضر (إشكالات)، (33/1).

[3] غولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص12.

[4] عبد المجيد الشرفي، لبنات، ص57.

[5] بنية العقل العربي، 261.

[6] رسالة في اللاهوت والسياسة، ص36-37.

أن نستشف من أعمال الأنتروبولوجيين مظاهر البدائية في ثقافة الشعوب لنقارنها بفترة النبوة، ونرى إن كان فعلا توجد بدائية ذهنية أم هو فقط تجن حداثي على الإسلام وبيئته.

الفرع الثالث: معايير الحكم بالبدائية.

لقد قادنا البحث من خلال الحفر في البنية التحتية التي يتأسس عليها الطعن الحداثي بالخرافة في

الأحاديث النبوية إلى اكتشاف مثير هو ارتباط تلك الأسس بالشخصيات التاريخية اليهودية التي كان لها دور فعال في توجيه التاريخي الإنساني، ومجاراة للمرجعية اليهودية فإننا في تتبع معايير الحكم بالبداية سنحاول مسايرة هذا المنطلق العرقي من أجل أن نضفي على بحثنا أكبر قدر من المصداقية والموضوعية، وحتى نرد الشبه الحداثية بأصول منهج ومرجعية أصحابها من باب إدانتهم بأقوالهم.

يعتبر أشلي مونتياغو أحد اليهود الأنثروبولوجيين من جنسية أمريكية، وله كتاب مشهور يظهر فيه إنصافه ورفضه لمنطلق البدائية المحقر للشعوب من قبل الثقافة المستعلية، ولذلك سنتتبع من خلال كتابه مظاهر البدائية عند الشعوب لنستغلها فيما بعد في إثبات أن بيئة النبي صلى الله عليه وسلم في فترة الوحي ليست بتلك البدائية التي يقصدها الأنتروبولوجيون عند تطبيقهم لمنهج الدراسة الأنثروبولوجي، وما يقوم به الحداثيون من إلحاق الوحي ببيئة الشعوب الأولية ليس سوى عدوانا منهم على الإسلام ومصدريه المتمثلين في القرآن والسنة النبوية خصوصا، وهي التي يتركز عليها موضوع بحثنا.

يجدر بنا أولا التنبيه إلى أن الأنثروبولوجيين في دراستهم للثقافة الأولية يستندون إلى الشعوب غير المتطورة والبعيدة عن ركب الحضارة من أجل إحداث محاكاة للإنسان الأول، وهذا يرفضه صراحة إسرائيل إرنبرغ[1] ويطعن

[1] هذه هي التسمية الأصلية لأشلي مونتياغو قبل أن يغيرها بسبب التضييقات التي كان يعاني منها جراء العنصرية العرقية بسبب انتمائه اليهودي، ينظر: مقال منشور على صفحة ويكيبيديا بالعربية عنوانه: أشلي مونتياغو، تم الاطلاع عليه بتاريخ 2025/01/18 على الساعة 11:35، وهذا رابطه:
https://ar.m.wikipedia.org/wiki/%D8%A2%D8%B4%D9%84%D9%8A_%D9%85%D9%88%D9%86%D8%AA%D8%A7%D8%BA%D9%8A%D9%88

في هذا المنهج بالخرافة فيقول:" ولكن المساواة بين الشعوب اللاكتابية الموجودة في الوقت الحاضر وبين إنسان ما قبل التاريخ خطأ مشين، اللهم إلا إذا كان واضحا أن هذه المساواة ما هي إلا خرافة نافعة..."[1]،

وهو نفس ما تم به انتقاد المنهج الأنتروبولوجي الذي يحلل الأساطير، لأنه عندما يتم اعتبار الأسطورة لغة لابد أن تكون لغة الأسطورة متداولة حية تروى بين الناس، ولا يكتفى فقط بعقد محاكاة أو إحداث مقاربة من أجل دراستها.

من خلال التتبع للمظاهر التي تتميز بها البدائية في كتاب مونتياغو، توصلنا إلى ما يلي[2]:

1- البدائيون يتمركزون في هامش التاريخ، ويرجع هذا إلى بعدهم عن مركز الحضارة.

2- الانتشار الواسع للمعرفة بالتراث الغيبي.

3- قاعدة اقتصادية لا تقوم على استغلال الإنسان لأخيه الإنسان، كما أن الإنتاج هو للمتعة فقط وليس للكسب الفردي وهذا راجع لاعتمادهم على الطبيعة، كما أن النقود عند البدائيين لا تحظى عندهم بنفس الأهمية عند المجتمعات المتمدنة، حيث أن تبادل البدائيين قائم على المقايضة.

4- في المجتمع البدائي: الحقوق الفردية مكفولة مما يغيب مظاهر الاضطراب والمشاكل الاجتماعية.

5- الوظائف القيادية هي جماعية بمعنى أنه لا يمكن لأي فرد أن يصل إلى الزعامة إلا إذا توفرت فيه الكفاءة المهارية.

6- غياب الجهاز القانوني، فالمجتمع يدير نفسه من خلال العرف بشكل غير رسمي.

7- عدم حصول الثورة في أي مجتمع بدائي.

8- التغيير البطيء.

9- قدسية الأرض باعتبارها موطن أسلافه.

[1] البدائية، ص18.

[2] ينظر المرجع نفسه، أرقام الصفحات التالية: 133-136-137-138-139-140-141-144-227.

10- الافتقار إلى الكتابة.

لقد استطعنا أن نستخلص هذه المعايير ليس انتقاء منا، وإنما استنادا على اعتبارها مميزات من قبل مونتياغو، ولو وسعنا البحث أكثر لوجدنا مميزات أخرى كل دارس يراها كذلك من منظوره هو، وخروجا من عائق النسبية حصرنا البحث بالاعتماد على العرقية اليهودية كما قلنا، ومن خلال كتاب البدائية الذي يعتبر مرجعا مهما من دارس متميز بإنصافه ومكانته في البحث الأنتروبولوجي.

المطلب الثاني: الأحاديث النبوية بمنظور حداثي فولكلوري.

إن الغرض من هذا المطلب ليس هو الفولكلور في حد ذاته، وإنما نقصد من خلاله بيان كيف جعل الفولكلور طريقا للطعن في السنة النبوية بالخرافة كما يمليه المخيال الحداثي، ذلك أننا نجد بعض الدارسين يدعون إلى استبعاد هذا المصطلح خوفا على مصادر السنة النبوية، حيث يقول عبد الرحمن بن عقيل:" ولأن تقبلنا لمصطلح الفولكور على علاته ربما جرأ الأجيال فيما بعد إلى اعتبار صحيح البخاري ومسلم فلكلورا بمفهوم جمعية الفولكلور الإنجليزية الصليبية"[1]، وقد ذكر أن محمد الجوهري وهو متخصص في الدراسات الشعبية قد قام بإعداد قائمة بيبلروغرافية متضمنة لمصادر دراسة الفلكلور العربي، ومن ضمن تلك المصادر: وجدت بعض الكتب الحديثية كخصائص أمير المؤمنين لعلي رضي الله عنه، وهو من تأليف الإمام النسائي[2]، فالأمر يقتضي منا إذن أن نتحرى دوافع عقد الصلة بين الفولكلور والحديث النبوي، لكن في بداية الأمر لابد أن نستبين متعلقات الفولكلور.

الفرع الأول: تاريخ الفولكلور وارتباطه بالحداثة الفكرية.

تشير الدراسات إلى أن المقصود بالفولكلور هو: جملة المأثورات الشعبية، ودراستها على أساس علمي هو ما يشكل لنا هذا التخصص، وقد انطلق هذا النوع من الدراسة منتصف القرن التاسع عشر[3] مما يشير إلى التزامن الذي حصل بين زمن ظهور المصطلح وبداية الحركة العلمية في مجال الفولكلور، حيث أن مصطلح الفولكلور تعود

[1] الفولكلور، مصطلح يرفضه واقعنا العربي، مجلة الفيضل، العدد 57، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 1982، ص27.

[2] المرجع نفسه، ص25.

[3] أحمد مرسي، الفولكلور والحضارة، مجلة عالم الفكر، المجلد3، العدد الأول، ص214.

أصوله إلى المدرسة الإنجليزية، وهو من مبتكرات عالم الآثار[1] الإنجليزي ويليام جون تومز[2] ليحل محل مصطلح الآثار الشعبية سنة 1846م، وهو يتكون من شطرين اثنين: folk ويعني الشعب، و lore ويعني الحكمة والمعرفة[3].

بداية نجد أن الخلفية التي تأسس عليها هذا المصطلح هي فيما تعلق في الحفر والتنقيب عن الآثار، وما يصب في مثل هذه التخصصات نجده حاضرا في التعبير الحداثي، حيث يقول عبد المجيد الشرفي:" وقد عرفت تجليات المقدس وأشكال التدين عبر التاريخ تفريعات لا حصر لها، تدل عليها الحفريات العديدة والاكتشافات الأثرية المتوالية وتدل عليها معتقدات الشعوب البدائية"[4]، وهذا الذي صرح به الشرفي يدخل في إطار مشروعه المطبق للمنهج الحديث على الإسلام بهدف جعل المؤمنين يعيدون التفكير فيما يسلمون به[5].

إن ما سبق يكشف لنا عن آلية جديدة في ربط الدين بالتاريخ، فبعدما وقفنا على اعتبار الأحاديث النبوية رواية تاريخية -كما يرى حسن حنفي وحتى محمد أركون[6]- أصبح الحديث النبوي رواية أدبية محاذية للتاريخ، ومن زاوية مختلفة تم تشكيل صلة أخرى تتصل مع علم مغاير هو علم الآثار الذي يبحث في البنيات التي لها علاقة مع كل ما هو تاريخ، فعلم الآثار هنا لا يشتغل على الصخور وغيرها وإنما على ما يدعوه الحداثيون بالظاهرة الدينية، فكيف لا يختلط المقدس بالمدنس حينها.

لقد اكتسب مصطلح الفولكلور صفة الرسمية بفضل هيئة رسمية تمثلت في تأسيس جمعية الفلكلور عام سبع وسبعين وثمانمائة وألف بلندن، وهي التي حددت مجالات هذا المصطلح، والمثير للاهتمام أنها فصلت بين

---

[1] فزاري أمينة، مناهج دراسة الأدب الشعبي، ص14.

[2] ويليام جون تومز (1803-1885): عالم آثار بريطاني، استخدم مصطلح الفوكولور لأول مرة في 1846/08/22 ليدل على مواد التراث الشعبي الحي والشفهي، ينظر سيرة مرجرس، كاتب غير محدد، المجلس الأعلى للثقافة، 2006، ص8.

[3] فوزي العنتيل، الفولكلور ماهو؟ ص15.

[4] الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص17-18.

[5] المرجع نفسه، ص13-15.

[6] تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص17، حيث ينسب هنا أركون الدراسة النقدية الإسنادية لمنهج التاريخانية الجديدة التي تعتمد التأويل الذاتي متجاوزا منهج التأريخ الوضعي المنحصر في أبعاد الوثيقة التاريخية، وهذا منطلقه اعتبار الكتابة الحديثية تأريخا.

مفهوم الدين ومفهوم الثقافة[1]، وليس كما يفعل الحداثيون حينما يجمعون على الإشارة إلى الدين بمفهوم الثقافة كما قلنا، مما يعطي انطباعا حول هذا النوع من الفكر الحداثي الانتقائي حسب المقصود، فإن كانوا فعلا يرون أن المفكرين الغربيين قدوة يماثل وعيهم وحي الإسلام: فإن هذا الوعي يستثني الدين الرسمي من الثقافة الشعبية في الوقت الذي تتفق فيه كلمتهم (الحداثيون) على عكس هذا تماما، مما يبين عن انتقائية مسبوقة ليس بمنهج علمي موضوعي وإنما بحقد يعكس أزمة هوية وفكر عند هؤلاء.

إن ربط الدين بالفولكور هو مما يرد على لسان الحداثيين -تلميحا أو تصريحا[2]- أوممن ينكر عليهم مناهجهم التي أدت إلى هذا الربط[3]، وقد وجدت دراسات على هذا المنوال في الحداثة الغربية، مثلما فعل جيمس فريزر حين بحث مظاهر الفولكلور في العهد القديم وبمنهج أنتروبولوجي مقارن[4]، والحداثيون يواصلون السير على هذا المنهاج، بل وفي الحداثيين من يعلنها صراحة كما يفعل الشرفي حين يقول:" فلنسجل بادئ الأمر أن الإسلام يندرج ضمن السنة التوحيدية التي أنتجها العهد القديم ..."[5]. فإذا كان الإسلام عند الحداثيين هو نتاج العهد القديم من جهة، ومن جهة أخرى يقوم الأنتروبولوجي فريزر بدراسة الفولكلور في العهد القديم، فإنه يتوجب على الحداثة حينها أن تواصل مشروع اقتناص مظاهر الفولكلور في الإسلام حسب ما يمليه التصور الحداثي، مما يبين أولا صلة الفولكور بالأنتروبولوجيا، ويبين كذلك سبب إصرار الحداثيين على تطبيق هذا المنهج ووضع المداخل المؤدية نحو هذا التجسيد، مما يجعلنا نتساءل عن علاقة الفولكلور بالأنتروبولوجيا.

الفرع الثاني: الفولكلور بين الأنثروبولوجيا والتاريخ .

عند التعمق في البحث نجد تقاطعا بين المجالين، فهذا النوع من الدراسات كان موجها -عند أصحاب التخصص الذين أوجدوها- إلى ما أسموه بالإنسان الهمجي ويقصدون بذلك البدائيين[6]، وهو ما نجده أيضا على

[1] فوزي العنتيل، الفولكلور ماهو، ص15-16.

[2] ينظر : حصار الزمن الحاضر لحسن حنفي، (35/1)، كذلك كتاب نصر حامد أبو زيد: النص السلطة، الحقيقة، ص75، إضافة إلى تاريخية الفكر العربي الإسلامي لمحمد أركون، ص14.

[3] نصر حامد أبو زيد، النص السلطة، الحقيقة، ص88.

[4] الفولكلور في العهد القديم، ص4.

[5] لبنات، ص57.

[6] فوزي العنتيل، الفولكلور ماهو؟ ص17.

لسان الأنتروبولوجي جيمس فريزر الذي نسب ما في الإصحاح الثاني من قصة الخلق إلى الفولكلور والسذاجة البدائية[1]، فهذا يجسد التقاطع الأول بين الفولكلور والأنتروبولوجيا.

التقاطع الثاني يظهر في اعتبار الفولكلور دراسة حقلية ميدانية بالنسبة للأنثروبولوجيا من خلال جمع المادة الفولكلورية، وقد كان غوته –الذي بنى الفولكلوري فلاديمير بروب منهجه البنيوي على وفق فلسفته، والذي هو أيضا تلميذ لهردر الذي مر معنا في تعريف الحكاية الخرافية– جامعا للمادة الفولكلورية قصد الوصول إلى الرواسب الثقافية التي يدرسها علم الأنثروبولوجيا[2]، فالطريق إلى الإنسان الأول يبدأ من الفولكلور الذي ينبشه الأنتروبولوجيون من أجل إخراج تلك الرواسب الثقافية، وهذا المصطلح الأخير نجده موظفا عند الشرفي كغيره من المصطلحات الأنتروبولوجية، فينسب الأديان التوحيدية كما يقول إلى رواسب المعتقدات الراسخة في القدم[3]، وينسب رواسب الذهنية السابقة للإسلام إلى المسلمين وهكذا[4]، مما يجعل كتابه المسمى الإسلام بين الرسالة والتاريخ أقرب إلى الدراسة الأنثروبولوجية الثقافية، وكذلك الحال بالنسبة لمحمد أركون الذي ينطلق من الإسلام كمثال من أجل بلورة مفهوم التراث الكلي لأديان الوحي الثلاثة كما يقول ثم التوصل إلى أنتروبولوجيا التراث والحداثة[5].

لقد مر معنا أن الحداثيين يرون في الأسطورة جزءا من الحقيقة التاريخية[6]، وباعتبار أن الأساطير مصنفة

---

[1] الفولكلور في العهد القديم، ص28.

[2] حسين فهيم، قصة الأنتروبولوجيا، ص84.

[3] الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص21.

[4] المرجع نفسه، ص109.

[5] الفكر الإسلامي–قراءة علمية، ص47–49، في هذا الكتاب يطلق أركون مفهوم السنة ولا يريد بها حديث النبي صلى الله عليه وسلم فقط، وإنما التراث الكلي بمستوياته الثلاث: السني والشيعي والتراث الخارجي الذي كان قبل الإسلام، فهو يدمج هذه الثلاث ويشير إليها بكلمة سنة موسعا من مساحتها الدلالية. ينظر المرجع نفسه، ص17.

[6] في هذه الجزئية نجد أن أركون يناقض كلامه الذي قاله في كتابه تاريخية الفكر العربي الإسلامي حول المساحة الدلالية للأسطورة فعندما نسب الأسطورة للصحابة رضي الله عنهم كان لم يكن يقصد أنهم شخصيات غير واقعية وإنما ألحق بهم ما هو خرافي بقصد تقديسهم، ولما وظف مفهوم الأسطورة في كتابه الفكر الإسلامي جعلها في مقابل الحقيقة، مما يدل على تلون وعدم انضباط في الاستعمال وتكلف في تمييز الأسطورة عن الخرافة فقط من أجل التدرج في مراحل إلقاء كل ما هو ديني مقدس في سلة الخرافة، ويدرك بذلك الاستعمال الصحيح لمفهوم الأسطورة التي هي خرافة كما هو الحال في التوظيف القرآني. ينظر تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص10–17، وكذلك الفكر الإسلامي، ص27.

ضمن المادة الفولكورية فإنهم يدركون مدى قيمتها ليس في ذاتها، وإنما في المقصود الذي يريدون الوصول إليه، فالفولكلور هو حجر الزاوية بالنسبة للأنثروبولوجيا وللتاريخ أيضا[1]، لذلك يقول شوقي عبد الحكيم:" إلا أن علاقة الفولكلور واستقلاليته كعلم بالأنتروبولوجيا ليس بأكثر قربا أو تطفلا منها عن علاقة الأنثروبولوجيا –من جانب ثان– بعلم التاريخ وما قبل التاريخ، ذلك أن الفوائد الكثيرة التي يسديها الفولكلور كعلم لكلا علمي التاريخ وما قبل التاريخ تتوازي أو قد تتساوى مع كم استفادة الفولكور والأساطير–بالتالي– من علم التاريخ"[2]، فالأمر إذن يؤول في الأخير عند الحداثيين إلى مسألة رئيسية هي التاريخية أو التاريخانية.

الفرع الثالث: علاقة الفولكلور بالحديث النبوي في التصور الحداثي.

لا نقصد بهذا الفرع بيان ما تتعرض له السنة النبوية من طعن بالخرافة عند الحداثيين بسبب ما تتضمنه من أمور يحيلها ظاهر فكر الإنسان إلى العجائبية[3]، فذلك مستوى بين وهو موجود حتى عند غير الحداثين ممن يقولون بمقالتهم، وإنما نقصد ما هو أعمق من هذا، وهو تحديد المداخل الحداثية التي تنتهي بإدراج السنة النبوية ضمن الفولكلور.

مما هو معلوم عندنا أن الفولكلور في معناه اللغوي هو حكمة الشعب، هذا من جهة، ومن جهة أخرى نجد أن القرآن الكريم ينقل لنا قوله تعالى﴿ وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا ﴾ [الأحزاب/34]، والمقصود بالحكمة هنا هي السنة النبوية حسب ما تحكيه التفاسير[4]، وهذا يطرح شبهة مفادها أن النبي صلى الله عليه وسلم كان كغيره من الحكماء المؤثرين الذين عرفهم

[1] الفولكلور يعرض للعالم عقل الإنسان الأول وبساطة تفكيره المتشكل من خلال مخياله الميال إلى التقديس حسب التصور الحداثي، والمخيال في هذا التوجه يقف في صف التاريخية. ينظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، تعليق هاشم صالح، هامش الصفحة 20.

[2] مدخل لدراسة الفولكلور والأساطير العربية، مؤسسة هنداوي، ص12.

[3] الفكر الإسلامي–قراءة علمية، ص36.

[4] ينظر مثلا: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، عبد الله بن عبد الله المحسن التركي– مركز البحوث والدراسات العربية الإسلامية، دار هجر، ط1، 1422–2001، ص108.

التاريخ مثل كونفوشيوس وبوذا وزراديشت، وهو ما يراه الحداثيون[1]، بل هذا يجعل الفلسفة من ضمن الحكمة التي هي أيضا إيثار لها والفيلسوف يسمى حكيما[2]، ومن هذا المنطلق يرى سبينوزا نفسه نبيا[3]، وعلى شاكلته يقول حسن حنفي ذلك لكن من دون معجزات[4].

في هذا الإطار تصبح قيمة الحكمة على حسب ما تضمنته، فإن كانت صحيحة فإنها تحترم، وإن كانت عجائبية حسية تستهدف فقط إثارة الوجدان، فهذه لا يمكن مساواتها بحكمة أنبياء الوعي الحداثي استنادا إلى هذه الشبهة، ومن هذا الأساس سوى حسن حنفي بين النص الديني ومنه الحديث النبوي الشريف وبين المثل الشعبي[5] الذي هو مادة فولكلورية[6].

تعميقا لما سبق: نجد أن الأطروحة الأدبية كذلك تستغل مفهوم الحكمة لتدعيم رأيها المتعلق بالدين الإسلامي الذي يكرس الثقافة الشفهية حسبها، حيث يتم الاستناد إلى ما نقله ابن أبي أصيبعة لما قال:" الحكمة طاهرة مقدسة غير فاسدة ولا دنسة، فلا ينبغي أن نستودعها إلا الأنفس الحية وننزهها عن الجلود الميتة"[7]، وابن أبي أصيبعة يقصد بهذا القول سقراط الذي لم يكن يريد تدوين فلسفته وحكمته، ويفضل روايتها شفاهة، فيعقب عبد الله إبراهيم على هذا بقوله:" الحكمة المقدسة تقابل العلم الإسلامي الذي هو الحديث النبوي، وتنزيهها وعدم إفسادها يقابل تنزيه وعدم إفساده"[8].

إذن نحن أمام مدخل آخر ينطلق من تماثل بنيوي في الذهنية بين ما عرف عند المسلمين وما عرف عند اليونانيين، من خلال كلمة الحكمة التي تشمل مفهوم السنة النبوية والفلسفة وأقوال الشعوب وتجاربهم.

---

[1] ينظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ لعبد المجيد الشرفي، ص30، وحسن حنفي في كتاب من العقيدة إلى الثورة، مكتبة مدبولي، (150/4).

[2] عمر فروخ، المنهاج الجديد في الفلسفة العربية، ص17.

[3] رسالة في اللاهوت والسياسة، ص52.

[4] من العقيدة إلى الثورة، (152/4).

[5] حصار الزمن الحاضر (إشكالات)، ص35.

[6] فوزي العنتيل، الفولكلور ماهو؟ ص20.

[7] عيون الأنباء في طبقات الأطباء، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2003، ص47.

[8] السردية العربية –بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي، ص34.

✓ **نقد هذه الدعوى:**

إن نقد هذه الشبهة ينطلق من الحكمة ذاتها، سواء كانت حديثا نبويا أم فلسفة أم مأثورات شعبية، وحينها سيظهر تمام الاختلاف بين هذه الأنواع، فشتان بين حكمة النبي صلى الله عليه وسلم التي هي وحي، وبين حكمة الفلاسفة التي هي في أحسن أحوالها وعي وبين حكمة الشعوب التي قد لا تكون حكمة أصلا، وإنما مصطلح الفولكلور والجمعية الإنجليزية هي التي منحتها هذه الرتبة، وقد ترقى إلى حكمة ووعي الفلاسفة.

فأول شيء يلاحظ في الفروق هو موثوقية المصدر: لأن حكمه الشعوب غالبها مجهولة القائل عينا وحالا، وحكمة الفلاسفة قد يعلم قائلها وقد لا يعلم وقد لا يمكن التثبت من ذلك أصلا، أما حكمة النبي صلى الله عليه وسلم فنحن ننسبها إليه من خلال الأحاديث المرفوعة، ولاشيء يضمن لنا أن القول الذي بين أيدينا مثلا هو من إنشاء أفلاطون أو غيره، كذلك حكمة النبي صلى الله عليه وسلم يشهد لها العلم التجريبي في كثير من جوانبها، في حين أن حكمة الفلاسفة يسقطها عامل الزمن وينطبق عليها مفهوم التاريخية حتى وإن صحت، فكم من فلسفة تم تجاوزها إلى ما بعدها مثلها مثل كثير من حكمة الشعوب التي لم تكن تعبر إلا عن فساد في التصور، ومما يزيد حكمة النبي صلى الله عليه وسلم إعجازا هو أنها قد قيلت في زمن لا تتوفر فيه أدنى وسائل التجريب ومع ذلك صدقها الواقع، بخلاف غيرها التي هي في عصر التجريب والمعلومات المتدفقة ولا يلبث أن يكذبها الواقع أو يهمشها على الأقل بظهور غيرها.

أما فيما يتعلق بمقابلة الحديث النبوي مع حكمة اليونانيين من جانب الشفاهة: فهذا يظهر بطلانه بمجرد أن نعود إلى نص ابن أبي أصيبعة الذي قال فيه بأن موقف سقراط من إيثاره للشفاهة على حساب التدوين قد أضر من بعده من محبي الحكمة[1]، وهذا ملمح مهم لم ينقله عبد الله إبراهيم ووجدناه لما عدنا إلى كتاب ابن أبي أصبيعة ولم يسقطه على حال المسلمين من بعد النبي صلى الله عليه وسلم، فالمسلمون لم يتضرروا بعده مثلما تضرر محبو الحكمة من بعد سقراط، وهنا نستطيع فقط من خلال المقابلة التي عقدها عبد الله إبراهيم أن نتحدث عن مقابلة عكسية نقول فيها بأنه مادام أن الشفهية تؤدي إلى الضرر بعد موت صاحب الحكمة بسبب ضياعها، فإن السنة النبوية لم تضع وبقيت محفوظة، مما يستلزم أنها لم تنقل شفاهة وكان التدوين موجودا.

إن هذه المقابلة العكسية هي فقط من باب المشاكلة والمحاججة بأسلوب الخصم، ويغنينا عنها الرجوع إلى

[1] عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص47.

كتب التأريخ لعلم الحديث ومراحل تدوينه وكتابته، وسنتطرق إلى هذا قريبا بحول الله.

المطلب الثالث: الثقافة جسر حداثي نحو الطعن بالخرافة في الأحاديث النبوية.

الفرع الأول: الترجمة الاشتراكية لبنة أولى في الطعن الحداثي من خلال جسر الثقافة.

لقد اتضح لنا في جانب مما سبق أن الحداثيين تجتمع كلمتهم على إدراج الدين فيما هو تجربة إنسانية ضمن مفهوم الثقافة، وكان من المفروض أن لا يدرج في مفهوم الثقافة ما هو ديني باعتبار أنه يتعالى على النشاط الإنساني، لكن توجه الحداثة في أصولها لا يجعل المنطلق من الموضوع وإنما من الذات الإنسانية المستعلية، فالمسار لا يبدأ من النص الديني لينتهي بالإنسان، بل يبدأ من الإنسان لينتهي بالنص الديني، وهذا يندرج ضمن إعادة ترتيب ثلاثية (الإله/الإنسان/الطبيعة)[1]، حيث تجعل الحداثة الإنسان محل الإله، وهو ما يفضي إلى اعتبار الدين طقوسا تعبر عن نشاط إنساني معين، وهنا تم إحداث العلاقة الاتفاقية بين معنى الطقوس الدينية التي تقابل مصطلح «cultes» في المدلول الفرنسي ومصطلح « culture » الذي كان متضمنا لمعنى الطقوس الدينية في القرون الوسطى، ثم أصبح يشير إلى الجانب الفكري بصفة عامة سواء كان الأمر دينيا أم غير ذلك، وقد ظهر هذا التطور المفاهيمي في فرنسا بداية من النصف الثاني للقرن الثامن عشر، [2].

إلى حد الآن: لا صلة لهذا التوجه في الاصطلاح بموضوع دراستنا، وما كان ليكون كذلك لولا حصول ترجمة مصطلح « culture » إلى اللغة العربية، وهنا لب الإشكال، فبعد حصول الخلل المنهجي في ربط المعنى باللفظ عن طريق تطور لغوي حصل في أوروبا، تأتي الترجمة العربية لتعمق هذا الإشكال الذي قام به رائد الاشتراكية المصرية سلامة موسى[3] حين جعل مفهوم الثقافة في مقابل مصطلح « culture » الذي أشار إلى

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص18، نقلا عن قوسدورف، أصول العلوم الإنسانية، ص130.

[2] الطاهر لبيب، سوسيولوجيا الثقافة، ص6.

[3] سلامة موسى (1887-1958): ولد في قرية الزقازيق لأبوين مسيحيين، بدأ دراسته في الكتاب ثم انتقل إلى مدرسة نظامية أنشاتها جمعية خيرية من الأقباط ثم المدرسة الابتدائية، سافر إلى فرنسا عام 1908 بسبب مشاكل عائلية وهناك تشرب الآراء الاشتراكية ثم انتقل إلى لندن أين اطلع على تطور علوم الاقتصاد والسيكولوجية، تبنى آراء تسببت في معاداته، حيث قال عنه محمد صادق الرافعي بأنه معاد للإسلام، من آثاره: الاشتراكية، حرية العقل في مصر. ينظر: سلامة موسى ومواقفه من تجديد اللغة العربية: دراسة وصفية تحليلية لإسحاق عبد السلام-محمد أنور بن أحمد، مجلة الحكمة العالمية للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، مجلد01، العدد04، يناير2021، ص298.

الجانب الديني في المعجم الفرنسي أول الأمر، ومن هنا أقحمت الحداثة الفكرية مفهوم الدين في مفهوم الثقافة، وقد اعترف سلامة موسى بانتحاله لمفهوم الثقافة من ابن خلدون حيث يقول:" كنت أول من أفشى لفظة الثقافة في الأدب العربي الحديث، ولم أكن أنا الذي سكها بنفسه، فإني انتحلتها-أي سرقتها- من ابن خلدون"[1].

✓ **نقد هذا الإجراء الحداثي:**

في سياق النقد يخطر بالبال ملاحظة وتساؤل، فأما الملاحظة، فهي ما تعلق بالفوضوية في إطلاق وتوظيف المصطلحات، بداية بعدم الاتفاق بين الحداثيين حول علاقة الخرافة بالأسطورة، مرورا بالاختلاف حول التسمية الأنتروبولوجية، ثم مفهوم البدائية الذي بقدر مركزيته في الميدان الأنتروبولوجي بقدر إثارته للمشاكل المنهجية داخله وصولا إلى مفهوم الثقافة وخلل الترجمة الذي كان بمثابة القشة التي قصمت ظهر البعير.

بالنسبة للتساؤل فهو: لماذا يركز الحداثيون على ابن خلدون بالذات؟ والإجابة عن هذا التساؤل هي في استذكار ما سبق من أن ابن خلدون ترى فيه الحداثة الفكرية النواة الأولى لعلم الأنثروبولوجيا[2]، ولا يخفى علينا أن الموضوع الإبستمولوجي لهذا العلم هو الثقافة[3]،كما أن ابن خلدون هو أول من أعطى مفهوم الحضارة -الذي امتزج بمفهوم الثقافة- دلالة متكاملة وجعلها في مقابل البداوة[4] الذي يقترب من مصطلح البدائية لغويا، والذي هو أهم مصطلح في علم الأنتروبولوجيا[5].

في هذا الإطار يتكئ الحداثيون على أفكار ابن خلدون، وقد استعرضنا قول الشرفي في ذلك، ولا يبعد أن سلامة موسى يرى من نفس المنظور الحداثي خاصة وأنه ينسب الانتحال إلى نفسه على حد تعبيره، مما يعطي انطباعا بأن الأمر مدبر له، وليس هفوة عابرة، إذ لو كان كذلك لأبدى أسفه على هذا الخطإ المتعمد الذي لم يكن فاتحة خير على الأمة إطلاقا، كما أنه يقدم على أساس أنه رائد الاشتراكية المصرية مما يؤكد أنه لم يأت بتلك

---

[1] نصر محمد عارف، الحضارة-الثقافة-المدنية، دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1414-1994، ص27.

[2] قصة الأنتروبولوجيا، ص74.

[3] كوسة نور الدين، مفهوم الثقافة في البحوث الأنتروبولوجية-قراءة في سياقات النشأة ومسارات التداول- العددان6-7، 2018، ص499.

[4] نصر محمد عارف، الحضارة-الثقافة-المدنية، دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، 16.

[5] أشلي مونتياغو، البدائية، ص122.

الترجمة من فراغ، لأنه لا يخفى علينا ما للإشتراكية من صلة بالماركسية التي تعود في أصولها إلى الفلسفة الهيغلية، وقد تفتقت عن هذه الأخيرة المدرسة الأسطورية التاريخية التي ترتبط بالمنهج الأنتروبولوجي الذي يتخذ من الثقافة موضوعا لدراسته، فهل يعقل أن يكون هذا الترابط التاريخي صدفة، بل إننا نجزم بأن ما فعله سلامة موسى هو خطوة أخرى تمت عن طريق الترجمة في سبيل مواصلة المسعى التاريخي ضد الدين الذي بدأه سبينوزا كما قال حسن حنفي، وما يؤكد مرة أخرى بأن ما ارتكبه سلامة موسى كان متعمدا هو أنه يتبنى تفريقا ذي أصول ألمانية[1] بين مفهوم الحضارة والثقافة، وهذا التفريق هو من منطلق مادي يجعل الثقافة متعلقة بالأمور الذهنية والحضارة متعلقة بما كان ماديا[2]، ولا غرابة في ذلك لأن الشيء من معدنه لا يستغرب، فلقد كان سلامة موسى رائدا للإشتراكية كما قلنا، وكان رائد الماركسية التي أنتجت الاشتراكية ألمانيا يهوديا متمثلا في ماركس بمعية إنجلز[3]، مما يعمق إيماننا بالنتيجة السابقة من جهة سطوة التأثير اليهودي واستحكامه في مفاصل التاريخ وتوجيه الإنسانية، والذي أوصلنا إلى هذه النتيجة هو موضوع دراستنا: الطعن في الأحاديث النبوية بالخرافة في المخيال الحداثي.

الفرع الثاني: الإسقاط الحداثي لبنة ثانية في الطعن بالخرافة من خلال جسر الثقافة.

إن التقسيم الأنثروبولوجي لم ينته عند تمييز الحضارة عن الثقافة من خلال ما هو مادي فقط، بل قسم الثقافة التي هي غير مادية إلى عالمة وغير عالمة أي: شعبية[4]، وهذا التصنيف يسقطه الجابري على الحديث النبوي ضمنيا من خلال محاولة تقص لمدى حضور الموروث القديم في الثقافة العربية أو إعادة إنتاجه سواء من خلال الثقافة العالمة انطلاقا من مرحلة التدوين أو ما قبلها أي في مرحلة التداول الشفهي[5] والثقافة العامية.

يعمل الجابري على تجسيد هذا التقسيم من خلال كلام ابن خلدون أيضا، حيث يجتزئ من كلامه بطريقة مشينة جدا، فينقل عبارة الغث والسمين والمقبول والمردود، ثم ينتقل مباشرة إلى قول ابن خلدون عن بداوة العرب وأميتهم، مما يجعل الأمر يبدو وكأن المفسرين لم تكن لهم وظيفة سوى شحن كتبهم بالإسرائيليات، وسبب

[1] نصر محمد عارف، الحضارة-الثقافة-المدنية، دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، ص27.

[2] الطاهر لبيب، سوسيولوجيا الثقافة، ص6.

[3] مخلوف عامر، متاهج نقدية-محاضرات ميسرة، ص44.

[4] كوسة نور الدين، مفهوم الثقافة في البحوث الأنتروبولوجية-قراءة في سياقات النشأة ومسارات التداول- العددان 6-7، 2018، ص499.

[5] تكوين العقل العربي، ص177-178.

هذا التصور هو أن الجابري أغفل قيدا بالغ الأهمية كان ابن خلدون قد ذكره، حيث قال:" فامتلأت التفاسير من المنقولات عندهم في أمثال هذه الأغراض أخبار موقوفة عليهم وليست مما يرجع إلى الأحكام فيتحرى فيها الصحة التي يجب بها العمل، وتساهل المفسرون في مثل ذلك وملؤوا كتب التفسير بهذه المنقولات"[1]، والجابري يبني على هذا الاجتزاء المشين قضية أخرى تتمثل في أن المفسرين قاموا بإعادة إنتاج الموروث القديم (الإسرائيليات) على مستوى الثقافة العامية، وما قام به المحققون بعد ذلك هو الذي كان على مستوى الثقافة العالمة، ويذهب إلى أبعد من هذا في القول بأن الإسرائيليات ليست سوى صنف واحد من أصناف الموروث التي أعيد إنتاجها سواء على مستوى الثقافة العالمة أو الشعبية[2].

فهذا يضاف إلى سلسلة الإيديولوجية الحداثية التي تطعن في السنة النبوية بالخرافة ضمنيا، ووجه ذلك أن الجابري أشار إلى الرواية من خلال كلام ابن خلدون وصنفها ضمن مستوى الثقافة العامية المرتبطة ببداوة العرب[3]، وهو يتحاشى التصريح المباشر بالطعن بسبب حساسية الموضوع ويدع القارئ يستنتج المقصود[4].

✓ **تصحيح للمفاهيم من خلال نقد الانتقاء الحداثي:**

بعد معالجة ما سبق نطرح تساؤلا حول سببية اعتماد الحداثة الفكرية على الإطلاق الفرنسي الذي يمثل البداية الجنينية لتطور مصطلح «cultes» الذي يعني الطقوس الدينية، ولم تأخذ بالبداية الأصلية لمفهوم الفولكلور الذي أقرته جمعيته البريطانية واستثنت الدين الرسمي منه؟

عند النظر نجد أنه لا توجد إجابة واقعية سوى القول بالانتقائية التي ليست غريبة على الحداثيين، فهم ينتقون بعناية المداخل ويحدثون الثغرات بناء عليها وهو ما لمسناه سابقا، حيث تم من خلال ترجمة سلامة موسى وضع مصطلح « culture » -الذي شمل مدلول الطقوس الدينية في الأصل الأول للإطلاق الفرنسي- في مقابل مفهوم الثقافة باللغة العربية، ثم إدراج الدين في مفهوم الثقافة، في حين أن الأصل الأول في تحديد مجال الفوكلور كان يستثني الدين، فلماذا هذا الكيل بمكيالين؟ وحتى أن مؤسس المنهج الأنتروبولوجي إدوار تايلور كان ينكر بشدة على المدرسة الأسطورية -التي تتفرع منها الحداثة العربية والتي تعتمد منهجها- ربط الدين البدائي

[1] مقدمة ابن خلدون، 439-440.

[2] تكوين العقل العربي، ص189.

[3] المرجع نفسه، ص189.

[4] بنية العقل العربي، ص270.

بالأسطورة[1]، وكان أساس هذا الربط هو اعتبار الدين فولكلورا، ومن ثم ثقافة شفوية وليست حتى حضارة بناء على التوجه الألماني في التفريق بين مفهوم الثقافة والحضارة لأن الدين ليس ماديا.

بعد بيان ما سبق: لابد أن نعقد مقارنة بين الثقافة كما يمليه الاشتقاق اللغوي وليس كما يمليه الاشتقاق الإديولوجي الحداثي، ونحن نهتدي في هذا من خلال هذه المقارنة إلى تناقض آخر في التصور الحداثي تجاه إطلاق المصطلحات، فقد مر معنا كلام نصر حامد أبو زيد حينما قال بأن التفكير خارج نظام اللغة يوقعنا في الخرافة[2]، ونفس المنطلق وجدناه عند حسن حنفي عندما حاول أن يمهد أرضية ثابتة –من خلال نظام اللغة– من أجل الطعن في الأحاديث النبوية كونها شفهية[3]، وكذلك الجابري الذي يدرس العقل المكون (البيان العربي)[4]، في حين أن تعاملهم مع مفهوم الثقافة ومفهوم العقل لم يكن من منطلق نظام اللغة، بل حتى نظام اللغة حسب التوجه الحداثي لابد أن يتم تطويره ولا يبقى حبيس المعاجم اللغوية القديمة التي تحوي ثقافة عربية كلاسيكية كما يصفونها[5]، ولذلك هم يحتكمون إلى جديد النظريات اللغوية وعلى رأسها ما ابتكره دو سوسور الذي أسست نظريته –من خلال الدال والمدلول والعلامة اللغوية– علاقة جديدة للإنسان بالعالم كما قلنا.

انطلاقا من منهج الحداثيين لابد أن نبحث عن مفهوم الثقافة التي هي لفظ عربي في إطار نظام اللغة العربية، لا في إطار النظام الإيديولوجي الانتقائي الذي يتحول يمينا وشمالا حسب الأغراض الحداثية، فنصر حامد أبو زيد نفسه الذي يقول بأن التفكير خارج اللغة يقودنا إلى الخرافة نجده يقول بأنه لابد من أن نوسع مفهوم العقل، فلا يكون مختزلا فقط في معنى القيد كما يمليه التراث الإسلامي[6]، وليتأمل القارئ كيف أصبح نظام اللغة الآن تراثا بعد أن كان ذريعة يرمى بها النص الديني في سلة الخرافة بحجة الشفاهة، فجملة التناقضات هذه يعجب لها الإنسان المنصف.

---

[1] فزاري أمينة، مناهج دراسة الأدب الشعبي، ص175، نقلا عن محمد الجوهري، علم الفولكلور–دراسة في الأنتروبولوجية الثقافية– ص94.

[2] النص، السلطة، الحقيقة، ص92.

[3] حصار الزمن الحاصر (إشكالات)، ص26.

[4] تكوين العقل العربي، 134.

[5] محمد الشبة، مفهوم المخيال عند محمد أركون، ص13.

[6] نقد الخطاب الديني، ص44.

الثقافة في نظامنا اللغوي تتضمن المعاني التالية[1]: الحذق والفهم والبراعة، والضبط والقيام بالشيء وسرعة التعلم والظفر بالمطلوب، وثبات المعرفة بما يحتاج إليه، كما تتضمن الثقافة معنى العمل بالسيف، فهذه جملة المعاني التي يحتويها النظام اللغوي العربي.

لو رجعنا إلى تعريف مؤسسي المنهج الأنتروبولوجي لمفهوم الثقافة لوجدناه أبعد ما يكون عن المفهوم الذي أوجده نظامنا اللغوي، حيث يقول إدوارد تايلور:" ذلك الكل المركب الذي يشتمل المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والقانون والعرف وكل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في المجتمع"[2]، وهذا التعريف ينتقده حسن إبراهيم أحمد من عدة جوانب[3]، منها أنه جعل الثقافة متولدة من الخارج وليس من ذات الإنسان، إضافة إلى الخلط المتعمد بين مفهومي الثقافة والحضارة.

إن هذين الانتقادين سببهما الخلفيات التي ينطلق منها التطوري تايلور، ذلك أن الحداثة الغربية تقوم على نموذج مادي فيما تعلق بنظرية المعرفة، وقد انقسمت الأنظار إلى منهجين، وأصل الانقسام هو الاختلاف حول اتجاه توليد المعرفة هل هو من المشخص (الطبيعة) إلى المجرد (ذهن الإنسان)، أم العكس، أي: من ذهن الإنسان إلى الطبيعة، وعليه هل ننطلق من استقراء الجزئي نحو تركيب الكلي عن طريق التعميم، أو من تحليل الكلي نحو استنباط الجزئي من خلال التفكيك، فالأول تجسده المدرسة البريطانية بدءا بتوماس هوبز[4]، والثاني تجسده المدرسة الفرنسية متمثلة برائدها ديكارت[1]، حيث يقول عبد الرحيم البصري على لسان ألين جليسبي:"سوف يشكل

[1] ابن منظور، لسان العرب، (19/9).

[2] حسن إبراهيم أحمد، الثقافة المتوترة-من ملامح المشهد الثقافي العربي، مؤسسة علاء الدين للطباعة، ط1، 2004، ص6.

[3] المرجع نفسه، ص4.

[4] توماس هوبز (1588-1679): فيلسوف إنجليزي كان ابنا لقس، درس اليونانية وعمل في سنواته الأخيرة على ترجمة الإلياذة والأوديسة جمعته علاقة صداقة مع بيكون كما التقى بغليليو وديكارت، كان له عداء ضد رجال الدين، وكان يرى بأولوية الدولة على الكنيسة ونفعية الإنسان النابعة من غريزة البقاء، ومنه ارتبطت نظريته السياسية بالمكيافلية. ينظر: معجم الفلاسفة لطرابيشي، ص708.

[1] ديكارت رينيه (1596-1650): أول فيلسوف محدث وواحد من أعظم الرياضيين على مر الأزمان قاطبة، ولد في لاهاي ودرس في معهد لافليش الذي كان يديره الآباء اليسوعيون، حيث لقنوه مبادئ الإيمان واللاتينية والتاريخ والبلاغة والفلسفة الأخلاقيية الطبيعية وباقي العلوم، اعتبره هيغل المؤسس الحقيقي للفلسفة الحديثة، من آثاره: مقال في المنهج، التأملات الميتافيزيقية. ينظر: معجم الفلاسفة لطرابيشي، ص298.

الخلاف بين ديكارت وهوبز في هذه النقطة بالذات صورة العالم الحديث"[1]، فإذا أسقطنا ما سبق على مؤسس المنهج الأنثروبولوجي تايلور: فأول شيء يجب أن نعلمه أنه بريطاني، ولذلك لم يكن منهجه ليحظى بتلك الشهرة والقبول لو لم ينطلق من النموذج المعرفي الذي تعترف به المدرسة البريطانية، وهو الاستقراء والانطلاق من الخارج (الطبيعة) نحو الداخل، وهذا يفسر كون المنهج الأنتروبولوجي قائما على الاستقراء وجمع المادة الفولكلورية من الشعوب غير الصناعية في الزمن المعاصر، ثم تعميم الحكم على إنسان ما قبل التاريخ، وهذا بين بطلانه مونتياغو[2]، وهو ما تفعله الحداثة العربية بالضبط، فهي لا ترحل إلى الشعوب الأولية، ولكن ترحل إلى النص الديني- الأحاديث النبوية- فتستقرئ ما تراه فولكلورا ثم تعمم النتيجة على العقل الإسلامي مباشرة، ولذلك فإن عدم استحضار هذه الخلفيات هو ما جعل حسن إبراهيم ينتقد التعريف بما سبق.

لو انتقلنا من المدرسة البريطانية إلى المدرسة الفرنسية من أجل استعراض تعريف آخر للثقافة: لوجدناه يختلف عن تعريف تايلور تبعا لاختلاف النموذج المعرفي، ذلك أن المدرسة البريطانية تجريبية مادية، بخلاف المدرسة الفرنسية التي هي عقلية رياضية، وأشهر تعريف للمدرسة الفرنسية يعود لليهودي شتراوس الذي يقول فيه:" يمكن اعتبار كل ثقافة مجموعة أنساق رمزية تتصدرها اللغات وقواعد التزاوج والعلاقات الاقتصادية والفن والعلم والدين، كل هذه الأنساق تهدف إلى التعبير عن بعض أوجه الحقيقة الطبيعية والحقيقة الاجتماعية"[3]، وهذا التعريف ينطلق من الذات نحو الموضوع، ومن المجرد نحو المشخص، فالأنساق والرمزية والقواعد هي صورة ذهنية يعبر بها على الطبيعة وليس العكس، ومنهج المدرسة الفرنسية في هذا يجعل من الإنسان حرا في تأويل هذه الرموز بحسب

مستوى التجريد الذهني عنده، بخلاف المدرسة البريطانية التي لا يكون الإنسان الدارس فيها حرا[1].

في المقابل عند الحداثة العربية: نجد ما قاله شتراوس مطبقا تماما عند نصر حامد أبو زيد في تحويل السمعيات الدينية قرآنا كانت أو سنة إلى أنساق من الرموز وفق تعريف المدرسة الفرنسية، لينتقل بعد ذلك إلى قضية التأويل، وأول من طبق عليه أبو زيد تعريف شتراوس للثقافة هو شخص النبي صلى الله عليه وسلم فاعتبره

[1] مراجعات الحداثة: قراءة في كتاب الجذور (الأصول) اللاهوتية للحداثة لمايكل ألين جليسبي، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، العدد 12، 2021، ص161.

[2] البدائية، ص17-18.

[3] محمد شوقي الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف-فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب- المنهل، ط2003، ص59.

[1] مراجعات الحداثة: قراءة في كتاب الجذور (الأصول) اللاهوتية للحداثة لمايكل ألين جليسبي، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، العدد 12، 2021، ص160-161.

صفوة مثقفي عصره[1]، مما يعني أن النص الديني –السنة النبوية– هي ثقافة مشكلة من أنساق رمزية لا غير، وهذا هو الذي فتحه سلامة موسى على الأمة من خلال تلك الترجمة، وكل من جاء بعده قد اقتفوا أثره[2]، فشتان بين نموذج معرفي يجسده نظام اللغة العربية فيشير إلى أن مفهوم الثقافة ينتمي إلى ما هو إلمام بالشيء وإتقانه، وبين نموذج معرفي ينتهي بتصوير الإنسان ساذجا خرافيا لا صناعيا منهزما في صراعه مع الطبيعة، ومجسدا تلك الهزيمة من خلال الفولكلور، ولقد انتهى بمجمع اللغة العربية أن استسلم للتأثير الحداثي، فزاوج بين المنطلق اللغوي وبين التعريف الغربي[3].

[1] النص، السلطة، الحقيقة، ص81.

[2] نصر محمد عارف، الحضارة–الثقافة–المدنية، ص28.

[3] نصر محمد عارف، المرجع نفسه، ص30.

المبحث الرابع: الخرافة والحكاية الخرافية في ميدان الدراسة التجريبية وصلتها بالحديث النبوي من خلال التصور الحداثي.

المطلب الأول: التجربة المادية وصلتها بالحديث النبوي في التصور الحداثي.

الفرع الأول: خلفيات تأسيس المنهج التجريبي.

الفرع الثاني: صلة مبدأ السببية بالحديث النبوي والحتمية التاريخية في التصور الحداثي.

المطلب الثاني: الدراسة النفسية وصلتها بالحديث النبوي في التصور الحداثي.

الفرع الأول: صلة الدراسة النفسية بالدراسات السابقة من خلال موضوع البحث.

الفرع الثاني: قيمة مفهوم اللاوعي في ميزان الدراسة التجريبية.

الفرع الثالث: الدراسة النفسية في التطبيق الاستشراقي والحداثي على السنة النبوية انطلاقا من شخصية النبي صلى الله عليه وسلم.

لقد أسهم البحث المعمق في معنى الخرافة والحكاية الخرافية وما تعلق بهما إلى التوصل لنتيجة قاعدية تتمثل في أن الخرافة قائمة على قطع الصلة بواقع وحقيقة الأمر، وسواء كان الأمر مقصودا من صاحب الفكر الخرافي أم لا، فإنها (الخرافة) جسدت من خلال الحكاية الخرافية محاولة أولى في تفسير وتعليل الظواهر، ومن جانب آخر وجدنا أن الحداثة العربية من خلال آلياتها ومناهجها تستدعي مفهوم الخرافة لتربطه بما لا يناسب الذوق الحداثي.

لقد تأملنا في الأحاديث التي طعن فيها بالخرافة سواء من الحداثيين أو ممن يقولون بقولهم[1]، فوجدناها تنتظم في قسمين هما:

1- طعن بالخرافة بسبب عدم ملاءمة الحديث لذوق الناقد الحداثي بسبب تضمنها (الأحاديث) لأمور يندهش منها القارئ ويحار فيها حيث تفارق المألوف.

2- طعن بالخرافة بسبب عدم منطقية التفسير استنادا إلى التجربة العلمية.

بالنسبة للقسم الأول فهو يفتقر إلى دليل من الطاعن بالخرافة، وهذا مما لا يمكن أن تشمله التجربة العلمية وقوانينها فيما تعلق بأمور الماضي والمستقبل، وأما الثاني فهو الذي يمكن أن تشمله التجربة والدراسة العلمية عموما، وهو ما تعلق بقضية التفسير عن طريق الكشوفات العلمية.

من خلال المباحث السابقة تبين لنا أن أكثر المناهج حضورا في سياق الطعن بالخرافة من قبل الحداثيين هو المنهج الأنتروبولوجي، ولقد مثل هذا التوجه في الدراسة قاعدة لغيره من المناهج في سياق دراسة الخرافات والأساطير، ولذلك وجدنا المنهج الأسطوري-الأنترولوجي والمنهج النفسي-الأنثروبولوجي، ونقطة التقاطع بينهما هو علم النفس، وفي علم النفس نجد نظريات التحليل النفسي وأهمها فيما له صلة ببحثنا هو نظرية اللاوعي الجماعي وما يندرج تحته.

اعتمادا على التأطير الذي سبق نستطيع حصر دراستنا في مطلبيين وتحتهما فروع، بحيث يكون المطلب الأول متعلقا بالتجربة العلمية وهي تأخذ بعدا تطبيقيا عمليا، أما المطلب الثاني فمتعلق بما له صلة بالتحليل

[1] ينظر مثلا: أبو هريرة راوي الخرافات وجسر الإسرائيليات، محمد ابن الأزرق الأنجري، دار رؤية للنشر والتوزيع، 2021، وهو خريج مدرسة الحديث الحسنية المغربية.

النفسي.

المطلب الأول: التجربة المادية وصلتها بالحديث النبوي في التصور الحداثي.

تندرج التجربة المادية ضمن المنهج التجريبي في علوم الطبيعة، فهو الذي يتفحص طبيعة الكون ويدرس بنية المادة الجامدة[1]، وقيد المادة الجامدة هو أول مفارقة لوظيفة الدين الذي ينطلق من الإيمان في الجانب النظري، ويتصل بالتقوى في الجانب التطبيقي، قال تعالى ﴿ الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ﴾ [البقرة/1-3]، فالكتاب وحي ومثله السنة النبوية، وليس معنى هذا أننا مطالبون بإيمان أعمى، وإنما هو إيمان له ما يؤسسه مثل ما للمنهج التجريبي ما يؤسسه كذلك.

قبل البحث في قضية التأسيس للمنهج التجريبي لابد أن نحدد صلة هذا المنهج بموضوع دراستنا التي تتجسد من خلال حلقة الحداثة الفكرية، فكما هو معلوم أن هذه الأخيرة هي توجه فلسفي غربي الأصول، والفلسفة الغربية قد وضعت أطرا وأنساقا تستقي منها عقيدتها المعرفية المادية، ويقابلها عندنا أنساقنا التي ننطلق منها في تأسيس معرفتنا، وتعتبر السنة النبوية النسق الثاني بمعيار المصطلح المعاصر، إلا أن الحداثة الغربية لا تعترف إما جملة أو أغلبية بهذا النسق الإسلامي، وتسعى إلى تفكيكه بل تضفي عليه مفهوم التجربة، لذلك يشيع لدى الحداثيين الإشارة إلى الدين بمسمى التجربة، ومن ذلك ما قام به عبد الكريم سروش عندما ألف كتابه "بسط التجربة النبوية"[2]، فبدل أن تدخل التجربة تحت إطار الدين، تجعل الحداثة الدين تحت إطار التجربة.

يبحث المنهج التجريبي في أسباب الظواهر الطبيعية من خلال التتبع والاستقراء الممنهج، مما يضفي على النتائج منطقية تطمئن إليها النفس أكثر مما تطمئن إلى نتائج الفلسفة المثالية السابقة، وقد كان فرانسيس بايكون[3] يتحدى ما جاء به الفلاسفة من ميتافيزيقا، ويرى بأن الإنسان كمفسر لا يمكن أن ينشط إلا في حدود أمرين

[1] الموسوعة العربية العالمية، لجنة من المؤلفين، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع-الرياض، ط2، 1419هـ-1999م، (359/16).

[2] عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، ترجمة أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد-العراق، 2006.

[3] بايكون فرنسيس (1561-1626): سياسي وفيلسوف وكاتب إنجليزي، يعتبر أحد رواد العلم التجريبي الحديث، وضع أول تصنيف للعلوم، من أشهر آثاره: الأورغانون الجديد. ينظر معجم أعلام المورد للبعلبكي، ص94.

اثنين هما: نظام الطبيعة وحدود الملاحظة لذلك النظام[1]، وعليه نتساءل حول المنطلق الحداثي الذي يقصده الحداثيون عندما يطعنون في الأحاديث النبوية بالخرافة، هل المقصود هو أن التفكير خارج النسق الغربي بالضرورة يكون حاكما بالخرافة على كل ما ينتجه ذلك الفكر، أم أن المنطلق في الطعن هو ما حددناه سابقا من غياب للتفسير المنطقي حسب ما يعتقده التوجه الحداثي؟ وعليه يطفو إلى السطح تساؤل ثالث هو حول معيار المنطق في هذا التوجه حتى نستطيع التمييز بينما هو خرافة من عدمه.

الفرع الأول: خلفيات تأسيس المنهج التجريبي.

لقد قام المنهج التجريبي كمنطق جديد على أنقاض المنطق الصوري الأرسطي من خلال مؤسسه فرانسيس بايكون حيث يسمى كذلك بالمنطق الوضعي[2]، وهو يقوم على أساس التحاور بين العقل والحواس[3]، ولقد اتهم بايكون بالإلحاد بسبب فكره، وكان يقول مدافعا عن نفسه بأنه لا يعتقد بالأساطير والقصص الموجودة في الكتب الدينية، ولكن يعتقد بوجود مدبر لهذا العالم[4]، مما يبين أن أصول الطعن بالأسطورة التي هي خرافة ليست خاصة بالحداثيين العرب، وإنما كانت موجودة في الأوساط المسيحية بل حتى في اليهودية، هو ما نجده عند سبينوزا بعد فرنسيس بايكون عندما أنكر النص الديني الذي قال فيه يوشع بأن الشمس تدور حول الأرض، وأن المعرفة النبوية توظف الصور الخيالية بخلاف المعرفة الطبيعية التي تدرك الحقائق[5]، ولذلك نجد أن منهج الطعن بالخرافة في الجانب الديني هو نتيجة سلسلة تاريخية، بل إن مما يركز عليه المنهج التجريبي عند بايكون ومن بعده هو سد الثغرات أمام كل ما يمكن أن يكون خبرا أو نقلا، وهو ما جسده كلود برنار في فرنسا وجون ستيوارت ميل في بريطانيا[6]، وهذا الأخير يعقد مقابلة بين الحقيقة والخرافة في سياق مناقشة الأسس التي تعرف بها الحقيقة[7].

[1] كامل محمد محمد عويضة، فرانسيس بايكون-فيلسوف المنهج التجريبي الحديث، دار الكتب العلمية-بيروت، ص96-97.

[2] أحد فرامرز قراملكي، مناهج البحث في الدراسات الدينية، معهد المعارف الحكمية، ط1، 1425هـ-2004م، ص354.

[3] يمنى طريف الخولي، مفهوم المنهج العلمي، مؤسسة هنداوي-المملكة المتحدة، 2020، ص56.

[4] كامل محمد محمد عويضة، فرانسيس بايكون -فيلسوف المنهج التجريبي الحديث، ص76.

[5] رسالة في اللاهوت والسياسة، ص39-52.

[6] كامل محمد محمد عويضة، فرانسيس بايكون -فيلسوف المنهج التجريبي الحديث، ص83-84.

[7] جون ستيوارت ميل، عن الحرية، ترجمة هيثم كامل الزبيدي، منتدى مكتبة الإسكندرية، ص45.

لقد اكتشفنا أن فلسفة التفكير داخل الأنظمة الثابتة[1] هي فلسفة يهودية المصدر والتوجه، وفرنسيس بايكون هو واضع اللبنة النظرية الأولى في بناء هذا المشروع اليهودي المعادي للنص الديني، فقد كان بايكون متشبعا بخرافات يهودية، وكان يتمنى قيام دولة عالمية من بيت سليمان في أورشليم[2]، فمثل هذه الخلفيات ينبغي أن تستحضر عندما نجد الحداثين العرب يعادون هم كذلك النص الديني وخاصة السنة النبوية انطلاقا من فكرة نظام اللغة والطبيعة وتطورهما بحيث يصبح هذا الإطار هو معيار الحقيقة وما دونه خرافة، وحتى أن الحقيقة لن تكون بهذا الوصف في يوم من الأيام لو فارقت هذا النظام، بمعنى أن هذه الفلسفة اليهودية لا تحاكم نموذجها المعرفي إلى الحقيقة وإنما تحاكم الحقيقة إلى هذا النموذج المعرفي التجريبي مثلما تصف الدين بالظاهرة التجريبية وتحاكمه بتوجهها الإديولوجي وهو ما انتهى بالحقيقة إلى نسبيتها، وحتى ما هو حقيقة اليوم قد لا يكون كذلك غدا، وفي هذا الإطار يتم التلاعب بالمسار الإنساني وفق سلم تطوري-يهودي محدد سلفا سواء في جانبه الفلسفي عن طريق التاريخانية أو البيولوجي عن طريق النموذج الداروينيي.

لقد تم استدعاء هذا المعيار[3] في نقد الحقيقة على مستوى المخيال الحداثي ضد منهج النقد الحديثي الذي يتحرى صحة وحقيقة ما ينسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وهو ما يجيبنا على السؤال الذي طرحناه ويجعلنا نعتقد أن الطعن الحداثي بالخرافة في الأحاديث النبوية لم ينطلق أصلا من ذات الحديث الشريف، فهم لا يتبنون المنهج الإسلامي أصلا، وإنما المنطلق في الطعن هو بسبب التفكير خارج نظام اللغة المنطبقة على الطبيعة، ومثل هذه الفلسفة لن تجد مشكلة في أن تطعن اليوم في أمر بالخرافة وتعتقده غدا، ذلك أنها محكومة بصيروة المادة وتقلباتها، وما يدعم هذا هو أن أستاذهم الأول بايكون قد وضع قيد الملاحظة داخل نظام الطبيعة، فقد لا تدخل الظاهرة اليوم حيز الملاحظة وتصبح كذلك غدا كما قلنا، وقياسا عليه كذلك الأمور الغيبية قد لا تكون اليوم من جنس الموجودات الملاحظة، ثم تكون كذلك عندما يريد المولى عز وجل لها ذلك.

---

[1] المقصود بالأنظمة الثابتة هو نظام الطبيعة والنظام الاجتماعي والنظام اللغوي، ينظر الصفحة 108 من هذه الأطروحة.

[2] ينظر: الدقيقة الثالثة والستون من شريط مصور لبحث وثائقي بعنوان: شفرة سورة الإسراء من إنتاج مركز دراسات الواقع والتاريخ الذي تم الاطلاع عليه بتاريخ 2024/04/8، على الساعة 13:00 وهذا رابطه: https://youtu.be/nMhPGRZv_sw?si=R3UEGOwlhZHQSPtb

[3] المقصود بالمعيار هنا هو النموذج المعرفي اليهودي المعادي لكل ما هو إلهي والمتأسس على فلسفة الأنظمة الثابتة.

لقد أشرنا إلى أن الحداثة الغربية قد تشكلت بسبب قطبين اثنين هما ديكارت وتوماس هوبز، ولكي نربط ما توصلنا إليه هنا مع ما سبق، لابد أن نبين صلة هوبز بفرانسيس بايكون.

لقد كان هوبز أيضا تجريبيا كما قلنا، وسبب تجريبيته هذه هو أنه تأثر بفرانسيس بايكون مؤسس المنهج التجريبي عندما كان يعمل أمينا للسر عنده، وهنا تشرب العقلية التجريبية[1]، وبالتأكيد لن ينال هوبز هذا المنصب إلا إذا كان مقربا جدا من رجل الدولة الإنجليزية بايكون.

سبب عدم ذكرنا للمنهج الديكارتي واقتصارنا على المنهج التجريبي هو كون القاعدة التي يطعن بها في الأحاديث النبوية بالخرافة هي قاعدة تجريبية من خلال منهج الأنثروبولوجيا الذي يقوم على نفس منهج المنطق الوضعي، وهو استقراء المادة الفلكورية عند الشعوب، ولا غرابة في ذلك، فمؤسس هذا المنهج إدوار تايلور ينتمي إلى المدرسة الإنجليزية التجريبية كما سبق بيانه.

الفرع الثاني: صلة مبدأ السببية بالحديث النبوي والحتمية التاريخية في التصور الحداثي.

لقد توصلنا إلى أن الحداثيين العرب يعاملون السنة النبوية من منطلق التجربة والمنتج البشري، ويحاكمونها إلى نسق يجد أصوله في المنطق الوضعي، وبمجرد التفكير خارج هذا النسق سينقاد النشاط الفكري إلى الخرافة.

بعبارة أخرى: إذا كان المنطق الأرسطي آلة يكون التفكير خارجها مدعاة إلى الزلل[2]، فإن لسان المقال قبل الحال عند الحداثيين العرب يقول بأن التفكير خارج المنطق الوضعي القائم على استقراء نظام الطبيعة هو مدعاة إلى الخرافة، وإننا من خلال التصور الحداثي نستطيع أن نربط الصلة بين أمور ثلاث هي:

1- الخرافة التي يطعن بها في الحديث النبوي يحركها الخيال كما يصوره الفكر الحداثي.

2- السببية هو القانون الثابت المتحكم في المسار التاريخي للإنسان من جهة أنه لا يمكن تجاوزه ولا خرقه، وهذا المبدأ هو الذي يسعى المنهج التجريبي إلى الكشف عنه عن طريق الاستقراء ثم الارتكاز عليه من أجل تعميم النتيجة.

[1] رسول محمد رسول، العلامة في فلسفة توماس هوبز، مجلة تبين، العدد 4، ربيع2013، ص184.

[2] عبد الغني العموري، مدخل لدراسة علم المنطق والاستدلال، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ص8.

3– علاقة مبدأ السببية بالحتمية التاريخية وهذا سنتكلم عنه لاحقا.

أ– صلة مبدأ السببية بالحديث النبوي في التصور الحداثي:

إن المقصود بالخيال في المنهج التجريبي هو: مرحلة الافتراض التي يقرها هذا المنهج بقيود، ولذلك نجد بايكون مؤسس المنهج التجريبي الحديث يحذر من الاسترسال في الفرض خشية ضياع الحقائق في الخيال والوقوع في الخرافة[1]، وهنا يتبين لنا ملمح جديد هو أن مشكلة الحداثة ذات المنطلق التاريخي ليست الخيال في حد ذاته، لأن الخيال هو أول خطوة في نسق المنهج التجريبي من خلال الفرض، وإنما الإشكال في عدم الانتقال من الخيال إلى البحث التجريبي، ولذلك نجد محمد أركون يلفت انتباهنا نحو علم الأنثروبولوجيا –المنهج الذي يستند عليه الحداثيون في الطعن بالخرافة في الأحاديث النبوية– ويبذل جهده في إعادة الاعتبار للأسطورة والخرافة[2] ليس حبا فيها ولا إعلاء من قيمتها، وإنما كونها خطوة نحو الفلسفة في سلم التطور البشري ومن ثم نحو الحتمية التاريخية، كما أن الأسطورة كانت تحل محل العلم، فلما ظهر العلم والفلسفة اختفت الأسطورة[3]، ولذلك يقول الجابري:

" إذا كانت مرحلة السحر قد مهدت للأسطورة، فإن هذه بدورها تمهد للفلسفة وللفكر الفلسفي المتميز بالقدرة على التجريد والتعميم والمنطقية والانطلاق من السببية والنقدية"[4]، وهذا القول يكشف لنا عن مستويين اثنين عند التحليل هما:

– إصرار التوجه الحداثي على مصطلح الأسطورة من باب التفريق بينه وبين الخرافة، لا لشيء إلا لأن الأسطورة في نظر الحداثيين العرب تمثل فجر التاريخ عندهم، ومنطلق الحضارة حسبهم هو الحضارة الإغريقية التي كانت منطلق العلم من خلال انتقاليتها من الفكر الأسطوري إلى الفكر الفلسفي، وحتى صاحب المقال عبد القادر بوعرفة الذي نقل قول الجابري اعتمد مبدأ المساواة بين الخرافة والأسطورة.

– يجعل الجابري فاصلا بين الأسطورة والفلسفة من حيث المنطلق الذي هو السببية والنقدية، فالعلم يبدأ حيث

[1] كامل محمد محمد عويضة، فرانسيس بايكون –فيلسوف المنهج التجريبي الحديث، ص83.

[2] تاريخية الفكر العربي، ص30.

[3] فؤاد زكريا، التفكير العلمي، ص53.

[4] عبد القادر بوعرفة، الأساس الأسطوري لنهاية التاريخ، مجلة إنسانيات، العدد 11، سنة 2000، ص200، نقلا عن الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة لتركي علي الربيعو، ص20.

توجد السببية وحيث يوجد النقد، وهو ما لم يتوفر في عصر الخرافة.

عند ربط ما سبق بما انطلقنا منه، يمكن القول أن سبب طعن الحداثين في الأحاديث النبوية هو أنهم لم يقفوا على منطق السببية فيها-ضمن إطار المنطق الوضعي- وهو ما يشير إلى أن العقل المسلم الملتف حول السنة النبوية لا زال عند مدخل التاريخ وهو يرفض الارتقاء في سلم التطور العلمي ويفضل التمسك بعرفانيته،

ولذلك نجد التوجه الحداثي يهاجم الغزالي وينسب إليه تغييب مبدأ السببية، وأنه سبب في استقالة العقل العربي والتقوقع داخل العرفانية[1].

إن مبدأ السببية قضية شائكة تضرب بجذورها في تاريخ علم الكلام والفرق الكلامية، فكما أننا أثبتنا ارتباط الحداثيين بأسلافهم من المستشرقين، فإن هذا المبدأ يربطهم (الحداثيين) بالمعتزلة الذين بحثوا العلاقة بين العلة والمعلول، وأصل هذا الاصطدام الكلامي هو موضوع الانطلاق والانتهاء، هل ننطلق من الدين نحو فلسفة الدين، أم من الفلسفة لنثبت ما في الدين من عقائد وشرائع، وعليه تتفرع مسألة لها صلة بموضوع بحثنا، وهي هل ننطلق من مبدأ السببية في التجربة لنثبت واقعية الحديث النبوي، أم ننطلق من الحديث النبوي لنثبت واقعية حدث ما سواء في الماضي أو المستقبل أو فيما هو من ضمن عالم الغيب.

لن نفيض في الجانب الكلامي لقضية مبدأ السببية لأنه ليس موضوع بحثنا، وإنما المقصود هو الكشف عن معيارية هذا المبدأ من جهة جعله ميزانا يفرق بين عالم الحقيقة وعالم الخرافة.

يرى المعتزلة وابن رشد من بعدهم: أن العلاقة بين السبب والمسبب هي علاقة عقلية تلازمية[2]، بمعنى أن وقوع السبب يستوجب وقوع المسبب، في حين يرى الأشاعرة وعلى رأسهم الغزالي الفصل بين السبب والمسبب، والذي يجمع بينهما هو العادة بتقدير الله عز وجل فلا اقتران بينهما، فالشبع ممكن من دون أكل مثلا، والغزالي لا يعني بهذا عدم وجود منهج تنتظم فيه الموجودات، وإنما الذي يقصده هو إضافة حصول المسبب إلى الله تعالى لا إلى الذي أحدث السبب[3]، ومحل النزاع هذا تتفرع عنه مسألة أخرى هي قضية المعجزة التي ترفضها الحداثة وترميها بالخرافة لأنها طبعا خارج النسق التجريبي الذي يقوم على مبدأ السببية، لذلك يقول سبينوزا:" والمعجزات التي تخرق

[1] تكوين العقل العربي، ص290.

[2] جيرار جهامي، مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة –بين الغزالي وابن رشد، دار المشرق-بيروت، ط2، 1992، ص86.

[3] الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف-مصر، ط4، ص239.

قوانين الطبيعة لا تؤدي إلى معرفة الله فقط، بل تجعلنا نشك في وجوده، وبذلك يؤدي الإيمان بالمعجزات إلى الكفر والإلحاد"[1]، وطبعا ما يقصده سبينوزا بالله هنا هو الطبيعة أو نظامها الثابث[2]، وتبعا له نجد حسن حنفي أيضا ينفي إمكانية وقوع المعجزات طبعا لأن مبدأ السببية لا يسمح، وهي (المعجزة) تمثل قدحا في العقل والطبيعة[3]، ويرى طرابيشي بأن المعجزة هي سبات العقل، وأن وظيفتها في المأثور السني والشيعي لا يكاد يفارق وظيفة الغرائبي، وهو يقصد بهذا المصطلح الخرافة –وفق تقسيم تدوروف الذي أشرنا إليه في المبحث الأول– ويرى بضرورة استدعاء منهج تهافت التهافت في إشارة إلى صراع الغزالي مع ابن رشد[4]، بل ويدعو إلى ثورة كوبرنيكية من أجل استبعاد السنة النبوية من جنس الغرائبيات المفضية إلى الخرافة[5].

✓ **نقد الأطروحة الحداثية:**

إننا يمكن أن ننقد هذا التوجه بطريقتين اثنتين، أولهما من داخل الفكر الحداثي، وثانيهما من داخل المنهج التجريبي الذي هو أصل الطعن الحداثي بالخرافة في الأحاديث النبوية.

❖ **نقد من داخل التوجه الحداثي:** يعتبر ابن خلدون شخصية محورية في الفكر الحداثي حيث رأينا سابقا كيف أن أعماله اعتبرت بذورا للمنهج الأنتروبولوجي، ورأينا كيف أن الشرفي يصفه بالعبقري ويستند عليه في تطبيق منهج حداثي جديد يقصي مفهوم العدالة وغيره، والجابري أيضا من خلال اجتزاء قضية الإسرائيليات وولوجها إلى كتب المفسرين وغيرهم، لكننا لا نجد نفس هذا الانقضاض على أفكار ابن خلدون فيما تعلق بالسببية لأنها تخالف توجههم الحداثي، فابن خلدون يقول بقول الغزالي فيما تعلق بمبدأ السببية[6]، حيث يؤكد على ضرورة الأسباب لحدوث الظواهر في الاجتماع الإنساني، إلا أن هذه الأسباب تقع في مستقر العادة كما رآه الغزالي[7]، ولذلك هم ينتقلون من ابن خلدون إلى ابن رشد الفيلسوف مباشرة، حتى أن الشرفي حصر استدلاله

[1] رسالة في اللاهوت والسياسة، ص67.
[2] المصدر نفسه، ص67.
[3] من العقيدة إلى الثورة، (77/4).
[4] المعجزة أوسبات العقل، ص177.
[5] المرجع نفسه، ص183.
[6] أحمد العجلان، التوظيف السياسي لنظرية البيئة الطبيعية بين ابن خلدون ومونتسكيو، ص312.
[7] أحمد العجلان، المرجع نفسه، ص47.

بأفكار ابن خلدون لأنها وافقت المنهج الحديث فصارت صالحة لموضوعه[1]، وهذا ينضم إلى جملة التناقضات المحسوبة على الفكر الحداثي من خلال انتقائية معهودة عندهم.

❖ **نقد من داخل المنهج التجريبي:** جرت عادة الحداثيين في تحليلاتهم استعمال مصطلحات علمية من أجل إضفاء شيء من المعقولية على نتائجهم، وكأنه تجديد في إعلان الولاء للحداثة الغربية، إلا أن منهج نظام الطبيعة التجريبي منتقد من داخله، ومن أحد التجريبيين المتطرفين، بل وأعجب من هذا أنه يحاكي الغزالي في قوله، والمقصود هنا هو التجريبي الاسكتلندي ديفيد هيوم[2] الذي رأى أن سبب الاعتقاد بوجود مبدأ السببية هو انطباعات حسية –سيكولوجية– يثيرها تعاقب الأحداث فقط، والسببية ليست سوى ملاط غيبي للربط بين هذه الأحداث[3]، وهنا يصبح الحداثيون أمام خيارين أحلاهما مر، إما أن يقولوا بالسببية وهذا يؤدي إلى الإقرار بالغيب وهو أهون الأمور بالنسبة للمنهج الحداثي، وإما أن يسقطوه فيسقط المنهج التجريبي كله بسبب سقوط الاستقراء الذي يقوم على مبدأ السببية في تعميم النتائج على ما هو غير مستقرأ، فإذا قالوا بالأول فديفيد هيوم ينسب إلى مبدأ السببية المعرفة الشعورية التي بها يطعن الحداثيون في الأحاديث النبوية بالخرافة، وعليه من باب المشاكلة فإننا نطعن في المنهج التجريبي بالخرافة، بل ونطعن في المنهج الأنتروبولوجي بالخرافة كذلك، لأنه وفقا لعدم إمكانية التعميم استنادا إلى مبدأ السببية: فإنه لا يمكن أن يلحق الأنثروبولوجيون فترة النبوة والوحي بالبدائية فقط لأنهم استقرؤوا جماعات معينة في نهاية القرن التاسع عشر والقرن العشرين، وبذلك يسقط وصف الخرافة عن الأحاديث النبوية علميا ومنهجيا، ولا يكون بعدها الإصرار على الطعن بالخرافة في الأحاديث النبوية إلا أحد اثنين: إما تحامل أو مما يرجع إلى ذوق الناقد، وكلاهما يفتقر إلى التأسيس العلمي فلا عبرة به.

---

[1] الرسالة بين الإسلام والتاريخ، ص133.

[2] دافيد هيوم (1711–1776): فيلسوف ومؤرخ وعالم اقتصاد اسكتلندي، ولد في أدنبره وتوفي فيها، اهتم بالفلسفة منذ مراهقته ودرس في فرنسا، ألف كتابه الرئيسي: رسالة في الطبيعة البشرية وهو لا يجاوز السادسة والعشرين من عمره، قوبل بالرفض في عديد المرات التي طلب فيها التدريس، وأدرجت الكنيسة الكاثوليكية جميع إصداراته في لائحة الكتب الممنوعة، ورغم ذلك استطاع أن يتقلد منصبا حكوميا عاليا في عام 1767. ينظر: معجم الفلاسفة لطرابيشي، ص 726.

[3] يمنى طريف الخولي، مفهوم المنهج العلمي، ص66.

ب- صلة مبدأ السببية بالحتمية التاريخية في التصور الحداثي:

بعدما تطرقنا إلى العلاقة بين الحديث النبوي والمنهج التجريبي، وبيان العلاقة بينهما من خلال مبدأ السببية بدلالة التصور الحداثي الذي يطعن في السنة النبوية بالخرافة، آن الأوان لأن ننتقل إلى بيان علاقة مبدأ السببية بالحتمية التاريخية.

إن مفهوم الحتمية متضمن لمبدأ السببية[1]، ومنه فإن الحتمية التاريخية تستند إلى هذا القانون في التنبؤ بحصول نفس النتائج انطلاقا من تعميم قائم على استقراء ما هو بين يدي الدارس، ومن هنا تم تعريف التاريخانية بأنها فلسفة وضعية -نسبة للمنطق الوضعي الذي يعتمد على هذا المبدأ- تختص بدراسة التاريخ وكأنه محكوم بقانون حتمي ثابت معلوم مسبقا[2]، فكما أن نفس الأسباب دائما تؤدي إلى نفس النتائج، فكذلك وفق هذه الفلسفة تحصل نفس الحوادث بناء على اجتماع نفس المعطيات التاريخية، وكما يجب أن تنطبق قوانين اللغة وفق نظام الطبيعة في التصور الحداثي وتتطور بتطورها، فكذلك نظام التاريخ لابد أن ينطبق وفق نظام الطبيعة المحكوم بقانون السببية ويتطور بتطوره، وإذا كان قانون الطبيعة غير قابل للخرق من خلال المعجزة كما يرى الحداثيون، فإن قانون التاريخ هو الآخر لا يمكن خرقه، ببساطة لأن الحتمية التاريخية تقوم على مبدأ السببية.

في هذه الحالة أصبح بالإمكان أن يدرس التاريخ مختبريا كما يفعل مع الظاهرة المادية، وفي المتاح أيضا أن نتنبأ بتصرفات المادة وتطوراتها وفق قوانينها المدروسة، وكذلك التاريخ وتطوراته، لذلك يعرف هيزنبرغ قانون السببية في إطار التاريخ، فيشير إلى أنه إذا تمت معرفة الحاضر فإنه يمكن معرفة المستقبل[3].

إن الفكرة السابقة تجد أصولها في عقيدة يهودية مرتبطة بتقرير المصير في نهاية التاريخ، وانطلاقا من تلك العقيدة تتفرع لدينا ثلاثة فروع[4]:

- تاريخانية طبيعية تتعامل مع قانون التطور الطبيعي.
- تاريخانية روحية تتعامل مع قانون التطور الروحي عبر التاريخ.

[1] جيرار جهامي، مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة، ص87.

[2] تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تعليق هاشم صالح في هامش الصفحة 23.

[3] أكرم الخفاجي، السببية بين العقل والوجود في الفكر الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي-الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1440هـ-2019م، ص96.

[4] كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداؤه، ص17-18.

- تاريخانية اقتصادية تتعامل مع قانون التطور الاقتصادي.

بناء على هذا التفصيل يمكن أن نحدث التصنيف التالي: التوجه التطوري عند داروين هو ضمن التاريخانية التطورية التي تتعامل مع القانون الطبيعي، وتطور الروح في فلسفة هيغل تندرج ضمن تاريخانية روحية تتعامل مع قانون التطور الروحي، وفلسفة ماركس تصنف ضمن تاريخانية اقتصادية تتعامل مع قانون التطور الاقتصادي، فإذا كانت الحتمية التاريخية ترجع إلى سببية وضعية هي محل النزاع فإن التاريخية التي توظفها الحداثة في الطعن بالخرافة في الحديث النبوي هي أيضا محل نزاع في أحسن الأحوال استنادا إلى القاعدة المنطقية التي تقول: أن ما تطرق إليه الاحتمال بطل به الاستدلال.

ما دامت هذه الفلسفة تنبع من عقيدة يهودية، فإنه وفقا لمنهجنا في الرد لا بد أن نستند على شخصية

تنتمي إلى نفس الانتساب العرقي، فكما اعتمدنا على اليهودي أشلي مونتياغو- إسرائيل إرينبرغ في التسمية الأصلية- في معرفة معايير الحكم بالبدائية، فإننا نعتمد كذلك على اليهودي كارل بوبر في انتقاد هذه العقيدة التاريخانية، فهو يصفها بالمسرحية التي ربطت بين تسمية شعب الله المختار وإرادة الله السامية عن طريق التاريخانية التي ستؤدي إلى أن تصبح الأرض ميراثا لليهود في نهاية التاريخ، وينسب إليها ضعف النتائج وغير ذلك، ومن بين ما قاله فيها:" ولذلك لا ينبغي أن يفسر الهجوم الموجه لهذا الشكل من التاريخانية بوصفه هجوما على الدين"[1]، ويستمر بالبحث في أصول العقيدة التاريخانية رابطا إياها بالحضارة الإغريقية (موطن الخرافات) من خلال فلسفة هيراقليطس كما يربطها بالتصوف[2]، وهو نفس ما يطعن به الحداثيون في الأحاديث النبوية من خلال العرفانية.

إننا في مبدأ السببية نفرق بين مستويين اثنين هما:

1- مبدأ السببية ضمن دراسة تجربية على موضوع هو بين يدي الدارس وداخل تحت إطار مدركاته.

2- مبدأ السببية المشحون فلسفيا، والذي يقصد منه التعميم لما ليس بين يدي الدارس وليس داخلا في إطار مدركاته.

أما الحالة الأولى فلا إشكال فيها سواء كان الأمر من جهة التوجه الحداثي الفلسفي أو كان من جهة

[1] كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداؤه، ص18-19.
[2] المرجع نفسه، ص 24-25.

المتكلمين، وأما الحالة الثانية مما ليس بين يدي الدارس خاصة فيما تشير إليه الأحاديث النبوية الثابتة فهذا غير صحيح ومعترض عليه لأن الدارس لم يقف على العينة ليستقرئها، وإنما حكم وعمم عليها انطلاقا من غيرها اعتمادا على قانون السببية الذي هو محل النزاع، ويوم أن يصير بين يدي النقاد الحداثيين ما يطعنون فيه بالخرافة من أمور الغيب مثلا: لهم حينئذ أن يحكموا إما بالحقيقة أو الخرافة، وهو ما أشرنا من جهة أنه ما لا يمكن أن يكون واقعا اليوم فليس بالضرورة ألا يكون كذلك مستقبلا.

في الجهة المقابلة دائما مع التاريخانية: ظهر منهج تاريخي جديد له فلسفة تتمحور حول التاريخ، لكن من زاوية تنبذ من خلالها الطريقة التقليدية في كتابة التاريخ، والجديد فيها أنها تعتمد مرجعية ذاتية تفضي إلى أن كتابة التاريخ تبنى على التأويل وليس على الحقيقة، كما أنها لا تهتم لمنطق السببية ولا لمنطق التطور التاريخي[1]، بل أصل منطلقها هو الثورة على هذه الفلسفة الوضعية التي تحد من أفق الوثيقة التاريخية[2]، وعليه فإن هذا التوجه يقف على النقيض من التوجه الأول للتاريخانية من جهة تغييب الحتمية تماما نحو ذاتية الدارس[3].

لقد تجسدت هذه الفلسفة في مدرسة الحوليات الفرنسية[4] التي دعا الحداثي أركون إلى تطبيق منهجها[5]، وهذا تناقض جديد ينضم إلى جملة التناقضات التي نجدها في التوجه الحداثي من جهة عدم اتفاق كلمتهم على أمر واحد، حيث أن علي زيعور يعتبر القفز فوق السببية خاص بما هو ديني وهو يدرس القصص الدينية بمنطلق الأنتروبولوجيين[6] كما يفعل أركون[7]، ثم نجد بعد ذلك أركون يدعو إلى منهج يرفض قانون الوضعية القائم على مبدأ السببية، وهذا تناقض ما بعده تناقض في التعامل مع النص الديني، وعليه يمكننا من باب المشاكلة أيضا –اعتمادا على نفس المنطلق الذي يطعن به الحداثيون في الأحاديث النبوية بالخرافة– أن نصنف بدورنا منهج الحوليات الفرنسية ضمن العرفانية المغذية للخرافة ما دامت لا تعترف بالسببية والمنطق الوضعي.

---

[1] غرينبلات وآخرون، التاريخانية الجديدة والأدب، المركز الثقافي للكتاب–الدار البيضاء، ط1، 2018، ص148.

[2] جاك لوغوف، التاريخ الجديد، ترجمة محمد الطاهر المنصوري، المنظمة العربية للترجمة–بيروت، ط1، 2007، ص81–82.

[3] غرينبلات وآخرون، التاريخانية الجديدة والأدب، ص146–147.

[4] جاك لوغوف، التاريخ الجديد، ص84.

[5] تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص273.

[6] الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم–القطاع اللاواعي في الذات العربي، ص31.

[7] الفكر الإسلامي –قراءة علمية، ص49.

المطلب الثاني: الدراسة النفسية وصلتها بالحديث النبوي في التصور الحداثي.

دائما نبين أننا لا نهدف من خلال هذه العناوين إلى الخوض في هذه التخصصات، فهي ليست محور بحثنا، والمقصود هنا هو أن ندرس كيف وعلى أي مستوى تتحقق الصلة في التطبيق الحداثي بين علم الحديث النبوي وبين علم النفس الذي يعرف على أنه علم يهتم بدراسة السلوك الإنساني الناتج عن تفاعله مع الأفراد من جهة ومع بيئته الاجتماعية من جهة أخرى[1].

الفرع الأول: صلة الدراسة النفسية بالدراسة التجريبية والأنتروبولوجية والأدبية من خلال موضوع البحث.

❖ **صلة الدراسة النفسية بالدراسة التجريبية وأثرها على الحديث النبوي:** لقد بدأنا أولا بهذين النوعين من أجل بيان السبب الذي دعانا إلى إدراج الدراسة النفسية في مبحث الدراسة التجريبية، حيث يمكننا أن نبرز الصلة بينهما من خلال مؤسس علم النفس الأول الألماني فوندت الذي وضع أول جهاز في خدمة البحث السيكولوجي التجريبي[2]، وعليه فإنه يمكن أن نقول بأن أول من فسر الحكاية الخرافية من منطلق نفسي تجريبي هو فيلهم فوندت، فقد كانت محاولته الأولى ضمن كتابه علم النفس الشعبي، وتوصل إلى أن كثيرا من المفاهيم الدينية هي نتاج العقل بسبب الحلم والهلوسة والمرض[3]، مما يعني أن ما يطعن فيه من الأحاديث النبوية بدعوى الخرافة هو بسبب هذه الفرضيات، وهذا الرأي سنثبت بطلانه على لسان من يطعن في الوحي وشخصية النبي صلى الله عليه وسلم قبل من يدافع عنه.

من زاوية أخرى نجد كذلك أن الجامع بين المنهج التجريبي القائم على قانون السببية ومنهج علم النفس هو الرغبة في التنبؤ من خلال استقراء ظاهرة سابقة ثم التعميم، وفي هذا الإطار أيضا يشتغل عالم النفس[4].

❖ **صلة الدراسة النفسية بالأنثروبولوجيا التي هي منطلق الطعن بالخرافة في الأحاديث النبوية:** يمكن إظهار الصلة بين المجالين من خلال جانبين اثنين هما:

1- اعتماد النظريات الأنتروبولوجية على التحليل النفسي مثلما يفعل الاتجاه الانتشاري الذي اتخذ من تحليلات

[1] معمر نواف الهوارنة، مدارس علم النفس، جامعة دمشق، 1442هـ-2021م، ص26.
[2] معمر نواف الهوارنة، المرجع نفسه، ص25.
[3] أمينة فزاري، مناهج دراسات الأدب الشعبي، ص192-193، نقلا عن محمد الجوهري، علم الفولكلور، ص115.
[4] معمر نواف الهوارنة، مدارس علم النفس، ص33.

فرويد وسيلة لتحليل الأنماط الثقافية حتى سمي بالاتجاه التاريخي النفسي[1]، كما نجد الأنتروبولوجيين أنفسهم ينسبون منطلقاتهم في الدراسة إلى علم النفس، ومن ضمنهم الأنتروبولوجية الأمريكية مارغريت ميد التي ربطت أعمال الأنثروبولوجيين بنظرية التطور ومفهوم الوحدة النفسية[2].

2- كذلك تظهر الصلة بين الدراسة الأنثروبولوجية والدراسة النفسية من خلال المادة الفولكلورية التي يقوم عليها المنهج الأنتروبولوجي، وهذا الفولكلور يصف سيكولوجية الأجناس البدائية التي يظهر من خلالها كيف أن الإنسان الأول كان يسعى إلى إغناء اللحظة بالتفاعل النفسي[3].

❖ **صلة علم النفس بالدراسة الأدبية الشاملة للنص النبوي حسب التصور الحداثي** : ارتبطت الدراسة الأدبية بعلم النفس ارتباطا وثيقا وخاصة عند ظهور تحليلات فرويد، فأصبح المعيار النفسي يصنف على أنه حقيقة يتم على أساسها النقد، وظهرت وقتها المقولة الساخرة التي ترى بأن هذا المنهج خرج من عيادة الأطباء ولم يخرج من بحوث الأدباء[4]، كذلك وجد من النقاد الأدبيين ذوي التوجه الأنثروبولوجي الذين اعتمدوا على مفهوم النماذج الأصلية كنسق بنيوي لدراسة الأدب، ومنهم نورثروب فراي[5].

الفرع الثاني: قيمة مفهوم اللاوعي في ميزان الدراسة التجريبية.

تتمركز المدارس النفسية ونظرياتها حول مفهوم الشعور واللاشعور، حيث عكفت المدرسة البنائية[6]

---

[1] حسين فهيم، قصة الأنتروبولوجيا، ص140.

[2] حسين فهيم، المرجع نفسه، ص14.

[3] أشلي مونتياغو، البدائية، ص90-166.

[4] مخلوف عامر، مناهج نقدية-محاضرات ميسرة، ص33-35.

[5] رينر إميج، النقد الأدبي واتجاهات التحليل النفسي، ضمن كتاب القرن العشرون: المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية، ترجمة فاتن مرسي، المجلس الأعلى للثقافة-القاهرة، العدد 919، ط1، 2005، ص283.

[6] هي أول مدرسة في علم النفس، قامت على يد مؤسسها وليم فونت، وسميت بالمدرسة بالبنائية لأنها تهتم بوصف البناء أو التركيب النفسي للإنسان، وقد نشأت بتأثير من علم الكيمياء، . ينظر: معمر نواف الهوارنة، مدارس علم النفس، ص61.

على الشعور[1]، واتجهت المدرسة التحليلية[2] إلى الشعور واللاشعور معا[3]، وتبعتهم في ذلك باقي المدارس بمناهج متعددة.

إن المدارس التي سجلت حضورا قويا في تشكيل بنية تحتية انطلق منها الحداثيون في رد الأحاديث النبوية بالخرافة كانت ذات توجه تجريبي، فقد مر معنا فيلهم فوندت المؤسس الأول لعلم النفس التجريبي، وهو ينتمي إلى المدرسة البنائية التي تمركزت حول الشعور وخلصت إلى نتائج سنبين خرافيتها، وأقوى من هذه المدرسة ما كان حاضرا في مدرسة التحليل النفسي ليس من جهة فرويد –لأن تحليلاته قد نفرت القريب والبعيد وهي لم تفد الحكاية الخرافية في شيء كما قال فريدريش[4]– وإنما من جهة كارل يونغ عن طريق مفهوم اللاشعور الجمعي.

يعرف اللاوعي الجمعي عند يونغ بأنه نوع من الذاكرة العرقية[5]، ويرتبط بعلم الحديث من جهة مفهوم الذاكرة، وهو ما نشير له نحن في علم الحديث بـ (الضبط) دلالة على قوتها (الذاكرة) والحفظ الجيد بفضل الاجتهاد في المذاكرة، ويتمثل دوره (اللاوعي الجمعي) في إعادة إنتاج أنماط بدائية تظهر في وعي الإنسان من جهة سلوكه وأفكاره[1]، فيكون الإنسان حينها مرتبطا بالماضي دائما، فكما أن مصطلح اللاوعي الجمعي يمكن أن يتصل براوي الحديث من جهة ضبطه، يمكن أيضا أن يتصل بحاله في سلوكه من حيث الاستقامة أو عدمها، ومنه إذا غلب على راوي الحديث مثلا أنماط بدائية ذات تصورات خيالية فإن هذا سيؤدي إلى امتزاج الذاكرة بالخيال الذي هو المغذي الرئيسي للخرافة، وهذا بدوره يؤدي إلى اختلاط الأحاديث بالخرافات، وهو ما ينسبه سبينوزا

[1] معمر نواف الهوارنة، مدارس علم النفس، ص65-79.

[2] تهتم هذه المدرسة بدراسة سلوك الإنسان من خلال تجاوز مجرد وصف الشخصية، حيث تقوم المدرسة التحليلية بتفكيك الطبيعة الديناميكية للإنسان من أجل معرفة الأساب الكامنة وراء الدوافع البشرية ومن ثم التنبؤ بسلوك الفرد في المستقبل. ينظر: معمر نواف الهوارنة، المرجع نفسه، ص101.

[3] معمر نواف الهوارنة، المرجع نفسه، ص 110-111.

[4] الحكاية الخرافية: نشأتها، مناهج دراستها، فنيتها، ص58.

[5] أمينة فزاري، مناهج دراسات الأدب الشعبي، ص197، نقلا عن نبيلة إبراهيم، قصصنا الشعبي من الرومانسية إلى الواقعية، ص135.

[1] كريغ كالهون، معجم العلوم الاجتماعية، ترجمة معين رومية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات–قطر، ط1، 2001، ص503.

للراوي والأنبياء[1]، وليس معنى هذا أننا أمام حالة مرضية كما اعتقد فرويد، بل إن هذا متعلق بالمرضى والأصحاء معا[2].

إن تفصيل ما سبق يمكن أن نستشفه في ردود الأفعال للأوساط العلمية حينما ظهرت نظرية يونغ، وقد كانت على مستويين :

1- توجه إيديولوجي-عنصري: حيث تم اعتبار أفكار يونغ داعمة للنازية[3] والعنصرية من جهة إثبات تفوق جنس على جنس آخر، بمعنى أنه ليست كل الشعوب صالحة للعلم والحضارة، وعندها سيكون البقاء للأصلح، حيث يشير الحداثي هاشم صالح إلى أن غوستاف لوبون استخدم مفهوم اللاوعي الجمعي في تحديد سلوك الشعوب اعتمادا على العرق[4].

2- توجه علمي: كان مفهوم اللاوعي الجمعي محل استهجان كبير حتى في الحداثة الغربية، إذ أنه أخذ منحى مغايرا للتوجه العلمي السائد وقتها، حيث ينطلق هذا التوجه من البيئة المشكلة للشخصية الإنسانية، ولا يمكن بحال من الأحوال أن تولد الشخصية مع الإنسان مما جعلها محل طعن بالخرافة[5]، وهذا الطعن هو بسبب النموذج المعرفي التجريبي الذي جاءت نظرية يونغ خارج إطاره، وهو لا يسمح بأن تنطلق المعرفة من ذات الإنسان، وإنما من الطبيعة، وهذا هو نفس ما حصل مع علم الحديث النبوي ومروياته عند الحداثيين لما طعنوا فيه بالخرافة.

استنادا إلى ما سبق: فإن نسبة اللاوعي سواء إلى الراوي أو حتى إلى الأنبياء يؤول إلى القول بالعنصرية، أي أن المسلمين سواء في فترة النبوة وما بعدها يستحيل أن يكونوا أهلا للعلم والمعرفة، فلم تعرف فيهم الفلسفة لأن طباعهم لم تكن مهيئة لذلك كما جاء في طبقات الأمم[1]، وهنا تم ربط صفة عدم العلم بالفلسفة بسبب الطبع، وهذا الأخير (الطبع) هو هيئة نفسية تظهر على الفكر والسلوك، وهذا يستغله الفكر الحداثي فيكيفه وفق

---

[1] رسالة في اللاهوت والسياسة، 42-48.

[2] محمد عناني، علم النفس التحليلي عند كارل جوستاف يونج-دراسة ومعجم، مؤسسة هنداوي-الولايات المتحدة الأمريكية،2017، ص95.

[3] يمنى طريف الخولي، فلسفة كارل بوبر-منهج العلم ...منطق العلم، ص129.

[4] غوستاف لوبون، سيكولوجية الجماهير، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي-بيروت، ط1، 1991، ص5-6.

[5] محمد عناني، علم النفس التحليلي عند كارل جوستاف يونج-دراسة ومعجم، ص98.

[1] صاعد بن أحمد، طبقات الأمم، تحقيق لويس شيخو، وكالة العرب، 2007، ص67.

أغراضه، ويخرجه كفكرة مضادة مفادها أنه لا يمكن نسبة العلمية إلى الحديث النبوي، لأن العلم إنما يبدأ من الفلسفة في نظر الحداثيين، وبالتالي متى بدأ التفلسف يبدأ العلم، وما كان قبل التفلسف فهو مجرد أخذ ورد داخل منطقة اللاوعي والمخيلة التي طغت على الذاكرة، وعلم الحديث قد وجد في مرحلة ما قبل الفلسفة فلابد أن يكون خرافة ترجع في أصولها إلى الأمم البدائية حسب هذا التصور.

✓ **نقد هذه الأطروحة:**

يمكن أن ننقد ما سبق من خلال التنقيب في ركائز التحليل النفسي، سواء عند فرويد أو يونغ.

فبالنسبة ليونغ فإن مصطلح اللاوعي –الذي بني عليه الطعن الحداثي والاستشراقي ككل– يدين بالفضل لنظرية التطور عند داروين[1]، مما يبين صلتها بالمشروع اليهودي، والذي يؤكد ما سبق هو قضية البقاء للأصلح، فالاتهامات نحو يونغ لم تأت من فراغ، كما أن مدرسة التحليل النفسي ككل: تعتمد على المنهج التجريبي في استقراء جماعة معينة وتعممها على الباقي من باب الاطراد والسببية والحتمية[2]، وهو ما يربطنا بما تم نقده من جهتين:

1– الخلفية التاريخية لمفهوم الحتمية التاريخانية التي تجد أصولها في العقيدة اليهودية: ولا يستغرب هذا بحكم يهودية سيغموند فرويد المؤسس لهذه المدرسة.

2– مفهوم السببية: وهذا قد وجدناه محل نزاع معتبر مما يبطل به الاستدلال في المنهج التجريبي عند أصحابه، فكيف إذا بني عليه منهج لمدرسة تاريخية يخرج منها ما يسمى بمفهوم اللاوعي الذي يطعن به في الوحي الديني عموما، وما دام أن هذا المفهوم هو ذي أصول يهودية بحكم ارتباطه بنظرية داروين وبعقلية الصراع بين الأنماط والغرائز، فإننا سننقده بمذهب فيلسوف يهودي أيضا كما هو الحال فيما سبق، وهذا الفيلسوف هو كارل بوبر الذي يرى بأن مشابهة المستقبل للماضي كما هو الحال عند يونغ في اللاوعي الجمعي هو افتراض خاطئ، وما تقوم عليه مدرسة التحليل النفسي من استدلالات استقرائية هو خرافة، وهو لا يرى بعلمية نظرية يونغ، ولا علمية

[1] رينر إميج، النقد الأدبي واتجاهات التحليل النفسي، ضمن كتاب القرن العشرون: المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية، ترجمة فاتن مرسي، ص280.

[2] محمد على الكردي، فلسفة الخيال بين سارتر وباشلار، مجلة الفيصل، العدد 122، ص85.

التحليل النفسي أصلا[1]، وعليه يسقط تلقائيا ما ذهب إليه يونغ وأتباعه من مدرسة التحليل النفسي في أن الدين هو منتج ثقافي وتجربة تساعد في تكوين الشخصيات، وهو ما لم يعجب حتى المحللين المتدينين من الأرتودوكس[2].

لقد انقسمت أيضا أنظار الحداثة الغربية تجاه هذا النوع من التحليل، فحتى في الميدان الواحد تتعدد المواقف بين مهلل لها وبين مستهجن باحث عن البديل، وهو ما كان فيما يتعلق بالأسطورة في ميدان الأدب، ففي الوقت الذي ترى في طائفة علمية بأنها مدينة لنظريات يونغ، ترى أخرى بتعارض نظرياته تماما وتفترض وجود معايير إنسانية جوهرية أخرى[3]، أما بالنسبة لفرويد فقد لاقت تحليلاته انتقادات شديدة حتى وصفت هي الأخرى بالخرافة[4]، وباعتباره تجريبيا لم يكن محل فخر إطلاقا للمدرسة التجريبية بسبب تلك الروحية والصوفية خاصة في كتابه تفسير الأحلام[1]، وبالكلام عن تفسير الأحلام: فإنه من الطريف أن نشير إلى أن اختيار يونغ لتخصصه النفسي كان بناء على حلم رآه[2].

الفرع الثالث: الدراسة النفسية في التطبيق الاستشراقي والحداثي على السنة النبوية انطلاقا من شخصية النبي صلى الله عليه وسلم.

إن منطلق اللاوعي الجمعي الذي جاء به يونغ قد استغله المستشرقون ابتداء أحسن استغلال ثم تابعهم في ذلك الحداثيون العرب وأقوالهم في هذا كثيرة، حيث تربط بين مخرجات التحليل النفسي ومصادر الدين استنادا إلى تحليل نفسية النبي صلى الله عليه وسلم، فالأنماط الأصلية التي تشترك فيها البشرية جمعاء -كما جاء به يونغ- تظهر على شكل أحلام وأمراض نفسية وأساطير وخرافات نجد المستشرقين يلصقونها بحامل الرسالة الإلهية،

[1] يمنى طريف الخولي، فلسفة كارل بوبر-منهج العلم ...منطق العلم، 110-129.

[2] أنتوني ولاس، الدين: وجهة نظر أنتروبولوجية، ترجمة عبد الله إسلام- فاطمة قرطمة، مركز الخادمي للنشر، 2020، ص60.

[3] رينر إميج، النقد الأدبي واتجاهات التحليل النفسي، ضمن كتاب القرن العشرون: المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية، ترجمة فاتن مرسي، ص282.

[4] معمر نواف الهوارنة، مدارس علم النفس، ص 122.

[1] رينر إميج، النقد الأدبي واتجاهات التحليل النفسي، ضمن كتاب القرن العشرون: المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية، ترجمة فاتن مرسي، ص271-272.

[2] معمر نواف الهوارنة، مدارس علم النفس، ص 124.

ونقتصر في بيان هذا على ما جاء به المستشرق مونتيجمري وات[1] في رد كثير من الأساطير الدينية إلى تأثير اللاشعور الجمعي الذي يظهر في أحلام وخيالات الإنسان، وهو ما يشترك فيه سائر الجنس البشري[2]، وهذا يبين أن فكرة اعتبار الديانات كلهم تابعة لمصدر واحد –وهو ما يدعوه التوجه الحداثي بالسنة التوحيدية[3]– هي سليلة فكرة تشابه الحكايات الخرافية والأساطير، فإذا كان غولدتسيهر يدعي بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد استقى تعاليم الدين الإسلامي من مصادر يهودية ونصرانية[4]: فإن مونتيجمري يفسر هذه الوحدة في المصدر انطلاقا من اللاشعور الجمعي فيقول:" الفكرة التي نتبناها هنا هي في الأساس فكرة عالم النفس يونغ..."[1] إلى أن يقول:" ووفقا لهذه الطريقة في النظر للأمور فإن الوحي الذي قامت على أساسه اليهودية والمسيحية والإسلام هو المحتوى الذي انطلق من اللاشعور الجمعي إلى الشعور أو الوعي..."[2]، إلا أن مونتيجمري يفصل في مظاهر هذا اللاشعور الجمعي فيرد ما كان من جنس الأمراض النفسية كالصرع والهلوسة، ويرد على قائليها بتهكم ويشعر بالخجل والشفقة من هذه الدعاوى التي يرفعونها[3]، وهذا في رد صريح على النتيجة التحليلية التي توصل إليها مؤسس علم النفس الأول التجريبي الألماني فيلهم فوندت، والتي مفادها أن كثيرا من المفاهيم الدينية هي نتاج العقل بسبب الحلم والهلوسة والمرض.

التناقض فيما سبق يظهر في أن إسقاط ما أسفر عنه التحليل النفسي لشخصية النبي صلى الله عليه وسلم لم يسعف هؤلاء المستشرقين، فبينما يجعل يونغ داخل حيز اللاشعور الأمراض النفسية والأحلام والأساطير،

[1] مونتجمري وات (1909–2007): ولد في كريس فايف، والده هو القسيس أندرو وات، درس في عدة جامعات منها جامعة أوكسفورد وأدنبره، عمل راعيا لعدة كنائس في لندن وأدنبره، ومتخصص في الإسلام لدى القس الانجليكاني في القدس، له العديد من المؤلفات منها: محمد في مكة، محمد في المدينة، وكان آخر مؤلفاته حقيقة الدين في عصرنا. ينظر لمحات استشراقية لمحمد السعيد محمد بركات، 2020–2021، ص180، وينظر: محمد صلى الله عليه وسلم مشتهى الأمم لمحمد عبد الشافي القوصي، دار حميتر للنشر، 2017، ص114.

[2] الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، ترجمة عبد الرحمن عبد الله الشيخ، الهيئة العامة المصرية للكتاب، 1998، ص207.

[3] عبد المجيد الشرفي، لبنات، ص57.

[4] العقيدة والشريعة في الإسلام– تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي، ص12.

[1] الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، ص207.

[2] مونتيجمري وات، المصدر نفسه، ص208.

[3] مونتيجمري وات، محمد في مكة، ترجمة: عبد الرحمن الشيخ–حسن عيسى–أحمد شلبي، الهيئة العامة المصرية للكتاب، 2002، ص129–130.

ينتقي مونتيجمري فقط ما تعلق بتفسير الأساطير الدينية لأنه قد قام الدليل على أن الصحة النفسية للنبي صلى الله عليه وسلم لم تكن مضطربة ولا يظهر عليها أي من أعراض الصرع والهلوسة وما إلى ذلك، وهذا الدليل هو على لسان المستشرقين المنصفين قبل الذين يدافعون عن النبي صلى الله عليه وسلم ومصادر الدين، ومن ذلك ما صرح به ويل ديورانت[1] حين قال:" وليس في تاريخ محمد ما يدل على انحطاط قوة العقل التي يؤدي إليها الصرع عادة بل نراه على العكس يزداد ذهنه صفاء ويزداد قدرة على التفكير وثقة بالنفس وقوة في الجسم والروح والزعامة كلما تقدمت به السن حتى يبلغ الستين من العمر"[2]، وهذا القول ينفي عن النبي صلى الله عليه وسلم كل الأسباب التي قد تثير شبه الخرافة أو الخرف حوله، ولا يدع أدنى شك في قدرته النفسية أو العقلية، ولا بأس بأن نؤكد هذا الكلام بقول مستشرق آخر هو بلاتونوف الذي يقول:" وغاية ما نقدر أن نجزم به هو تبرئة محمد من الكذب والمرض"[1].

رغم ما سبق بيانه وتأكيده إلا أننا نجد الحداثيين يتلقفون مقالة المستشرقين غير المنصفين، ويعتمدون نتائج التحليل النفسي في تكرار ما سبقهم به أساتذتهم، فنحن نجد مثلا عبد المجيد الشرفي يقول:" فالوحي إذن هو مصدر علم النبي، أي تلك الحالة الاستثنائية التي يغيب فيها الوعي وتتعطل فيها الملكات المكتسبة ليبرز المخزون المدفون في أعماق اللاوعي"[2]، فأين الشرفي وقوله من قول ديورانت، كما نجد كذلك حسن حنفي الذي يقول:" وما ينطبق على الكتاب ينطبق على السنة، فالسنة مجموعة من المواقف الإنسانية المشتركة يعمل فيها شعور النبي"[3]، وهو في هذا تابع لسبينوزا الذي يعده حنفي من أنصار المدرسة النفسية[4] التي تظهر مظاهر التدين على أنها ظواهر نفسية أو مرضية، فهذه فقط نماذج لتعزيز التصور السائد عند الفكر الحداثي والغربي تجاه مصادر الدين، مما أسهم في تشكيل متخيل خرافي حول شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم، فقد بين المستشرق

[1] ديورانت، ويل (1885-1981): مرب ومؤلف أمريكي، يعتبر أبرز الكتاب الذين عملوا على تبسيط التاريخ والفلسفة، من أشهر آثاره: قصه الفلسفة، قصة الحضارة. ينظر: معجم أعلام المورد للبعلبكي، ص198.

[2] قصة الحضارة، ترجمة: زكي نجيب محمود وآخرون، دار الجبل –بيروت، 1408-1988، (26/11).

[1] عمر بن إبراهيم رضوان، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره-دراسة ونقد، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط1، 1413هـ-1992م، ص403.

[2] الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص42.

[3] التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط4، 1412هـ-1992، ص136.

[4] باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص14.

الفرنسي كارادي فو ذلك بقوله:" ظل محمد زمنا طويلا معروفا في الغرب معرفة سيئة، فلا تكاد توجد خرافة ولا فضاضة إلا نسبوها إليه"[1].

إن كل ما سبق مما يروج له على أنه مبتكرات العلم الحديث لا علاقة له بالحداثة في شيء، وإنما هو طريقة جديدة في العرض من خلال مصطلحات جديدة فقط، فقضية الطعن في الوحي بالأساطير والأحلام معروفة عند المشركين منذ عهد النبوة، والآيات القرآنية تشهد بهذا ومنه قوله تعالى﴿ بَلْ قَالُوٓاْ أَضْغَٰثُ أَحْلَٰمٍ بَلِ ٱفْتَرَىٰهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِـَٔايَةٍ كَمَآ أُرْسِلَ ٱلْأَوَّلُونَ ﴾ [الأنبياء/5]، ومنه قوله تعالى:﴿ وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ٱكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴾ [الفرقان/5]، فلا جديد في الأمر بعد هذه الآيات، وقد كان المشركون يخافون على مكانتهم الاجتماعية إذا هم سلموا لنصوص الوحي، فاتخذوا من حجة المنطلق النفسي الذي يشمل منابع الأسطورة والأحلام والشاعرية للدفاع عن نفوذهم الاجتماعي والتاريخي كونهم أشراف العرب، وهو ما نفس ما جرى في الحداثة الأوروبية، فالمنهج النفسي جاء ظهوره كرد فعل للتوجهات التاريخية والاجتماعية التي تقصي الذات[1]، بمعنى أن المشركين كانوا ينظرون إلى النبي صلى الله عليه وسلم من جهة أنه يريد السيادة والملك وهو مقصي عنها، لذلك جاء بالوحي من أجل أن يقاوم التوجه الاجتماعي والتاريخي (مكانة قريش اجتماعيا وتاريخيا من جهة أنهم أشراف وسادة وليسوا تبعا)، وهو ما جعلهم يطعنون في الوحي بالأسطورة – وهي في لغة العرب بمعنى الخرافة بجامع الأباطيل التي لا يعبؤ بها- والأحلام وكل ما يرجع إلى منطلق النفسي.

فهذه المقاربة تبين أن اتخاذ منطلق الخلفية النفسية-الأنثروبولوجية كمنهج في تغيير الوضع السائد هي رد فعل ضد التوجه الجاهلي كان ماثلا في الذهنية العربية قبل أن تصدره الحداثة الفلسفية على شكل دعاوى تطعن بالخرافة في الوحي عموما والسنة النبوية خصوصا.

بطبيعة الحال نحن لا نقصد –من خلال كل ما سبق من النقد- ما ذهب إليه كارل بوبر من أن التحليل

[1] مناهج المستشرقين في الدراسات الإسلامية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم- مكتبة التربية العربي لدول الخليج، (22/1) نقلا عن كارادي فو، المحمدية، طبعة باريس، 1897، ص20.

[1] مخلوف عامر، مناهج نقدية، ص38.

النفسي لا علمية له، وإنما نقصد عدم علمية تلك الأفكار التي تعتبر امتدادا للتوجهات اليهودية الإيديولوجية كالحتمية وغيرها، وإلا فإننا نعتمد على علم النفس في رد ما افتراه مستشرق يهودي آخر هو مرغوليوث[1] الذي ينسب للمحدثين موجبات الخرافة من خلال الأحلام والخيال والبدائية، ومن بين ما شكك فيه هو ذاكرة المحدثين باعتبار أنها غير جديرة بالثقة[2]، وفي المقابل لما نبحث في علم النفس نجد أن المتخصصين يذكرون بأن عديد الدراسات والتجارب أشارت إلى قانون هو من بين القوانين المهمة والمتعلقة بارتباط التذكر والنسيان بعامل الدافع، حيث أنه كلما قوي الدافع للتذكر من اهتمام وغيره، كلما كان ذلك سهلا على الإنسان[3]، وهو الأمر الذي نجد فيه أن المحدثين قد رسموا صورا مشرقة من خلاله في الترحال والتضحية بكل ما هو عزيز في سبيل سنة سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم، وهو ما يعبر عن دافع بالغ القوة مما يدفع الشك عن ذاكرة المحدثين استنادا إلى هذا القانون في علم النفس، بالإضافة إلى قرائن وآليات أخرى وضعها المحدثون في منهج النقد الحديثي، وسيأتي بيانها إن شاء الله تعالى.

[1] مرغوليوث دافيد صاموئيل (1885-1940): مستشرق إنجليزي وأستاذ اللغة العربية بجامعة أوكسفورد، من أشهر آثاره: محمد وظهور الإسلام، نشأة الإسلام الأولى. ينظر: معجم أعلام المورد للبعلبكي، ص423.

[2] دراسة عن المؤرخين العرب، ص30.

[3] محمد حسن غانم، تمهيد لعلم النفس، جامعة حلوان-قسم علم النفس، 2004، ص132.

الفصل الثاني: النقد الخارجي للبنية التحتية المؤسسة للطعن الحداثي من خلال علم الحديث النبوي.

المبحث الأول: شبهة التماثل البنيوي وأثرها في رد الأحاديث النبوية بدعوى الخرافة.

المبحث الثاني: عقلانية منهج النقد الحديثي تنفي الخرافة.

المبحث الثالث: الجانب التطبيقي.

المبحث الأول: شبهة التماثل البنيوي وأثرها في رد الأحاديث النبوية بدعوى الخرافة.

المطلب الأول: خصوصية البيئة والبنية الذهنية للراوي وأثرها على الراوية.

الفرع الأول: البداوة لا تستلزم البدائية.

الفرع الثاني: البنية الذهنية للراوي.

المطلب الثاني: بنية الإرسال والتلقي في عملية الرواية.

الفرع الأول: شبهة التماثل البنيوي من خلال الإسناد.

الفرع الثاني: شبهة التماثل البنيوي من خلال عملية التحمل والأداء.

لقد تم عقد هذا الفصل من أجل الانتقال إلى خطوة ثانية في هذا البحث، حيث تتعلق هذه المرحلة بما اصطلحنا عليه بالنقد الخارجي الذي سنبين من خلاله بطلان التقابل والاسقاط الذي أحدثه الفكر الحداثي بمنظوره البنيوي بين المرويات الحديثية والخرافة بمختلف تعلقاتها الأدبية والأنتروبولوجية والتجريبية، وهنا سنقابل المنطق البنيوي الذي يؤسس لعلم الحديث بالمنطق البنيوي الذي يتأسس من خلاله الفكر الحداثي عندما يدرس الرواية الحديثية التي يصنفها ضمن دائرة الخرافة لنبين بعد المسافة بين المنطقين وإظهار متانة البناء الحديثي في مقابل عبثية البناء الحداثي، وهذا زيادة على ما أثبتناه من جوانب التهافت في هذا الفكر المستحدث من خلال النقد الداخلي في الفصل الأول.

المبحث الأول: شبهة التماثل البنيوي وأثرها في رد الأحاديث النبوية بدعوى الخرافة.

لقد أحدثت التوأمة بين العلم التجريبي والمناهج النقدية انبثاق ما يسمى بالنقد البنيوي الذي قامت عليه الحداثة الفكرية قبل أن تنتقل إلى التفكيكية فيما بعد ذلك، وهذه الرؤية البنيوية هي التي تم من خلالها تجاوز المنطق الجدلي، فبعدما كان يعتقد بأن العلاقة التي تربط بين العناصر الفاعلة في تشكيل البناء المادي هي علاقة جدلية، تحول هذا الاعتقاد إلى العلاقة البنيوية التي تحكم مختلف الأنساق الفكرية المنتجة لكل ما هو بناء قائم بذاته، وعلى هذا المستوى تتم دراسة مختلف البنى الفكرية والمادية التي كان من ضمنها البناء الحديثي وبناء الخرافة بمختلف تعلقاتها، وهذا هو منطلق رد الأحاديث النبوية بدعوى الخرافة بحجة تماثل البنى وتشابهها في التصور الحداثي.

المطلب الأول: خصوصية البيئة والبنية الذهنية للراوي وأثرها على الرواية.

الفرع الأول: البداواة لا تستلزم البدائية.

كما هو معلوم فإن المقولة الحداثية تتمركز حول كل ما هو فلسفة تاريخية، وتسعى بشكل متواصل لربط كل المعطيات العلمية بهذه الفلسفة، فصارت كل العلوم جزءا من التاريخ[1]، ومن هذا المنطلق يتم إحداث المداخل لتبرير ارتباط هذه العلوم بالإطار التاريخي، فالرواية الحديثية أصبحت رواية تاريخية يتم تناقلها عبر التاريخ، وعلى هذا المستوى تم إحداث الصلة بين علم الحديث والتاريخ، وبنفس الآلية الحداثية يتم ربط المرويات الحديثية مع

[1] محسن مهدي، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، ترجمة ياسر شريف، مجلة حكمة، 2017، ص7.

التاريخ باعتبارها شكلا من أشكال التدين التي تدل عليها حفريات وآثار شعبية بدائية، وعلم الآثار (الأركيولوجيا) في ذاته خادم لعلم التاريخ[1].

إن عملية الدمج هذه ضمن كل ما هو تاريخي يتجدد تطبيقها هنا أيضا من خلال الربط بين مفهوم البداوة والبدائية، وهو ما يشير إليه التوجه الحداثي دون مراعاة لخصوصية أي منهما، حيث يرى الجابري بأن اللغة العربية قد تم الحد من أفقها عندما تم حصرها في أعراب البدو وعالمهم الذي عبروا عنه بالخيال، ومن ثم يصف حياة البدو بالحسية والبدائية[2]، فهنا يعبر الجابري عن البداوة بالبدائية، وحاصل هذا أن الحمولة المعرفية لمصطلح البدائية كلها تنصب على مفهوم البداوة، ومن ثم يتم إسقاطها على أهل البادية وما كان لهم من إنتاج سواء فكريا أو فنيا أو غيره، كما أن الجابري يتقصد التركيز على مفاهيم لها صلة وثيقة بمفهوم الخرافة أو ما يؤدي إلى التصنيف ضمنها، فذكر مفهوم الحس وهو ما يتصل بمستوى المعرفة الخرافية والطفولية للإنسان البدائي، وليس بالضرورة أن تكون معرفة البدوي حسية، فهو كذلك إنسان له إمكانية التفوق وقد أثبت ذلك في المدارس والجامعات[3]، كما ذكر الجابري مفهوم الخيال وهو المغذي والمحرك الأول للخرافة التي هي ضد الحقيقة، والقصد من هذا كله هو دمج مفهوم البداوة في مفهوم البدائية ليتم تلقائيا بعدها دمج العقل العربي والإسلامي الذي تأسس في بيئة بدوية ضمن العقل البدائي من خلال نظام اللغة العربية.

إن الجمع بين كلام الحداثيين يظهر لنا تقابلا جديدا، فبعدما تكلمنا عن انطباق الفكر مع الواقع، وانطباق نظام اللغة مع نظام الطبيعة[4]، يتم الآن تحديد نوع النظام الطبيعي من قبل الجابري، فهو ليس نظام طبيعة البادية –الذي هو نظام بدائي لا ينطبق فيه الفكر مع الواقع وبالتالي هو فكر خرافي– وإنما هو نظام طبيعي يمتاز بالحداثة الحضارية المتحولة ويقوم على الصناعة، ولذلك يحاول الجابري إثبات العلاقة بين اللغة والفكر بدلالة العصر الحديث من خلال المفكر الألماني هردر[5] الذي مر معنا في تعريف الحكاية الخرافية أين أشار إلى جوانب التقابل بين العصر الحديث وعصر الخرافة.

---

[1] تمت الإشارة إلى هذا في الفرع الأول من المطلب الثاني المندرج ضمن المبحث الثاني للفصل الأول.

[2] التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ص144، وتكوين العقل العربي، ص79.

[3] محمد حسين زيدان، البدوي، مجلة المبتعث، مكتب التعليم السعودي–أمريكا، العدد 01، 1980، ص22.

[4] ينظر: الفرع الأول من المطلب الأول المندرج ضمن المبحث الثاني للفصل الأول.

[5] تكوين العقل العربي، ص76–77.

إن مما يعيبه الجابري على مجمل المادة اللغوية في لسان العرب هو اقتصارها على الطبيعة البدوية البدائية كما يراه التوجه الحداثي وتغييبها للطبيعة الصناعية والحضارية التي تبلورت في مجتمع مكة والمدينة وباقي الحواضر العربية[1]، وللعلم فإن ضابط التصنيع في تصنيف المجتمعات ليس من ابتكار الحداثة العربية، وإنما هو أصل من أصول الفلسفة الماركسية اليهودية[2]، وعليه تعتبر فترة ما قبل الصناعية بدائية من الناحية المادية وخرافية من الناحية الفكرية، وللعلم فإن الجابري لا ينفرد بعملية الدمج بين البداوة والبدائية، حيث نجد كذلك محسن مهدي وهو فيلسوف عراقي يفسر العمران البدوي بالثقافة البدائية[3]، ويؤكد هذا الدمج عندما أشار إلى أن ابن خلدون قد أسس علم العمران على خمس ركائز أولها الثقافة البدائية، ويشرحها بالإشارة إلى الرحالة البدو[4].

إن نتيجة ما سبق من خلال آلية الدمج الحداثية ضمن التاريخ البدائي تبرز في اعتبار الدين الإسلامي ثقافة بدائية لأنه ظهر هو الآخر مثل لغته العربية في بيئة بدوية بدائية حسب التصور الحداثي، وبالتالي فإن الثقافة الإسلامية هي ثقافة خرافية يمكن محاكاة واقعها وزمن ظهورها من خلال البحث التاريخي في المناطق البدائية الحالية، وهو ما اعتبره بعض المؤرخين خرافة مفيدة في ميدان التاريخ[5]، مثل ما اعتبره أشلي مونتياغو كذلك خرافة في ميدان الأنثروبولوجيا[6].

بالكلام عن ابن خلدون فإنه دائما ما تركز عليه الحداثة العربية في تبرير توجهها، في حين أن ما أصل له في كتابه ديوان المبتدأ والخبر يبين عكس التصور الحداثي، ولا صلة للبدائية -بمفهومها التاريخي الأنتروبولوجي- بما ذكره ابن خلدون.

يستعمل ابن خلدون في تاريخه مصطلح البادية والبدوي والبدو، ولا يوظف مفهوم البدائية وفق المقصود الحداثي والمدلول الأنثروبولوجي الثقافي، وهذا يخالف ما ينسبه له بعض الحداثيين، صحيح أن ابن خلدون ذكر

[1] التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ص144.

[2] ينظر: المطلب الأول من المبحث الثاني للفصل الأول.

[3] إيف لاكوست، العلامة ابن خلدون، ترجمة ميشال سليمان، دار الفرابي بيروت-لبنان، ص186.

[4] محسن مهدي، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، ترجمة ياسر الشريف، ص6.

[5] محسن مهدي، المرجع نفسه، ص7.

[6] البدائية، ص18.

مفهوم الصناعة كمظهر من مظاهر الحضارة، وفارق بين العرب –الذين وصفهم بالبداوة البعيدون عن الصنائع[1]– وبين غيرهم من الأمم المتحضرة والمتفننة في أحوال العمران والصناعة[2]، لكن مقصود ابن خلدون غير الذي ينتهي إليه المقصود الحداثي وهو المساواة بين البداوة والبدائية، ومن ثم بين البدوي والبدائي، وعليه تصبح بيئة العرب بدائية يماثل نسيجها الاجتماعي والذهني: البنية الاجتماعية لإنسان ما قبل التاريخ، والدليل الأوضح على أن الحداثيين يلصقون بابن خلدون ما لم يقصده من مرادهم الذين يسعون لتبريره: هو ما قاله في مقدمته وهو ما لا يصرح به الحداثيون الانتقائيون، حيث يذكر أن في أهل البدو من هو أعلى رتبة في الفهم والكمال في عقله وفطرته[3]، بل ويصف أهل البدو من الفقار بأن ألوانهم أصفى وأبدانهم أنقى وأشكالهم أتم وأحسن وأخلاقهم أبعد من الانحراف وأذهانهم أثقب في المعارف والإدراكات حسب ما تشهد له التجربة[4]، فهذه النصوص وغيرها لا ينقلها الحداثيون وهي التي تشهد بأن العرب البدويين الذين ظهر فيهم الإسلام ونقلوا الوحي والسنة النبوية تحديدا هم أبعد ما يكونون عن الإنسان البدائي الذي لم يزل وقتها في مرحلة الخرافة، وغاية الحداثيين من خلال دمج مفهوم البداوة في البدائية هي إلحاق وصف الخرافة بالوحي عموما والسنة النبوية خصوصا.

إن بعض التوافق في البنية الاجتماعية وطريقة العيش بين الإنسان البدوي والإنسان البدائي لا تستلزم بالضرورة تماثلا في البنية الذهنية لكليهما، وهو ما يظهر من تصريح ابن خلدون الذي تستعين به الحداثة العربية، فالبدويون أيضا قد يعيشون في الكهوف والمغارات مثل البدائي، لكنهم يمتلكون مستوى إدراكيا أعلى بكثير من ذلك الذي تصف به الدراسات الأنتروبولوجية الإنسان البدائي[5]، وهذه الدراسات أصلا ليست موضوعية والدليل هو عدم التوافق الكبير في نتائجها، فبينما تصنف بعض هذه الدراسات البدائي في خانة الهمجية والتوحش، ترفعه أخرى إلى مصاف العلمية، ومن ذلك ما يقول به مالينوفسكي وهو أحد رواد علم الاجتماع والأنتروبولوجيا، حيث يرى أن أقل المجتمعات الهمجية والبدائية تمتلك بدايات العلم مهما كان آليا[6].

---

[1] ابن خلدون، المقدمة، عبد الله محمد الدرويش، (2/97-98).

[2] ابن خلدون، المصدر نفسه، (2/47).

[3] ابن خلدون، المصدر نفسه، (2/169).

[4] ابن خلدون، المصدر نفسه، (2/196).

[5] ابن خلدون، المصدر نفسه، (2/103).

[6] السحر والعلم والدين عند الشعوب البدائية ومقالات أخرى، ترجمة فيليب عطية، آفاق للنشر والتوزيع–القاهرة،ط1، 2021، ص39.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى: فإن استعمال ابن خلدون لمفهوم البدو هو في مقابل الحضر والحضارة، وكما أنه ذكر فارق العمران والصنائع الذي يتميز به الحضاريون مما يدل على تفوقهم ذهنيا، فإنه قد ذكر كذلك لصالح البدويين ما يتميزون به من رفعة الخلق وتمكن الفطرة السليمة فيهم وميولهم إلى الخير وبعدهم عن الفساد والانحراف، في حين أن الحضارة هي نهاية العمران وبلوغ منتهي الشر والفساد[1]، وعليه فإنه لا يمكن الاستناد إلى كلام ابن خلدون في عقد الصلة بين البداوة والبدائية حسب ما يراه الحداثيون، كما أن البدويين العرب هم أبعد بكثير عما تعرضه الأبحاث الأنثروبولوجية الاستعمارية من توصيف للإنسان البدائي، وبالتالي فإن بداوة البيئة التي ظهرت فيها السنة النبوية تحديدا لا تستلزم نفس البيئة التي ظهرت فيها الحكاية الخرافية.

إن الذي سبق هو نقد للمحاولة الحداثية في تطبيق آليتها الأساسية وهي دمج كل المعطيات العلمية ضمن علم التاريخ بالاستناد زورا وبهتانا على أقوال ابن خلدون وقد اتضح بطلان ذلك، أما الذي ينبغي أن يذكر من باب الإنصاف هو أن ابن خلدون قد فتح للحداثة الفكرية مدخلا مدحه عليه الحداثي عبد المجيد الشرفي[2] وهو الاعتماد على تاريخ العمران البشري في إثبات خرافة المرويات من عدمها، بل إن عدم إمكانية تطبيق هذا المنهج في نقد المرويات حسب ابن خلدون يجعل من منهج النقد عن طريق الجرح والتعديل لا فائدة منه إلا فيما تعلق بالتكاليف الإنشائية، أما الواقعات فلابد من نقلها بالاحتكام إلى منهج العمران البشري والاجتماع الإنساني[3].

إن ابن خلدون هنا يدرج معظم الأحاديث النبوية ضمن الكتابة التاريخية التي ينبغي أن يتحقق من صحتها من خلال علم التاريخ، وهو ما يسميه الحداثيون اليوم بالنقد التاريخي، والشرفي يستغل هذا المدخل ليرفض حتى ما استثناه ابن خلدون من مرويات التكاليف الإنشائية حسب العبارة الخلدونية مبررا ذلك بأن

الحاجز النفسي هو الذي منعه من تطبيق منهجه على المرويات الحديثية (التاريخية)، وقد آن الأوان لتجاوز هذا الحاجز[4].

[1] ابن خلدون، المقدمة، (248/1).

[2] الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص133-136.

[3] ابن خلدون، المقدمة، (126/1-127).

[4] الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص136-137.

لقد أبدى محقق مقدمة ابن خلدون عبد الله محمد الدرويش تحفظه على ما أسس له ابن خلدون في هذه القضية، فهو (عبد الله محمد الدرويش) وإن كان قد وصف الأحاديث بالخرافة مطلقا دون تفصيل إلا أنه حاول أن يلتمس لها مخرجا واكتفى بأمله أن يكون في هذه القضية دراسة مستفيضة[1].

إن منهج ابن خلدون ينتهي إلى نوع من التماثل البنيوي في بيئة الواقع والبيئة التي يتكلم عنها الحديث النبوي، أو ما سماه بقياس الغائب على الشاهد أو الشبه[2]، فإذا انطبق مع قانون ونظام الطبيعة كان أدعى إلى تصديقه وإلا حكم ببطلانه، وهو تماما ما يبينه من استحالة وقوع بعض ما ذكره المؤرخون لأنه مناف للطبيعة، وهذا يوافق ما يدعو إليه التوجه المادي فيما يتعلق بأمور الغيبيات عموما، كما يوافق كذلك ما دعا إليه مونتسكيه من دراسة الواقعة التاريخية من خلال معطيات البيئة التي نشأت فيها، وهذا الأخير قد تأثر بأفكار سبينوزا —كما سبقت الإشارة إليه– الذي دعا إلى تطبيق منهج النقد التاريخي، والذي يجمع بين منهج النقد عن طريق العمران ومنهج النقد التاريخي هو ما يذكره ابن خلدون من قضية النظر في طبائع الموجودات وأحوالها في تاريخ الاجتماع البشري، واستنادا على تاريخها تظهر قرائن وأمارات تساعد الناقد في الحكم إما بحقيقة الرواية أو خرافيتها، وهذا من حيث المبدأ مقبول في منهج النقد الحديثي، فلقد استعمل النقاد التاريخ عندما تفشى الكذب، وتبقى عبارة سفيان الثوري شاهدة على ذلك حين قال:" لما استعمل الرواة الكذب استعملنا لهم التاريخ"[3]، فهذا نوع من أنواع النظر في أحوال وظروف وبيئة الرواية، بل إن المحدثين قد سبقوا ابن خلدون ورواد الحداثة الغربية في بلورة وإثراء منهج النقد المعتمد على التاريخ[4].

لقد كان توجه ابن خلدون ماديا فيما دعا إليه من منهج النقد الاجتماعي، إلا أنه تفادى أن يطبق هذا المنهج على الأحاديث النبوية، فهو لم يفعل كما فعل سبينوزا مع نصوص الكتاب المقدس، ولم يقم بما يريد الحداثيون اليوم تطبيقه، إلا أنهم ينسبونه إلى الفكر العلماني ويجعلون من شروط تطبيق منهج النقد العمراني عند ابن خلدون ضرورة إنكار النبوة، وأنه يعتبر الدين ظاهرة حضارية لها تأثيرها الاجتماعي والنفسي في مسار

[1] ينظر الهامش (126/1).

[2] ابن خلدون، المقدمة، (92/1).

[3] ابن الصلاح، معرفة أنواع علم الحديث، تحقيق وشرح نور الدين عتر، دار الفكر-سوريا، 1986، ص380.

[4] الدمراني عبد الله عبد الغني سعد، دور المحدثين في إثراء النقد التاريخي– فحص الوثائق أنموذجا– مجلة قطاع أصول الدين، العدد 20، ص770.

التاريخ[1]، فهذا وغيره من جناية الحداثة الغربية والعربية على ابن خلدون، رغم أن صاحب المقدمة لم يطبق منهج النقد العمراني حتى على الأخبار التاريخية في بعض المواطن من كتابه وهي لا تصمد أمام النقد الاجتماعي، مما جعل المؤرخ الإنجليزي روبروت فلينت[2] يصنفه في منزلة أدنى عن غيره من المؤرخين العرب من حيث النجاعة النقدية[3]، فهذا من المؤاخذات التي وجهت إلى المؤرخ ابن خلدون، كما يمكن أن نرصد مؤاخذة أخرى على منهج النقد الاجتماعي من منطلق إسلامي قرآني، حيث أن البنية العمرانية وظروف النشأة والحتمية التاريخية والجغرافية[4] هي معيار مادي بحت ولا يمكن أن يكون معيارا لنقد ما هو مشترك بين المادي وغير المادي أي الغيبي، فالله عز وجل يقول:﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ ۖ وَبَرَزُوا۟ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ ﴾ [إبراهيم/48]، ويقول ﴿ وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ ﴾[الحج/47]، فعامل المكان والزمان هنا مختلفان تماما عن بنية المكان والزمان اللذين ينطلق منهما ابن خلدون في نقده، وعليه إذا تم تناول الأحاديث النبوية مما له صلة بعلم الغيب وقوانينه فإنه من غير الممكن أن نرجعه إلى حتميات الواقع، لهذا فإن منهج النقد الحديثي لا يركز فقط على نقد مادي –شامل لمعطيات النقد التاريخي– وإنما يركز كذلك على جانب إيماني تعبدي يقتضي التسليم لما صح من الأحاديث النبوية تبعا للشروط العقلية في منهج النقد الحديثي، وإغفال ابن خلدون في منهجه النقدي للجانب الإيماني وتركيزه على الجانب المادي هو الدافع الذي جعل الحداثة الفكرية تصنفه ضمن التوجه العلماني[5]، ولعل سبب اضطراب ابن خلدون فيما سبق كله هو تعرضه للتأثير السياسي من قبل السلطان الحفصي في فترة كتابة تاريخه[6].

---

[1] ينظر: حداثة ابن خلدون بين الحقيقة والأسطورة، تنظيم وتحرير عزيز العظمة، ص282–283، وفلسفة التاريخ عند ابن خلدون لمحسن مهدي، ص4.

[2] روبرت فلينت (1838–1910): مورخ إنجليزي من رجال الدين، كان أستاذا في جامعة أدنبره، نشر كتابا بعنوان: فلسفة التاريخ في فرنسا وألمانيا سنة 1974. ينظر: المقتطف ليعقوب صروف– فارس نمر، مطبعة المقتطف–القاهرة، 1944، مجلد رقم 105، ص72.

[3] على عبد الواحد وافي، مقدمة تحقيق ديوان المبتدأ والخبر، نهضة مصر للنشر، ط7، 2014، (116/1).

[4] حداثة ابن خلدون بين الحقيقة والأسطورة، تنظيم وتحرير عزيز العظمة، ص321.

[5] المرجع نفسه، ص 284–285–293–294.

[6] الدمراني عبد الله عبد الغني سعد، دور المحدثين في إثراء النقد التاريخي– فحص الوثائق أنموذجا– مجلة قطاع أصول الدين، العدد 20، ص763.

كتلخيص لما سبق: يمكن القول بأن الحداثة العربية تقتنص المداخل لتبرير أهدافها ونتائجها، ومن أبرز المداخل التي وجدناها إلى حد الآن هو الارتكاز على التماثلات البنيوية التي يمكن أن نصنفها إلى قسمين:

1- التماثل البنيوي اللفظي: وهو ما مر معنا في لفظة الحكمة التي قد يقصد بها السنة النبوية أو الفلسفة أوحكمة الشعوب التي تندرج ضمن الفولكلور، وكذلك مفهوم الراوي الذي يجمع بين راوي الحديث النبوي وراوي الحكاية الخرافية (القاص).

2- التماثل البنيوي التركيبي: وهو ما يدخل في تركيب وبناء الإطار العام الذي تدمج فيه أو بسببه معطيات مفارقة تماما لبعضها البعض بقصد تعميم الحكم عليها، ومن ضمنه ما يدخل في التركيب البنيوي للرواية الذي قد يكون دينيا في الحديث النبوي، وقد يكون حدثا في مجال التاريخ، وقد يكون خرافة غير حقيقية، لكن الحداثة بهدف إلصاق الخرافة بالأحاديث النبوية وتطبيق منهج النقد التاريخي والمناهج الخادمة له لا تراعي هذه الخصوصيات، أضف إلى ذلك قياس بيئة الماضي وظروفه أو المستقبل (الغائب) على ظروف وبيئة الشاهد بحجية حتمية التماثل البنيوي الذي يدخل في تركيب هذه البيئة وثبات ظروفها بثبات شروطها وقوانينها، ومن هذا الباب تم دمج بيئة البادية في بيئة البدائية، حيث أنه من غير الممكن أن يتم هذا الدمج من جهة التماثل البنيوي اللفظي رغم تقاربهما من حيث البناء اللغوي، لأن النظام الكلاسيكي- حسب التعبير الحداثي- للغة العربية يقيد الحداثيين من جهة أن تغييرا في المبنى يفيد تغييرا في المعنى، ثم بعد ذلك من خلال طريقة انتقائية يتم الاستناد إلى أقوال ابن خلدون في هذه النقطة بهتانا وزورا بقصد التوصل إلى أن بيئة وظروف ظهور الوحي كانت بدائية، وبالتالي فإنه يستلزم أن تكون ذهنية المسلمين بدائية كذلك، وهو ما يؤدي إلى إنتاج وحي خرافي وسنة نبوية خرافية، والذي ينقض هذا المسعى هو كلام ابن خلدون نفسه، بل ومن كلام أحد أبرز رواد الحداثة العربية الذي هو الجابري، حيث يقول ابن خلدون بصريح العبارة:" فلما امتلأ الحضري من الصنائع وملكتها وحسن تعليمها ظن كل من قصر عن تلك الملكات أنها لكمال في عقله، وأن نفوس أهل البدو قاصرة بفطرتها وجبلتها عن فطرته وليس كذلك"[1].

إن ابن خلدون بهذا لا يرد على الحداثيين فقط، وإنما على أصل من أصول الاشتراكية التي جاء بها اليهودي كارل ماركس في التفريق بين الأمم الصناعية وغير الصناعية (البدائية)، وفيه من يذكر بأن كارل ماركس

[1] ابن خلدون، المقدمة، (169/2).

قد اطلع على مواقف ابن خلدون[1] لكن كارل ماركس أخذ بنقيضها، ثم قامت الحداثة العربية بعد ذلك بالتدليس على ابن خلدون الذي ينبه إلى أن تفوق الحضري في جانب الصناعة وتمكنه منها تسبب في تكون نظرة استعلائية ضد البدوي الذي أصبح في نظره بدائيا، بل إن مونتياغو يدافع عن البدائي من جهة أن أصحاب النظرة الاستعلائية يترددون في إخضاع ثقافتهم لنفس النظرة الفاحصة التي يخضعون لها ثقافة البدائي[2]، ويضيف بأن الإنسان البدائي فيما قبل التاريخ كان متفوقا في فن الصناعة الحجرية بما يعجز الإنسان العصري عن التفوق عليه فيه[3]، فإذا كان هذا من الإنسان البدائي فكيف بالبدوي، أما عن الجابري فإنه يصف فترة مكة والمدينة وما بعدها من فترات الحضارة الإسلامية بأنها كانت صناعية ومجتمعات حضرية[4]، وهي بالذات الفترة والظروف التي ظهرت فيها الأحاديث النبوية، مما يعني أن السنة النبوية لا علاقة لها لا بالبدو ولا بالبدائية استنادا إلى المقالة الحداثية نفسها، وهذا لوحده كفيل بإسقاط دعوى خرافية السنة النبوية دون البحث في غيرها من الأدلة والحجج، ولئن كان الجابري يقول هذا الكلام وهو يساوي بين البداوة والبدائية: فإن زكي نجيب محمود[5] الذي من بين إصداراته خرافة الميتافيزيقا[6] يرى بأن المركب الثقافي المسمى بالبداوة لا يساوي البدائية، وإنما هو نفسه المركب الثقافي المسمى بالجاهلية، وإن الدعوة الإسلامية جاءت لتمحو الثقافة الجاهلية وبالتالي الثقافة البدوية، مما يستلزم أن الدعوة الإسلامية هي دعوة حضارة لا بدوية ولا بدائية حسب رأي أحد أبرز رواد الحداثة الأدبية والفلسفية[7]، والأبلغ في الدلالة من كل ما سبق أن إسلامبولي يناقض كل كلام الحداثة، فيماثل بين البدوي والبدائي والجاهلي فقط من

[1] حداثة ابن خلدون بين الحقيقة والأسطورة، تنظيم وتحرير عزيز العظمة، ص204.

[2] البدائية، ص69.

[3] المرجع نفسه، ص16.

[4] التراث والحداثة-دراسات ومناقشات، ص144.

[5] زكي نجيب محمود (1905-1993): نشأ في قرية ميت الخولي عبد الله في أسرة متدينة، بدأ تعليمه في الكتاب ثم تطورت حياته الفكرية بعد ذلك، حيث يقسمها الحداثي حسن حنفي إلى قسمين: مرحلة المنطق الوضعي ثم مرحلة تجديد الفكر العربي، له رسالة دكتوراه بعنوان: الجبر الذاتي وهي مقدمة في جامعة لندن سنة 1947 مع مؤلفات أخرى منها: الوجه الميتافيزيقي حيث قام فيها بنقد عنيف لدافيد هيوم والمدرسة السلوكية. ينظر: رحلة في فكر زكي نجيب محمود لإمام عبد الفتاح إمام، مؤسسة هنداوي- المملكة المتحدة، 2022، ص9-10-14.

[6] يقول في مقدمة الكتاب: إن الميتافيزيقا بالمعنى الذي نرفضه هي مجموعة العبارات التي لا ترمز إلى شيء مما يدخل تحت حواس الإنسان فعلا أو إمكانا وأنها هدف للنقد والهدم، ينظر الصفحة: د-و.

[7] زكي نجيب محمود، هذا العصر وثقافته، مؤسسة هنداوي، 2019، ص106.

جهة نمط المعيشة، ولا علاقة للمماثلة بالمستوى العلمي إطلاقا، بل إن البدوي والبدائي والجاهلي حسبه قد يكون عالما أو طبيبا جراحا[1]، وهذا تخبط جديد نجده عند الحداثة الفكرية بعد جملة الفوضى الاصطلاحية التي سبق وأن بيناها فيما تعلق بمفهوم الخرافة ومفهوم الأنتروبولوجيا والبدائية والآن مع مفهوم البداوة.

تشير عبارة ابن خلدون بأن عقلية نبذ البداوة قد عرفت في المسلمين المهاجرين بسبب أن الهجرة التي كانت من مكة إلى المدينة لم تجب على أهل البادية، وكانت سكنى البادية بعد الهجرة بمثابة الارتداد عنها قبل الفتح[2]، وكذلك يشير عموم حديث النبي صلى الله عليه وسلم إلى أن شهادة البدوي في صاحب القرية لا تجوز[3]، والمقصود بالقرية هنا هي الحضارة لقول مالك بعدم جواز شهادة البدوي على القروي لأن في الحضارة من يغنيه[4]، فهذا يدل على أن العقلية الإسلامية التي حملت أمانة الوحي عموما والسنة النبوية خصوصا كانت تتميز بالعقلية الحضارية وكانت تدعو إليها.

محصلة القول أن البداوة لا تستلزم البدائية فضلا عن أنه لا علاقة للبداوة بالخرافة، وأبعد من ذلك أن ظروف نشأة الأحاديث النبوية وتدوينها كانت في أكناف الحضارة، مما يعني بعدها كل البعد عن الذهنية الخرافية، وكل ما في الأمر أن من بين المداخل الحداثية الهادفة إلى نسبة الخرافة إلى السنة النبوية هي دمج البداوة في البدائية، وهو تصور خاطئ شائع حتى بين الناس[5]، وسبب عدم بناء التصور انطلاقا من خصوصية البداوة والبدائية إنما هو تمركز الحداثة الفكرية حول الذات الحضارية التي تدمج كل ما دونها في بوتقة البدائية والخرافة، وهذا التمركز الإيديولوجي بالتأكيد سينجر عنه غياب الموضوعية في تحديد مفهوم البداوة تماما كما حصل مع مفهوم البدائية، وهو ما توصلنا إليه في المبحث الثاني من الفصل الأول، ولذلك تفادينا تناول المقارنة المفاهيمية للبداوة والبدائية ضمانا لأكبر قدر من الدقة المنهجية.

---

[1] إسلامبولي يصرح بهذه الفكرة من خلال حوار علمي جمعه مع باسم الجمل ضمن برنامج صوتي-مرئي على منصة مجتمع، وقد تم الاطلاع على هذه المعلومة بتاريخ 2024/07/07 على الساعة الرابعة مساء، وهذا رابطها: https://www.facebook.com/share/v/MSjERfAxENhCuN4p/?mibextid=jmPrMh

[2] المقدمة، ص117.

[3] أبو داود، السنن، كتاب الأقضية، باب شهادة البدوي على أهل الأمصار (20/4) رقم الحديث 3602.

[4] الخطابي، معالم السنن شرح سنن أبي داود، تخريج وترقيم عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية-بيروت، 2009، (157/3).

[5] حسين مؤنس، الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، مكتبة سليمان الفليح، ص157.

الفرع الثاني: البنية الذهنية للراوي.

لقد تبين لنا من خلال مراحل البحث أن الدراسة الحداثية تركز على الجانب النفسي للشخصية فيما تعلق بجانب الخرافة التي يطعن بها في الأحاديث النبوية، وبالنسبة للجانب النفسي فإنه كل ما تعلق بالحيرة والتردد والخوف والانفعال الذي يحتمل معه الوقوع في دائرة الوهم والخرافة المخالفة للحقيقة والواقع، أما بالنسبة للخرافة فإنها تتمثل فيما تترجمه أو تحول دونه البنية الذهنية التي هي الأخرى محكومة بظروف التشكل البنيوي لها والخاضعة لعدة عوامل، مما يعني أن الذهنية إذا تم بناؤها على أسس نفسية سليمة فإن مستوى التحمل والأداء من خلالها سيكون سليما، وستحضى بالكفاءة اللازمة لتمحيص ما هو حقيقي فيقبل، وما هو خرافي فاسد التصور ومخالف للواقع فيرفض، بل إن هذه الذهنية تستطيع أن تتحكم وتسير الجانب النفسي لئلا ينقاد للأوهام الخرافية، بخلاف ما إن كانت هذه الذهنية قد بنيت على أسس نفسية مريضة فإنها لن تكون على قدر كاف من المستوى لنقل الرواية وضبطها، وهذا التفريق بين الحديثي والخرافي يكون من خلال النقد الذي تثمره الذهنية العلمية السليمة، أما الذهنية الخرافية فهي ترى أنها على حقيقة ولو كانت الرواية خرافية مشحونة بالأوهام والأباطيل، لذلك فإن مربط الفرس هو في التمييز والتفريق بين ذهنية راوي الحديث النبوي وراوي الحكاية الخرافية الذي سنصطلح عليه بالقاص تفاديا للبس فقط، لأنهما بغض النظر عما يرويان فإنهما يتوفر فيهما معنى النقل للحادثة من خلال الإخبار سواء كانت واقعية أم تخيلية، أم واقعا ممزوج بخيال من خلال المبالغة في سرد الأحداث.

يجدر بنا التنبيه بأننا نقصد بالذهن مجموعة ما انتهت إليه المدرسة العقلية والتجريبية –اللتين أشرنا إليهما في المبحث الرابع من الفصل الأول– ذلك أن ديكارت يجعل الذهن في مقابل الجسد ويعبر عنه بالشعور، مما يعني أن الذهن عنده هو قوة النفس حيث يجعلهما بمعنى واحد، بخلاف المدرسة التجريبية التي تجعل الذهن تابعا للجسد[1]، مما يعني جملة الآليات الفاعلة في تشكيل هذا الذهن من ذاكرة ومناطق تحليل وغيرها، فيصبح بمعنى الدماغ، والجمع بينهما هو الرأي الذي يرى بأن الذهن هو القوة المريدة في الإنسان بحيث تشترك في تحصيلها النفس والعقل[1] بالمفهوم المادي، وغلبة أحدهما على الآخر هو الذي يحدد إن كانت الرواية حقا أم خرافة وأباطيل، ومن ذلك ما رواه ابن أبي الدنيا:" من لم يكن له عقل يسوسه لن ينتفع بكثرة روايات الرجال"[2].

[1] مصطفى الحداد، اللغة والفكر وفلسفة الذهن، مؤسسة الرحاب الحديثة–بيروت، ط1، 2014، ص9–11.

[1] عبد العزيز بن مرزوق الطريفي، الفصل بين النفس والعقل، مكتبة دار المنهاج–السعودية، ط1، 1439هـ، ص11.

[2] العقل وفضله، تصحيح محمد زاهد الكوثري، ط1، 1946، ص25.

إن التفريق بين الراوي والقاص سيعتمد بالضرورة على المقارنة بين حيثيات التشكل البنيوي لكل من ذهنية راوي الحديث النبوي وقاص الرواية الخرافية من خلال ثلاث نقاط هي: صراع الدوافع- سلطة الموانع- التقاطع في دائرة اللغة الرمزية.

أ- صراع الدوافع: تتأسس هذه الفكرة في إطار الحداثة الغربية وتحديدا في الجانب النفسي الذي يعد من

أهم جراحاتها المؤسسة، وقد ذكر تفاصيلها كما بينا عالم النفس كارل غوستاف يونغ، حيث انطلق من اللاشعور الجمعي أين توجد الصور المولودة مع الإنسان والمشكلة للأنماط الأساسية، وهذه الأخيرة تدفعها قوة التخيل إلى الظهور على مستوى الشعور، وهنا تصطدم صور الأنماط الأساسية مع دوافع النفس، فتدخل في صراع مع غرائزها هو ما ينعكس في صور أحلام رمزية أو أمراض نفسية وخرافات[1].

إن هذه النظريات منتقدة من طرف أصحاب المدرسة التجريبية من زاوية أنه لا يولد مع الإنسان أي شيء، لا صور ولا أنماط أساسية، حيث يكون في مستهله صفحة بيضاء[2]، في حين تتقاطع مع المدرسة العقلية في مستوى الذهن أي النفس كما يرى ديكارت الذي يبني نظرية المعرفة عنده على هذا الرأي[3].

تأسيسا على ما سبق: أولا من جهة أن ديكارت الذي يعتبر أحد قطبي الحداثة الفكرية يرى بأن نظرية المعرفة عنده لا يمكن أن تتحقق إبستيمولوجيا إلا من جهة بلوغ الذات المفكرة للذهن من الناحية الشعورية النفسية، أي بطريق الاستبطان الداخلي[4] الذي هو دراسة بنيوية للأفكار الشعورية، وثانيا من جهة النفس وأحوالها حسب ما تشرحه نظرية يونغ، والجمع بين نظريتي ديكارت ويونغ يفيد بأن جانبا من الحداثة نفسها يعترف بأن الأحلام التي تعرض أحوال النفس يمكن أن تكون طريقا للمعرفة، فالقصد والرغبة والاعتقاد من المحركات الأساسية نحو غريزة الاستكشاف وتغذية الفضول المعرفي، وهي من الحالات الذهنية النفسية التي تحصل في مسرح الشعور[1]، حيث تدخل في صراع نفسي مع باقي الغرائز، فإذا انتصرت وتفوقت على باقي الغرائز فإنها تترجم في الأحلام أو

---

[1] أمينة فزاري، مناهج دراسة الأدب الشعبي، ص197-198، نقلا عن نبيلة إبراهيم، قصصنا الشعبي من الرومانسية إلى الواقعية، ص135.

[2] محمد عناني، علم النفس التحليلي عند كارل جوستاف يونج-دراسة ومعجم، ص98.

[3] مصطفى الحداد، اللغة والفكر وفلسفة الذهن، ص9.

[4] مصطفى الحداد، المرجع نفسه، ص10.

[1] مصطفى الحداد، المرجع نفسه، ص11.

الرؤى من باب التفريق الشرعي والتي هي جزء من النبوة[1]، وعلى هذا الأساس فإن الدافع النفسي الأقوى يغلب الأضعف، فمن غلبت في نفسه شهوة العلم قد يرى رؤيا تبشره بفتح معرفي، ومن غلبت في نفسه سفاسف الأمور من تفكير بدائي سيرى في أحلامه ما هو باطل ومنسوب إلى الخرافة وهكذا، فإذا ورد في الأحاديث النبوية الثابتة ما يدل على رؤيا بالمفهوم الشرعي فليس بالضرورة أن يصنف ضمن الخرافات انطلاقا من التصور الحداثي.

هذا فيما تعلق بمجال الدوافع والغرائز النفسية التي لا ينبغي أن تكون بالمفهوم السلبي دائما إذا وافقت حقا، أما إذا تخللها غير ذلك فهنا نتكلم عن الأمور الفاسدة التي تربط النفس بمحتواها الفاسد مع الذهنية التي تفسد تبعا لذلك وفق ما تقتضيه نظرية المعرفة عند ديكارت، ونحن هنا إذ نعتمد على نظرية يونغ في التحليل النفسي –لنفي عموم السلبية عن الدوافع والغرائز النفسية التي تكون مطلوبة ومحمودة الأثر أحيانا– ليس تناقضا منا بعد أن قمنا بنقدها من داخلها في المبحث الرابع من الفصل الأول، لأن النقد حينها كان متوجها في الأساس إلى التوظيف العنصري لهذه النظرية، والذي يجعل بداية العلم حصرا مع بداية فجر الفلسفة الذي لم تظهر تباشيره عند المسلمين في عصر النبوة، مما يعني أن هذا التوظيف العنصري لهذه النظرية دائم التغليب للدوافع والغرائز النفسية الفاسدة عند المسلمين، وهذا هو محل النقد الذي قمنا به.

لقد حارب منهج الإسلام الدوافع النفسية الفاسدة، ويمكن أن نوضح ذلك من جانبين اثنين هما:

1– جانب الراوي الأول: الذي هو النبي صلى الله عليه وسلم فيما تعلق بالمنافقين الذين توفرت فيهم الدوافع النفسية الخبيثة، حيث كانوا يكذبون ويزورون حقيقة إيمانهم، فتجسد عندهم ذلك الصراع النفسي[1] الذي لا يمكن أن يستقر على حقيقة ثابتة، إلا إذا تغلب جانب الحق فيه، وقد تصدى لهم النبي صلى الله عليه وسلم بكشف حالهم وشبههم بما هو في معنى الخرافة، فقال صلى الله عليه وسلم:" مثل المنافق كمثل الشاة العائرة بين الغنمين تصير إلى هذه مرة وإلى هذه مرة"[2]، ووجه الدلالة على الخرافة من خلال هذا الحديث هو جانب العشوائية بسبب

[1] جاء في الحديث الذي يرويه النبي صلى الله عليه وسلم:" رؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة"، ينظر: صحيح البخاري، دار التأصيل، ط1، 1432هـ–2012م، كتاب التعبير، باب الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة، (92/9) رقم الحديث 6987.

[1] محمد عثمان نجاتي، الحديث النبوي الشريف وعلم النفس، دار الشروق، القاهرة، ط5، 1425هـ–2005م، ص41.

[2] مسلم بن الحجاج، الصحيح، محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه–القاهرة، 1374هـ–1955م، كتاب صفات المنافقين وأحكامهم، (2146/4)، رقم الحديث 2784.

التردد في الثبات على قرار واضح فينتج عن ذلك التناقض، ومن ذلك قول ابن منظور بأن الخروف (الذي تماثل طريقة رعية طريقة الشاة) له صلة بالأصل الذي اشتق منه لفظ الخرافة، فالخروف يخرف من ها هنا وها هنا، أي يرتع من دون طريقة ومنهج واضحين فيبدو الأمر عشوائيا، وهذا الأمر ينطبق على المنافقين كما قال النبي صلى الله عليه وسلم مرة إلى هذه ومرة إلى هذه، وهذا بسبب دوافع نفسية فاسدة استلزمت وقوعهم في خرافة الباطل وبعدهم عن الحق، ولو نسبوا حديثا إلى النبي صلى الله عليه وسلم ستؤثر فيهم دوافعهم النفسية المشكلة لبنيتهم الذهنية ولن ينطقوا إلا بما هو خرافة باطلة، فيتضح من هذا أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يعط شرعية الدخول للرواية الخرافية إلى الثقافة العربية من بوابة الذهنية الحديثية كما يقول عبد الله إبراهيم[1]، ومما يؤكد هذا أن الرسول صلى الله عليه وسلم بنفسه كان يحارب الخرافة عن طريق الرواية الحديثية ومن ذلك حديث كسوف الشمس[2] لما اعتقد الناس أن ذلك لموت إبراهيم ابن النبي، فصحح لهم النبي صلى الله عليه وسلم ذلك وقام بنفي هذه الخرافة.

2- جانب الرواة بعد النبي صلى الله عليه وسلم: يشير عبد الله إبراهيم عندما ربط بين الرواية الحديثية والرواية الخرافية إلى فعل النساخ والوراقين الذين وجدت فيهم الدوافع النفسية المتعلقة بالكذب والتزوير[3]، وهذا صحيح فقد عرف التاريخ الإسلامي مجموعة من الوراقين يدرجون في كتب الشيوخ ويدسون في أصولهم ما ليس منها، لكن الذي هو غير صحيح أن تتم الإشارة إلى الوراقين بالعموم وكأن كل وراق إلا ولازمه الكذب والتزوير، وهذا هو التزوير في حد ذاته، ومن جهة أخرى فإن رواة الحديث النبوي الذين اجتمعت فيهم صفة الرواية والنقد قد تفطنوا لهذا وتصدوا له، والأمثلة على هذا كثيرة نذكر منها ما حصل مع سفيان بن وكيع الجراح الذي قال عنه ابن حبان بأنه كان شيخا فاضلا صدوقا، أي أنه عدله من جهة انتفاء الدوافع النفسية الفاسدة التي تخرم عدالته، لكنه ذكره في كتاب المجروحين بسبب استحقاقه الترك[1]، وسبب ذلك أنه كان له وراقا يدخل في حديثه ما ليس منه ونبه على ذلك فلم ينتبه[2]، وهذا وحده يبين بطلان ما يريد عبد الله إبراهيم إثباته وهو عقد تماثل بنيوي بين ذهنية راوي الحديث النبوي وقاص الرواية الخرافية من خلال الدوافع النفسية الفاسدة التي تجسدت في الكذب والتزوير عند القاص، وهي أبعد ما تكون عن ذهنية راوي الحديث النبوي، ولو وقع منها شيء لسارع علماء منهج النقد

---

[1] السردية العربية، ص78.

[2] صحيح البخاري، كتاب الكسوف، باب هل يقول كسفت الشمس أو خسفت، (60/2)، رقم الحديث 1047.

[3] السردية العربية، ص81.

[1] كتاب المجروحين من المحدثين، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، دار الصميعي، ط1، 1420هـ-2000م، (456/1).

[2] ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، دار إحياء التراث العربي-بيروت، ط1، 1372هـ-1952م، (231/4-232).

الحديثي إلى كشفه ذبا عن سنة النبي صلة الله عليه وسلم لكي لا تمتزج بها أهواء الخرافات، بل إنهم ذهبوا إلى أبعد من ذلك حين وقفوا بالمرصاد للرواة من أصحاب البدع واشترطوا فيهم شروطا تضمن سلامة روايته من تلك الدوافع النفسية الفاسدة التي تقوي بدعتهم، والبدعة تدخل في معنى الخرافة من جهة فساد التصور نحو حقيقة الإسلام الذي يدعو إلى سلامة الاعتقاد والعمل، وهذا المنهج من المحدثين النقاد ضد الرواة المبتدعة ناتج عن علم تام بأن إدراك الراوي يتأثر بالعوامل الانفعالية والوجدانية والفكرية التي تحدد سلوكه[1] وهو ما توفر في هؤلاء المبتدعة، ومن ذلك صنيع الإمام الشافعي حينما قبل شهادة أهل الأهواء إلا الخطابية بسبب أنهم يستجيزون شهادة الزور لموافقيهم[2]، وقد اعتمد الأعظمي على علم النفس في إثبات أن قبول المحدثين لروايات المبتدع غير الداعي أمر موفق لخلوهم من الدوافع النفسية الفاسدة[3].

حاصل الأمر أن ذهنية راوي الحديث النبوي وناقده تبعد كل البعد عن ذهنية راوي الحكاية الخرافية (القاص)، ولا مجال لإيجاد أي منفذ للربط بينهما من خلال التماثل البنيوي في ذهنية الراوي بسبب اختلاف الدوافع النفسية بينهما كل الاختلاف، وليس الأمر كما نقله المستشرق اليهودي غولدتسيهر الذي يفيد بأن السنة النبوية هي غرائز وراثية مرتبطة بالعادات والتقاليد[1]، بل إنها تحتكم إلى منهج علمي رصين يشهد له المخالف قبل الموافق.

من جهة أخرى: مما يقوي شبهة الدوافع النفسية الفاسدة وانعكاسها في الأحاديث النبوية هو قضية المشافهة، حيث أن هذه الأخيرة تعتبر في نظر الفكر الحداثي من الموجهات الرئيسية المتصلة بالرواية الحديثية، وأما ما انجر عن التدوين والطباعة فلا يمثل إلا الصورة الأخيرة للمروي الشفهي[2].

إن الملاحظ هنا هو مقدار المراوغة والتحامل في تقريب الشبهة دون التصريح بها وهي عادة الحداثين كما أسلفنا الذكر، والقصد من هذا هو إثبات بدائية كل المجتمعات البشرية قبل الطباعة، كما أن عبد الله إبراهيم

[1] محمد مصطفى الأعظمي، منهج النقد عند المحدثين، مكتبة الكوثر-السعودية، ط3، 1410هـ-1990م، ص41.
[2] العراقي، التبصرة والتذكرة، دار الكتب العلمية، 1993، ص330.
[3] محمد مصطفى الأعظمي، منهج النقد عند المحدثين، ص42.
[1] العقيدة والشريعة في الإسلام، ص297.
[2] عبد الله إبراهيم، السردية العربية، ص15.

يوظف لفظ التدوين ليفيد معنى الكتابة من خلال مفهوم التقييد[1]، وهذا كله بقصد دمج الكل تحت مظلة البدائية من خلال مدخل المشافهة التي هي عقلية نابعة عن تماثل بنيوي في ذهنية هذه الأمم في نظر الحداثيين، والحديث النبوي ليس استثناء من هذا الدمج مع الخرافة[2] التي يسلم بشفاهية التناقل فيها[3]، فتكون المحصلة- حسب الفكر الحداثي- أن سبب اعتماد كل من راوي الحديث النبوي وقاص الحكاية الخرافية للطريقة الشفهية في نقل الرواية هو التماثل البنيوي في ذهنيتهما، وهم بذلك يهدفون إلى الكذب والتزوير كدوافع فاسدة وصراعات نفسية كامنة فيهم (الرواة)، وهو ما نجده في الفكر الاستشراقي الذي هو المصدر الأول للحداثة الفكرية من خلال ما صرح به المستشرق اليهودي برنارد لويس فيما تعلق بتدوين الحديث النبوي، حيث ركز على أربع مفاهيم رئيسية هي: الجانب النفسي- الدوافع والصراعات- المشافهة- الوضع بسبب الكذب والتزوير[4].

إن إشارة عبد الله إبراهيم إلى الطباعة وكأنها هي المنقذ من الفكر الخرافي يحاكي انتقاء معيار الصناعة في تصنيف الأمم، والجامع بينهما هو ارتباط المعنوي بالمحسوس، أي الصوت الشفهي بالحرف المادي المكتوب، وهذا المعنى متحقق في مفهوم التدوين ضمن دائرته الدلالية وليس كما يريد عبد الله إبراهيم تصويره، بل هو متحقق في معنى الكتابة التي كانت في حياه الرسول صلى الله عليه وسلم بالتزامن مع ظهور الأحاديث النبوية، وليس هناك أدنى صعوبة في الإثبات التاريخي لقضية أن كتابة الأحاديث إنما وجدت قبل التدوين الرسمي.

❖ نقد هذه الأطروحة الحداثية:

سنقوم برد شبهه التماثل في البنية الذهنية لراوي الحديث النبوي وقاص الحكاية الخرافية من أصولها، وذلك من جانبين اثنين هما:

✓ **وهم إسقاط الإصلاح الديني المسيحي بسبب ظهور الطباعة على السنة النبوية:** تتعمد الحداثة غرس هذه الفكرة في وعي القارئ، مما ينشأ لديه تصور يفيد بأن ما قبل مرحلة الطباعة كله كان عبارة عن مشافهة بدائية ساهمت في نشر الخرافة، ويحاول الحداثيون تدعيم هذه الفكرة من خلال التجربة الأوروبية وما عرفته

[1] عبد الله إبراهيم، المرجع السابق، ص15.

[2] عبد الله إبراهيم، المرجع نفسه، ص34.

[3] أمينة فزاري، مناهج دراسة الأدب الشعبي، ص94.

[4] مازن بن صلاح مطبقاني، الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي-دراسة تطبيقية على كتابات برنارد لويس، مكتبة فهد الوطنية-الرياض، 1416هـ-1995م، ص157_158.

من إصلاح ديني بعد ظهور الطباعة والتي ساهمت بشكل محوري في حركة النقد من خلال المرحلة البروستانتية، ومن ثم طرد الخرافات من الفكر الديني الأوروبي[1]، وهنا تلقائيا سيحدث التقابل التصوري الذي يفيد بأن مصادر الدين الإسلامي التي بين أيدينا تضاهي ما كان موجودا في الكنيسة قبل ظهور الطباعة، والنقد الحداثي العربي يمثل حركة الإصلاح الدينية البروستانتية، وأن الأحاديث النبوية ما هي إلا خرافة كغيرها من الخرافات التي تنتجها البنية الذهنية التي لم تصل إلى مستوى الطباعة، وبعبارة أخرى: لا فرق بين الإنسان في مرحلة ما قبل التاريخ وفي مرحلة ما قبل الطباعة والصناعة، فكلهم بدائيون وأصحاب ثقافة شفهية، وبما أن ظهور الأحاديث النبوية كانت في فترة ظهور الإسلام التي هي محصورة بين فترة ما قبل التاريخ وما قبل ظهور الطباعة والصناعة: فهذا بالضرورة يعني أن كل ما جاء به الإسلام يندرج ضمن الثقافة الخرافية حسب الاستدلال الحداثي.

إن هذا التأسيس لهذه الدعوى من خلال دور الطباعة المقابل للمشافهة المفضية إلى الخرافة هو باطل بين البطلان ومتهافت لدرجة يعجب منها المطلع عليها، ويمكن أن نردها من جوانب متعددة:

1- انطلاقا مما أثبتناه ومن خلال المقالة الحداثية بالدرجة الأولى تبين لنا أن المجتمع الإسلامي كان مجتمعا حضاريا بعيدا عن البدائية، وحتى أنه شكل مرحلة انتقالية من نمط المعيشة البدوية إلى حضارة المدنية، بل يمكننا أن نضيف إلى المقالة الحداثية عبارة هي من قول الأب الروحي للاستشراق الذي هو منبع الفكر الحداثي، حيث ينفي غولدتسيهر فكرة ظهور الحديث النبوي في عهد طفولة الإسلام أي بدائيته وفق ما تمليه عبارة أوغست كونت، ويرى بأن الحديث النبوي ظهر في فترة النضوج الإسلامي[1]، وللعلم فإن هذه المقولة هي إخضاع للفكر الإسلامي لنظرية التطور اليهودية حتى لا يفهم بأن المستشرق اليهودي يدافع عن الحديث النبوي، لكننا نستل منها ما يفيد بأن المجتمع الإسلامي كان مجتمعا ناضجا، وهذا التصريح وحده كفيل أيضا بأن يبطل دعوى الحداثة التي ترد الأحاديث النبوية بتهمة الخرافة.

2- إن الحضارة الغربية الأوروبية ترى أن الحضارة الإغريقية هي مهد أساسي لها[2]، ولم تتوصل البنية الذهنية اليونانية لمستوى الطباعة، مما يعني أن الحضارة الغربية تنسب نفسها إلى البدائية، وللعلم فإن الإغريق كانوا غارقين في الخرافات لكن وجد فيهم من كان يحارب هذا الفكر دون الاحتياج إلى طباعة أو ما شابهها، حيث تنسب أول

[1] جيري بروتون، عصر النهضة، ترجمة إبراهيم محروس، مؤسسة هنداوي، 2014، ص68-69.

[1] مصطفى السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، دار الوراق، ص190.

[2] محمود محمد مزروعة، أضواء على المنهج النقدي لابن رشد، دار اليسر-مصر، ط1، 1438هـ-2017م، ص14.

محاولة لنقد الرواية التاريخية إلى اليونانيين قبل الميلاد، وذلك من خلال هكتايوس[1] الذي قال:" ولست أثبت هنا إلا الحكاية التي أعتقد صحتها، فإن أساطير اليونان كثيرة وهي عندي حديث خرافة"[2].

3– مثلما حارب هكتايوس الخرافة من خلال العمل بإرهاصات النقد التاريخي: فقد قام أيضا نقاد الحديث النبوي بتأصيل هذا العلم، ونحن لا نقول هذا عن عاطفة وإنما ندين الحداثة من خلال المقالة الحداثية، فحسن حنفي هو الذي قال بصريح العبارة أن علم الحديث النبوي كان سببا في نشأة النقد التاريخي للكتب المقدسة حتى يطهروها من الخرافات[3]، ومنه فإن علم الحديث النبوي كان سببا رئيسيا في ظهور حركة الإصلاح الديني في المرحلة البروستانتية التي لم تبدأ إلا من خلال الطباعة، فكيف لعبد الله إبراهيم أن يقلب الحقيقة التاريخية ليصبح الحديث النبوي بحاجة إلى إصلاح ديني.

✓ **تقييد الحديث النبوي تزامن مع ظهور الأحاديث:** لن نطيل في هذا العنصر لأن كثيرا من الكتب المشتغلة بالحديث النبوي نقلا وشرحا وغيرها تشير إلى هذه المرحلة المهمة في تاريخ حفظ السنة النبوية، ويكفي فقط مثال واحد لإبطال دعوى تأخر التدوين الذي يطرح عند الحداثيين بمفهوم الكتابة المعروفة، في حين أن التدوين كان عملية رسمية ممنهجة برعاية الخليفة عمر بن عبد العزيز في فترة الدولة الأموية، أما عملية الكتابة فهي القيام بإثبات المسموع من النبي صلى الله عليه وسلم على الورق وغيره.

إن من أشهر ما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم في الأمر بالكتابة لمن استأمنهم من الصحابة رضوان الله عليهم من جهة عدم اختلاطها بالقرآن هو قوله لعبد الله بن عمرو:" أكتب فو الذي نفسي بيده ما يخرج منه

[1] هكتايوس (حوالي 546 قبل الميلاد): مؤرخ ملطي يوناني، ولد في ملطية، كتب عن أصل الشعب اليوناني كما كتب عن مصر ضمن جولاته العديدة، عرف بأنه صاحب عقلية علمية وروح سليمة. ينظر: فلسفة التاريخ: نشأتها وتطورها من الشرق القديم حتى توينبي لمصطفى النشار، نيوبوك للنشر والتوزيع، 2017، ص77.

[2] الدمراني، دور المحدثين في إثراء النقد التاريخي–فحص الوثائق نموذجا، ص759، وفي هذا تأكيد جديد على أن الخرافة والأسطورة هما بمعنى واحد، ومصدر هذا التأكيد هو موطن الأساطير والخرافات الدينية الذي هو بلاد الإغريق.

[3] ينظر: هامش الصفحة رقم 69 من كتاب رسالة في اللاهوت والسياسة لباروخ سبينوزا.

إلا حق"[1]، وفي هذا الحديث الصريح ركز النبي صلى الله عليه وسلم على مفهوم الأمر بالكتابة وعلى مفهوم الحقيقة المناقض للخرافة.

إن هذا النقد يبطل كل محاولة لعقد أي تماثل في البنية الذهنية بين راوي الحديث النبوي وقاص الحكاية الخرافية، سواء من جهة صراع الغرائز النفسية والدوافع الفاسدة أو من جهة المشافهة الداعمة لهذه الدوافع الفاسدة في إطار البدائية.

ب– سلطة الموانع: نسعى من خلال هذه الجزئية إلى بيان مزيد فرق بين مستوى البنية الذهنية عند راوي الحديث النبوي وكذلك عند قاص الحكاية الخرافية، وبمصطلح علمي أدق سنركز هنا على الفروق الفردية والنفسية لإثبات توفر عوامل بناء الشخصية السليمة التي تضمن توفر جانب العدالة والضبط في النقل عند راوي الحديث، بخلاف قاص الحكاية الخرافية عند الإنسان الأول الذي كان مهزوما في صراعه مع الطبيعة، مما يعني قيام الأسباب الداعية إلى ظهور الفكر الخرافي عنده في هذه الحالة بالذات.

إن سيكولوجية الفروق الفردية تعتمد على ما يسمى في علم النفس بالقياس النفسي الذي يتناول سلوك الإنسان والخصائص النفسية والقدرات العقلية بهدف اكتشاف القوانين المتحكمة في سلوك الأفراد وقدراتهم العقلية ثم التعبير عنها بصيغ رياضية ومنحنيات بيانية تكشف مستوى هذه الفروق[1]، ومما يجدر بنا التنبيه له هو أن الفروق الفردية عند الإنسان سببها أمران اثنان هما: العوامل الوراثية والبيئة الجغرافية والفكرية للفرد، والتفاعل بين هذين العاملين هو سبب التفاوت بين القدرات البشرية نفسية كانت أو عقلية[2]، وأثر هذا في علم الحديث النبوي يشهد له قول الترمذي الذي جاء فيه:" وإنما تفاضل أهل العلم بالحفظ والإتقان والتثبت عند السماع"[3]، فإذا كان هذا بين أهل العلم فكيف بالمرحلة التي تسبق ظهور العلم كما كان عليه الحال في العصور المتقدمة.

مما هو واضح أن عامل الوراثة وعامل البيئة ليس من كسب الإنسان وليس من اختياره، فإذا حظي بما هو

[1] أبو داود، السنن، عزت عبيد الدعاس وعادل السيد، دار ابن حزم، ط1، 1418هـ، 1997م، كتاب العلم، باب في كتاب العلم، (41/4)، رقم لحديث 3646.

[1] صفوت فرج، القياس النفسي، مكتبة الأنجلو المصرية–مصر، ط6، 2007، ص91–92.

[2] محمد بن سعيد الغامدي، الفروق الفردية في السنة النبوية–دراسة حديثية، ص31.

[3] العلل الصغير، المطبعة العامرة، 1875، ص336.

مساعد من هذين العاملين وتوفرت له أسباب النضوج والتطور سيكسب دون شك قدرات نفسية وعقلية أكبر من تلك التي عند الذي حرم منها، وبالتالي سيشكل هذا الحرمان سلطة مانعة للإنسان في سبيل تكوينه الذاتي نحو إدراك الحقيقة والبعد عن الخرافة، مما يؤدي إلى خسارته للصراع الحضاري مع نفسه أولا ثم مع إنسان مثله ثانيا، وأخيرا أمام الطبيعة[1].

إن مما تشهد له الحداثة الفكرية–من خلال تصريح الجابري– هو أن راوي الحديث النبوي قد نشأ في أكناف الحضارة الإسلامية أين ظهر هذا العلم، لكن الأمر يختلف تماما عند الإنسان البدائي، فسلطة الموانع عنده (الإنسان البدائي) متعددة بسبب أنه يتكبد قهر ظروف معيشية مختلفة بسبب تحجرهم في قوالب جامدة لآلاف السنين، فهو حبيس الجماعة التي لا يمكن أن يخرج عن طوعها، وهي بدورها تفرض عليه قيودا تحول دون منحه مساحة خاصة يكتشف فيها نفسه وعالمه خارج صندوق القبيلة[2]، بخلاف راوي الحديث النبوي الذي طاف أنحاء الخلافة الإسلامية جمعا للحديث النبوي حتى ظهر مصطلح الرحلة في طلب الحديث، فصنف فيه الخطيب البغدادي مؤلفا مستقلا، وضرب رواة الحديث أروع الأمثلة في سبيل تحصيل ولو لحديث واحد، ومن بين ذلك رحلة جابر بن عبد الله مسيرة شهر كامل إلى الشام ليسأل عبد الله بن أنيس عن حديث القصاص[1]، والأمثلة في ذلك كثيرة لا نستطرد في ذكرها، فهل تستوي البنية الذهنية لشخصية بهذا المستوى مع شخصية إنسان بدائي لم تتسع مداركه إلا في إطار بيئته الضيقة، ولو كان الحديث النبوي يشكل تماثلا بنيويا مع الحكاية الخرافية لما كلف رواة الحديث أنفسهم عناء هذه الرحلات الطويلة التي تستنزف العمر كله، وقد كان بإمكانهم تفعيل طاقة التخيل عندهم هروبا من قهر المعيشة والمجتمع– في حالة وجودها– كما يفعل الإنسان البدائي عند تأليفه للروايات الخرافية.

إن سيكولوجية الفروق الفردية بين راوي الحديث النبوي وقاص الحكاية الخرافية ليست محصورة فقط في الإطار الجغرافي لكليهما، بل تتعدى إلى غيره من مظاهر هذه الفروق التي يمكن أن نقسمها تبعا للقياس النفسي إلى عوامل نفسية وأخرى عقلية.

---

[1] محدودية الموارد البيئية للإنسان تفرض محدودية سلوك الإنسان وقدراته، وهذا يسمى بالحتمية الجغرافية. ينظر: حداثة ابن خلدون بين الحقيقة والأسطورة، ص321.

[2] محمد الخطيب، علم الاجتماع البدوي، دار مؤسسة رسلان، 2020، ص14-15.

[1] ساجد الرحمن صديقي، المعجم الحديث في علوم الحديث، دار الكتب العلمية–بيروت، ص59.

1- العوامل النفسية: مما هو مسلم به هو أن بناء ذهنية بشرية يعتمد بالدرجة الأولى على البناء النفسي لذلك الإنسان في حد ذاته، وإن ما يتعلق بموضوع الخرافة من جهة العامل النفسي هو الخوف بمعناه السلبي مع باقي الانفعالات التي سببها الجهل بعلل الطبيعة كما يقول سبينوزا وهذا راجع إلى سذاجة الإنسان البدائي، مما جعل مسألة دراسة المكونات النفسية للجماعة الحية ضرورة حتمية في منهج النقد التاريخي[1]، وبناء على هذا اعتبر غولدتسيهر السنة النبوية ضمن ما صنفه هربرت سبنسر في جملة العواطف، وأنها ليست سوى نتاجا بنيويا للبيئة التي ظهرت فيها[2]، وحتى الحداثة العربية تستدعي الجانب النفسي في نقدها، فقد أرجع عبد المجيد الشرفي سبب امتناع ابن خلدون عن تجاوز منهج النقد الحديثي إلى الحاجز النفسي الاجتماعي، وكأنه يريد أن يقول بأن خوفه من ضغط المجتمع الإسلامي قد ساهم في استمرار ما كان يجب أن يحذف عن طريق المنهج الخلدوني، ولا يوجد حسب الشرفي مؤرخ واحد يثق في تلك الأسانيد[3].

إن الذي تريد الحداثة إظهاره هو أن راوي الحديث النبوي كان يتقصد إثاره النفوس بسبب ما يعانيه من انفعالات عاطفية على رأسها الخوف الذي يسكنه بسبب جهله لعلل الطبيعة وتقلبات أحوالها وهذا أبين في البطلان، فرواة الأحاديث النبوية قد نقلوا لنا من خلال السنة النبوية ما تستنير به الحداثة الغربية من صنوف مختلفة من العلوم والاكتشافات وهم على دراية بهذا لكنه الكبر والتحامل، كما أن المنهج الإسلامي قد فرق بين الخوف المطلوب الذي تنجز به الأعمال وتؤدى به الفرائض، وبين الخوف الشديد الذي تضطرب بسببه شخصية الإنسان[1]، وهو ما نجده حاضرا في شخصية القاص للحكاية الخرافية بما يعكس خوفه المتنامي داخله وهذا راجع إلى فكره الطفولي، وعلى العكس من ذلك ما هو معروف عن راوي الحديث النبوي، فاستحال أن يكون بينهما تماثل بينوي ذهني يؤدي إلى رواية الخرافات.

2- العوامل العقلية: من بين أهم العوامل العقلية التي تؤدي إلى الوقوع في الخرافة هو الخيال الذي لا علاقة له بالواقع، وكذلك الخرف الذي يتصل من حيث الاشتقاق اللغوي بلفظ الخرافة، وفيما يلي تفصيل حول علاقتهما بموضوع بحثنا.

---

[1] باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص20-21-66.

[2] العقيدة والشريعة في الإسلام، ص251.

[3] الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص136-137.

[1] محمد عثمان نجاتي، الحديث النبوي وعلم النفس، ص101.

- **الخيال**: يشير سبينوزا حسب فلسفته إلى مفهوم الفروق الفردية العقلية بين النبي والفيلسوف حيث

ينسب المعرفة النبوية إلى الخيال، وأن الأنبياء وأسفارهم ليسوا بمستوى المعرفة العقلية بسبب غلبة الخيال عليها تماشيا مع عقلية الجمهور وثقافة العصر، فأصبحوا بذلك من معتنقي الخرافة بقصد التأثير على النفوس، أما الفيلسوف فهو أقرب إلى اليقين من خلال المعرفة الطبيعية[1].

إن الذي جاء به سبينوزا يصدق على راوي الخرافة التي هي فعلا خرافة، لا كون ما جاء به الأنبياء خرافة لأنه يفارق قوانين الطبيعة فقط، فالإنسان البدائي كان يهرب إلى مساحة الخيال إما بسبب نفسيته الانهزامية أمام ظواهر الطبيعة التي كان يقدسها خوفا منها وطلبا لحمايتها، وإما هروبا منها نحو داخله وخياله لمحاولة تعليل تلك الظواهر الطبيعة، وبالتالي تؤول كلتا الحالتين إلى اضطراب في نفسية البدائي الذي يقص ويؤلف الحكاية الخرافية، وهو الحال الذي يبعد كل البعد أن يعتري النبي صلى الله عليه وسلم بشهادة المستشرقين المنصفين[2]، هذا من جهة ومن جهة أخرى فقد درب النبي صلى الله عليه وسلم الصحابة رضوان الله عليهم –الذين هم رواة الحديث النبوي– على قوة التخيل بقصد التقريب لما هو بعيد عنهم من الأمور الغيبية، بمعنى أن الغاية من هذا الخيال هو الارتباط بالحقيقة الواقعية، ومن ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم للصحابة رضوان الله عليهم:" إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر"[1]، فهذا تشبيه يفيد أن أصحاب الجنة سيرون ربهم بوضوح يوم القيامة، وهذا الأسلوب التربوي كفيل بأن يفعل لدى السامع قوة الخيال في محاولة الإدراك الواقعي المرتبط بزمن مستقبلي والذي يوصل إليه هذا الخيال، وهو ما يصنفه علم النفس ضمن التخيل الهادف الذي يكون الغرض منه تنميه القدرات العقلية[2]، بخلاف ما رآه سبينوزا حين عمم قوله الذي يفيد بأن من يتميزون بالخيال الخصب يكونون أقل قدرة على المعرفة العقلية والعكس صحيح[3]، فالأسلوب التربوي الذي تلقاه رواة الحديث النبوي ينطلق من الخيال المنمي للقدرات الفردية العقلية ثم ينتقل إلى دائرة الحقيقة، بخلاف قاص الحكاية الخرافية الذي ينطلق من الخيال ليتمركز حوله

---

[1] رسالة في اللاهوت والسياسة، ص48-49-52.

[2] ينظر الفرع الثالث من المطلب الثاني للمبحث الرابع.

[1] البخاري، الجامع الصحيح، دار التأصيل، ط1، 1433هـ-2012م، كتاب مواقيت الصلاة، باب فضل صلاة العصر (551/1)، رقم الحديث 559.

[2] عبد الحميد الزنتاني، أسس التربية السليمة في السنة النبوية، الدار العربية للكتاب، ليبيا، ط2، 1993، ص452.

[3] رسالة في اللاهوت والسياسة، ص48.

وينتهي إليه حيث لا تتم مراعاة خصوصية الزمن على مستوى هذا التمركز[1]، فهذا الفرق بين الذهنيتين يسقط شبهة الخيال المنسوبة إلى أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم.

- **الخرف**: مرض الخرف ناتج عن ضعف القدرات العقلية بسبب خلل في خلايا الدماغ، وقد جرت

العادة أن يطلق هذا المرض على من بلغ أرذل العمر، أما لو نظرنا من زاوية تخلف الدماغ عن أداء وظائفه بسبب نقص في اكتمال نضجه في فترة الطفولة أو تلف في خلايا الدماغ في الشيخوخة: فإننا يمكن أن ننسب الخرف حتى للطفل وليس فقط للشيخ الطاعن في السن، فكما أن الطاعن في السن يحدث بما هو خرافي مخالف للحقيقة، فكذلك يفعل الطفل، وحتى القرآن الكريم يربط بين فترة الطفولة والشيخوخة بدلالة حالة الضعف من خلال قوله تعالى﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن ضُعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ ضُعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ضُعْفًا وَشَيْبَةً ﴾

[الروم/54]، فاشتركا في صفة الضعف في كل شيء ومنه ضعف الدماغ الذي يؤدي إلى ضعف القدرات العقلية وبالتالي حصول الخرف.

من خلال ما سبق يمكن أن نقول أن الإنسان في فترة طفولته كان مخرفا ولو بصفة جزئية من خلال حكاياته الخرافية بسبب عدم اكتمال نموه العقلي أو لعدم حسن توظيفه لقدراته العقلية، وهو ما لا يمكن أن يلحق براوي الحديث النبوي، فإذا كان الخرف يصيب الذاكرة وعمليات التفكير[1]: فإن علماء منهج النقد الحديثي وضعوا في اعتبارهم ما يسمى بحالة اختلاط الراوي، وراعوا في ذلك مصلحة الحديث النبوي من خلال شرط الضبط[2] وسطروا في ذلك تفصيلات دقيقة تجعل الأحاديث النبوية بعيدة كل البعد عن الخرافة، كما تنفي أدنى شبهة لإمكانية تماثل البنية الذهنية في حال الخرف بين راوي الحديث النبوي وقاص الحكاية الخرافية.

ج- التقاطع في دائرة اللغة الرمزية: الغاية من هذا العنصر هو قطع الطريق أمام فرصة إنشاء تصور يستند

إلى شبهة وجود تماثل بنيوي من خلال ذهنية راوي الحديث النبوي وذهنية قاص الحكاية الخرافية من خلال عامل

[1] فريدريش فون ديرلاين، الحكاية الخرافية: نشأتها، فنيتها، مناهج دراستها، ص66.

[1] عمر بن عبد الرحمن المفدى، علم نفس المراحل العمرية-النمو من الحمل إلى الشيخوخة والهرم، مكتبة الملك فهد الوطنية-السعودية، ط6، 1445هـ-2024م، ص513.

[2] علاء الدين علي رضا، نهاية الاغتباط بمن رمي من الرواة بالاختلاط (تحقيق لكتاب الاغتباط بمن رمي بالاختلاط لسبط بن العجمي)، دار الحديث، ط1، 1408هـ-1998م، ص17-18.

الرمز، ودحض هذه الشبهة على هذا المستوى يمكن أن نطرحه في ثلاث نقاط هي:

1- الطبيعة الرمزية في البناء اللغوي للحديث النبوي الشريف والحكاية الخرافية: حسب فلسفة سبينوزا فإن النبي يدرك الوحي بمخيلته ويعبر عنه بالرموز[1]، واللغة الرمزية وفق علي زيعور -الذي من بين ما بحث فيه العلاقة بين الأسطورة والحلم- هي لغة عالمية مشتركة تورث تشابها في المضمون[2]، وهذا الرمز يتعين دوره في إعادة بعث الشعور عند استحضاره لدى السامع.

فحسب هذا التصور: يرتبط مضمون الأحاديث النبوية بالرمز كما هو الحال في الحكاية الخرافية ومن ثم بشعور معين، فيأخذ الرمز دور المشخص المادي للمجرد المعنوي من حديث نبوي وخرافة، وعلى هذا المستوى الذهني يتم دمج الخرافة بالحديث والتعبير عنهما بدلالة الرمز في الفكر الحداثي.

إن المغالطة تتأسس من خلال ربط اللغة الرمزية في الخرافة برموز الأحلام ثم العودة إلى الأحاديث النبوية التي تتضمن رؤى نبوية أو مما أقره النبي صلى الله عليه وسلم كدين بسبب رؤيا أحد الصحابة، ثم المساواة بين هذه الرؤى ورمزية أحلام الإنسان البدائي، لتخرج النتيجة التي مفادها أن البناء اللغوي في الحديث النبوي الشريف هو ذو طبيعة رمزية، ولا يكفي هنا الارتكاز على مسألة التفريق بين الرؤيا والحلم من خلال الحديث النبوي فهذا في نظر الحداثة مراوغة[1]، ومن جانب آخر يرى فريدريش -وهو أحد الدارسين البارزين للحكاية الخرافية- أنه ليس من الضروري أن يتعارض الحلم والحقيقة كما سبق وأن ذكرنا ذلك في الفصل الأول.

إن حل هذه الإشكالية ينطلق أساسا من الإقرار المطلق بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم، لأن هذا الإقرار يمكننا أولا من المفاضلة بين الإنسان العادي والإنسان النبي الذي بدأ معه الوحي من خلال الرؤيا الصالحة[2]، فإذا تحقق هذا ميزنا ثانيا بين الحلم أو رؤيا صاحب الحكاية الخرافية (على اعتبار عدم التفريق بين الرؤى والأحلام

---

[1] رسالة في اللاهوت والسياسة، ص52-60.

[2] على زيعور، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم-القطاع اللاواعي في الذات العربية، ص21-26.

[1] يرى نصر حامد أبو زيد أن الرؤيا هي بالنسبة للرائي، وهي ذاتها حلم بالنسبة للمستمع وكلاهما من نشاط المخيلة، ينظر: النص، السلطة، الحقيقة، ص161-163.

[2] البخاري، الجامع الصحيح، دار البشرى-باكستان، 1437هـ-2016م، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم (120/1)، رقم الحديث: 3.

مشاكلة للحداثيين) وبين رؤيا النبي صلى الله عليه وسلم، ومن ثم نستطيع تمييز اللغة الرمزية (على فرض رمزيتها من باب المشاكلة أيضا) في رؤى النبي صلى الله عليه وسلم أو فيما يقره وينسبه إلى الدين كقصة الآذان[1]، وبين الرمزية في غير ما يقره النبي صلى الله عليه وسلم على أنه دين، أضف إلى هذا أنه لم يثبت في تاريخ المسلمين أن أحدا رأى رؤيا وعبر رموزها ثم نسبها إلى الدين بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، حتى لا يتم ربط دين الإسلام برموز الرؤى والأحلام من خلال حالة خاصة نقلها إلينا الحديث النبوي بإقرار من النبي صلى الله عليه وسلم، ثم تعمم على باقي الأحاديث بدعوى الرمزية حتى ولو لم تكن هذه الأحاديث متعلقة برؤى أو أحلام، ثم يقال إن لغة الوحي عموما هي رمزية.

على هذا الأساس: إن ما يقوله راوي الحديث النبوي مما تضمن رؤى تم تعبير رموزها لا يعني بالضرورة تشابها وتماثلا مع لغة الرمز في الحكاية الخرافية وبالتالي تماثلا بنيويا في ذهنيتهما، أما إذا رفضت الحداثة الفكرية الاعتراف بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فإن مستوى الإشكالية يرتفع من رد الأحاديث النبوية بدعوى الخرافة إلى رد النبوة بدعوى الخرافة.

2- تأويل للرؤيا استنادا إلى الحديث النبوي: إن مما درج المفسرون والمعبرون على انتهاجه هو تعبير الرؤيا من خلال السنة النبوية كتعبير الغراب مثلا بالرجل الفاسق، لأن الرسول الله صلى الله عليه وسلم من خلال الحديث[1] سماه فاسقا وتعبير كذلك الفأرة بالمرأة الفاسقة استنادا إلى الحديث النبوي[2]، وهذا المنهج في التفسير هو بناء على نظرية إسلامية ترى بأن القرآن والسنة النبوية مصدرين أساسيين للتفسير، وتجعل من شروط المفسر أن يكون عالما بالحديث وأسراره[3]، وعلى هذا المستوى من الاتصال بين الرؤى والحديث النبوي قد يستحضر معه اتصال بين الخرافة والحلم، فيصير الحلم قناة تعبر منها الخرافة إلى الحديث النبوي، وإذا كنا في النقطة الأولى قد فرقنا بين اللغة الرمزية في الحديث النبوي المتضمن للرؤى وبين اللغة الرمزية في الحكاية الخرافية بالاستناد إلى نبوته صلى الله عليه وسلم: فإننا في هذه النقطة لا نناقش ما تعلق بجناب النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما غيره من عامة الناس.

[1] أخرج الترمذي في سننه هذه القصة، وقد جاء في الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال للصحابي الذي رآى الرؤيا التي تعلمه ألفاظ الآذان:" إن هذه لرؤيا حق". ينظر: أبواب الصلاة، باب ما جاء في بدء الآذان، (358/1)، رقم الحديث: 189.

[1] حديث:" خمس من الدواب كلهن فاسق..." وذكر صلى الله عليه وسلم منها: الغراب والفأرة. ينظر: صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، باب خمس من الدواب فواسق يقتلن في الحرم، (129/4)، رقم الحديث: 3314.

[2] علي أحمد عبد العال الطهطاوي، تعبير الرؤى والأحلام عند الأئمة الأعلام، دار الكتب العلمية-بيروت، 2006، ص68.

[3] أمل عريان فؤاد، الرؤى والمنام في تفسير الأحلام لابن سيرين، المنهل، 2017، ص19-21.

إن حل هذه الإشكالية يكون بالعلم بأن المفسرين من خلال هذا المنهج يفسرون الرؤيا بالحديث النبوي وليس العكس مما يعني عدم تساويهما، وهذا هو الغرض من تفريق النبي صلى الله عليه وسلم بين الحلم الذي هو من الشيطان والذي قد يوحي للحالم بالخرافات، وبين الرؤيا التي هي من الله عز وجل[1]، وبعبارة أخرى: يمكن القول بأن الحلم قد يأخذ دور المصدر في الحكاية الخرافية، لكنه على العكس من ذلك تماما لا يمكن أن يكون مصدرا للحديث النبوي، وبالتالي فإن هذا المنهج في التفسير لا يعني تماثلا بنيويا بين لغة الرؤيا والحلم (على اعتبار عدم التفريق بينهما مشاكلة للرأي الحداثي) وبين لغة الحديث النبوي التي هي أبعد ما يكون عن الرمز في عمومها، ومنه لاوجود لتماثل بنيوي بين ذهنية راوي الحديث النبوي وقاص الحكاية الخرافية.

3- الربط بين الرمز والمخيلة: يرى المعتزلة[2] وابن رشد[3] ونصر حامد أبو زيد[1] من الحداثين أن الرؤيا هي بسبب نشاط مخيلة الإنسان عند النوم، مما يعني حسبهم أن هذا نشاط إنساني لاواعي يحصل لكل الناس بنفس الشكل، فإذا تم تبني الرؤيا على أنها دين في الحالة الخاصة: فإن هذه الرؤيا كمشترك إنساني تربط الصلة بين مفهوم الوحي وبين ما هو منتج بشري يعود أصله إلى مخيلة الإنسان التي تترجم هذه الرؤيا حسب ما تختزنه من رموز، وحسب ما يحصل للنفس من شعور بناء على أثر الرؤيا في الرائي، مما يعني تماثلا في البنية الذهنية بين راوي الحديث النبوي وقاص الحكاية الخرافية الذي قد بنى خرافته بالاعتماد على حلمه الخاص، بالإضافة إلى أنه ما دام أن الرؤيا تعتبر مشتركا إنسانيا فإن هذا يجعل موروث التفسير للأمم الأخرى يتسرب إلى المسلمين وعقليتهم في تفسير رؤاهم، وقد حصل هذا[2]، والتمييز بين الدخيل من هذا الموروث قد لا يكون في المستوى خاصة مع تباين مذاهبهم الفكرية والعقدية فينجر عن الربط بين رمزية الرؤى والمخيلة دون اعتبار خصوصية النبوة في محمد صلى الله عليه وسلم: دخول في الإسلام ما ليس منه، مثل ما حصل مع الإسرائيليات من مسلمة بني إسرائيل بسبب المشترك الديني، وهنا (في هذا العنصر) بسبب المشترك الإنساني الذي هو الرؤيا النابعة من مخيلة الإنسان وفق ما يراه

---

[1] البخاري، الجامع الصحيح، كتاب بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده، (1520/4)، رقم الحديث 3292.

[2] أمل عريان فؤاد، الرؤى والمنام في تفسير الأحلام لابن سيرين، ص19.

[3] تلخيص كتاب الحس والمحسوس لأرسطو ضمن كتاب: في النفس لعبد الرحمن بدوي، دار القلم-بيروت، 2020، ص229.

[1] النص، السلطة، الحقيقة، ص163.

[2] محمد علي الجندي، علاقة الرؤى والأحلام بالنبؤات عند مفكري الإسلام، مجلة إسلامية المعرفة: الفكر الإسلامي المعاصر، العدد 72، ص121.

المعتزلة وأتباعهم، وهذا إن لم يجعل الخرافة تنسب إلى الحديث النبوي فإنه ينزل هذا الأخير إلى منزلة الخرافة[1].

إن الخروج من هذا الإشكال يعتمد على الاعتراف بخصوصية محمد صلى الله عليه وسلم من جهة أنه نبي يوحى إليه، إما عن طريق الملك أو بالرؤيا الصالحة التي هي جزء من النبوة، وهذا حتى لا ينتقل محل النزاع من رد الأحاديث النبوة بدعوى الخرافة إلى رد النبوة بدعوى الخرافة، فرؤيا النبي أو ما أقره النبي صلى الله عليه وسلم وأضافه إلى الدين هو بسبب أنه وحي وليس لأنه نشاط المخيلة الإنسانية، ومن جهة أخرى فإن منهج تفسير الرؤى عن طريق القرآن الكريم والأحاديث النبوية أسلم من حيث مصدرية التفسير، حتى يمنع تفسير الأمم الأخرى من التسرب إلى عقول المسلمين.

المطلب الثاني: بنية الإرسال والتلقي في عملية الرواية.

الفرع الأول: شبهة التماثل البنيوي من خلال الإسناد.

هذا الفرع يسلط الضوء على مستوى آخر من دعوى التماثل بين بنية المنهج المؤطر لعملية القص الخرافي وبين بنية المنهج المؤطر لعملية الرواية الحديثية، وقد تم التوصل إلى عقد هذه المماثلة البنيوية من خلال عدة خطوات أفضت إلى إحداث الدمج والالتحام بين منهج الرواية في علم الحديث وبين منهج الرواية (القص) في السرد الخرافي، واتجاه هذا الدمج هو من منهج الرواية الحديثية إلى منهج الرواية الخرافية، يلي هذه الخطوة فتح ظاهرة الرواية الخرافية على عدة نظريات أهمها نظرية الإرسال والتلقي المشكلة لمكونات الإرسال السردي[1] والمماثلة لما هو موجود في منهج الرواية الحديثية، بعد ذلك يتم العمل في جهتين متعاكستين بحكم هذا التماثل البنيوي، حيث يتم تعميم نتائج هذه النظريات على المنهج الحديثي في الاتجاه العكسي الأول، أي من منهج الرواية الخرافية إلى منهج الرواية الحديثية، وفي المقابل يتم توسيع مدار النظريات التي يمكن أن تستحدث في مجال الخرافة-في الاتجاه العكسي الثاني- من أجل إسقاطها من جديد على منهج الرواية الحديثية، وبهذا يصبح منهج الرواية

[1] قال محمد عبد الرؤوف المناوي:" ولما كان المصطفى أصدق الناس: كان لا يرى الرؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح، فكان لا يحدث عن تزوير يزوره في نفسه، بل يحدث بما يدركه بإحدى قواه الحسية أو كلها، ما كان يقول ما لم يكن، ولا ينطق في اليقظة عن شيء تصوره في الخيال ما لم ير لتلك الصورة عين في الحس في الرؤيا، ينظر: فيض القدير شرح الجامع الصغير، دار المعرفة-بيروت، ط2، (292/1).

[1] عبد الله إبراهيم، السردية العربية، ص7.

الخرافية محطة عبور ومنفذا لكل نظرية طارئة نحو منهج الرواية الحديثية، فقط بسبب شبهة تماثل بنيوي في عملية الإرسال والتلقي المتعلقة بانتقال الرواية حديثية كانت أو خرافية.

ما سبق عرضه هو ذكر مجمل لهذه الشبهة، أما تفصيلها يكون كالآتي:

❖ **الاتجاه الأول: من الرواية الحديثية إلى الرواية الخرافية:**

1- نفي الخصوصية: تهدف هذه الخطوة التمهيدية إلى إلغاء الدور التاريخي لمنهج الرواية الحديثية، وتتمثل نتيجتها في أن هذا المنهج الإسلامي شأنه شأن أي موروث إخباري لدى الأمم الأخرى[1]، وعلى هذا الأساس يرى عبد الله إبراهيم أن المرحلة التاريخية الإسلامية شهدت قولبة جديدة تم فيها عرض جديد للموروث الجاهلي بما يوافق التوجه الإسلامي الذي عكسته الموجهات الخارجية المتمثلة في الإسناد والمشافهة[2]، ويعلنها صراحة رخروخ عبد المجيد كنتيجة لبحثه بأن الحديث النبوي الشريف من خلال المتن والسند كان هو الموجه لتشكيل المتخيل السردي الذي تعتبر الخرافة أحد أجزائه[1]، وبعبارة أخرى: فإن منهج الرواية الحديثية ليس إلا تأطيرا لما عرف في جاهلية العرب من الخرافة وغيرها.

2- تحديد مستويات التماثل:

أ- مرحلة الانتقاء والتوظيف: في هذه المرحلة تم انتقاء الحلقة الأساسية في منهج الرواية الحديثية ومنهج الرواية الخرافية الذي هو الراوي، وباستدلال من داخل الدائرة الحديثية: تمت مماثلة شروط راوي الحديث النبوي مع شروط راوي الحكاية الخرافية بالاستناد إلى المحدث ابن الجوزي[2].

[1] عبد الله إبراهيم، المرجع السابق، ص17.

[2] عبد الله إبراهيم، المرجع نفسه، ص7-88.

[1] فاعلية البعد الديني في تشكيل المتخيل السردي العربي القديم-السردية العربية لعبد الله إبراهيم نموذجا، مجلة أمارات، المجلد3، العدد01، مارس 2019، ص49.

[2] عبد الله إبراهيم، السردية العربية، ص45.

ب– استدعاء نظرية الإرسال والتلقي[1]: بعدما كانت الانطلاقة من البيئة العربية، تم الانتقال بسرعة بالغة إلى البيئة الغربية، وسبب هذا الانتقال هو تشكل متخيل حداثي عند عبد الله إبراهيم أوهمه بأن عملية الرواية الحديثية هي نفسها عملية الإبلاغ السردي في سياق القص الخرافي، لا لشيء إلا لأنه انتقى فكرة من عالم محدث هو ابن الجوزي، حيث ماثلت هذه الفكرة بين راوي الحديث النبوي والقاص من خلال ما يشترطه ابن الجوزي من عدم التخليط والتزام الدقة والصحة، وقد وظفها عبد الله إبراهيم متعمدا في غير سياقها مستحضرا خرافات الأمم الأخرى وتسويتها بالأحاديث النبوية[2].

إن المقصود بعملية الإبلاغ السردي الذي انتقلت إليه الدراسة فجأة هو ما تحيل إليه نظرية التلقي في أوساط المختصين في السرديات، ومن بينهم جاتمان الذي حصر نشاط الأثر السردي الذي هو المتن في المستوى الأول والثاني من عملية الإرسال والتلقي، أي من مؤلف ضمني نابع من خيال المؤلف الحقيقي إلى قارئ ضمني في المستوى الثاني، ومن راو ينتجه المروي إلى مروي له في المستوى الثالث، وعملية التفاعل بين هذه المستويات هي التي تحدد بنية النص السردي الذي هو شكل الخطاب[1].

ج– استحداث مداخل جديدة: القصد من هذا هو تمتين عملية الالتحام بين النظرية الغربية وبين البنية التي يراد اختراقها، وفي حالتنا هذه نحن أمام نظرية الإرسال والتلقي وبين الحديث النبوي، وهذه المداخل متعددة لكن كلها تدور حول هدف تبرير الإجراءات الحداثية وهي هنا على مستويين:

- **النقد المنهجي المزيف:** حيث تعيب الحداثة عموما وعبد الله إبراهيم خصوصا على منهج المحدثين بأنهم يركزون على السند دون المتن[2]، والقصد من هذا هو التبرير والتمهيد للمستوى الثاني بقصد تثبيت التماثل واعتبار المتن الحديثي (الحديث النبوي) والنص السردي (الحكاية الخرافية) شيئا واحدا.
- **الاصطلاح:** يعتبر اتخاذ مصطلحات مشابهة لما هو موجود في البنية التي يراد اختراقها منهجا غربيا

[1] تعتبر نظرية الإرسال والتلقي من بين نظريات حركة النقد الحديث التي تبحث في الأثر الذي يحدثه الخطاب في المتلقي، وقد اعتنت المدرسة الألمانية بهذا النوع من التوجه في التحليل، ينظر: هامش الصفحة 13 من كتاب السردية العربية لعبد الله إبراهيم.

[2] سيأتي بيان أن عبد الله إبراهيم يحاول أن يظهر صورة الأحاديث النبوية بمثل صورة خرافات ألف ليلة وليلة.

[1] عبد الله إبراهيم، المرجع نفسه، ص12-13.

[2] عبد الله إبراهيم، المرجع نفسه، ص46.

استشراقيا، والمراد منه هو جذب القارئ لمقصودهم من تلك المصطلحات ثم إسقاط ذلك المقصود من المصطلح إلى البنية المستهدفة لكن بفهم حداثي جديد[1]، وفي هذا السياق يذكر عبد الله إبراهيم مصطلحين أساسيين هما:

– الأدب الإسنادي[2]: إن مساحة الدلالة في هذا المصطلح تقتضي تحقق عملية الإرسال السردي من خلال نظرية التلقي داخل النص الخرافي، وعملية الإرسال السردي هنا تتماثل بنيويا مع ظاهرة الإسناد في الحديث النبوي، إلا أن إسناد الحديث النبوي هو خارج المتن الحديثي، وهنا يأتي دور المصطلح الثاني.

– الراوي المفارق والمتماهي مع المروي: هذا التفريق هو سنة عند الحداثيين من أجل إيجاد ثغرات يتم النفوذ منها إلى المقصود الحداثي، وهو إثبات التماثل البنيوي بين منهج الرواية الحديثية ومنهج الرواية الخرافية.

إن المقصود بالراوي المفارق للمروي حسب نظرية التلقي هو الراوي الذي يعتمد على صيغة إسناد الرواية

ورفعها إلى مصدرها حسب سلسلة الرواة، أما الراوي المتماهي بمرويه فهو الذي يباشر الرواية بنفسه[1]، فيتجلى من خلال الراوي المفارق لمرويه تأكيد للتماثل البنيوي بين إسناد الحديث النبوي والأدب الإسنادي الخرافي، لكن الذي ينبغي أن ينتبه له هو أن سلسلة الإسناد في الأدب الإسنادي هي خرافية لا وجود لها وهي من خيال الراوي

(القاص) ومن زاوية أخرى هي سلسلة إسنادية متنية لا مفارقة له، وهنا نستبين لماذا الحداثيون يعيبون على المحدثين منهجهم –من باب التحامل– كونهم لم يهتموا بالمتن، فالحداثة لا يهمها لا المتن ولا الحديث النبوي ولا غيره، وإنما هم يركزون على المتن لإحداث الدمج واختراق الحديث النبوي وتهربا من قوة المنهج العلمي في الإسناد الحديثي من خلال مماثلته بإسناد خرافي متني يجسده راو متماه وراوي مفارق.

د– التطبيق من أجل التحقيق: في هذه المرحلة بعد الدمج وتهيئة الطريق يكون المجال النظري قد تم، وعندها يتم الانتقال إلى المجال التطبيقي من أجل تأكيد ما تم التوصل إليه في الجانب النظري.

---

[1] ينظر : مصطلحات الحديث والنظام الاستشراقي–دراسة مقارنة في التعامل مع المصطلح الاستشراقي في علوم الحديث، بكر قوزودشلي، ضمن كتاب: نظرية النمو العكسي للأسانيد عند المستشرقين–دراسة حديثية نقدية– بأقلام: جوناثان براون، أحمد صنوبر، بكر قوزودشلي، أروقة للدراسات والنشر، الأردن، ط1، 1441هـ–2020، ص211.

[2] عبد الله إبراهيم، السردية العربية، ص93.

[1] عبد الله إبراهيم، المرجع نفسه، 106–107.

عند التطبيق يتضح جيدا المقصود الحداثي الذي يريد أن يلحق وصف الخرافة بالحديث النبوي، فالنموذج المختار من أجل التطبيق لم يكن عشوائيا وإنما تم انتقاؤه بعناية تامة، وهو ما تمثل في خرافات ألف ليلة وليلة التي اعتبرها عبد الله إبراهيم أهم ذخائر الحكاية الخرافية[1]، وقد توصل من خلال تحليلها إلى أهم ميزات الحكاية الخرافية التالية[2]: طغيان عنصر الإسناد والرواية- التوالد المستمر للشخصيات وتضمين مزيد من الحكايات عن طريق الإدراج مما يسبب انقطاعا وخرما للفعل الحكائي- استبدال الشخصيات، وهذه الميزات هي أساس المنافذ نحو الطعن من خلال النقد الذي تطبقه النظريات الغربية.

❖ **الاتجاه المعاكس للطعن الاستشراقي والحداثي**: على هذا المستوى تتحدد القرابة بين الحداثة العربية والاستشراق الغربي، فبعد أن تمثل الاتجاه الأول في الانطلاق من الرواية الحديثية إلى الرواية الخرافية وتحديد مستويات التماثل، يظهر الاتجاه المعاكس في الانطلاق من الرواية الخرافية إلى الرواية الحديثية من خلال ما تم إثباته على لسان عبد الله إبراهيم من ميزات الحكاية الخرافية التي توافق تماما مرتكزات إحدى أهم النظريات الأساسية الطاعنة في الحديث النبوي من خلال الإسناد، وهي التي تعود إلى المستشرق اليهودي غولدتسيهر[1] وتلميذه المستشرق جوزيف شاخت[2] الذي قام بتطويرها، وهذا الأخير أجمعت عليه آراء العلماء من جهة أنه مؤسس الدراسة الاستشراقية للتشريع الإسلامي[3]، وفي هذه المرحلة تحديدا تصبح الخرافة ممرا لكل نظرية غربية نحو الحديث النبوي بقصد إسقاطها عليه، وركائز الاقتران هي تلك المستخلصة من التماثل البنيوي تماما كما حصل في نظرية التلقي والإرسال السردي.

---

[1] المرجع السابق، ص90.

[2] المرجع نفسه، ص120.

[1] جوزيف شاخت، أصول الفقه المحمدي، ترجمة رياض الميلادي-وسيم كمون، دار المدار الإسلامي، ط1، 2018، ص17.

[2] جوزيف شاخت (1902-1969): مستشرق ألماني، متحصل على درجة الدكتوراه من جامعة بريسلاو سنة 1923، درس في الجامعات الألمانية ثم الجامعة المصرية بالقاهرة إلى سنة 1939، تحصل على الجنسية البريطانية، ثم انتقل للعمل في جامعة ليدن بهولندا ومنها إلى جامعة كولومبيا بنيويورك، وبقي هنا إلى حين وفاته، من آثاره: أصول الفقه المحمدي، مادة السنة في دائرة المعارف البريطانية. ينظر: السنة النبوية في الدراسات العربية المعاصرة-عرض ونقد لمصطفى بن عمر المسلوتي، مطبعة البصرة-الرباط، ط1، 1441هـ-2019م، ص68.

[3] فهد حمودي، نقد نظرية المدار-إعادة رسم خارطة النظريات الغربية حول أصول الشريعة الإسلامية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر-بيروت، 2014، ص17.

تعرف النظرية اليهودية بما يسمى النمو العكسي للأسانيد، وعلاقتها بالتشريع الإسلامي تتحدد من جهة أن شاخت قد ربط هذه النظرية بالفقه وأصوله في كتابة أصول الفقه المحمدي أين يشرحها بقوله:" ويشبه امتداد الأسانيد والعودة بها نحو الماضي على وجه الخصوص إسقاط الأحكام على شيوخ العلم والأئمة الأوائل"[1].

إن تفاصيل هذه النظرية يمكن أن نعرضها بالتوازي مع مميزات الحكاية الخرافية حتى يتبين حجم التطابق بين ما ألحقه عبد الله إبراهيم بالرواية الحديثية من خلال الرواية الخرافية، وما ألحقه جوزيف شاخت بالحديث النبوي من خلال تأسيس يهودي متمثل في أستاذه غولدتسيهر، والجميع قد ركز على الإسناد الذي تم النظر إليه من خلال نظرية الإرسال والتلقي.

1- الإسناد: في هذه النقطة يربط شاخت بين مفهوم البدائية -الذي هو الذريعة الأولى لاستحضار مفهوم الخرافة- والأسانيد في أول ظهورها لتبلغ ذروة تطورها في النصف الثاني من القرن الثالث هجري[1]، وهذا التطور جعل كلام الفقهاء ينسب إلى السنة الحية[2] وفق ما يصطلح عليه[3]، ويوافق طرابشي هذا الكلام لما يقول بأن هامش الحرية الذي تركه الإمام مالك لنفسه من خلال الإرسال قد ألغي بتطور الحضارة من خلال الوصل لما كان مرسلا[4]، وهو ما يعتبره شاخت نموا عكسيا في حضارة النصف الثاني من القرن الثالث هجري أين ظهرت الصحاح والسنن، مما يعني أن البدائية حسب التوجه الحداثي قد شملت حتى الإسناد في القرنين الأولين وحاصل هذه الدعوى هو رد الأحاديث النبوية بتهمة الخرافة.

2- الانقطاع والتوالد: يربط عبد الله إبراهيم بين الانقطاع والمشافهة التي تستدعي انفصالا بين الراوي والمروي[5]،

---

[1] أصول الفقه المحمدي، ص214.

[1] محمد مصطفى الأعظمي، دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، المكتب الإسلامي- ط1، 1440هـ-1980م، ص422، نقلا عن كتاب أصول الفقه المحمدي لشاخت، النسخة غير المترجمة، ص163.

[2] أصول الفقه المحمدي، ص15.

[3] المصدر نفسه، ص217، وشاخت هنا يتابع أستاذه اليهودي غولدتسيهر من جهة اعتبار السنة النبوية سلوكا، وهذا الاعتبار هو يهودي الأصل كما سنبين لاحقا.

[4] من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث-النشأة المستأنفة، ص145.

[5] السردية العربية، ص16.

وهو ما ركز عليه شاخت في نظرية النمو العكسي[1] فيما تعلق بما كان مسندا إلى الصحابة والتابعين مما لم يتصل إسناده مرفوعا إلى النبي صلى الله عليه وسلم، ليجد بعد فترة الشافعي- الذي جعل (الشافعي) السنة الحية مقتصرة على سلوك النبي بعد أن كانت شاملة لسلوك الأمة ككل حسب شاخت- تلك الآثار الفقهية مرفوعة إلى النبي صلى الله عليه وسلم، مما دفعه إلى القول بأن فترة التدوين التي ظهرت فيها الكتب الستة المعتمدة هي الفترة التي تم تغطية فيها ذلك الانقطاع[2] – بين الصحابي أو التابعي من جهة والنبي صلى الله عليه وسلم من جهة أخرى- بسبب المشافهة، حيث تم اختراع شخصيات من أجل استكمال الفجوة وهذا ما يسميه بالنمو العكسي للأسانيد، أي بالرجوع إلى الوراء وصولا إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وبعبارة أخرى: يمكن القول أن المحدثين قاموا بتوليد الأسانيد المزورة، فما كان مسندا إلى صحابي أو تابعي لا يمكن أن يرفع إلى النبي صلى الله عليه وسلم إلا إذا تطورت الأسانيد[1].

مسايرة للتوجه الاستشراقي: نجد الحداثة ممثلة بنصر حامد أبوزيد وطرابيشي ومنصف الجزار تستورد

مصطلح التوليد الماركسي والذي يرسخ فكرة النمو العكسي للأسانيد[2]، زيادة على ذلك فإن نصر حامد أبو زيد قد تحامل على الشافعي كما فعل شاخت تماما بل وبنفس الطريقة، حيث أن شاخت يفرق بين السنة الحية أي سلوك الأمة النموذجي والسنة التي اصطلح عليها الشافعي وهو ما سماه بسلوك النبي النموذجي حسب المستشرق الألماني[3]، وكذلك يفعل نصر حامد أبو زيد حين فرق بين مفهوم الدين ومفهوم السنة التي تساوي التراث، والشافعي حسبه هو الذي دمج بين مفهوم السنة في الدين وساوى بينها وبين القرآن الكريم[4].

---

[1] يذكر فهد حمودي بأن نظرية النمو العكسي للأسانيد قد لاقت صدى واسعا إلى درجة قبولها دون تردد من الكتاب الإسلاميين، ولم يذكر مشرفه على رسالته في الدكتوراه التي هي أصل كتابه: نقد نظرية المدار، والذي أشرف على فهد حمودي هو وائل حلاق الذي قال عنه جوناثان براون بأنه رغم نقده الشديد لشاخت إلا أنه قبل نظريته، ينظر: الدقة النقدية في مقابل العملية الفقهية، ص20، ضمن كتاب النمو العكسي للأسانيد.

[2] أصول الفقه المحمدي، ص15.

[1] المصدر نفسه، ص211-216-220-221.

[2] ينظر: النص، السلطة، الحقيقة، ص20، ومن إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص146، والمخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول، ص588.

[3] أصول الفقه المحمدي، ص15.

[4] النص، السلطة، الحقيقة، ص17-18.

3- الاستبدال: يعتبر عبد الله إبراهيم الاستبدال من ميزات الحكاية الخرافية، ويعرف بروب الحكاية الخرافية في ذاتها بأنها قصة مبنية على التغير المناسب للوظائف، مما يعني استبدال ما يمكن استبداله مع ثبات بنية الحكاية الخرافية، وهو نفس ما يشير إليه شاخت عندما يقول:" وهكذا نجد عددا من الأسماء بدلا من أخرى في أسانيد كان يمكن أن تكون متشابهة لولا ذلك الاستبدال"[1].

في محصلة الأمر يصف شاخت الأسانيد بالبدائية التي هي الفاعل الأول في ظهور الخرافة وإلحاقها بالأحاديث النبوية، ومن جهة أخرى نجد تماثلا بنيويا بين ما طعن به شاخت في الأسانيد وما توصل إليه عبد الله إبراهيم من خلال تحليله للحكاية الخرافية بناء على نظرية التلقي سواء قصد هذا التماثل أم لم يقصد، وما سماه المستشرق الألماني اعتباطا وتحديثا للأسانيد سماه عبد الله إبراهيم خرافة.

عند الجمع بين نظرية النمو العكسي عند شاخت مع نظرية التحليل للحكاية الخرافية يتأسس لنا مايلي:

أ- الدعوى التي مفادها بأن الراوي (القاص) حر في اختيار الشخصيات السردية حسب نظرية التحليل للحكاية الخرافية[1]، وبناء عليه فإن البخاري وغيره من أصحاب الكتب الحديثية هم أحرار كذلك في استبدال شخصيات الأسانيد في فترة التدوين بعد الشفاهية حسب نظرية النمو العكسي، وهنا نعود إلى النقطة الأصلية التي فتحت لنا هذه الشبهة على مصراعيها، وهو ما جاء به عبد الله إبراهيم من من خلال انتقائيته وتوظيف مظلل لكلام المحدث ابن الجوزي، ولذلك لا عجب في أن ينتهي بنتيجة مفادها أن الموروث الإخباري العربي (منهج الرواية الحديثية) يتماثل بنيويا مع الموروث الإخباري عند الأمم الأخرى[2].

ب- الإثبات المتجدد والمتكرر للولاء الفكري من قبل الحداثة العربية للاستشراق الغربي ذي المنطلق اليهودي فيما تعلق بموضوعنا تحديدا، وهذا تأكيد آخر للخلفية اليهودية التي تقف خلف دعوى رد الأحاديث النبوية بدعوى الخرافة، حيث يقول مصطفى بن عمر المسلوتي:" ولا نستغرب أن يكون للفكر اليهودي نصيب وافر في تشكيل الخلفية الفكرية لكثير من كتاب الغرب حول السنة النبوية"[3]، ويضيف بأن حتى الاستشراق التقليدي في الغرب

[1] أصول الفقه المحمدي، ص211.

[1] بروب، مورفولوجية الحكاية الخرافية، 209.

[2] السردية العربية، ص17.

[3] مصطفى بن عمر المسلوتي، السنة النبوية في الدراسات الغربية المعاصرة-عرض ونقد، مطبعة البصيرة-الرباط، ط1، 1444هـ-2019م، ص44.

مخترق من قبل اليهود، والحداثة العربية يستوردون أفكارا استشراقية يهودية ويجتهدون فيما لم يجتهد فيه حتى الاستشراق نفسه، ومن أمثلة ذلك ما أشار إليه الحداثي نادر حمامي في قضية الإفادة من نظرية شاخت والعمل على تعديلها واستكمال ما سكت عنه[1]، ويقصد بذلك جانب التطوير في الاتجاه المعاكس الذي تحدثنا عنه والذي لا يبعد أن نراه مطبقا على السنة النبوية مستقبلا.

إن مهمة النقد لما بناه عبد الله إبراهيم في نظريته من خلال تحليله للحكاية الخرافية، وشاخت من خلال نظرية النمو العكسي سهل جدا، ووجه السهولة فيه هي من حيث أننا يمكن أن نكشف عن نقطة الارتكاز في كلا النظريتين، فإذا أبطلناها بطل ما بني عليها، والملاحظ أن كلا النظريتين تقومان على آلية الدمج كركيزة، ثم التعميم كنتيجة.

- **بالنسبة لعبد الله إبراهيم**: قام بدمج راوي الخرافة (القاص) مع راوي الحديث من خلال كلام ابن الجوزي انتقاء ثم تظليلا عند توظيفه لهذا الكلام، حيث أنه انتقل به إلى خرافات الأمم الأخرى مما يوهم القارئ أن الحديث النبوي ومنهج روايته يماثل ما في هذه الخرافات عند الأمم الباقية.

في سياق النقد لما سبق: سنكرر نفس المنهجية التي قمنا بها مع عبد الله إبراهيم عندما رجعنا إلى كتاب ابن أبي أصبيعة –حين اعتمد الأول على الثاني في نقله لكلام سقراط الذي ساوى عبد الله إبراهيم من خلاله بين حكمة الفلسفة وشفاهيتها وحكمة الحديث النبوي ودعوى شفاهيته– وإننا هنا كذلك نرجع إلى كتابي ابن الجوزي الذين نقل منهما عبد الله إبراهيم انتقاء يفيد بأن القاص يماثل راوي الحديث النبوي على الإجمال، ثم بنى عليه نظريته ونتيجته في أن الموروث الإخباري العربي (منهج الحديث النبوي) يماثل ما عند الأمم الأخرى.

عند الرجوع إلى كتاب ابن الجوزي "القصاص والمذكرين" نجد أن هذا المحدث قد قال كلاما كثيرا مفصلا لم ينقل منه عبد الله إبراهيم إلا ما يوافق مراده الحداثي معبرا عن هذا النقل بالمعنى، صحيح أن ابن الجوزي أثبت أن بعض المحدثين كانوا قصاصا، ولكن أي نوع من المحدثين وأي نوع من القصص، إن هذا المحدث لا ينزل عن درجه الثبت، وابن الجوزي نفسه روى بسنده عن أحمد بن حنبل أن ثابت البناني كان يقص ولكنه كان ثبتا، كما روى بسنده عن حماد بن سلمة الذي امتحن ثابت البناني بنفسه، فقلب له الإسناد فجاء به على الاستواء[1].

[1] نادر حمامي، إسلام الفقهاء، ص16

[1] القصاص والمذكرين، تحقيق أبو هاجر محمد السعيد، دار الكتب العلمية–بيروت، 1896، ص62–63.

هذا هو الكلام الذي قصده ابن الجوزي ولم ينقله عبد الله إبراهيم كعادته وعادة الحداثيين في الانتقاء، أما غير هذا فابن الجوزي المحدث يذم من القصاص من لم يكن ثبتا، ففي الكتاب الأول "القصاص والمذكرين"- الذي نقل منه عبد الله إبراهيم- قال فيه (ابن الجوزي):" فإنهم أدرجوا في كتبهم أحاديث باطلة ولا يعلمون أنها كذب"[1]، وقال بعدها بصفحات:" وإذا كان القصاص من هذا الجنس فكيف لا يذمون"[2]، وقال ابن الجوزي في تلبيس إبليس (الكتاب الثاني الذي نقل منه عبد الله إبراهيم انتقاء):" وإنما ذم القصاص لأن الغالب منهم الاتساع بذكر القصص دون ذكر العلم المفيد"[3]، فذكر العلم الذي وصفه بالإفادة في مقابل القص، ومشاكلة ثانية لعبد الله إبراهيم يمكن القول أنه إذا كان القص مرتبطا بالخرافة: فإن ابن الجوزي المحدث يرفع من شأن العلم المناقض للخرافة، وفي النتيجة يكون مقصود ابن الجوزي من مفهوم القصاص عنده هو الذي ينقل أخبار الأولين الثابتة بأسانيدها كما يفعل المحدث بقصد ترقيق القلوب ووعظ الناس، لا بقصد اللهو والسمر عند الملوك كما يرى عبد الله إبراهيم بهتانا وزورا[1]، فإذا تبين هذا: بطل عندئذ الاستناد إلى نظرية التلقي في الإرسال السردي، فالقاص لم يعد محدثا كما أراد أن يوهمنا عبد الله إبراهيم، وبالتالي نحن في غنى عن الإسناد المتني وما ينتجه من خصائص مميزة للحكاية الخرافية والتي تماثل بنيويا نظرية النمو العكسي عند شاخت، ومع ذلك ندعم الحجج السابقة بكلام نقصد من خلاله الفصل بين الإسناد في منهج الرواية الحديثية والإسناد في الأدب عموما وليس فقط في الحكاية الخرافية التي هي في أصلها جنس أدبي، حيث يقول الرافعي:" ذلك شأن الإسناد في الحديث وعنايتهم بحفظه، أما الإسناد في الأدب فلا يراد منه إلا توثيق الروايات وإثبات صحتها وضمان عهدتها"[2]، والرافعي بعد ذلك ينسب آلية التوليد إلى الشعر والخبر فيقول:" وإن الشعر والخبر قد فشا فيهم الكذب والتوليد منذ القرن الأول..."[3]، فهذا كفيل بإسقاط نتيجة التحليل الخرافي للخرافة عند عبد الله إبراهيم بسبب هذه الفروقات.

- **بالنسبة لجوزيف شاخت:** تتماثل البنية الذهنية في الطعن بين عبد الله إبراهيم وشاخت من جهة

[1] المرجع السابق، ص85.
[2] المرجع نفسه، ص89.
[3] تلبيس إبليس، دار ابن خلدون، الإسكندرية، ص122.
[1] السردية العربية، ص5.
[2] تاريخ آداب العرب- اللغات واللغة العربية-وكالة الصحافة العربية، 2024، (243/1).
[3] المرجع نفسه، (243/1).

الانتقاء من أجل تأسيس المدخل والمنفذ نحو الشبهة، ومن ثم التعميم[1] انطلاقا من جزئية واهية سرعان ما تبطل النظرية كلها إذا أبطلنا هذه الجزئية، فكما ساوى عبد الله إبراهيم بين المحدث والقاص واتخذها ركيزة لنظريته، فقد سوى شاخت بين كتب الفقه والحديث واتخذها ركيزة لنظرية النمو العكسي، وهي بالطبع خطوة منهجية باطلة تسقط النظرية كلها، لاختلاف منهج الفقهاء عن منهج المحدثين، وهو ما انتقده به الأعظمي حين قال:" إن هذه الكتب أقرب ما تكون إلى الفقه من كتب الحديث، وعلى الرغم من ذلك فقد عمم نتيجته التي توصل إليها في دراسته لتلك الكتب"[2]، وليس فقط الأعظمي من انتقد هذه النظرية، فقد وجد من مدرسة الاستشراق الألمانية – التي هي نفس مدرسة المستشرق شاخت– من ينقد نظرية النمو العكسي نقدا شديدا، وهذا النقد يعود لهارالد موتسكي[1] الذي استطاع أن يحدد تاريخ بعض الأحاديث التي تعود إلى عهد الصحابة في النصف الثاني من القرن الأول الهجري من خلال الراوي المدار[2]، ثم نفى بعد ذلك دعوى الاختلاق عن الراوي المدار الذي هو ركيزة فرعية أخرى داخل نظرية النمو العكسي حيث يقول:" فإن تحويل الوقت الذي ظهر الحديث بعده من الراوي المدار يتناقص قدر القبول له إلى القول أنه ظهر بعد الرواة الذين أسند إليهم الراوي المدار"[3]، وهذا عكس ما تمليه نظرية النمو العكسي التي ترى بأن الأسانيد في هذه الفترة لم تظهر إلا بعد تطورها في فترة ما بعد الشافعي من خلال التدوين.

إن عملية الاختلاق للأسانيد لا يمكن أن تمر هكذا أمام الرقابة الجماعية لعلماء الحديث كما يرى موتسكي[4]، وعلى ذكر الرقابة المتمثلة في النقد الحديثي، فإن النقاد لم يفتهم التنبه إلى من يخطئ في الوقف فيرفعه

[1] من بين التعميم الموجود عند المستشرق شاخت اعتباره الحديث صحيحا في غياب الإسناد الأسري، ثم يناقض هذا بفكرة أن المحدثين لم ينقدوا إلا الأسانيد، وأصلا هي ملفقة من خلال ما تدعيه نظرية النمو العكسي، ينظر: أصول الفقه المحمدي، ص221.

[2] محمد مصطفى الأعظمي، دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، (398/1).

[1] هارالد موتسكي (1948-2019): مستشرق ألماني، يعرف بأنه أول من استعمل حجة التنوع والاختلاف فيما تعلق بالشيوخ والطرق لرد تهمة احتمال الوضع في الأحاديث. ينظر: قصة علم الحديث: التاريخ والفلسفة وتوطين المنهج لمحمد وفيق زين العابدين، أركان للدراسة والأبحاث والنشر، 2022، ص66.

[2] جوناثان براون، الدقة النقدية في مقابل العملية الفقهية–ضمن كتاب نظرية النمو العكسي للأسانيد عند المستشرقين، ص25، نقلا عن موتسكي.

[3] فهد الحمودي، نقد نظرية المدار، ص34.

[4] جوناثان براون، الدقة النقدية في مقابل العملية الفقهية–ضمن كتاب نظرية النمو العكسي للأسانيد عند المستشرقين، ص26.

إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وكثيرة هي الأمثلة شاهدة على ذلك في كتب العلل، وأوضح بيان على ذلك سؤال الترمذي لشيخه الدارمي حول الرجل يخالف غيره فيرفع ما أرسلوه، فيجيبه الدارمي بقوله:" لا إنما معنى هذا الحديث إذا روى الرجل حديثا ولا يعرف لذلك الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أصل فحدث به فأخاف أن يكون قد دخل في هذا الحديث"[1]، وهنا يتضح أن نظرية النمو العكسي باطلة بالقيد الذي ذكره الدارمي وهو " لا يعرف لذلك الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أصل"، والدارمي قد توفي بعد الشافعي، وهي الفترة التي ادعى شاخت أنه قد وقع فيها تلفيق الأسانيد المرفوعة إلى النبي صلى الله عليه وسلم.

إن هذه النظريات باطلة بكل وجه من الوجوه، وبقدر تكلف المستشرقين والحداثيين في إلحاق وصف الخرافة بالأحاديث النبوية من خلال نظرياتهم الخرافية بقدر ما كانت أوهن من نسيج العنكبوت.

الفرع الثاني: شبهة التماثل البنيوي من خلال عملية التحمل والأداء.

يهدف هذا الفرع إلى رفع اللبس الذي يتعمد إيقاعه الفكر الحداثي من خلال آلية الاعتماد على تشابه المصطلحات، فيوهم القارئ أن المسألة المعالجة عبارة عن بنية واحدة، ثم يتم تكييفها حسب البنية الذهنية والثقافية لكل شعب.

عند التمعن في التشابه المصطلحي أو الوظيفة التي يقصدها هذا المصطلح نجد تشابها شكليا لا أثر له في المضمون، وهو لا يعبر إلا عن تكلف من صاحب هذا الفكر من أجل الطعن في البنية الحديثية التي يراد التسلل إليها لا غير، ويمكن توضيح هذا من خلال ما ذكره عبد الله إبراهيم.

❖ **من جهة السند:**

1- ألفاظ التحمل والأداء: يستند عبد الله إبراهيم في إحداث اقتران بين آلية الرواية في الحديث النبوي وآلية الرواية في الحكاية الخرافية من خلال ألفاظ الرواية التي يصطلح عليها في علم الحديث بصيغ التحمل والأداء، أما عبد الله إبراهيم فيصفها بأنها صيغ خاصة للقول تتداولها سلسلة من الرواة كما هو الحال في فن الخبر، ويقصد به علم رواية الحديث[1]، وعند النظر في هذه الصيغ القولية التي يراد من خلالها إحداث تماثل بنيوي بين رواية الحديث

[1] جامع الترمذي، كتاب العلم، باب ما جاء في تعظيم الكذب على رسول الله، (110/1).

[1] السردية العربية، ص106-107.

النبوي ورواية الحكاية الخرافية نجد بأنها لا تتأسس على أي ضوابط ولا تؤدي دلالة محددة، وهي متروكة للراوي يعبر عنها كيف يشاء، حيث يقول عبد الله إبراهيم:" وقد يستبدل الفعل أخبر بحكى أو حدث أو قص"[1].

إن الذي أشار إليه عبد الله إبراهيم واضح البيان من جهة عدم وجود أي تماثل بنيوي بين رواية الحديث النبوي وبين الفعل الروائي للخرافة ولو من بعيد، حيث أن أول أوجه المفارقة هو أن سلسلة الرواة في الحكاية الخرافية هي سلسلة متنية كما أشرنا سابقا، في حين يستقل الإسناد عن المتن في علم الحديث، ومن زاوية أخرى: فإن ألفاظ التحمل والأداء عند راوي الحديث محكومة بشروط صارمة في منهج المحدثين وغير قابلة للاستبدال، لأن كل لفظة تحمل دلالات معينة إما أن تقبل الرواية الحديثية من خلالها أو ترد، ومن ذلك ما قاله ابن الملقن:

" ربما دلس بعضهم فذكر الذي وجد خطه وقال فيه عن فلان أو قال فلان، وذلك تدليس قبيح، وجازف بعضهم فأطلق فيها حدثنا وأخبرنا وانتقد عليه"[1]، لذلك لا وجه للتماثل البنيوي بين من يحدث كاذبا في الحكاية الخرافية وبين من قال حدثنا –مجازا من خلال الوجادة– ولو لحديث صحيح فيرد عليه، فقط لأنه لم يتحقق شرط الاتصال بين الراوي والشيخ صاحب الرواية، مما يعني أن الرواية من هذا الطريق قد ترد ليس لكونها لم تحدث حقيقة، وإنما لأنها لم تثبت على منهج المحدثين من جهة قوانين التحمل والأداء في رواية الحديث مع احتمال ورود تلك الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا أبلغ في التثبت والتحري.

2– الجهالة: ترتبط صفة الجهالة بالراوي الذي تتمحور عليه عملية التحمل والأداء، وفيما يتعلق بالرواية الخرافية فإن بنيتها السردية تتأسس على راوي مجهول، وهذا ما أشرنا إليه في مميزات الحكاية الخرافية، وعبد الله إبراهيم يربط بين ما يسميه بصيغ القول (ألفاظ التحمل والأداء) وبين هذا الراوي المجهول حيث يقول:" إننا لن نقف على الراوي المجهول الذي يتجلى ظهوره الخاطف وغيابه في عبارات وجمل موجزة تتقدم الحكاية مثل حكى أو بلغني أو زعموا وقال صاحب الحديث، فذلك الراوي المجهول لا يعطي البنية السردية إلا حق ظهورها"[2]، في حين أن راوي الحديث النبوي يستحيل أن يكون مجهولا بأي حال من الأحوال، بل حتى لو عرفت عينه وجهلت حاله سيكون هذا سببا كافيا لرد الحديث، فكيف بسلسلة الإسناد المتنية في الرواية الخرافية الذين كلهم خرافيون ولا

[1] المرجع السابق، ص109.

[1] ابن الملقن، المقنع في علوم الحديث، تحقيق أحمد فتحي حجازي، دار الكتب العلمية–بيروت، 2012، ص199.

[2] السردية العربية، ص99.

وجود لهم إلا في مخيلة الراوي (القاص) الذي هو مجهول في حد ذاته.

إن نوع الجهالة التي أشار إليها عبد الله إبراهيم في الرواية الخرافية هي أقرب إلى ما يسمى بمجهول العين في مذهب النقاد المحدثين، ومجهول العين حسب الخطيب البغدادي ليس الذي لا يدرى من هو، بل إنه معروف من حيث شخصه وذاته، ولكنه مجهول من حيث الرواية الحديثية حيث لم يرو عنه إلا واحد ولم يشتهر بطلب العلم[1]، وهذا ملمح ثان يبين قوة شروط قبول رواية الراوي في منهج الحديث النبوي، فقد ترفض الرواية الحديثية بسبب الانقطاع الذي قد يكون بسبب ألفاظ التحمل والأداء أو جهالة الراوي الذي يقوم بالتحمل ثم الأداء، وهذا دائما مع افتراض واقعية الرواية واحتمال ورودها عن النبي صلى الله عليه وسلم، ومع ذلك ميزان النقد الحديثي يرفضها، وفي هذا يقول السيوطي:" ورده- أي حديث مجهول العين- هو الصحيح الذي عليه أكثر العلماء من أهل الحديث وغيرهم"[1]، فلا وجه لإحداث مقاربة بين جهالة الراوي للحكاية الخرافية وجهالة الراوي للحديث النبوي، وهذا يعزز استحالة تتسلل الخرافة من خلال راوي الحديث النبوي حال التحمل أو الأداء.

❖ **من جهه المتن:**

1- التضمين: يشير عبد الله إبراهيم إلى أن الاستقراء للروايات الخرافية قد أبان بأنه لا توجد حكاية خرافية لم تنطو على تضمين حكائي[2]، والمقصود بالتضمين هو إدراج رواية في رواية أخرى[3]، وهذا التضمين قد حصل حتى لراوي الحديث النبوي فيدخل له حديث في حديث بسبب عدم ضبطه لذلك الحديث بالذات، وطبعا هذا لا يعني تماثلا بينويا بأي وجه من الوجوه بسبب أن التضمين في الحكاية الخرافية هو وهم خرافي متعمد، أما فيما تعلق برواية الحديث النبوي فهو وهم قد حصل للراوي من جهته هو فقط، ولا يستلزم حصوله لما دونه من الرواة، فقد يتفطن له من هو في طبقته في سلسلة الرواية أو من دونه فيرده إلى أصله، ومن ناحية أخرى فإن نقاد الحديث قد تفطنوا لهذا النوع من الإدراج واعتبروه نوعا من أنواع العلل القادحة التي يرد بها الحديث النبوي، ومن ذلك ما ذكرناه سابقا من قول الدارمي الذي نقله عنه تلميذه الترمذي في سننه، وكذلك يشهد له قول أبو حاتم لما عرض

[1] الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، صححه أبو عبد الله السورقي، جمعية دار المعارف العثمانية-حيدر أباد، ط1، 1357، ص88-89.

[1] تدريب الراوي في شرح تقريب النووي، تحقيق عبد الرحمن المحمدي، دار الكتب العلمية-بيروت، 2017، ص237.

[2] السردية العربية، ص99.

[3] المرجع نفسه، ص102.

عليه دفتر لأحد من جلة أصحاب الرأي، فكان مما أعل به بعض أحاديث ذلك الدفتر أن قال:" قد دخل لصاحبه حديث في حديث"[1]، فدل هذا على أن التضمين على قول عبد الله إبراهيم وارد حتى على راوي الحديث كما حصل مع أحد رواة الحديث وهو من وجهاء أصحاب الرأي، لكن علماء النقد الحديثي هم أدرى بهذه الآفة وهم لها بالمرصاد، مما يشكل لنا ملمحا جديدا يقضي ولو على احتمالية ضئيلة تفيد بوجود خطإ في الرواية –وهذا دائما مع واقعية كلا الحديثين المتداخلين واحتمالية ورود كلاهما عن النبي صلى الله عليه وسلم بعيدا عن خرافتهما– فكيف بقضية رواية الخرافة، وكيف بالراوي (القاص) الذي يخرف ثم يتعمد تضمين الخرافة وشتان بين هذا وذاك.

2– الاستباق: يفسر عبد الله إبراهيم أن عملية الاستباق نقطة عكسية في تراتبية عنصر الرواية الذي دائما ما يكون لاحقا لعنصر الحكاية وأحداثها، حيث تقلب ميزة الإسناد في الحكاية الخرافية هذه القاعدة فتصير الرواية التي تستحضر عبر سلسلة من الرواة سابقة لأحداث الحكاية الخرافية، فهو هنا يربط بين ميزة الاستباق وعمل الرواة الذين يذكرهم الإسناد المتني للحكاية من جهة ثم يربط هذه الميزة الاستباقية مع قضية الأحلام والوصايا والنبوءة[1]، وهذا فيه اتهام كبير جدا خاصة لو استعرضنا من الأحاديث النبوية ما يشير إلى هذه الميزة الاستباقية ومن ذاك: الحديث الذي قال فيه النبي صلى الله عليه وسلم:" يطلع عليكم الآن رجل من أهل الجنة...

(الحديث)"[2] ثم طلع بعد ذلك، فهنا تم استباق الرواية للحدث الذي هو طلوع الرجل وهذا مما ارتبط بالنبوة كما قال عبد الله إبراهيم، وبناء على هذا كان أداء سلسلة الرواة بالاستباق، وحاصله وجود شبهة تماثل بنيوي من خلال هذه الميزة في البنية السردية للحكاية الخرافية مع بنية الحديث النبوي، بل يوجد أحاديث أخرى هي على هذه الطريقة وفيها ما لا يصح، وهذا من شأنه أن يربط الصلة بين الخرافة والحديث النبوي.

عند النظر: يتضح الفرق الذي يرفع هذا الوهم، ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم في أخباره يتكلم عن استباق يحصل بالفعل بخلاف الاستباق الذي يرد في الحكاية الخرافية الذي لن يقع طبعا، وبالتالي إذا كانت النبوءة من باب التنبؤ في الحكاية الخرافية هو تنبؤ بين البطلان، فإن تنبؤ النبي صلى الله عليه وسلم هو من معجزات النبوءة التي حصلت فعلا أمام أنظار الصحابة، وهذه الميزة الاستباقية كما أبانت عن أساس من أسس الحكاية

[1] ابن أبي حاتم، العلل، تحقيق فريق من الباحثين، مطابع الحميضي، ط1، 1427هـ-2006م، ص24.

[1] السردية العربية، ص114-115-116.

[2] أحمد بن حنبل، المسند، مسند أنس بن مالك رضي الله عنه، (124/20)، رقم الحديث 12697.

الخرافية، فإنها أيضا قد أبانت أكثر من ذلك على صدق نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وأن أحاديثه أبعد ما تكون عن الخرافة بحكم تحققها، مما يعني أن الاستباق ليس ميزة للحكاية الخرافية بحكم أنها لم تنفرد به، وهذا يبطل دعوى عبد الله إبراهيم التي ألصقها بالنبي صلى الله عليه وسلم من جهة كون الرسول هو الذي انطلقت منه الحكاية الخرافية وتطورت بعد ذلك[1].

❖ **من جهة السند والمتن:**

1- الإضمار: ميزة الإضمار حسب عبد الله إبراهيم تحيل على حكاية متكاملة وهي تستخدم منعا للتكرار، وجملة الإضمار تعني أن الشخصية تحيل إلى ما تم ذكره سابقا تفاديا لروايته بالتفصيل، وهذا الذي ذكره عبد الله إبراهيم كميزة لا يعد كذلك، فهو دارج في كلام الناس عموما تفاديا للإطالة والتكرار ورغبة في الاختصار، ولو أردنا أن نبحث عن آلية الإضمار في ميدان الحديث النبوي فإنه يمكننا أن نكتشفه من جهة السند والمتن.

أ- السند: تظهر آلية الإضمار في السنة النبوية من خلال ما تعارف عليه علماء الحديث بحاء التحويل (ح) التي تحيل من إسناد لآخر، وقد نقل السخاوي عن الدمياطي قوله الذي يبين فيه أن أول من تكلم عن حاء التحويل هو ابن الصلاح[1] حيث قال:" وإذا كان للحديث إسنادان أو أكثر فإنهم يكتبون عند الانتقال من إسناد إلى آخر ما صورته (ح) وهي حاء مفردة مهملة"[2]، وهي تحصل عند التقاء إسنادين أو أكثر عند راو واحد فتذكر مرة واحدة اختصارا لئلا يعاد ذكر الجزء المشترك من الإسناد ثم يقال كلهم عن فلان، وهذه خاصية كما ذكرنا لم يشر فى بيانها إلا زمن ابن الصلاح المتوفى في القرن السابع، إذ لو كان للأمر علاقة بالتماثل البنيوي بين الرواية الخرافية والرواية الحديثية كما ذهب إلى ذلك عبد الله إبراهيم[3] لعرف الأمر وشاع مع بداية انتشار الرواية الحديثية من خلال التحمل والأداء ولم يتأخر الأمر إلى زمن ابن الصلاح حتى يصرح هو بنفسه فيقول:" ولم يأتنا عن أحد ممن يعتمد بيان لأمرها"[4]، والخرافة معروف أمرها حتى قبل الإسلام، فالمسألة لا علاقة لها بوجود صلة بين الخرافة

[1] السردية العربية، 110.

[1] السخاوي، فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، دراسة وتحقيق عبد الكريم الخضير-محمد بن عبد الله، مكتبة دار المنهاج-الرياض، ط1، 1426، (3/91-92).

[2] ابن الصلاح، معرفة أنواع علم الحديث، ص230.

[3] السردية العربية، ص73.

[4] ابن الصلاح، معرفة أنواع علم الحديث، ص230.

والحديث النبوي الشريف.

ب– المتن: لو رجعنا فقط إلى الحديث النبوي الذي اعتمدنا عليه في إثبات الفرق بين آلية الاستباق من خلال نبوة محمد صلى الله عليه وسلم والاستباق في الخرافة لوجدنا فيه آلية الإضمار، فهو يوظفها مرتين دلالة على أن القصة تتكرر ثلاث مرات في ثلاثة أيام، وكانت جملة الإضمار من خلال أداء الصحابي الراوي أنس بن مالك، وهي الرواية التي أخرجها أحمد بن حنبل في مسنده[1]، وهذا لا يعني كما يرى عبد الله إبراهيم إدراج الحديث النبوي في نمط الحكاية الخرافية، فقد اتضح الفرق من خلال آلية الاستباق التي يوظفها الحديث النبوي في إطار إعجازي من خلال نبوة النبي صلى الله عليه وسلم، وبين الكيفية التي توظفها الحكاية الخرافية في إطار سردي لا غير، ويكفي هذا الفرق لدحض نظرية عبد الله إبراهيم القائمة على أساس التماثل البنيوي خاصة إذا علمنا أن الاستباق والإضمار هي ميزات أساسية للحكاية الخرافية حسبه[1]، وعليه يمكن القول اعتمادا على كل ما تم إثباته فيما تعلق ببنية الإرسال والتلقي أن الدعوى التي تعتبر الحديث النبوي مدشن لظهور الخرافة في الثقافة العربية بحكم التماثل البنيوي[2] لا أساس لها من الصحة بل هي الخرافة التي تروج لها الدراسة الحداثية لا غير.

[1] أحمد بن حنبل، المسند، مسند أنس بن مالك رضي الله عنه، (124/20)، رقم الحديث 12697.

[1] السردية العربية، ص115.

[2] المرجع نفسه، ص73.

المبحث الثاني: عقلانية منهج النقد الحديثي تنفي الخرافة.

المطلب الأول: مشكلة المنهج الحديثي في الفكر الحداثي.

الفرع الأول: ضرورة تجديد معايير نقد الحديث النبوي في الفكر الحداثي.

الفرع الثاني: صراع المناهج في خضم الثورة الحداثية.

المطلب الثاني: التماثل البنيوي شاهد على عقلانية منهج الحديث النبوي.

الفرع الأول: إثبات عقلانية منهج النقد الحديثي من خلال المقالة الحداثية.

الفرع الثاني: منهج النقد الحديثي أقوى من منهج المنطق الوضعي التجريبي.

نسعى هذه المرة من خلال هذا المبحث إلى إبطال دعاوى الحداثيين –التي تنسب الأحاديث النبوية لكل ما هو خرافة وأباطيل إما تصريحا أو تلميحا– لكن في الاتجاه المعاكس، أي أن الانطلاق في هذا المبحث لن يكون من المقالة الحداثية وإنما من خصوصيات منهج علم الحديث النبوي الذي يشكل حصنا يمنع تسلل الخرافات إلى السنة النبوية بفضل ما يتسم به من أعلى درجات العقلانية، وعليه فإن جانب الدراسة هنا سيكون على مستوى المنهج ككل.

المطلب الأول: مشكلة المنهج الحديثي في الفكر الحداثي.

إن مفهوم التجديد مما يتردد على ألسنة الحداثيين بكثرة، وواقع هذا المفهوم عند التطبيق–الذي هو محل عدم اتفاق عند الحداثيين بصفة عامة– لا يعكس سوى الإقصاء والاستبدال لفكر بفكر آخر بعيد كل البعد عن مستوى وأصالة المنهج الأول، وفي هذا السياق يصر الحداثيون العرب على تجديد ما يسمى بمعايير النقد الحديثي بحجة أنها لم تعد تلبي متطلبات الواقع المعاصر.

الفرع الأول: ضرورة تجديد معايير نقد الحديث النبوي في الفكر الحداثي.

على مستوى هذا المبحث تتحول المقالة الحداثية من مقام الطعن بالخرافة في الأحاديث النبوية إلى مقام الطعن في المنهج الذي سمح للخرافة بالاستيلاء على الفكر العربي، وبطبيعة الحال ستتجه الأنظار الحداثية إلى منهج النقد الحديثي وأسسه التي يقوم عليها من أجل إلحاق وصف الخرافة بها هي الأخرى، وإن مشكلة الحداثيين الأولى في قضية الطعن هذه هو الاستهتار في التعامل مع العقلية النقدية الحديثية، وحظ الحداثيين من إعمال النظر فيها (العقلية النقدية الحديثية) لا يجاوز ظواهر أسماء الرواة في الأسانيد عند انتقال الرواية، ثم يستصحبون ما يماثل عملية الانتقال هذه من أجل الإقناع بخرافية المنهج، ومن ذلك ما يراه الشرفي من عدم الموثوقية في الأسانيد من قبل أي مؤرخ جدير بهذه الصفة مهما أصبغ على رجالها من صفات الصدق والورع[1]، فالشرفي هنا يستصحب النموذج التاريخي، وفيه من يستصحب النموذج السردي القائم على المشافهة كما فعل عبد الله إبراهيم الذي يقلل من قيمة الإسناد ووصفها بالنظرية التي ظهرت كمحاولة للحد من تغلغل الشفهية في الثقافة العربية[2]، وهو نفس

[1] الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص137.

[2] السردية العربية، ص48.

ما انتهى إليه شاخت من جهة أن الإسناد ليس إلا ضمانا للمظهر الخارجي للحديث[1]، وبطبيعة الحال فإن النتيجة لن تكون إلا كتلك التي صرح بها عماد حسن والتي تقضي بأن إسناد الحديث ليس سوى خرافة أو أكذوبة لا لشيء حسبه سوى أن علم النفس والاجتماع قد أثبت أن هذه الظاهرة ليست من طبيعة البشر[2]، وما يتفرع عن هذا في المحصلة هو التمركز حول شخصية الراوي بطبيعتها البشرية التي يرفعها أهل الحديث إلى منزلة الأسطورة والخرافة كما يقول رشيد أيلال[3] عندما تكلم عن البخاري من خلال ترجمة ابن كثير له في البداية والنهاية[4]، وهذا عبارة عن استصحاب جديد تقاس به المكانة العلمية لأحد أبرز علماء الحديث النبوي مقارنة بأي مشتغل في فن من فنون الثقافة الفكرية.

إن استهداف سلسلة الرواة بهذه الطريقة في الفكر الحداثي يمهد الطريق للطعن في أحد أهم الأسس التي يقوم عليها منهج النقد الحديثي وهو علم الرجال، فحسب عماد حسن ورشيد أيلال: علم الجرح والتعديل ليس سوى خرافة يعوزها المنطق والعقل والمنهج العلمي الصائب، حيث يتأسس على المبالغة إما في المدح أو الهجاء[5]، وهذا يؤول في الأخير إلى سحب الثقة من الراوي من أجل رد الأحاديث النبوية بتهمة الخرافة.

إن عملية الطعن بالخرافة ضد الأحاديث النبوية في التوجه الحداثي عبارة عن دائرة مغلقة تنطلق من الرواية ذاتها كونها مفارقة للنظام المنهجي الذي تعترف به المرجعية الغربية وبالتالي هي مدرجة ضمن الخرافة، ثم بعد ذلك يتم الانتقال إلى المنهج الذي وصلت به تلك الرواية إلينا ويحصرون تركيزهم على الراوي بعد تجريده من صفة

[1] أصول الفقه المحمدي، ص221.

[2] مقالة على الصفحة الشخصية للدكتور على الفايسبوك يحيل إليها رشيد أيلال في كتابه صحيح البخاري: نهاية أسطورة، دار الوطن-المغرب ط1، 2017، ص46.

[3] باحث مغربي يشتغل في نقد التراث الديني وعلم مقارنة الأديان، كما يعمل صحفيا بجريدة رسالة الأمة المغربية، له عدة مقالات منشورة في هذا المجال على المواقع الإلكترونية. ينظر الموقع الخاص للباحث الذي تم الاطلاع عليه بتاريخ 2025/2/8 على الساعة: 17:30، وهذا رابطه: https://www.ahl-alquran.com/arabic/profile.php?main_id=8884

[4] صحيح البخاري، نهاية أسطورة، ص76.

[5] المرجع نفسه، ص45-51-75.

التوثيق لتبرير وتأكيد الدعوى الحداثية التي ألحقت الرواية الحديثية بالخرافة، ومن ذلك ما انتهى إليه محمد يحي[1] لما قال:" نشير أخيرا إلى أن الكثير من هذه الأساطير قد رواها المفسرون من المشايخ المعتمد عليهم من أمثال علي بن إبراهيم ومحمد بن يحي ومحمد بن الحسن الصفار وغيرهم، فإذا كان هذا هو حالهم من الدراية فكيف يوثق بهم ويؤخذ عنهم"[2]، ثم بعد ذلك يتم رد كل مرويات ذلك الراوي المكثر بنفس الدعوى التي هي الخرافة دون أدنى تمييز كما فعل محمد يحي، وسبب هذا الرد ليس لأنهم تفحصوا جميع مرويات الراوي وكتبه كما يفعل المحدثون، وإنما هم يردون تلك المروريات بناء على طريقتهم في إحداث المداخل والثغرات (في هذه الحالة تم إسقاط علم الرجال) من أجل إسقاط البنية المعرفية المستهدفة وهي الأحاديث النبوية، وهذه الطريقة تنطلق من الرواية الحديثية لتنتهي إليها ومن ثم العمل على إحلال المنهج الغربي في النقد بدل منهج النقد الحديثي، ولم تخف الحداثة الفكرية هذه الرغبة الملحة في الاستبدال، حيث يشير محمد حمزة[3] إلى أنه من حق المسلم المعاصر وضع مقاييس جديدة تستجيب لروح العصر من أجل استمرار عملية نقد نصوص الحديث النبوي، وهذا كبديل لمقياس توثيق الحديث الذي قام على المبدأ الأخلاقي الديني (العدالة والضبط)[4]، وفي نفس السياق يقترح إسلام البحيري[5] تعويض معيار

[1] باحث تونسي ولد بتاريخ 29 أوت 1931، التحق بجامع الزيتونة سنة 1948، ثم شغل بعد ذلك مناصب أخرى على غرار التدريس في التعليم الابتدائي وعضوية اتحاد الكتاب التونسيين وغير ذلك، له كتابات في الجانب الأدبي والمسرحي والديني، من مؤلفاته: مشكلة الحديث، علم الطريقة: علم منهج الفهم الديني. تم الاطلاع على هذه الترجمة من موقع إلكتروني بتاريخ 2025/2/8 على الساعة: 17:55، وهذا رابط الموقع:https://books-library.com/a-27380-download

[2] مشكلة الحديث، مؤسسة الانتشار العربي-لبنان، ط1، 2007، ص226.

[3] باحث تونسي وأستاذ محاضر بالجامعة التونسية، مختص في قضايا الفكر الإسلامي، من مؤلفاته: الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث، السنة النبوية: إشكالية التدوين والتشريع. تم الاطلاع على هذه الترجمة من موقع مؤمنون بلا حدود بتاريخ 2025/2/8 على الساعة: 18:05، وهذا رابط الموقع:https://www.mominoun.com/auteur/511

[4] الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث، 438-441-442.

[5] كاتب وباحث ومفكر مصري، ولد بتاريخ: 1974/4/5، حاصل على ماجستير في طرائق التعامل مع التراث من جامعة ويلز بالمملكة المتحدة، انتقده الأزهر الشريف وتمت إدانته بتهمة ازدراء الأديان، تم الاطلاع على هذه الترجمة من موقع ويكيبيديا بالعربية بتاريخ 2025/2/8 على الساعة: 18:10، وهذا رابط الموقع: https://ar.m.wikipedia.org/wiki/%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85_%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%AD%D9%8A%D8%B1%D9%8A

الدين بالعقل لتكون النتيجة الكلية هي نقد الحديث النبوي بناء على منهج التذوق الذي يستند على المبدأ الأخلاقي العقلي[1].

إن البحث عن أصل هذه الفكرة يقودنا مجددا إلى المرجعية اليهودية من باب الاستشراق وتحديدا عند أستاذه الأول اليهودي غولدتسيهر حيث يقول بالحرف الواحد:" ومن السهل أن يفهم أن وجهات نظرهم في النقد ليست كوجهات النظر عندنا، تلك التي نجد لها مجالا كبيرا في النظر في تلك الأحاديث التي اعتبرها النقد الإسلامي صحيحة غير مشكوك فيها، ووقف حيالها لا يحرك ساكنا"[2].

فما دام حسب هذا المستشرق أن منهج النقد الحديثي لم يحرك ساكنا في نقد المرويات واعتبرها صحيحة مباشرة: فهو غير صالح ولابد من استبداله بمنهج النقد اليهودي القائم على فكرة التطور في النقد بتطور العقل البشري، وبالتالي ما قد يكون صحيحا اليوم قد يصبح موضوعا غدا والعكس صحيح حسب التجديد الحداثي، أو لنقل المنظور اليهودي في مسألة تجديد معايير نقد الحديث النبوي إذا أخذنا بأصل هذه الدعوى الحداثية.

إن القدر المشترك بين ما دعا إليه محمد حمزة وإسلام البحيري في انتخاب معيار جديد لنقد الحديث النبوي هو المعيار الأخلاقي، وانتقاء هذا المعيار ليس عبثا وإنما تعود أصوله كذلك للنظرية التطورية في علم الاجتماع، والتي روج لها الفيلسوف البريطاني هربرت سبينر، حيث ربط بين القوة الروحية الباعثة على المشاعر الأخلاقية[3] والدين عند المجتمعات البدائية[4]، وهذه الفكرة كانت هي النواة الأولى لرائد الأنتروبولوجيا إدوارد تايلور في صياغة نظريته في أصل الدين[1]، وقد اتضح لنا في الفصل الأول الصلة الوثيقة التي تربط بين الأنتروبولوجيا الثقافية والطعن بالخرافة في الأحاديث النبوية في المخيال الحداثي.

في المحصلة يمكن القول أن المطالبة الحداثية بتجديد معايير النقد الحديثي هو مطلب يلح عليه منهج النقد

---

[1] ينظر الساعة الثانية وأربع وخمسون دقيقة من الشريط المصور الذي تم الاطلاع عليه بتاريخ: 2024/06/22 على الساعة 20:00، وهو متضمن لمناظرة تجمع بين إسلام البحيري وأسامة الأزهري وحبيب الجفري، وهذا رابطه: https://youtu.be/cOay0gTJEkU?si=PdH6wmWPfe_46PQv

[2] العقيدة والشريعة في الإسلام، ص50.

[3] سعيد علي عبيد، فلسفة الأخلاق عند برتراند رسل، نيوبوك، 2017، ص210.

[4] فراس السواح، دين الإنسان-بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، ص203.

[1] فراس السواح، المرجع نفسه، ص204.

الغربي الموجه بفلسفة تطورية، وإذا كانت فكرة التجديد والاستبدال هي بإيعاز من اليهودي غولدتسيهر، فإن تحديد المعيار النقدي في حد ذاته هو بإيعاز من هربرت سبنسر الذي استوعب نظرية التطور من أصولها اليونانية إلى تمظهرها الدراويني[1]، وإليه تنتهي جذور النظرية الأنثروبولوجية الثقافية في بحث أصل فكرة الدين، وبذلك يقف سبنسر وراء الربط بين المنهج التاريخي التطوري والمجال الديني، وهو ذات الإطار الذي يشتغل فيه الفكر الحداثي عند مطالبته باستبدال معايير النقد الحديثي.

الفرع الثاني: صراع المناهج في خضم الثورة الحداثية.

إن مما يتردد على ألسنة أصحاب الفكر الحداثي هو عدم اعتبار فن الحديث النبوي علما قائما بذاته، حيث يقول رشيد أيلال:" لكل ما سبق لا يمكننا بأي حال من الأحوال اعتبار خرافة الحديث علما، لأنها لا تمتلك من العلم شيئا"[2]، وإن هذه الدعوى هي فرع من دعوى أكبر منها، وهي التي تقصي الدين كله من دائرة العلم وتنفي صفة العلمية عنه مثل ما يرى إسلام البحيري[3].

النتيجة الحداثية السابقة هي عبارة عن خلاصة تعكس قرونا من الصراع المنهجي كما يصطلح عليه الفيلسوف فايارآبيند[4]، وهذا الصراع المنهجي هو الذي أثمر ثورة أوروبا الحداثية.

فالقضية إذن هي قضية مناهج، بل إن المنطلق الأساسي في رد الأحاديث النبوية بدعوى الخرافة هي غير متعلقة بذات الرواية الحديثية بالدرجة الأولى في الفكر الحداثي، وإنما هو متعلق بذات منهج النقد الحديثي، والتبرير لهذا المتعلق فقط هو الذي ينطلق من الرواية الحديثية، ولقد كان من آثار هذا الصراع ظهور بوادر الأزمة المنهجية في

---

[1] يوسف ميخائيل أسعد، سيكولوجية الشك، دار غريب، 1983، ص142.

[2] صحيح البخاري، نهاية أسطورة، ص48.

[3] ينظر الدقيقة التاسعة والأربعون من الشريط المصور الذي تم الاطلاع عليه بتاريخ: 2024/06/22 على الساعة 20:00، وهو متضمن لمناظرة تجمع بين إسلام البحيري وأسامة الأزهري وحبيب الجفري، وهذا رابطه:
https://youtu.be/cOay0gTJEkU?si=PdH6wmWPfe_46PQv

[4] فايرابند، بول (1924-1994): فيلسوف من أصل نمساوي مختص في الإبستمولوجيا، ولد في فيينا ودرس بجامعتها، ثم رحل إلى إنجلترا ليتابع دروس كارل بوبر ثم درس في جامعة كاليفورنيا، من مؤلفاته: ضد المنهج الذي أسس فيه لفينومينولوجيا فوضوية. ينظر: معجم الفلاسفة لطرابيشي، ص454، والملاحظ هنا أن طرابيشي الذي هو أحد أبرز رواد الحداثة العربية يصف إبستمولوجيا فايرابيند بالفوضوية لأنها في الاتجاه المعاكس للمسعى الحداثي.

الأوساط الإسلامية التي طرحت مسألة ضابط التفريق بين العلم والخرافة في الحداثة الغربية[1].

الجواب عن هذا الضابط في التفريق فيما تعلق بالحديث النبوي ينطلق من نقطة فارقة كانت هي السبب الرئيس في الطعن بالخرافة، وهو اعتبار السنة النبوية سلوك الأمة وجوهر عاداتها، وبهذا الوصف تخرج عن الإطار العلمي، إذ أن الشرط الأول في اعتبار العلم علما هو وجود موضوع محدد تدور عليه مسائل الفن، أما سلوك الأمة فهو أمر اعتباطي غير منضبط بسبب مرجعيته المزاجية والشعورية عند كل فرد من هذه الأمة، وهذه هي الذريعة التي بسببها اعتبر رشيد أيلال الأحاديث النبوية خرافة وليس علما[2].

إن المصدر الأول الذي انحرف بالسنة النبوية عن مفهومها الأصلي تاريخيا كان يهوديا متمثلا في غولدتسيهر[3]، وقد تابعه على هذا التعريف تلميذه جوزيف شاخت عندما اعتبر السنة النبوية سلوكا نموذجيا للأمة واصطلح عليها بالسنة الحية، حتى أنه اعتبر الشافعي أول فقيه يحاول تغيير مفهوم السنة الحية من أجل أن تصبح علما مؤسسا لمذهب فقهي، فقام بضبط معنى السنة بوصفها السلوك النموذجي للنبي بدل الأمة[4]، وبهذا يصبح للحديث النبوي موضوع منضبط يشكل نواة لفروعه العلمية ومسائله وبالتالي يصبح مصدرا للتشريع[5]، فانظر كيف صار اصطلاح اليهودي غولدتسيهر حاكما على صنيع الشافعي الذي سبقه بقرون، بل أعجب من هذا أن تجد بعض الحداثيين يتابعون غولدتسيهر في توظيف هذه المغالطة الصارخة، والأمر هنا متعلق بالحداثي حسن حنفي الذي يجعل السنة النبوية في مقابل التراث اليهودي[1]، وبعبارة أخرى: يرى بأنه كما رفض اليهود الأوائل هذا التراث[2] لابد أن نرفض نحن أيضا السنة النبوية على أساس المماثلة بين السنة النبوية والتراث اليهودي، وهذا يطابق مقالة اليهودي غولدتسيهر عندما اعتبر السنة النبوية قانونا مقدسا في الإسلام بعد القرآن كما هو الحال عند

---

[1] روبرت تسيمر، في صحبة الفلاسفة –مدخل لأهم الأعمال الفلسفية الرائدة، ترجمة عبد الله محمد أبو هشة، دار الحكمة–لندن، ط1، 2012، (286/2).

[2] محمد القفاش، حوار فكري مطبوع ضمن كتاب بعنوان: أسئلة المنهج، ص71.

[3] العقيدة والشريعة في الإسلام، 49.

[4] أصول الفقه المحمدي، ص15.

[5] المرجع نفسه، ص16.

[1] رسالة في اللاهوت والسياسة، ص41.

[2] المصدر نفسه، ص41.

اليهود في مصادرهم[1]، وحتى أن مصدرها (السنة النبوية) يرجع إلى المصادر اليهودية وغيرها[2]، بل حتى مقولة غولدتسيهر في بيان اختلاف مناهج النقد بين النقد الغربي ومنهج النقد الحديثي يعبر عنها الحداثي علي حرب عندما فرق بين طريقة التفكير الحداثية وعقلانيتها وبين طريقة تفكير القدماء وعقلانيتهم كالشافعي وغيره[3]، وبهذا تصير الحداثة العربية مجرد امتداد للفكر اليهودي المنصب على الحديث النبوي خصوصا.

إن لاعتبار السنة النبوية سلوكا وعادة أممية تأثير خطير على الحديث النبوي من خلال إقحامه في الفلسفة المنهجية للحداثة الفكرية الغربية، وهذه الفلسفة المنهجية تشتغل في جهتين كما هو معهود السلوك الحداثي،

ويمكن عرضها من خلال الرجوع بالزمن إلى الوراء بداية من غولدتسيهر وانتهاء إلى زمن سبينوزا.

1- الجهة الأولى: نربطها بما سبق تقريره في الفرع الأول، حيث تستثمر الفلسفة الحداثية فكرة السلوك التي تنسبها إلى مفهوم السنة في إثبات أصل الدين ومظاهر التدين كاحتياج نفسي للتأليه، وهذه الخطوة ترجع بالمسألة إلى زمن بدائية الإنسان، وهنا قام هربرت سبنسر بربط سلوك التدين عند الإنسان بفكرة الروح، وهو الربط الذي تأسس عليه المنهج الأنتروبولوجي الذي يبحث في تاريخ الأديان تحت إطار الثقافة البدائية، حيث تولى تجسيده إدوارد تايلور من منطلق تطوري، وكنتيجة لهذا فإن السنة النبوية على اعتبارها سلوكا فإنها -بسبب هذه الفلسفة التي ربطت بين السلوك والشعور وفكرة الروح في أصل التدين- مرغمة أن تندرج ضمن مظاهر التدين البدائي مثلها مثل ما عرف في الزمن الأول، وبالتالي فإن معايير النقد في منهج النقد الحديثي هي معايير بدائية ولابد من تطويرها، وهذا هو أصل فكرة التجديد للمعايير النقدية الحديثية التي ينادي بها الحداثيون العرب.

من خلال الذي سبق نكون قد بينا أصل معيار الأخلاق في النقد الذي يراه الحداثيون الأنسب في نقد الحديث النبوي، ولابد أن نبين الآن أصل معيار العقل في النقد، وهذا البيان يكون شرحه دائما من خلال متابعة تطور فكرة الروح-كمصدر للسلوك والشعور- عبر التاريخ، وفي هذه المرة يأتي الدور على جدل هيغل المادي الذي استقل بفكرة تطور الروح التي تعبر عن نفسها من خلال الطبيعة والتاريخ الإنساني المتجاوز لثنائية المقدس

والمدنس الزمني، وبالتالي تغييب القداسة عن النص الديني والدين ككل باعتباره سلوكا تحركه روح تاريخية تدفع به

[1] العقيدة والشريعة في الإسلام، ص49.
[2] المصدر نفسه، ص49-51.
[3] نقد النص، ص94.

نحو التطور المادي ونمط الواحدية بدل فلسفة الثنائيات التي منطلقها (الروح/ المادة) و (المقدس/ المدنس)[1].

إن ما سبق ذكره من هذه الفلسفة الجدلية المادية يبين كيف تم إدراج حقيقة الروح المفارقة للمادة ضمن التاريخ المادي المتطور، ليأتي بعد ذلك الدور الذي قام به داروين في مواصلة تجسيد فلسفة الواحدية والقضاء على الثنائية دائما في سياق فلسفة التطور.

يعتبر مجال العقل في فلسفة هيغل المادية ركيزة حداثية، فهي تركز عليه بقصد إحداث المداخل والإسقاطات، ولذلك نجد الجابري يمجد فلسفته عندما يقول:" لقد بلغ هيغل بالعقلانية الغربية أعلى قممها: لقد أحل العقل محل التاريخ وأحل التاريخ محل العقل، بأن أعطى للتاريخ معنى وللعقل حركة، فأصبح التطابق بين العقل ونظام الطبيعة لا مجرد مسألة منطقية كما كان من قبل، بل أصبح مسألة صيرورة ومصير، مسألة واقع يتحقق عبر التاريخ"[2]، فإذا جمعنا بين ما عبر به المسيري والجابري عن فلسفة هيغل، فإننا سنجد أن هذه العقلانية ترجع بنا إلى ما ذكرناه سابقا عن مفهوم السببية والصيرورة الحتمية والتي هي عقيدة يهودية تطورية هدفها التحكم في التاريخ وتوجيهه من خلال فلسفة التطور وقد تم نقدها، والذي يهمنا في هذا السياق تحديدا هو معرفة مصدر الرأي الحداثي القائل بمعيار العقل في نقد الحديث النبوي، وقد اتضح قبل قليل ما تفرضه فلسفة التطور من إرغام حتمي على السنة النبوية باعتبارها سلوكا بدائيا، وهذا التطور لابد أن يكون وفق المسار الذي حددته فلسفة هيغل التي بلغت بالعقلانية أعلى قممها كما يقول الحداثي الجابري، وجعلت المقدس يذوب في المدنس الزمني المادي.

ب– الجهة الثانية: بعد أن بينا مصدر القول الحداثي بمعيار الأخلاق والعقل في نقد الحديث النبوي على سبيل التجديد الحداثي المزعوم في الاتجاه الأول، فإن الاتجاه الثاني هو الذي دشن هذا العمل التاريخي الذي بدأ في القرن السابع عشر من خلال فلسفة سبينوزا، ودائما من خلال نفس المداخل الحداثية التي أوجدتها هذه الفلسفة في الجانب الأول، والمتمثلة في الشعور السلوكي الذي تحركه الروح ونظام الواحدية وحتمية التوافق مع نظام الطبيعة المادي، ولئن كانت الفلسفة الحداثية في الجهة الأولى قد انتهت إلى القول بضرورة تجديد معايير النقد في الحديث النبوي (التوجه إلى معيار الأخلاق والعقل) فإن الفلسفة الحداثية في الجهة الثانية قد انتهت إلى القول بخرافة كل ما

[1] عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، ط1، 1423هـ-2002م، (169/1).
[2] تكوين العقل العربي، ص23.

يرفض الانسياق إلى نظام وحدة الوجود الطبيعية، حيث يرى سبينوزا[1] بأن الخرافة تنشأ من تذبذب الشعور الديني بين الخوف والرجاء والرهبة والرغبة وغلبة هذا التذبذب على العقل، وهذا الخوف مصدره انهزام الإنسان وعجزه في صراعه مع الطبيعة، فيقوده الشعور الديني إلى التأليه وطلب العون الإلهي، وتكون النتيجة أن اعتبار المقدس خارج الطبيعة هو عجز عن إدراكه داخلها، وهكذا تم التأسيس لنمط الواحدية واستبعاد كل ما هو ورائي يرفض الانطباق مع نظام الطبيعة بحجة الخرافة، حتى أنه يعلنها صراحة فيقول:"إن الله هو الطبيعة الطابعة".

إن الملاحظ هو أن اللبنة الحداثية الأولى كانت من خلال فلسفة الشعور الديني (الخوف- الرهبة- الرجاء) التي تم التعبير عنها من خلال سلوك التذبذب الديني عند الإنسان البدائي الذي عجز أمام الطبيعة، واللبنة الأخيرة كانت هي وحدة الوجود الكامنة في الطبيعة المادية، وما بين اللبنتين توجد المساحة التي جاء بها كل من هيغل أولا ثم داروين وماركس وسبنسر وغولدتسيهر من بعده في مدرسة الاستشراق، وهؤلاء كلهم أدركوا بعضهم البعض، وهنا يتضح خطر فلسفة سبينوزا في النقد والتي يعتبرها الحداثي حسن حنفي سببا في نشأة حركة التنوير اليهودية[2] ودعامة للتجديد الذي ينبغي أن يستمر على منهج سبينوزا بإسقاط المادة التي عمل عليها وإحلال السنة النبوة مكانها وهو ما يقصده بالتراث الإسلامي[3].

في المحصلة يمكن القول أن رد الأحاديث النبوية بدعوى الخرافة هو نتيجة لصراع منهجي ابتدأه سبينوزا من خلال فلسفة الشعور الديني بمنطلق نفسي يدرس تاريخ مظاهر التدين في الشريعة اليهودية[4]، ثم جاء هيغل الذي فسر ما بدأه سبينوزا بالتركيز على الجانب المادي، ثم اليهودي داروين الذي طبق نظرية التطور البيولوجي(جانب مادي) استنادا إلى حتمية التطور التاريخي المادي بحكم هذا المشترك الفلسفي (التطور- المادة)[1]، وكذلك اليهودي كارل ماركس الذي ركز على فكرة الصراع من خلال فلسفة هيغل المادية[2]، ثم كانت الانتقالية الأبرز التي مست الجانب الديني من خلال هربرت سبنسر الذي ربط بين فلسفة حتمية التطور المادي (أي بين ما

---

[1] رسالة في اللاهوت والسياسة، ص13-14-67.

[2] المصدر نفسه، ص22.

[3] المصدر نفسه، ص7-41.

[4] المصدر نفسه، ص22.

[1] يربط عالم النفس والفيلسوف التطوري هربرت سبينسر بين المادة والتطور من خلال قوة كامنة في كل مكان، ويعبر عنها الأنتروبولجي لويس مورغان بأنها الله، ينظر: مدخل إلى المادية الجدلية لموريس كورنفورث، ص83.

[2] موريس كورنفورث، المرجع نفسه، ص84.

جاء به كل من هيغل وداروين) وبين نظريته في أصل التدين القائمة على الشعور الديني والبعد النفسي (أي ما جاء به سبينوزا)، والعمل الذي قام به إدوار تايلور هو بمنزلة العمل الذي قام به داروين، فإذا كان هذا الأخير قد أتم العمل التاريخي الذي بدأه هيغل، فإن تايلور قد واصل ما بدأه سبينوزا عندما طبق نظريته على تراث الأمم البدائية باحثا عن أصل فكرة التدين من خلال الأنماط الأساسية في التراث البدائي، وفي آخر محطة من محطات هذا العمل الفلسفي التاريخي الذي كلف قرنين من الزمن ظهر الاستشراق والحداثة الفكرية الذين اقتصر دورهما على ربط الإسلام بما نظر له كل من سبينوزا وهيغل وسبنسر، وطبق له كل من داروين وماركس وفرويد وكارل يونغ، وبداية الامتداد كانت من خلال المستشرق اليهودي غولدتسيهر الذي أقحم مفهوم السنة النبوية في فلسفة سبينوزا الخاصة بالشعور الديني وتابعته عليها مدرسة الاستشراق والحداثة.

خلاصة القول في هذا أن رد الأحاديث النبوية بدعوى الخرافية كانت يهودية الابتداء من خلال سبينوزا ونقده للتراث اليهودي، ثم يهودية الانتهاء من خلال استشراقية غولدتسيهر ونقده للسنة النبوية (التراث الإسلامي)، وليس للحداثيين دور تاريخي سوى التمركز خلف هذه الشخصيات الفلسفية والاستشراقية، حيث نجد حسن حنفي يمجد الفكر السبينوزي، كما نجد الجابري يثني على العقلانية الهيغلية، ونجد كذلك كلا من أركون والشرفي ونصر حامد أبو زيد ينتهجون الحفر الأركيولوجي[1] في بنية التراث الإسلامي وفق المنهج الأنتروبولوجي الذي أسس له تايلور بمنطلق تطوري ثم اليهودي شتراوس من منطلق بنيوي قام على أنقاض الفكر التطوري الماركسي بعد سقوط المنهج الجدلي.

لقد اتضح إلى حد الآن أن ضابط التفريق بين العلم والخرافة في الفكر الحداثي عموما هو ضابط منهجي محكوم بفلسفة تحددها المرجعية اليهودية فيما تعلق بموضوع رد الأحاديث النبوية بدعوى الخرافة، ثم ما يأتي بعد

الفلسفة الإيديولوجية مما تعلق بإثبات شرعيتها أو نفعيتها هو مجرد تبرير لتلك الفلسفة التي تدعي المنهج واليقين العلمي.

حتى لا يبقى كلامنا مجرد عرض تاريخي في هذا المطلب، لابد أن ننقد النواة الأساسية التي نشأت عنها فكرة رد الأحاديث النبوية بدعوى الخرافة بعد أن تبين لنا أصول الخلفيات الفلسفية وراء هذا الطعن، وإن هذه النواة

[1] ينظر : القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة-بيروت، ط1، 2001، ص10، والإسلام بين الرسالة والتاريخ لعبد المجيد الشرفي، ص18.

تنشطر إلى جزأين اثنين متمركزين في فرعين من فروع الفلسفة هما: فلسفة المعرفة وفلسفة الأخلاق حيث سنتكلم في فلسفة المعرفة عن قضية المنهج، أما في فلسفة الأخلاق فإننا سنرد شبه اعتبار السنة النبوية سلوكا أخلاقيا مفضيا إلى الخرافة كما تمليه الفلسفة اليهودية.

❖ **إديولوجية المنهج في الفكر الحداثي**: في هذه الجزئية سنوضح أن ما ينادي به النقد الغربي من مفهوم اليقين والصرامة المنهجية ليس إلا ذرا للرماد في العيون، وهذا التوضيح سيكون من خلال ثلاث نقاط هي: استمداد المنهج- أسس التنظير للمنهج- مرحلة التطبيق للمنهج المؤسس.

1- استمداد المنهج: كعادة الغربيين فإنهم ينسبون الفضل في حداثتهم إلى اليونانيين ثم يقفزون إلى عصر النهضة والحداثة ثم ما بعدها[1]، وحتى نظرية التطور عموما هي يونانية المنشأ وعليها تأسست مناهجهم كما قد أسلفنا الذكر.

2- أسس التنظير للمنهج: ظهر لنا من خلال التأمل أن تأسيس المنهج في الحداثة الغربية يقوم على ثلاث ركائز هي:

أ- سلطة الفلسفة في تأسيس المنهج: إن المناهج الغربية تقف على أرضية هيولية سببها هيولية الفلسفة التي تؤسسها، ولا أدل من ذلك من افتقارها إلى عنصر الثبات وتجدد النموذج المعرفي في كل فترة تاريخية، مما يلحق بتلك المناهج صفة النفعية الموجهة للاستهلاك المعرفي الإديولوجي، ولذلك من أبرز ما يميز الساحة العلمية الغربية هو صراع المناهج، وما من فلسفة إلا وأسقطتها التي بعدها، فقد أقصت فلسفة هيغل التوحيدية فلسفة كانط القائمة على مفهوم الثنائية[1]، وأسقطت الفلسفة البنيوية الفلسفة الجدلية[2]، وهذا هو السائد في العقلية الغربية التي

[1] فتحي حسن ملكاوي، منهجية التكامل المعرفي-مقدمات في المنهجية الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي-الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1432هـ-2011م، ص141.

[1] الجابري، تكوين العقل العربي، ص22.

[2] ينظر توقيت الساعة الثالثة وثمانية عشر دقيقة من شريط مصور يتضمن محاضرة تم الاطلاع عليها بتاريخ 2024/06/23، على الساعة الثالثة والنصف، وكان عنوانها، مدخل إلى مناهج البحث العلمي لإدريس الجابري، الجزء الثاني، وهذا رابطها: https://youtu.be/TIYKcYdfGY4?si=DQeAfNpi08pkljdb

يتم فيها تحديد منهجية البحث فلسفيا[1].

ب– المنهج التوحيدي: إن هذا الأساس في بناء المناهج حاضر بقوة في الذهنية الغربية، وتردده الألسنة الحداثية بصفة مستمرة، والغرض من هذا هو القضاء على الثنائيات واختزالها في الأحادية المنهجية[2] التي تفرضها النزعة العقلية المادية البحتة، وهذا طبعا مجرد تقليد لمفهوم وحدة الوجود السبينوزية ونمط الواحدية الهيجيلية التي أسفلنا بيانهما.

ج– داخلية الإدراك: هذا الأساس في بناء المناهج هو فرع عن الأساس الثاني انطلاقا من مسألة الروح دائما ولذلك يقول شيلينغ:" على الطبيعة أن تكون الروح المرئية، وعلى الروح أن تكون الطبيعة غير المرئية، هنا إذن وفي التماهي المطلق بين الروح فينا والطبيعة خارجنا يجب أن نحل مسألة إمكانية طبيعة خارجة عنا"[3]، وهذا كما قلنا أصوله تنتهي إلى الفلسفة السبينوزية والغرض منها قطع الاتصال مع أي مصدر معرفي آخر سوى الطبيعة المادية وهذا واضح في كونه خرافة، علما أن هذا الأساس حاضر في فلسفة فرويد الذي اعتبر أن نماذج السلوك السوي تتطلب نوعا من التوحد بين الشيء وضده توجد ليس خارج فكرة السلوك السوي بل مكون أساسي من مكوناته"[1]، وعند اعتبار السنة النبوية سلوكا واستحضار هذه الفلسفة فإنه من البديهي جدا أن تنفى عنها صفة الوحي وتلحق بها صفة الخرافة.

3– مرحلة التطبيق للمنهج المؤسس: بعد هذه الأسس الإيديولوجية الموظفة في بناء المنهج، يسعى الفكر الحداثي والغربي إلى تعميم هذا المنهج على سائر العلوم المادية والإنسانية، بل واعتبار أن استجابة العلم لهذه الأسس هو شرط في تحقيق علميته[2] وإلا يعتبر غير علمي وبالتالي خرافة كما هو حاصل مع العلوم الدينية ومنها

---

[1] فتحي حسن ملكاوي، منهجية التكامل المعرفي، ص182.

[2] بول لوران أسون، الأسس الفلسفية للتحليل النفسي، ترجمة محمد سبيلا ضمن مجلة عالم الفكر والرمز والأسطورة، مجلد16، العدد3، ص226.

[3] محمد مصطفوي، الدين والأسطورة، ص35.

[1] رينر إميج، النقد الأدبي واتجاهات التحليل النفسي، ترجمة فاتن مرسي ضمن كتاب بعنوان: القرن العشرون– المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية، ص277.

[2] ينظر توقيت الساعة الثالثة وثمانية عشر دقيقة من شريط مصور يتضمن محاضرة تم الاطلاع عليها بتاريخ 2024/06/23، على الساعة الثالثة والنصف، وكان عنوانها: مدخل إلى مناهج البحث العلمي لإدريس الجابري، الجزء الثاني، وهذا رابطها: https://youtu.be/TIYKcYdfGY4?si=DQeAfNpi08pkljdb

علم الحديث النبوي، وقد صار النموذج المنهجي الذي يجب أن يحتذى به هو منهج العلوم الطبيعية، ولذلك نجد الحداثيين يمجدون هذا المنهج الاختباري المادي حيث يقول محمد سبيلا:" المعرفة الحقة هي المعرفة الاختبارية لا النظرية التأملية"[1]، ويقول الجابري:" إن المعرفة في منظورنا اليوم هي عملية اكتشاف تقوم على الملاحظة والتجربة وعلى الصياغة القانونية حيث أمكن"[2].

إن هذه الهرولة المعرفية نحو منهج العلوم التجريبية مردودة على أصحابها، ولسنا نقول هذا بدافع العاطفة، بل هي أصوات ارتفعت معارضة من داخل الساحة العلمية الغربية، وقد نقلنا سابقا رأي الفيلسوف كيركيغارد الذي يقول فيه بأننا نتوصل إلى الله من خلال البدائية، وهو يقصد بذلك الفطرة السليمة، بل يصف التوجه الذي يهدف إلى دراسة كل المعطيات من منطلق العلم الطبيعي بالكفر[3]، وعلى شاكلته يقول فايارآبيند :" وبذلك يعتبر حق التمثيل المنفرد للعلم ليس إلا عقيدة إيديولوجيه"[4]، وللعلم فإن هذا الأخير هو مؤلف كتاب ضد قهر المنهجية[5]، وبالتالي فإن هذه العقلية الغربية في تأسيس المناهج وتعميم تطبيقها ليست محل إجماع حتى في الفكر الغربي، ومادام الحال كذلك فإن هذا يشكك في القيمة العلمية والإنتاجية للمناهج عند إسقاطها على غير ميادينها، فضلا عن أن المنهج التجريبي في حد ذاته منتقد من داخله كما أثبتنا ذلك في المبحث الرابع من الفصل الأول.

إن الصراع المنهجي- سواء داخل البنية الفكرية الواحدة كما هو الحال في الحداثة الغربية أو بين البنيات الفكرية المختلفة كما هو الحال مع الحداثة الفكرية العربية ومنهج النقد الحديثي- في تقديرنا يكمن في أربع مستويات هي: شمولية الاستقراء وعدمها- الإحاطة العلمية بلغة الموضوع ولغة النتيجة المعروضة- مدى القدرة على انتخاب منهج يناسب طبيعة موضوع البحث المستقرأ- الصرامة المنهجية، وهذه الأربعة كلها تفتقر إليها الحداثة العربية عندما تطعن بالخرافة في الأحاديث النبوية، ذلك أن كل أعمالهم الحداثية تتميز بالانتقاء حسب المطلوب وليس حسب الاستقراء، أضف إلى ذلك عدم الدراية الكاملة بلغة المحدثين ومناهجهم واصطلاحاتهم أو لنقل تعمد الاستهتار بها، كما أن الحداثة تتعمد انتخاب آليات ومناهج غربية ينجر عنها قراءة التشرد والتسكع

[1] محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال، 2000، ص10.

[2] التراث والحداثة-دراسات ومناقشات، ص136.

[3] أشلي مونتياغو، البدائية، ص242.

[4] روبرت تسيمر، في صحبة الفلاسفة، (285/2).

[5] المرجع نفسه، ص280.

كتلك التي ينشدها أركون[1]، أما الصرامة المنهجية فلا داعي للحديث عنها لأن تخريجاتهم الفكرية كلها أو جلها تؤول إلى مغالطات فكرية وتدليس على القارئ، وقد صادفنا عديد الأمثلة على ذلك.

بعد عرض قضية التأسيس للمنهج وخصوصيته في الحداثة الفكرية ونقده من داخله لابد من تقديم البديل وتصحيح الخلط المنهجي الذي أحدثته الحداثة الإيديولوجية، والبداية ستكون من مفهوم المنهج كما ينبغي له أن يكون ووفق ما يقتضيه المنطق السليم وليس الفلسفة الإيديولوجية.

يمكن أن نعرف المنهج العلمي في قيدين اثنين من خلال القول بأنه علم في ذاته وأداة في غيره، هذا من حيث الإجمال، أما من حيث التفصيل فيكون بشرح القيدين.

1- المنهج من حيث العلمية: هو كذلك لأنه محكوم بمنطق مناسب لطبيعة موضوع البحث وليس بفلسفة مفارقة للمنطق البشري الذي هو استعداداته الفطرية، والمنطق في حد ذاته عبارة عن علم قطعي في ذاته، والمنهج يهدف إلى الإجابة عن السؤال الفلسفي "كيف" في ثلاث محاور هي:

أ- الاختيار المناسب للمقدمات المنهجية وطريقة ترتيبها/ **ب-** الاختيار المناسب للآليات (الوسائل) الذهنية في البحث الصوري أو المادية في البحث المادي/ **ج-** الاختيار المناسب لطريقة تفعيل تلك الآليات، والمنهج في الحداثة الغربية يعوزه فقه المناسبة في الاختيار، بل إنه يتعذر عليها الاختيار المناسب لأنها قد حصرت نفسها بأطر إيديولوجية همها الوحيد هو قطع الصلة بكل ما هو معرفة خارجية.

2- المنهج من حيث هو أداة[1]: أي في كونه منتجا لعلم مفارق غير متضمن في تلك المقدمات التي تم اختيارها، والمناهج تتعدد بتعدد مواضع البحث، فيصير موضوع البحث هو الحاكم في اختيار المنهج المناسب، وليس كما هو الحال في الحداثة الفكرية، وتعدد المناهج يضمن لنا ثلاثة أمور هي: **أ-** العملية/ **ب-** الحركية (التي

[1] الفكر الأصولي واستحالة التأصيل-نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي- ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، 2017، ص5-6.

[1] هنا نغتنم الفرصة في إزالة بعض اللبس الحاصل في التعبير عن المنهج أحيانا ببعض عناصره، وقد حصل هذا لأحد الباحثين المدافعين عن السنة النبوية ضد مناهج التغريبيين من المستشرقين وهو مصطفى بن عمر المسلوتي، حيث عرف المناهج بالأساليب والوسائل والأدوات- ينظر السنة في الدراسات الغربية المعاصرة، 73، 74.

هي ضد السكونية والجمود) / ج- الإنتاجية، وهذا بشرط الصرامة المنهجية التي نقصد بها ثبات الفكرة على المسار الذي يحدده منطق موضوع البحث عند حركتها المنهجية على مستوى الذهن والواقع، ولابد من الإشارة إلى أن المنهج في الرؤية الإسلامية يتصف بالتوحيدية بدل الواحدية[1]، بخلاف المناهج الغربية، وهذا الثبات هو الذي صار يفتقر إليه الفكر الغربي خاصة في أزمنة ما بعد الحداثة بسبب النسبية ولا نهائية المعنى.

نحن نستخلص من هذا التعريف الموسع للمنهج -كما ينبغي له أن يكون بعيدا عن أي ذاتية أو إيديولوجية- أن الخلل في منهج الحداثة الغربية يكمن في المستويات التالية:

أ- حاكمية الفلسفة على المنهج بدل المنطق/ **ب-** فقه المناسبة بين موضوع البحث واختيار المنهج ومحاوره/

ج- توحيد المنهج بدل التعدد بسبب الانطلاق من فلسفة المنهج الإيديولوجية بدل موضوع البحث/ **د-** غياب عنصر الثبات في مرحلة الحداثة وما بعدها، والمنهج الذي ابتداؤه ومآله هكذا لا يحق له أن يحكم بالخرافة على غيره من المناهج، وأقل ما يمكن قوله فيه هو ضرورة التفاته إلى معالجة الخرافة الكامنة فيه بسبب الإيديولوجية والتبرير لها.

❖ **إحداث القطيعة بين حقيقة السنة النبوية ومفهوم السلوك:** المقصود هنا هو إحداث القطيعة المشروعة المستندة إلى ما يثبتها، وليس القطيعة الحداثية الجائرة في حق التراث الإسلامي[1]، ونحن نقصد من خلال هذا الإثبات عدم الاعتماد على التعريف الشائع الذي يعرف السنة النبوية بأنها ما أضيف إلى النبي صلى الله عليه

إن هذا خلط شائع جدا في حين أنه يوجد تمايز بينها عند التحقيق، ذلك أن المنهج هو علم إنتاج المعرفة ويحتاج إلى الوسائل- التي هي آليات وأدوات في ذاتها- من أجل كشف المعرفة والتعبير عنها، أما الأسلوب والطريقة فهي تلك التي يتم بها تفعيل الآليات والوسائل والأدوات الكاشفة، وبالتالي يتضح خطأ حصر تعريف المنهج ككل في الأداة أو الوسيلة أو الأسلوب، لأنه علم في ذاته محكوم بمنطق سليم، وهذا هو جوهر الفرق بين المنهج في الرؤية الإسلامية وخصوصا في منهج النقد الحديثي وبين المنهج في الحداثة الفكرية، فعند تعريف المنهج ككل بأنه أداة مادية فإن هذا يغيب هذا الفرق الجوهري، لأنه لا علاقة بين علم المنطق في ذاته والأدوات المادية كوسيلة في ذاتها، وهذا التوجه المادي من خلال الدمج والتعميم هو من عادة الحداثيين كما حصل مع الجابري في هذه القضية –ينظر بنية العقل العربي، ص155.

[1] فتحي حسن ملكاوي، منهجية التكامل المعرفي، ص180.

[1] منصف الجزار، المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة للرسول، ص595.

وسلم من قول أوفعل أو تقرير أو صفة خلقية وخلقية أو حتى قول الصحابي والتابعي[1]، وإنما سنعتمد على المقالة الحداثية ذاتها في إثبات أن السنة النبوية شيء، والأبعاد الاستشراقية التي يقصدها غولدتسيهر وغيره من خلال مفهوم السلوك شيء آخر، ذلك أن السلوك تضبطه منظومة الأخلاق، وقد عقد الجابري في كتابه العقل الأخلاقي العربي عنوانا مضمونه: أيهما يؤسس الأخلاق العقل أم النقل؟ وكانت النتيجة التي صرح بها في كلامه هي:" أما القول بأن أساس الأخلاق في الموروث الإسلامي الخالص هو العقل فهذا يجد ما يؤكده في الأصلين الأولين في الإسلام وهما القرآن والسنة"[2]، وعلى ضوء هذه المقالة الحداثية يتبين لنا أن السنة النبوية هي أساس عقلي للسلوك الأخلاقي، وهو ما يثبت بطلان ما ينسب للسنة النبوية من أنها سلوك معبر عن تذبذب في الشعور الديني بسبب غلبة الخوف والأوهام على العقل كما عبر عن ذلك سبينوزا، ذلك أن التذبذب هو قرين العشوائية التي هي من معاني الخرافة، وهذا ما تنفيه النتيجة التي انتهى إليها البحث عند الجابري، طبعا هذا من باب المشاكلة للخصم القائل بأن السنة النبوية عبارة عن سلوك، ونحن نأخذ بقوله مشاكلة وقد أثبتنا بطلان القول من داخله، وعليه حتى لو سلمنا جدلا بأن السنة النبوية هي سلوك فإن المقالة الحداثية ذاتها –من حيث لا تدري– تنفي عنها صفة الخرافة، وتبقى السنة النبوية مثالا لكل ما هو منهج علمي متزن يحتذى به، ولا بأس بأن نرد على المستشرق اليهودي غولدتسيهر ومن تابعه على هذا المفهوم بمقولة مستشرق يهودي آخر هو مرجليوث الذي قال بالمختصر المفيد:" المسلمون على حق في فخرهم بعلم الحديث"[1]، والحق ما نطقت به الخصوم.

المطلب الثاني: التماثل البنيوي شاهد على عقلانية منهج الحديث النبوي.

الغرض من هذا المطلب هو إقامة الحجة على الفكر الحداثي من خلال منطلقه الفلسفي وبنائه الفكري من أجل إثبات أن المنهج الحديثي لا يخلو من العقلانية المنهجية التي لا يراها الحداثيون إلا في المناهج الغربية، بل إن المنهج الحديثي يتفوق عليها في كثير من الجوانب كما سيأتي بيانه.

الفرع الأول: إثبات عقلانية منهج النقد الحديثي من خلال المقالة الحداثية.

إن اشتغال الآليات الحداثية على طول المراحل التاريخية لفترة الحداثة هو فقط بقصد التوصل إلى القول بالمعقولية

[1] محمد التهانوي، موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية، خياط–بيروت، (279/2)، لم يضف التهانوي قيد:" قبل البعثة أو بعدها" بخلاف ما نقلناه في هذا الأطروحة في المبحث التمهيدي.

[2] العقل الأخلاقي العربي–دراسة تحليلية لنظم القيم في الثقافة العربية، ص110.

[1] دراسات عن المؤرخين العرب، ص30.

من عدم ذلك، فما اتصف بالمعقولية سمي علما وما لم يتصل بذلك سمي خرافة، والعقلية الحداثية إنما تعتمد معيار اليقين في قياس نسبة المعقولية في مناهج العلوم من خلال قوة الاستدلال من عدمها، والاستدلال الصحيح هو الذي يبنى على العلة المنطقية وجودا وعدما، والتعليل المنطقي هو ثمرة المنهج وعلامة نضجه واكتماله، وعليه فإن الاستدلال هو منهج في حد ذاته، لا نتكلم عن الاستدلال البسيط كإثبات الحياة عن طريق الحركة المشاهدة، وإنما نتكلم عن الاستدلال المركب الذي تتوسع دائرته باتساع العلوم و قضاياها.

إن المقالة الحداثية من خلال الجابري تثبت من الناحية التاريخية أنه لا صلة لعهد النبي صلى الله عليه وسلم بالخرافة حيث يقول:" والمشروعية التي كان يحتكم إليها الإسلام على عهد النبي لم تكن ظلامية ولا غيبية بل كانت واقعية عقلانية، إن الخطاب القرآني هو خطاب عقل وليس خطاب غنوص أو عرفان أو إشراق"[1]، وهذا محل اتفاق بيننا وبين هذا الاعتراف الحداثي، لكن السؤال الذي يفرض نفسه هو ما محل السنة النبوية من هذا الاعتراف؟

إن محاولة انتزاع مثل هذا الاعتراف من الحداثيين يعد ضربا من الخيال، بل إن البحث عن سبب هذه الاستحالة لا يكاد يفصله الحداثيون بشكل مستفيض يسمح بمناقشتهم، فهم يشيرون في الغالب إلى القرآن الكريم، أما السنة النبوية فكلامهم عنها شحيح بسبب عدم إعارتهم لها أدنى قيمة علمية أبدا، ولذلك هم يحقدون على الشافعي كونه هو الذي أدرج السنة النبوية ضمن منظومة الاستدلال في الفكر الإسلامي من خلال أصول الفقه الذي أصبح للشريعة كالمنطق بالنسبة للفلسفة[2].

إن محل النزاع في الفكر الحداثي فيما تعلق بخرافية السنة النبوية أو عقلانيتها يكمن تحديدا في الاستدلال من خلال التعليل، ولعل الجابري هو أكثر من فصل وجهة النظر الحداثية في هذه الجزئية المحورية والفاصلة، فهو وإن لم يكن له مشكل مع القرآن الكريم وعهد النبي صلى الله عليه وسلم، فإن له مشكلا مع الشافعي والغزالي أيضا، وكانت نتيجة هذا الإشكال إقصاء التراث ككل بسبب استدلال الغزالي في كتابه الإحياء بأحاديث ضعيفة[3]، لذلك سنركز أنظارنا نحو الطرح الحداثي عند الجابري تحديدا من أجل عرض ونقد الأطروحة الحداثية وإعادة الاعتبار للسنة النبوية وتنزيهها عن وصف الخرافة منهجيا.

[1] نحن والتراث-قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، ط6، 1993، ص50.

[2] ينظر مثلا: نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص18، وتكوين العقل العربي للجابري، ص118.

[3] حسين الإدريسي، محمد عابد الجابري ومشروع نقد العقل العربي، ص218.

✓ **نقد الأطروحة الحداثية المتعلقة بمنظومة التعليل– أطروحة الجابري أنموذجا:**

إن مشكلة الجابري –زيادة على قضية السببية مع الغزالي[1]– تنحصر في العقل البياني العربي الذي يراه قائما على التجويز والمقاربة لا على الإيجاب والضرورة[2] المنطقية[3]، وإن الشافعي حسب الجابري هو الذي وظف الحديث النبوي داخل هذه المنظومة البيانية التي كان يتحرك فيها العقل العربي على عهد النبي والصحابة[4]، ولذلك هو يشير من باب إيهام القارئ بأن ابن خلدون أراد تخليص الحديث النبوي من ظنية البيان إلى يقينية البرهان من خلال منهجه الإخباري القائم على العمران[5]، ويشير حسن حنفي إلى أن السمع الذي يقوم عليه الحديث النبوي هو ضد العقل في مماثلة بينه وبين موقف البكار الذي يصف منهجه بالحمق والخضوع الأعمى[6]، وهو منهج الحشوية التي اعتبرها ابن رشد فرقة ضالة[7]، وتعرف الحشوية بأنها طائفة منتسبة لأهل الحديث ساء رأي أهل العلم فيهم بسبب تمسكهم بالظاهر، وحتى ابن رشد لم يبذل جهدا في نقدهم، لأن منهجهم واضح التهافت والسقوط[8].

إن هذا الذي كان من ابن رشد يذكرنا بموقف الحداثيين تجاه السنة النبوية كما قلنا، فهم لا يبذلون أي جهد في نقدها كما يفعلون مع القرآن الكريم، وهذه عادتهم في التقليد والتمركز خلف الشخصيات التاريخية واستيراد مواقفهم الفلسفية، ويؤكد هذا ما يختصره نصر حامد أبو زيد بقوله:" ثقافتنا تعبد النصوص، يكفي أن تقول قال فلان ويتوقف العقل"[9].

---

[1] ينظر: المبحث الرابع من الفصل الأول.

[2] يشرح الجابري هذه العبارة فيقول :" اللزوم في القياس المنطقي لزوم ضروري بمعنى أن النتيجة تلزم ضرورة عن المقدمات بصورة لايمكن أن تكون النتيجة شيئا آخر غير ما هي...، أما اللزوم البياني فهو بالعكس من ذلك، لزوم غير ضروري (تجويز) لأن العلة غير مصرح بها، بل إنما يلتمسها المستدل فيما قد يكون هنا من أمارات يعتقد أن الشارع أناط الحكم بها...". ينظر: بنية العقل العربي، ص172.

[3] بنية العقل العربي، ص173.

[4] تكوين العقل العربي، ص117.

[5] بنية العقل العربي، ص548.

[6] رسالة في اللاهوت والسياسة، ص83.

[7] ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، 1964، ص134.

[8] محمود محمد مزروعة، أضواء على المنهج النقدي لابن رشد، ص7.

[9] إسلام مصطفى، أكذوبة الوسطية، دار الياسمين للنشر والتوزيع، 2018، ص40.

محصلة الكلام في المخيال الحداثي هو تشكيل صورة التعارض في النهاية بين العقل الذي ينشد البرهان واليقين العلمي وبين الحديث النبوي المقيد بالمنهج البياني للعقل العربي والمفتقر للعلاقة المنطقية بين السبب والمسبب في منهج الاستدلال والتعليل.

إن الجابري من خلال الأطروحة السابقة يضع الإطار ويحدد المسار الذي سيشتغل عليه من خلال آليته التفكيكية ضد المنظومة الفكرية العربية التي اصطلح عليها بالعقل البياني، ولعرض طريقته في التفكيك لابد أن نقسم العرض إلى قسمين هما: القياس البياني في علوم الشريعة وأدواتها- أثر هذا القياس على البرهان واليقين المنطقي.

❖ **القياس البياني في علوم الشريعة الإسلامية وأدواتها:** لقد درس الجابري هذه الجزئية في اثنين وعشرين صفحة وسنحاول عرضها مختصرة في نقاط محددة هي كالتالي:

1- القدر المشترك بين العلوم البيانية: حدد الجابري منهج القياس البياني كونه هو النقطة المركزية في الاستدلال بين العلوم البيانية كالنحو والفقه وعلم الكلام والبلاغة، وهو يعمم صفة البيانية على كل العلوم الشرعية وأدواتها[1]، ويتعمد عدم ذكر الحديث النبوي ويهمشه رغم أنه أدرجه في العقل البياني[2]، وقد ذكر قول الغزالي الذي يبين فيه أن علاقة علم الحديث بالنسبة لعلم الكلام كالعلاقة بين الجزئي والكلي من جهة الاستدلال[3]، وسبب هذا التهميش هو أن منهج الاستدلال في النقد الحديثي من جهة التعليل يهدم نظرية الجابري كما سنبين لاحقا.

2- إثبات أن القياس البياني أدنى منزلة من القياس الأرسطي في الاستدلال: إن دنو منزلة الأول (القياس البياني) مقارنة بالثاني (القياس الأرسطي) حسب الجابري هو من جهتين اثنتين:

أ- التضمن: حيث أن القياس البياني في الاستدلال لا ينتج معرفة مفارقة لمقدماته[4].

ب- الظن: وهو ما يميز القياس البياني بسبب عمل المجتهد في استخراج العلة غير المصرح بها بخلاف المنطق

[1] بنية العقل العربي، ص137-140.
[2] تكوين العقل العربي، 117.
[3] المستصفى من علم الأصول، تحقيق محب الله عبد الشكور، المطبعة الأميرية-مصر، 1322هـ-1904م، ص5.
[4] بنية العقل العربي، ص138.

الأرسطي[1]، وبهذا إذا كان القياس الأرسطي عقيما حسب الجابري[2] فإن القياس البياني أعقم منه.

3- وصف علل المتكلمين بالعلم دون اليقين: وهذا الاستحقاق الذين ناله علم الكلام من الجابري هو بسبب ميزتين أساسيتين هما:

أ- الطبيعة العقلية في علم الكلام: حيث سماه بالعقليات ووصف العلة فيه بأنها تفيد العلم[3] وإن كان يصنفه فوق الظن ودون اليقين المنطقي[4]، أي أن التعليل في علم الكلام يعتمد غلبة الظن حسبه.

ب- نقل العقل العربي من البيان إلى البرهان: لقد ارتضى الجابري المشاريع ذات الطابع الفلسفي التي حاولت تحديث العقل العربي البياني على شاكلة ابن باجة الذي أعلن عن مشروع إعادة تأسيس العلم الطبيعي في الثقافة الإسلامية[5] ومواصلة الشاطبي للمشروع الحزمي-الرشدي في الشريعة الإسلامية وابن خلدون كذلك مثل ما أشرنا قبل قليل[6]، والمعتزلة في علم الكلام كانوا السباقين في نقل البيان إلى البرهان فيما تعلق بالعقائد من أجل عقلنتها[7].

❖ **أثر القياس البياني على البرهان واليقين المنطقي:** حيث درس الجابري هذه الجزئية في خمسة عشر صفحة نعرضها كذلك في النقاط التالية:

1- إثبات أن الغاية من القياس هي العلة[8]: وهذا تمهيد لبيان أصول رفض فكرة السببية عند غير الفلاسفة.

2- طبيعة التعليل في ميزان علم الكلام: إن الإيجاب والضرورة أو التجويز والمقاربة في العقل العربي محكومة

---

[1] المرجع السابق، ص172.
[2] التراث والحداثة، ص136.
[3] بنية العقل العربي، ص172.
[4] المرجع نفسه، ص142.
[5] المرجع نفسه، ص528.
[6] المرجع نفسه، ص547-548.
[7] المرجع نفسه، ص155.
[8] المرجع نفسه، ص158.

بفكرة كلامية أصلها هل يجب على الله تعليل الأحكام أو لا يجب عليه شيء، فالأولى قال بها المعتزلة من جهة أن الله يجب عليه فعل الأصلح، فذهبوا إلى أن تأثير العلة موجب[1]، أما الثانية فقال بها الأشاعرة ومنهم الغزالي كما قال بها الشافعي[2]- الذي وظف الحديث النبوي بعقلية بيانية كما ذكر الجابري ذلك- فذهبوا إلى أن العلل هي مجرد معان وعلامات[3]، وسبب هذا التوجيه هو تجنب الاعتراف بمبدأ السببية[4]، وبالتالي فإن الجامع بين الشافعي والغزالي هو غياب علاقة اللزوم من خلال معنى العلة، ومنه غلبة البيان على البرهان حسب التصور الحداثي.

3- إقصاء العلوم البيانية من البرهان: هنا الجابري يستهدف أقوى بنية في التعليل من خلال علم الكلام بقصد إسقاط ما دونه من العلوم البيانية (النحو- الفقه...)، فيبدأ ببطلان قياس الغائب على الشاهد في علم الكلام عند المعتزلة[5]، لينتقل إلى ظنية التعليل في الفقه والنحو[6] دون أدنى إشارة منه إلى علم الحديث النبوي لأنه سيهدم عليه استدلاله، وخلاصة الكلام تفيد أن علم الحديث النبوي هو علم لا صلة له بالبرهان، أو لربما هو أدنى حتى من مرتبة الظن ما دام أن الجابري ذكر العلوم البيانية الظنية ولم يشر إلى الحديث النبوي، والنتيجة التي يؤول إليها هذا الطرح الحداثي تعبر عن أسلوب جديد في جعل الحديث النبوي أقرب إلى الخرافة منه إلى الحقيقة التي مبناها على العقل.

✓ **نقد أطروحة الجابري:**

بعد الانتهاء من عرض هذه الأطروحة لابد أن نقوم بنقدها، وإن المتأمل في كل ما فصل له الجابري على مدار سبع وثلاثين صفحة يمكن أن يظهر تهافته من خلال كلام الجابري ذاته بسبب تناقضه على قاعدة من كثر كلامه كثر خطؤه.

[1] المرجع السابق، ص160.
[2] المرجع نفسه، ص162.
[3] المرجع نفسه، ص161-162.
[4] المرجع نفسه، ص161.
[5] المرجع نفسه، ص172.
[6] المرجع نفسه، ص167.

الجابري ابتداء يثبت المعقولية لعهد النبي صلى الله عليه وسلم في كتابه نحن والتراث[1]، ثم لا يلبث أن يناقض هذا الرأي في كتاب آخر هو تكوين العقل العربي عندما نسب عهد النبي صلى الله عليه وسلم إلى الحقل المعرفي البياني[2]، ثم يتفنن في التناقض عندما يستدل بحديث نبوي في التمييز بين المروءة والتقوى فيقول:" وما يهمنا هو هذا التمييز الذي ورد في الحديث بين الأخلاق والمروءة"[3]، وهو هنا يبحث في علاقة الأخلاق بالعقل الذي يؤسسها الإسلام من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية كما مر معنا[4]، وعليه نقول: إذا كان الحديث النبوي لا علاقة له بالبرهان الذي تنشده الحداثة فلماذا يبرهن به الجابري ويؤسس به هذه العلاقة؟ أم هي عقلية الانتقاء والتوظيف حسب المطلوب مثل ما هو معهود الحداثة العربية، وهذا وحده كفيل بإسقاط نظرية الجابري ككل، ومع ذلك نحن لن نعتمد في إثبات عقلانية السنة النبوية ومنهجها في التعليل النقدي بناء على تهافت حداثي من الجابري، وإنما سنحشد الأدلة حتى نبلغ بها علاقة الإيجاب واللزوم التي ينشدها الجابري، وهذه الأدلة سنحاول اختصارها فيما يأتي:

1- استيراد الأفكار من أجل التأسيس الحداثي: ما نسبه الجابري للشافعي من ربط الحديث النبوي وفقهه بالعقل البياني هي فكرة مستوردة، وأصلها ما جاء به شاخت من دعوى الربط بين فكرة تأسيس المذهب الفقهي وفكرة حمل الناس على الإقرار بسنة النبي صلى الله عليه وسلم التي كانت على يد الشافعي[5]، والجابري يستغل هذا الربط للطعن في الحديث النبوي بطريقة غير مباشرة لا كما يفعل شاخت بالتصريح المباشر[6]، وكل من الجابري وشاخت على لا شيء بدليل وجود من سبقهما في دراسة أعمال الشافعي، وهو مرجليوث الذي لم يجد بدا من الاعتراف بعلمية الحديث النبوي وأحقية المسلمين بأن يفرحوا بهذا المنهج[7]، حيث يقول شاخت نفسه:" وكان مرجوليوث أول من سبقني من الدارسين، بل أهمهم ممن أولى أعمال الشافعي المطبوعة حديثا في ذلك الوقت عناية

[1] نحن والتراث، ص50.
[2] تكوين العقل العربي، ص117.
[3] العقل الأخلاقي العربي، ص523.
[4] المرجع نفسه، ص110.
[5] أصول الفقه المحمدي، ص18.
[6] المرجع نفسه، ص220-221.
[7] دراسات عن المؤرخين العرب، ص30.

خاصة"[1]، فأين شاخت والجابري من اعتراف من ركز عنايته على أعمال الشافعي، وطبعا هذا الاستدلال والتعليل قائم على الإيجاب واللزوم المنطقي والبرهاني كما يريد الجابري.

2- منهج المحدثين في التعليل قائم على الإيجاب واستبعاد التجويز العقلي: وللاستدلال على هذا لا بأس بأن نسوق اختصارا قولين صريحين مباشرين في هذا السياق، حيث يقول ابن الصلاح في معرض بيان أقسام الحديث المردود الذي شذ به راويه:" والثاني الفرد الذي ليس في راويه من الثقة والضبط ما يقع جابرا لما **يوجبه** التفرد والشذوذ من النكارة والضعف"[2]، فهذا نص صريح لا غبار عليه يفيد بأن العلة في منهج النقد الحديثي قائمة على إيجاب رد الحديث وليس على التجويز والمقاربة، ومما يزيد البيان وضوحا ما صرح به المليباري في تعليقه على حديث شعبة في سنن الترمذي حين قال:" أما محاولة الجمع بين رواية شعبة وغيره بتأويل يستخلص من التجويز العقلي المجرد فلا يعرج عليها النقاد لوجود القرائن بخلاف ذلك"[3]، وبناء على أطروحة الجابري فإن هذا يستلزم وجود الحديث النبوي ضمن دائرة البرهان لا البيان، والوهم الذي وقع فيه الجابري هو بسبب تفريطه للمحاور الأربعة التي يقوم عليها الصراع المنهجي التي ذكرناها آنفا.

3- التماثل البنيوي: تأتي هذه الخطوة مشاكلة لطريقة الحداثيين في الاستدلال، وهي من باب إقامة الحجة عليهم بأسلوبهم، فبعد أن ماثلنا بين بنية الحديث النبوي وبنية الحكاية الخرافية كما فعل عبد الله إبراهيم، سنماثل كذلك بين منهج الحديث النبوي وبين منهج الفقه وأصوله ومنهج علم الكلام عملا بقول الغزالي الذي جاء فيه:" فالعلم الكلي من العلوم الدينية هو علم الكلام وسائر العلوم من الفقه وأصوله والحديث والتفسير علوم جزئية"[4]، مما يعني أنه يوجد قدر مشترك بين هذه العلوم، وهذا الذي سنعتمد عليه في إيجاد تماثل بنيوي بين علم الحديث النبوي وأصول الفقه وعلم الكلام، وعند إحداث هذا المدخل البنيوي سنستغل ما قرره الجابري من استحقاقات لعلم الكلام لصالح الحديث النبوي، وعليه نثبت علمية الحديث النبوي من جهة، ومن جهة أخرى سنثبت أن التعليل في منهج النقد الحديثي أقوى من منهج علم الكلام.

---

[1] أصول الفقه المحمدي، ص10.

[2] معرفة أنواع علم الحديث، تحقيق عبد اللطيف الهميم وماهر ياسين الفحل، دار الكتب العلمية، 2002، ص168.

[3] الحديث المعلول -قواعد وضوابط، المكتبة المكية-السعودية، ط1، 1416هـ-1996م، ص13.

[4] المستصفى في علم الأصول، ص5.

إذا كان الجابري يحدد القياس البياني كقدر بنيوي مشترك بين العلوم البيانية فإننا نغوص إلى أعمق من هذا بمزيد من الحفر والتفكيك لنحدد أحد أنواع الأقيسة البيانية، وهو الذي يكون فيه الفرع والأصل على درجة سواء في استحقاق الحكم، وقد شرح الجابري هذا فقال:" يسمى هذا النوع بالقياس في معنى النص ويدرجه بعضهم في دلالة النص وهو في الحقيقة مجرد تعميم"[1]، فهذا المدخل البنيوي يمكن أن نربط من خلاله صلة بين ما يأتي:

أ- بين علم الحديث وعلم الفقه وأصوله: وذلك من خلال أهم شرطين من شروط الحديث الصحيح الذين تدور عليهما عملية التعليل في منهج النقد الحديثي وهما العدالة والضبط، فابن الصلاح في سياق الكلام عما يوجبه التفرد من الشذوذ والنكرات: أشار إلى الثقة (العدالة) والضبط، والميليباري يصف تعريف الشافعي للحديث الصحيح بأنه أجود ما قيل في وصف الحديث الصحيح[2]، وهذا التعريف قد فصل ما تعلق بشرطي العدالة والضبط بالإضافة إلى اتصال السند الذي يرجع إليهما، وبالتالي فإن العملية التعليلية في منهج النقد الحديثي مبناها على العدالة والضبط أساسا، وإن وضع هذين الشرطين يمكن رده إلى قياس بياني- كما يرى الجابري- استوى فيه الأصل والفرع في الاستحقاق، فقد أفادت دلالة النص القرآني من خلال قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡتُلُواْ ٱلصَّيۡدَ وَأَنتُمۡ حُرُمٞۗ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآءٞ مِّثۡلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحۡكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ هَدۡيَۢا بَٰلِغَ ٱلۡكَعۡبَةِ ﴾ [المائدة/95]، فجرى تعميم اشتراط العدالة فيما يقوم عليه الدين من الحديث النبوي من باب أولى، إذ أن العدالة مطلوبة في الأمور الدنيوية، أما بالنسبة للضبط فنفس الشيء، وهو في قوله تعالى: ﴿مِمَّن تَرۡضَوۡنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحۡدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحۡدَىٰهُمَا ٱلۡأُخۡرَىٰ ﴾ [البقرة/284]، ورواية الحديث شهادة من الراوي فيشترط فيه الضبط من باب أولى من الأمور الدنيوية كذلك.

إن ما سبق هو تعميم من خلال قياس فرعين (العدالة- الضبط) ضمن منهج التعليل في الحديث النبوي على أصلين قرآنيين بناء على قياس بياني هو من نوع دلالة النص كما شرحه الجابري، وبهذا نكون قد أثبتنا وجود تماثل بنيوي جزئي بين الحديث النبوي وعلم الفقه وأصوله من خلال القياس البياني.

[1] بنية العقل العربي، ص147.

[2] الحديث المعلول -قواعد وضوابط، ص54.

ب- بين علم الحديث النبوي وعلم الكلام: يمكن أن نثبت تماثلا بنيويا بين منهج التعليل الذي يتمحور حول شرطي العدالة والضبط في منهج النقد الحديثي وبين منهج التعليل في علم الكلام[1]، حيث إن أول وجه من أوجه الاستدلال التي يذكرها القاضي عبد الجبار هي الاستدلال بالشاهد على الغائب لاشتراكهما في الدلالة[2]، والجابري يماثل بنيويا بين هذا الفرع من القياس المعتزلي في علم الكلام وبين قياس الدلالة في الفقه[3] الذي ربطنا من خلاله (قياس الدلالة) بين علم الفقه وأصوله وبين علم الحديث النبوي، ولذلك كان حريا بالجابري أن يذكر علم الحديث النبوي على الأقل من باب العلوم البيانية لكنه لم يفعل ولا يمكنه أن يفعل، لأنه إذا أخرج علم الكلام من دائرة البرهان بسبب بطلان قياس الغائب على الشاهد[4]، فإنه لن يستطيع أن يطبق نفس الشيء على الحديث النبوي، لأن المحدثين لا يضطرون إلى مثل هذا بحكم طبيعة علم الحديث النبوي التي لا تستدعي هذا، وإذا كان الجابري يقصي النحو من دائرة البرهان بسبب الاستقراء الناقص فيه وكون علله (النحو) مبنية على الإيجاب في أغلبها وليس كلها[5]، فإن منهج التعليل في النقد الحديثي مبني على الاستقراء التام لجميع مرويات الراوي بطرق مختلفة سواء من خلال المعايشة أو من خلال النظر في كتبه بعد وفاته، إضافة إلى أن كل العلل الحديثية مبنية على الإيجاب، وعلم الحديث في هذا يشترك بنيويا مع علم النحو في عدم وجود إشكال عقدي من جهة نسبة العلل إلى الإيجاب لأنها ليست أحكاما (قواعد النحو- منهج الرواية الحديثية) مثل ما هو الحال مع علم الكلام فيما تعلق بالعقيدة أو الفقه وأصوله فيما تعلق بأحكام الشرع[6]، وعليه نستنتج من كل ما سبق وبالاستناد على الأطروحة الحديثية مايلي:

1- إذا كان علم الكلام عقليا فإن علم الحديث كذلك من باب أولى لأنه لا يوجد ما يطعن في علميته كقياس الغائب على الشاهد.

2- إذا كانت علل علم الكلام عقلية وتفيد غلبة الظن فإن علل علم الحديث أقوى من علل علم الكلام، لأنها

---

[1] طبعا نحن لا نقصد إقحام مباحث علم الكلام في مباحث علم الحديث النبوي، وإنما هو مسايرة للعقلية الحداثية بهدف إقامة الحجة عليهم وفق ما نظروا له بأنفسهم.

[2] المجموع المحيط بالتكليف، تحقيق جين يوسف، الطبعة الكاثوليكية-بيروت، (165/1).

[3] بنية العقل العربي، ص156.

[4] المرجع نفسه، ص172.

[5] المرجع نفسه، ص167-168.

[6] المرجع نفسه، ص166.

مستندة إلى استقراء تام في الغالب بخلاف الاستقراء الناقص في علم الكلام، وقولنا في الغالب هو من باب التحفظ فقط، وإلا فعلماء الحديث النبوي كانوا يحفظون حتى آثار الصحابة والتابعين وليس فقط طرق الحديث النبوي، وعليه فإن أقل ما يقال أن علل المحدثين هي أقرب ما تكون إلى اليقين بالمعنى المنطقي كما يعبر عنه الجابري[1]، وفي هذا الإطار ينبغي أن يفهم مثل قول الحاكم حينما يقول:" ولقد جهدت جهدي أن أقف على الواهم فيه من هو فلم أقف عليه، اللهم إلا أن أكبر الظن على ابن حيان البصري على أنه صدوق مقبول"[2]، وعبارة أكبر الظن هنا هي أقوى من غلبة الظن عند المتكلمين بحكم قوة منهج التعليل في الحديث النبوي على منهج التعليل عند المتكلمين طبقا لما سبق الاستناد عليه.

في الأخير لابد من التنبيه إلى مجموعة من النقاط المهمة بسبب المراوغات التي يتعمدها الجابري وهي كالتالي:

1- يحرص الجابري على وصف العلوم البيانية كما يصطلح عليه بأنها ظنية، وهذا الإطلاق من الجابري يوهم بأنه لا قيمة علمية ترجى منها، وهذا غير صحيح لأن غلبة الظن أو ما يكاد يبلغ اليقين لا يستلزم نفي العقلانية، فلو جاء رجل آحاد بخبر ونحن نعلم صدقه وأمانته فهذا يفيد غلبة الظن بحقيقة الخبر، وأنه معقول وليس بكذبة خرافية رغم أن الخبر لم يبلغ درجة اليقين عندنا، بل لمجرد قرينة الصدق صدقنا الخبر الآحاد ونفس الشيء هنا، فعدم مرتبة اليقين المنطقي لا يستلزم عدم معقولية الخبر.

2- إذا كان الجابري قد أثبت أفضلية القياس الأرسطي -رغم عقمه- على القياس البياني بسبب التصريح بالعلة فيه وخفائها في القياس البياني[3]: فهذا لا ينطبق على علم الحديث من جهة أن طبيعة العلة فيه خفية، لأن الخفاء هو بالنسبة للجاهل بهذا العلم، أما عند النقاد المحدثين فإنهم يدركونها بمجرد الاطلاع عليها، ولذلك قال ابن مهدي:" إنكارنا الحديث عند الجهال كهانة"[4]، وقول أبي حاتم للرجل من أصحاب الرأي لما سأله عن منهجه في تحديد الحديث الصحيح من المردود فقال له :"اسأل من يحسن مثلما أحسن"[1]، ولذلك فإن العلة في الحديث

[1] المرجع السابق، ص142.

[2] معرفة علوم الحديث، اعتنى بنشره والتعليق عليه معظم الحسين، دار الكتب العلمية-بيروت، 2016، ص59.

[3] بنية العقل العربي، ص172.

[4] ابن رجب الحنبلي، شرح علل الترمذي، همام عبد الرحيم سعيد، مكتبة المنار-الأردن، ط1، 1407هـ-1987م، (124/1).

[1] ابن أبي حاتم، العلل، ص24.

النبوي ليست كالعلة في العلوم البيانية -كما يقول الجابري- حتى يتفوق القياس الأرسطي على القياس (الاستدلال على العلة الحديثية) الحديثي في باب التعليل، وإن مشكلة الحديث ليست في المنهج، فهو أقوى مناهج العلوم من حيث هو بلوغه اليقينة المنطقية أو ما يقرب منها على الأقل، وإنما مشكلته في مدى وجود الكفاءة الحديثية في تطبيق منهج التعليل في النقد الحديثي، فقد سمع ابن أبي حاتم أباه يقول:"ويحسن علل الحديث أحمد بن حنبل ويحي بن معين وعلي بن المديني وبعدهم أبو زرعة كان يحسن ذلك، قيل لأبي: فغير هؤلاء تعرف اليوم أحدا؟ قال لا"[1]، وهذا يتعلق بالمحور الرابع من صراع المناهج الذي ذكرناه سابقا وهو الصرامة المنهجية، ولا يعني هذا تساهل من بعدهم في تطبيق منهج النقد الحديثي وإنما القضية هي في مدى الإلمام بخفايا وأسرار هذا المنهج الدقيق جدا، ولا يمكن أن يتوهم أحد أن الأحاديث التي يردها الحداثيون بدعوى الخرافة قد تكون من هذا الباب، لأن الأحاديث المطعون فيها بالخرافة في المخيال الحداثي لابد أن تكون أسانيد رواتها ومتونها قد مرت على النقاد الذين يحسنون علم العلل ممن ذكرهم أبو حاتم.

3- مما عابه الجابري على القياس البياني أنه لا يصدر معرفة جديدة، بمعنى أن النتيجة هي متضمنة في مقدمات القياس، وهذا لا ينطبق على منهج التعليل في النقد الحديثي، ذلك أن قواعد هذا المنهج وقرائنه ذات طبيعة ذهنية، واستنادا عليها يتم إصدار حكم مفارق لذات المنهج وقرائنه على راو وخبر ذو مصدر مستقل عن ذهنية الناقد، بعبارة أخرى: نقول بأن الحكم بقبول الرواية أو ردها هي نتيجة معرفية جديدة ينتجها منهج النقد الحديثي، وهي ليست متضمنة في هذا المنهج، بل هو علة في إحداثها ولكل حديث نظر خاص، وبالتالي فإن القياس الحديثي في باب التعليل لا يندرج ضمن القياس البياني حتى لا يفضل الجابري عليه منهج القياس الأرسطي الذي هو عقيم الإنتاج للمعرفة الجديدة حسب الرؤية الحداثية، ولذلك تم تجاوزه إلى القياس الوضعي في منهج العلوم التجريبية[2].

4- الجابري يناقض منهج الحداثة التي من أبرز خصائصها: داخلية الإدراك وعدم التفكير خارج المنظومة التي يراد دراستها، وهو هنا يريد أن يفكر خارج منظومة العقل البياني حسب ما يراه هو، ويشيد بالمحاولات التي سعت إلى إخراج العقل العربي من البيان إلى البرهان، وهذا فيه تناقض ينضم إلى جملة تناقضات الحداثة عموما والجابري خصوصا.

[1] ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية-بيروت، 2002، (314/1).
[2] الجابري، التراث والحداثة، ص136.

5- يعتبر ابن خلدون من الذين أشاد بهم الجابري كونه حاول نقل النظام الإخباري أي منهج النقد الحديثي من البيان إلى البرهان[1]، وهذا اجتزاء جديد من الجابري لكلام ابن خلدون وافتراء عليه، والحداثي عبد المجيد الشرفي كان أكثر أمانة في النقل من الجابري، حيث نقل كلام ابن خلدون الذي أثبت فيه تراجعه عن منهج العمران في نقد الأخبار بسبب عدم ملاءمة هذا المنهج لطبيعة موضوع البحث الذي هو الحديث النبوي في هذه الحالة، حيث قال:" وإنما كان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية لأن معظمها تكاليف إنشائية

أوجب الشارع العمل بها متى حصل الظن بصدقها، وسبيل صحة الظن: الثقة بالرواة للعدالة والضبط"[2]، فهو أقر بالشرطين المحوريين اللذين يدور عليهما علم الحديث في منهجه النقدي، وتراجع عن القول الذي قاله قبل ذلك والذي جاء فيه:" فإذا كان السامع عارفا بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر من كل وجه...وهو سابق للتمحيص بتعديل الرواة، ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى نعلم هل ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع، وأما إذا كان مستحيلا فلا فائدة في النظر في التعديل والتجريح"[3]، فأين أمانة الجابري من كل هذا، ولماذا نقل جزءا من الحقيقة وأخفى الجزء الأهم منها، فالشرفي وإن كان لم يعجبه تراجع ابن خلدون[4]

إلا أنه على الأقل نقل النص بطوله ولم يدلس كعادة الجابري.

بعد كل هذا الاستدلال الموسع نكون قد أثبتنا عقلانية منهج النقد الحديثي، وأنه لا يقول بعدم علمية الحديث النبوي أو ظنيته المنهجية إلا جاهل، بل إن منهج النقد في الحديث النبوي أقوى حتى من منهج المنطق الوضعي في العلوم التجريبية كما سنوضح ذلك في الفرع الموالي.

الفرع الثاني: منهج النقد الحديثي أقوى من منهج المنطق الوضعي التجريبي.

بعدما أثبتنا عقلانية منهج النقد الحديثي من خلال المقالة الحداثية على طريقة المشاكلة، ننتقل الآن إلى مستوى أعلى من الأول، حيث إننا سنقوم هنا بإثبات أن منهج النقد الحديثي أكثر عقلانية حتى من المنهج الذي ينادي به الحداثيون وهو منهج العلوم التجريبية، ولابد قبل ذلك من التنبيه إلى أننا لازلنا في قضية صراع المناهج

[1] بنية العقل العربي، ص548.

[2] مقدمة ابن خلدون، دار الطباعة الخديوية، 1867، (31/1).

[3] المصدر نفسه، (31/1).

[4] الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص136.

حيث الكلام عن قوة المناهج في ذاتها وليس عن قوتها عند التطبيق، فهذا مما قد تعوزه الكفاءة في تحقيق الصرامة المنهجية، فلا يلام المنهج بسبب خطإ الناقد أو المجرب في كلا المنهجين.

إن عملنا هنا سيندرج ضمن ثلاث محاور أساسية تمكن القارئ من الاقتناع بقوة منهج النقد الحديثي مقارنة بباقي المناهج العقلانية الأخرى، وهذه المحاور هي كالآتي: الذاتية والتأملية- التماثل البنيوي بين منهج النقد الحديثي ومنهج العلوم التجريبية- إثبات فوارق القوة لصالح منهج النقد الحديثي على حساب منهج العلوم التجريبية.

❖ **الذاتية والتأملية:** يجمع الحداثيون بين هذين الوصفين عندما يوظفون مفهوم التجربة، فيصفون تجربة النبي صلى الله عليه وسلم بالذاتية والتأملية، ومن ذلك ما قام به سروش عبد الكريم عندما ألف كتابا بعنوان "بسط التجربة النبوية"، وهذه التجربة يصفها نصر حامد أبو زيد بأنها كانت ذاتية من خلال فهم النبي صلى الله عليه وسلم عندما تفاعل عقله البشري مع النص[1]، ولذلك يدعو إلى تعدية هذه التجربة الذاتية في مراحل حركة النص إلى تجربة موضوعية أساسها ما هو قائم خارج الذات وليس فقط ما تنطوي عليه (يعني الذات)[2]، ويوسع حسن حنفي دائرة الذاتية من ذات النبي صلى الله عليه وسلم إلى ذات المجتمع الإسلامي، حيث يجعل تجربة الإنسان ذاتية وقتها ثم تغيرت بعد ذلك[3]، وهذا تزييف واضح للحقيقة التاريخية من خلال عرض تدليسي موهم وهو في هذا مقلد لسبينوزا كالعادة، حيث يربط بين الوحي والشعور من خلال نشأة الأول في الثاني[4]، ويهدف إلى تحديث التراث من خلال اعتماد الأساس النفسي لسلوك الجماهير[5]، وهو هنا يضع يده في يد المستشرق اليهودي غولدتسيهر كذلك، وكنتيجة لهذا يربط الجابري بين الذاتية والتمركز حولها والظاهرة الطفولية في هذا الفكر، لكن المفارقة العجيبة هي أن الجابري من خلال هذه المقالة الحداثية يطعن في الحداثة ويهدمها من أصولها، حيث إن كلامه لم يكن يصف ذاتية النبي صلى الله عليه وسلم ولا ذاتية المجتمع المسلم في زمن الوحي، وإنما يصف ذاتية الفكر الغربي وبالأخص المستشرقين منهم الذين يقومون بالربط الميكانيكي بين الفكر الفلسفي والفكر

[1] نقد الخطاب الديني، ص126.
[2] إشكالية القراءة وآليات التأويل، ص25.
[3] التراث والتجديد، ص135-136.
[4] المرجع نفسه، ص135.
[5] المرجع نفسه، ص33.

اليوناني[1]، كما لا يخفى علينا أن الطفولية هي قرينة الخرافة كما أثبتنا ذلك استنادا إلى المقالة الحداثية[2]، مما يعني في نهاية المطاف أن ما تقوم به الحداثة العربية ابتداء بالمستشرقين من إقحام للدراسات الإسلامية ومنها الحديث النبوي في مناهج غربية أوروبية هو الخرافة الحداثية الذاتية بمفهوم نص الجابري[3].

إن الأمر لا ينتهي عند هذا الحد، لأننا أيضا في سياق محاججة الحداثة بمقالتها الخاصة يمكننا أن نربط بين التمركز حول الذات والعرفانية من خلال ما ذكره الجابري بنفسه حيث يقول:" يطرح الموقف العرفاني كما وصفناه في الفقرة الماضية مشكلة فلسفية هي مشكلة الشر في العالم، ذلك أن العارف عندما يضع ذاته في مقابل العالم"[4]، وكتحصيل حاصل لهذا القول فإننا نتوصل إلى نتيجتين نهائيتين هما:

أ– الحداثة الفكرية العربية هي حداثة خرافية بسب عرفانيتها وذاتيتها طبقا لما قرره الحداثي الجابري نفسه من خلال منطوق كلامه هذه المرة.

ب– الاستغراب الشديد من جملة التناقضات التي يقع فيها الجابري، حيث ما يلبث أن يقرر أمرا في كتاب إلا وسرعان ما يناقضه في كتاب آخر وكأنه ليس هو نفس الشخص، وهذه التناقضات تهدم الحداثة من داخلها على لسان أبرز روادها، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن المشروع الحداثي ليس إلا سفسطة، ومع ذلك فإننا لن نكتفي في النقد هذه الكرة أيضا بما يوقع فيه الجابري الحداثة من مآزق فكرية بسبب اضطراباته، وسنرجع بدعوى الذاتية إلى أصولها في الفكر الغربي ثم نقوم بنقدها كذلك.

إن دعوى الذاتية والتأملية في الحديث النبوي والدراسات الإسلامية عموما تأتي من إدراج هذه الأخيرة ضمن العلوم الإنسانية والاجتماعية ابتداء، ثم استيراد الأفكار الحداثية الغربية التي تنادي بضرورة واحدية المنهج والابتعاد عن الانطواء الذاتي في مناهج هذه العلوم، وبقصد التفصيل في العرض فإننا سنقسم الذاتية التأملية إلى قسمين: ذاتية مطلقة تعم كل العلوم الإنسانية حسب الفكر الحداثي، وذاتية مقيدة خاصة بالناقد الحديثي.

1– الذاتية المطلقة: يعرض نصر حامد أبو زيد كلا النظريتين اللتين تقولان بذاتية المناهج في العلوم الاجتماعية

[1] نحن والتراث، ص57–58.

[2] ينظر: البدائية لأشلي مونتياغو، ص22، والفكر العلمي لفؤاد زكريا، ص49.

[3] نحن والتراث، ص57.

[4] بنية العقل العربي، ص259.

وبضرورة واحدية المنهج من خلال المنطق الوضعي[1]، وهما أصل ما ينادي به الحداثيون من ضرورة الانتقال إلى المنهج التجريبي تقليدا لهم، وتفصيل هاتين النظريتين وفق ما يلي:

أ- نظرية ديلثي[2]: في الحقيقة إن نظرية ديلثي تدافع عن العلوم الإنسانية ضد دعاة تعميم الوضعية على سائر العلوم بسبب خصوصية طبيعة الأولى التي لا تتماشى مع خصوصية طبيعة الثانية، لكن الجانب السلبي فيها هو حصر دائرة العلوم الاجتماعية في الذات وليس خارجها وضمن التأمل النظري دون التجريب التطبيقي، وفي الحقيقة إن ما قاله ديلثي يوافق ما تمليه الفلسفة الحداثية من داخلية الإدراك كأساس لبناء المناهج، وإن الذين نقضوا هذا هم دعاة الوضعية التي يبحثون في العلوم الاجتماعية من خلال خارجية الإدراك، وهنا يظهر التناقض بسبب الإيديولوجية.

إن أثر هذا على الحديث النبوي في المنظور الحداثي يظهر في ربط الذاتية بالسلوك والشعور الديني النابع من دافعية النفس ثم ربط هذا بالعرفانية في الخرافة، لذلك فإن المخرج من هذا يكون بإخراج الدراسات الإسلامية والحديث النبوي من دائرة الإنسانيات، طبعا ليس بالشعور والعاطفة التي يغذيها الانتماء لهذه العلوم الأصيلة (العلوم الإسلامية) بمناهجها ولكن بالحجة والبيان.

إن السبب الأول في إقحام العلوم الإسلامية في الإنسانية هو اعتبار المادة هي الإطار النظري الأوحد من أجل استقاء المعرفة من خلال الإنسان، وبالتالي أنسنة العلوم في هذا المسار والقضاء على الجانب الإلهي فيها بالقطيعة مع أي مصدر ثان، وطبعا المقصود هنا هو القطيعة مع الوحي الإلهي ليصبح الحديث النبوي خصوصا عبارة عن تراث شعبي يماثل ما عند الشعوب الأخرى.

إن الحديث النبوي يفارق الذاتية في العلوم الإنسانية من جهتين هما: خارجية موضوع الدراسة في علم الحديث الذي هو الخبر، بالإضافة إلى قابلية التكرار للتجربة الحديثية بهدف إثبات اليقين فيها، ومن خلال هاتين

[1] إشكالية القراءة وآليات التأويل، ص24.

[2] ديلثي فلهلم (1833-1911): فيلسوف ألماني، كان والده عميد قساوسة الكنيسة البروستانتية، درس في كلية اللاهوت، عمل أستاذا في جامعة بال السويسرية، من أهم آثاره: كتاب مدخل إلى دراسة العلوم الإنسانية، حيث سعى في هذا المؤلف إلى تأسيس استقلالية علوم الإنسان. ينظر معجم الفلاسفة لطرابيشي، ص304.

الخاصيتين نحصل على تماثل بنيوي بين منهج علم الحديث النبوي ومنهج العلوم الطبيعية.

- **خارجية الموضوع**: إن العلوم الطبيعية تبحث في المادة التي مصدرها الطبيعة وهي مفارقة لذات الإنسان،

وكذلك الحديث النبوي هو عبارة عن خبر مفارق لذات الناقد يتحمله من خلال شيخه أو يصله من خلال راو آخر، بعد ذلك تبدأ الذهنية النقدية عند الناقد كما تبدأ عند المجرب من خلال الفرضيات والملاحظات والاستنتاج، وكلها مبنية على النظر التأملي عند الإنسان فلا فرق بينهما في هذه النقطة بالذات، ثم إن كثيرا من النظريات التي تبناها العلم التجريبي لم تكن من خلال أمر محسوس مشاهد كما هو حال الخبر في علم الحديث ومن ذلك نظرية نيوتن في الجاذبية، فهي ليست من منطلق المشاهد والمشخص بأبعاد مادية[1]، وبالتالي ما تعيبه الحداثة العربية على الدراسة الإسلامية من الذاتية والتأملية هو موجود في أول ثورة حداثية في علم الفيزياء التجريبية، وهذا بخلاف منهج علم الحديث النبوي الذي يزاوج بين النقد الذاتي وما يقابله في الخارج، وليس معنى الذاتية هنا هو خلاف الموضوعية كما توهم به الحداثة الفكرية، وإنما المقصود هو المساحة الذهنية الداخلية في ذات الإنسان التي تجري فيها دراسة الموضوع، وإلا فمنهج النقد الحديثي هو في أعلى صور الموضوعية، وهو ما سنبينه من خلال الخاصية الثانية التي هي قابلية التكرار للتأكد من قطعية النتيجة (الحكم) في الحديث النبوي، وما قد يقع من مخالفة الموضوعية في عملية النقد الحديثية هو بسبب دوافع نفسية من الناقد وليس من ذات المنهج الحديثي كما سيأتي بيانه في عنصر الذاتية المقيدة.

فالوهم الأول الذي قد يقع بسبب التدليس الحداثي هو من خلال الخلط بين مفهوم الذاتية كمساحة داخلية هي ميدان النظر التأملي والذاتية التي هي خلاف الموضوعية، ومنه خلاف الحقيقة ثم الخرافة كتحصيل حاصل، أما الوهم الثاني فهو بسبب المغالطة الحداثية التي تزرع في ذهن القارئ من خلال تأسيس تلازم بين الكمال المعرفي والمعرفة الصحيحة، حيث يلمح الفكر الحداثي أن انعدام الأول (الكمال المعرفي) يستلزم انعدام الثانية (المعرفة الصحيحة)[1]، وهنا يقف القبانجي ضد الدعوى الحداثية التي تشير إلى أن المعرفة الذاتية تتلون بحسب الذات الدارسة لموضوع البحث، وهو ما يذكره الجابري بقصد إثبات أن التعليل في العلوم البيانية هي ظنية بسبب ذات المجتهد، وهذا التعليل الظني هو نفسه من حيث مستوى ظنية الإدراك، والذي يختلف هو تلون العلوم بسبب

[1] صدر الدين القبانجي، البنى الفوقية للحداثة-دراسة نقدية مقارنة بين الحداثة والإسلام، ص65-66.

[1] صدر الدين القبانجي، المصدر نفسه، ص62.

تلون الذوات فالمتكلمون ليسوا كالنحويين والفقهاء وهكذا[1].

إن الدعوى الحداثية القائلة بتلون المعرفة حسب الذات لها تأثير مباشر جدا على الوحي عموما والحديث النبوي خصوصا، فما تعلق بالتأثير على الوحي هو من جهة نزع القداسة عنه تماما بسبب عدم ثباته عند المتلقي، وأما بالنسبة للحديث النبوي فالتأثير هو من جهة عدم ثبات الرواية الحديثية التي لابد أن تتحول عند انتقالها عبر التاريخ إلى أقوال شخصية بسبب ذات الراوي وتأثير الذاكرة البشرية، وهذه النقطة هي التي يشكك بها نصر حامد أبو زيد[2] في السنة النبوية استنادا على أفكار من سبقه على شاكلة دو سوسور واليهودي مرجليوث[3].

إن إثبات بطلان هذه الدعاوى والمغالطات يكون باستحضار الميزة الثانية التي تحدث على مستوى التماثل البنيوي الناشئ بين منهج النقد الحديثي ومنهج المنطق الوضعي الذي تصر على تعميمه الحداثة الغربية،

وهذه الميزة هي قابلية تكرار التجربة من أجل التأكد من حكم الناقد ونتيجته التي توصل إليها من خلال عمليته النقدية التي تبدأ من الواقع المشخص وتنتهي بالواقع المجرد، فلو كانت هذه العملية المنهجية مزاجية تأملية (غير موضوعية) وفق المقصود الحداثي لتلونت النتيجة بتغير النقاد واجتهاداتهم التأملية، وفي هذه الحالة تكون الحداثة العربية محقة، لكن تاريخ النقد الحداثي عند أربابه المتمرسين يحكي خلاف هذا، والعمدة في هذا دائما هو تطابق الاستدلال الذهني من خلال القياس التعليلي الذي أجراه كل من أبو حاتم وأبو زرعة لمرويات الرجل من أصحاب الرأي[4]، فالتجربة النقدية هنا قد تكررت عند أبي زرعة وأكدت نفس النتيجة للتجربة النقدية التي أجراها أبو حاتم، والمرويات مصدرها ذات مفارقة –الرجل من أصحاب الرأي– لكل من ذاتي أبي حاتم وأبي زرعة، ولو تم تعدية التجربة النقدية إلى ثالث ورابع من أمثالهما في التمرس النقدي لتأكدت نفس النتيجة[1]، وهذا مثال واضح على بطلان الذاتية المطلقة في علم الحديث النبوي، والتي رفعها الحداثيون استنادا إلى سبينوزا من خلال حسن حنفي وديلثي وجون ستيوارت مل ودو سوسور من خلال نصر حامد أبو زيد والجابري كذلك في سياق مختلف.

---

[1] بنية العقل العربي، ص140-141.

[2] النص، السلطة، الحقيقة، ص79-80.

[3] دراسات عن المؤرخين العرب، ص30.

[4] ابن أبي حاتم، العلل، ص24.

[1] في واقعة أخرى يشهد رجل بأن هذا إلهام لما اتفقت أحكام كل من أبي زرعة ومحمد بن مسلم بن وارة وأبي حاتم دون أن يخبر الرجل أيا منهم بأحكام الآخر.ينظر: الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، الخطيب البغدادي، صالح بن عويضة، دار الكتب العلمية-بيروت، ص399.

لا بأس هنا باستغلال الفرصة في الاستدراك على القبانجي الذي قصر قابلية التكرار في مناهج الدراسات الإسلامية فقط على المعتقدات الإسلامية الكبرى[1]، ولم ينتبه إلى هذه الميزة في الحديث النبوي التي ترفع من قيمة أحكام نقاد الحديث النبوي إلى مستوى اليقين الذي تصل إليه أقوى الأطروحات التجريبية، وإن ما قد يقع من خلاف للواقع ليس لذات منهج النقد الحديثي وإنما للذاتية التي قد تخرج الناقد عن الصرامة المنهجية في النقد، وهو ما نقصده هنا بخلاف الموضوعية على عكس المرة السابقة أين تقع المغالطة الحداثية، كما قد يخالف حكم الناقد الواقع بسبب عدم تمرسه التام وعدم تحكمه في العملية النقدية، وهذا الأخير لا علاقة له بالذاتية التي يطعن بها الحداثيون في منهج علم الحديث النبوي وهو ما تعلق بذاتية الناقد أو عدم كفاءته النقدية، ولا يمكن أن يستغل هذا في القول بأن الأحاديث الخرافية هي بسبب هذه الثغرة، لأن هذا باطل من جهتين هما:

- **الجهة الأولى**: هو عدم وجود ناقد واحد في التاريخ النقدي لعلم الحديث النبوي وهذه العملية قد بدأت من عهد الصحابة رضوان الله عليهم[2]، وبالتالي فإن ذاتية أو خطأ أحدهم لا يعني الاستقرار على تلك النتيجة في الحكم على الحديث لأنه بالتأكيد سيخالفه غيره، وهنا أقل شيء سنتوقف في الأخذ بذلك الحديث إن لم يترجح ما تطمئن إليه النفوس في الحكم إما بالقبول أو الرد.

- **الجهة الثانية**: تتمثل في أن العملية النقدية الحديثية هي عملية مستمرة باستمرار وجود القرائن المبثوثة في الكتب الحديثية ولا تنقطع بانقطاع المتقدمين من النقاد، ولا يتطلب الأمر سوى الدراية التامة بالمنهج النقدي الحديثي والوقوف على القرائن الحديثية.

2- الذاتية المقيدة: هذا مما يرجع إلى نفسية الناقد وبشريته، وهو بطبيعة الحال مؤثر في العملية النقدية عنده فقط، ولا بأس بأن نسوق بعض النماذج على ذلك وهي في الغالب مما تعلق بالجرح والتعديل الذي ليس له

---

[1] البنى الفوقية للحداثة، ص70.

[2] كمثال على ذلك ما استدركت به عائشة رضي الله عنها على أبي هريرة عندما روى حديثا عن النبي صلى الله عليه وسلم الذي قال فيه:" الطيرة في المرأة والدار والفرس"، فغضبت عائشة رضي الله عنها، وقيدت ما أطلقه أبو هريرة رضي الله عنه من جهة أن ذلك متعلق بالجاهلية أين كانوا يتطيرون بهذه الثلاث، وليس معناه أن النبي صلى الله عليه وسلم يوجهنا للتطير منها، وهذا مثال يبين أن النقد المتني متزامن مع ظهور الرواية الحديثية وليس كما يزعم الحداثيون من أن النقد اقتصر على السند فقط. ينظر: عمدة القاري شرح صحيح البخاري لبدر الدين العيني، ضبطه وشرحه عبد الله محمود، دار الكتب العلمية-بيروت، 2018، (221/14).

مدخل في عملية التعليل كما يقول الحاكم[1]، فقد وقع ليحيى بن معين خطأ في الحكم على أبي الصلت عبد السلام بن صالح فأحسن القول فيه، وقال بأنه ليس ممن يكذب وأنه ثقة صدوق يتشيع، وهذه الأحكام ينقلها البغدادي في تاريخه عن رواة مختلفين[2]، إلا أن أبا الصلت هذا كان داهية مرة يتظاهر بالتشيع فيروي ما ينصر مذهبهم ومرة يتقرب إلى أهل السنة فينصر مذهبهم، فاستطاع أن يتجمل لابن معين حتى أحسن الظن به ووثقه كما قال المعلمي[3]، وسبب هذا كما قال الذهبي:" جبلت القلوب على حب من أحسن إليها، وكان هذا بارا بيحيى"[4].

فالذي يبينه كل من الذهبي بخصوص توثيق ابن معين لأبي الصلت هو بسبب الذاتية التي ترجع إلى سلوك نفسي عند الناقد، وكانت الحداثة الفكرية ستكون صادقة في دعوى رد الأحاديث النبوية بدعوى الخرافة لو كان هذا هو ديدن النقاد المحدثين وطبيعة في منهج النقد الحديثي، لكن هيهات فالنقاد لم يجاملوا أحدا، بل كشفوا حتى عن سبب وقوع ابن معين في هذا الوهم، وزد على هذا فإن علم العلل مختص بالعلل الخفية من أحاديث الثقات بالدرجة الأولى في اصطلاح النقاد، ومثل وهم ابن معين هو علة ظاهرة بالمعنى اللغوي الذي لا يندرج في العلة الاصطلاحية، وهذا هو معنى قول الحاكم.

كذلك من الناحية الذاتية في نقد الرواة من خلال الجرح والتعديل ما حصل بين مالك بن أنس ومحمد بن إسحاق صاحب المغازي والسير، فقد قال فيه بأنه دجال من الدجاجلة[1]، ليبين الذهبي بأن مالكا قد نال من محمد بن إسحاق من خلال هذا الحكم بسبب الانزعاج[2]، فهذه بعض النماذج التي تبين حقيقة وجود الذاتية على مستوى البنية الذهنية للنقاد دون المنهج النقدي كما أكدنا.

---

[1] معرفة علوم الحديث، ص112.

[2] تاريخ بغداد ، بشار عواد، دار الغرب الإسلامي-بيروت، ط1، 1422هـ-2002م، (315/12).

[3] الشوكاني، الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، تحقيق عبد الرحمن المعلمي، دار الكتب العلمية-بيروت، 2012، ص293.

[4] سير أعلام النبلاء، مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط3، 1405هـ-1925م، (447/11).

[1] ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، (262/7).

[2] الذهبي، تذكرة الحفاظ، دار الكتب العلمية-بيروت، 1998، (130/1).

زيادة على ذلك ننبه على قضية قد يتوهم من خلالها نسبة الذاتية وحظوظ النفس إلى المنهج الحديثي وهي قضية التذوق الحديثي، حيث أن الناقد لكثرة ممارسته وتعامله مع الحديث النبوي تحصل له خبرة وهيئة نفسانية يستطيع من خلالها أن يقف على ما هو خرافة موضوعة على النبي صلى الله عليه وسلم من عدم ذلك[1]، ومستوى النقد لا يتوقف عند هذا الحد، فإن النقاد المتمرسين بعد ذلك يواصلون العملية النقدية لتأكيد هذه الهيئة النفسانية بما يثبتها منهجيا، أي الانتقال من مساحة الذات في التأمل الحديثي إلى مساحة التطبيق النقدي وفق ما يقتضيه المنهج ولو كلفهم ذلك عمرا طويلا، ومن ذلك قول ابن المديني الذي قد يبقى أربعين سنة ليدرك علة حديث واحد[2]، فالأمر إذا ليس بالتشهي وإنما هو ذوق أهل الاختصاص المشفع بالحجة والبيان، وإلا قد يتوقف الناقد في الحكم على الحديث حتى تظهر له علته أو سلامته، وبهذا يتبين سلامة منهج النقد الحديثي من كل ما هو ذاتي (غير موضوعي) تأملي بسبب تماثله بنيويا مع منهج العلوم التجريبية في أهم ميزتين هما: التكامل المنهجي بين المشخص والمجرد، وقابلية التكرار للتجربة النقدية من أجل الوصول بها إلى اليقين في الحكم على الحديث.

ب- نظرية جون ستيوارت مل: يدعو هذا الفيلسوف إلى تعميم مناهج العلوم الطبيعية التي أثبتت نجاعتها بتقدمها المستمر بهدف الهرب من الفشل الذي تفرضه مناهج العلوم الاجتماعية[3]- الحديث النبوي ضمنها حسب الرأي الحداثي- وفشل المنهج في إثبات الحقيقة هو سبب كاف عند هذا الفيلسوف لإدراجه (المنهج) ضمن الخرافة[1].

إنه لا إشكال في أن نستفيد من منهج العلوم الطبيعية ضمن الدراسة الإسلامية في إثبات بعض الغيبيات فيما تعلق بالمعجزات وغيرها مما يطعن فيه الحداثيون بالخرافة وذلك بالاعتماد على التجربة التي تثبت صدق الأنبياء عبر التاريخ[2] وخاصة فيما تعلق بالكشوف العلمية، فيستنتج من هذا مادام أن الأنبياء قد صدقوا فيما لم يكن متاحا لهم معرفته من الكشوف التجريبية فلا بد أن يكونوا صادقين إذا أخبروا مثلا عن المعجزات، كمعجزة

---

[1] ابن دقبق العيد، الاقتراح في بيان الاصطلاح وما أضيف إلى ذلك من الأحاديث المعدودة في الصحاح، دار المشاريع، ط1، 1427هـ-2006م، ص26.

[2] الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، ص399.

[3] نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، ص24.

[1] عن الحرية، ص45.

[2] صدر الدين القبانجي، البنى الفوقية للحداثة، ص72.

الإسراء والمعراج بالنسبة للنبي صلى الله عليه وسلم وهو ما ينكره الشرقي من الحداثيين[1] على سبيل المثال، أما أن يعمم منهج العلوم التجريبية على الحديث النبوي فهذا مشكل من جهتين:

- **دعوى واحدية المصدر**: ينتقدها صدر الدين القبانجي من عدة وجوه[2]:

أولها: مطالبة الخصم بدليل يثبت عدم وجود أي مصدر ثان.

ثانيها: المنهج التجريبي غير مبرهن عليه علميا، فهو مصدر يحتاج إلى إثبات نفسه.

ثالثها: المنهج التجريبي يوظف المبادئ العقلية كالعلية ومبدأ عدم التناقض، إلا أنه عاجز عن إثباتها لأنه ليس لها تشخصات خارجية.

فهذه انتقادات لا يصمد أمامها المنهج التجريبي، بل ستشكك في مبدأ شموليته وسعه تطبيقه وبالتالي فهو غير صالح للتعميم الحداثي، وهنا نستغل الفرصة للمرة الثانية للاستدراك على القبانجي فيما وقع فيه من تعميم لقضية رفض الفكر الديني عند الحداثين كلهم تبعا للمدارس التجريبية الثلاث (الحسية-النفعية-الظاهراتية)[3]، وهذا تعميم لا يصح لأن موقف المدرسة الظاهراتية يمكن من خلاله نقد المنهج التجريبي من داخله مثلما فعلنا في المبحث الرابع من الفصل الأول عندما تعلق الأمر بمبدأ السببية الذي رفضه أحد أبرز رواد المنهج التجريبي، وهو دافيد هيوم ونسبه إلى الانطباع النفسي[1]- أي نفس ما يطعن به المستشرقون والحداثيون في السنة النبوية وصولا بها إلى الخرافة- فالمنهج الظاهراتي من أهم قواعده عدم إصدار الأحكام ورفض المنهج التاريخي التطوري الذي أقحمه هربرت سبنسر في مجال الدراسات الدينية -كما رأينا- بل والدعوة إلى فهم الدين من خلال ما يعبر عنه أصحابه، أي من خلال خصوصيته ولا يصح اعتبار الدين مهما كان بدائيا، وأكثر من هذا أن المنهج الظاهراتي يلتزم بالأساس الحداثي في بناء المنهج من غير ازدواجية في الرؤية، حيث يرفض خارجية الإدراك حتى على حساب

[1] الرسالة بين الإسلام والتاريخ، ص61-62.

[2] ينظر: البنى الفوقية للحداثة، ص46 بالإضافة إلى الأسس الفلسفية للحداثة-دراسة نقدية مقارنة بين الحداثة والإسلام، نفس المؤلف، ص195.

[3] البنى الفوقية للحداثة، ص110-111.

[1] يمنى طريف الخولي، مفهوم المنهج العلمي، ص66.

التوجه الحداثي، وبالتالي يمنع دراسة الدين بما هو دخيل وخارج عن طبيعته[1]، وهذا وحده كفيل بإسقاط المنظومة الحداثية كلها غربيها وعربيها.

❖ **التماثل البنيوي**: إن تعميم شيء على شيء هو تغليب له عليه، والغلبة إنما تكون للمنهج الأقوى، وهذا غير متوفر في المنهج التجريبي حتى يعمم على حساب المنهج الحديثي، فكل النظريات في العلوم الطبيعية تعتمد على ثلاث خطوات[2] هي متوفرة في المنطق الحديثي، وهذه الخطوات هي:

1- وجود الظاهرة المدروسة طبيعيا: وهذا يقابله وجود الحديث النبوي في الواقع الخارجي.

2- فرضية علمية تفسر الظاهرة: وهذا يقابله ما ذكرناه من الهيئة النفسية في التذوق الحديثي، وهو عبارة عن شك حديثي منهجي في الدراسة يماثل الذي في العلوم التجريبية، بل قد يكون من المفاجئ الإخبار بأن ما تنسبه الحداثة لنفسها من آلية الشك بغرض الوصول إلى الحقيقة من خلال أحد أقطابها الذي هو ديكارت ليس إلا انتحالا منه، وقد أخذه من كتاب المنقذ من الضلال للغزالي الذي كان يحوزه، وقد وجد أن من بين أفكار الغزالي التي انتحلها ديكارت عبارة: "الشك أولى مراتب اليقين"، فكتب ديكارت عند هذه العبارة:" ينقل هذا إلى منهجنا" أي: إلى كتابه مقال في المنهج[3].

فآلية الشك عبارة عن منهج إسلامي أصيل وهو حاضر في منهج النقد الحديثي، فإما أن يشفع ببيان منهجي ينتهي بالحكم على ذلك الحديث ويفسر سبب علته أو يقبل فيما عدا ذلك أو يتوقف فيه كما قلنا، والإسرائيليات التي يتخذها الحداثيون كمدخل عريض لرد الأحاديث النبوية بدعوى الخرافة هو من جنس ما يتوقف فيه، فقد جاء في الحديث النبوي أن النبي صلى الله عليه وسلم لما أخبره يهودي بأن الجنازة تتكلم قال:

" إذا حدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم وقولوا آمنا بالله وكتبه ورسله، فإن كان حقا لم تكذبوهم وإن كان باطلا لم تصدقوهم"[1]، وقال النبي صلى الله عليه وسلم في حديث آخر:" حدثوا عن بني إسرائيل ولا

[1] محمد محمد ميرا، في علم الدين المقارن-مقالات في المنهج، دار البصائر-القاهرة، ط1، 1430هـ-2009م، ص110-111.

[2] صدر الدين القبانجي، البنى الفوقية للحداثة، ص66.

[3] عماد الدين الحيوري، دراسات فلسفية مختارة، نشرته شركة بريطانية، ط1، 2023، ص94.

[1] أحمد بن حنبل، مسند الشاميين، حديث أبي نملة الأنصاري، (460/28)، رقم الحديث: 17224.

حرج"[1]، وبالتالي هناك فرق بين النقل للاحتجاج وبين النقل بقصد التحديث فلا تكذب الرواية ولا تصدق وإنما يتوقف فيها[2]، وهذا التوقف يكون إذا ثبت الحديث من خلال منهج النقد، أما إذا توقف الناقد في الرواية الحديثية التي تنقل خبر بني إسرائيل بسبب الشك المنهجي وبسبب عدم بيان وجه العلة فيها، فهنا إما أن يتطلب الناقد لهذه الرواية علة يردها بها وإن لم تكن قادحة مطلقا[3]، أو يتوقف فيها ويواصل البحث حتى تظهر علتها، وبالتالي تصير أشد في التوقف (توقف الناقد من جهة التعليل وتوقف التصديق بالرواية الإسرائيلية كما جاء في الحديث النبوي)، وعليه أنى لمنهج إسلامي هذه صرامته أن يكون داعما للخرافة من خلال الإسرائيليات كما يرى الحداثيون العرب.

3- تجميع الشواهد التي تؤكد صحة الفرضية: وهذا يقابله في منهج النقد الحديثي ما يسمى بالشواهد والمتابعات.

إن ما سبق يؤكد بما لا يدع مجالا للشك أن فكرة تعميم منهج العلوم التجريبية على الحديث النبوي من أجل الاستغناء عن منهج النقد الحديثي هي في حد ذاتها خرافة، وسنؤكد ذلك في العنصر الموالي الذي تظهر فيه قوة منهج النقد الحديثي وأنه أقرب إلى العقلانية من أي منهج آخر[4].

❖ **إثبات قوة النقد الحديثي منهجيا في مقابل منطق العلوم التجريبية:**

لقد بينا في العنصر السابق أنه لا يجوز عقلا تعميم منهج العلوم الطبيعية على الدراسات الإسلامية -التي تدرج في العلوم الاجتماعية والإنسانية في الفكر الحداثي- وبالأخص على علم الحديث النبوي، ذلك لأن التعميم يكون للمنهج الأقوى على الأضعف، ولقد قمنا في العنصر السابق بنقد دعوى التعميم بإثبات التساوي بين المنهجين، وفي هذا العنصر -من باب المشاكلة وإقامة الحجة على الخصوم بما عندهم- سنثبت أن المنهج الحديثي أقوى من المنهج التجريبي ليس استنادا إلى المقالة الحديثية فقط كما فعلنا سابقا، وإنما اعتمادا على أدلة متفرقة.

---

[1] أبو داود، السنن، تحقيق عادل بن محمد- عماد الدين بن عباس، دار التأصيل-القاهرة، ط1، 1436هـ-2015م، كتاب العلم، باب الحديث عن بني إسرائيل، (18/6)، رقم الحديث: 3614.

[2] محمد وفيق زين العابدين، قصة علم الحديث-التاريخ والفلسفة وتوطين المنهج، دار أركان للدراسات والبحث والنشر، 2022، ص166.

[3] ينظر: قول المعلمي في مقدمة تحقيقه لكتاب الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة للشوكاني، ص8.

[4] محمد وفيق زين العابدين، قصة علم الحديث، ص162.

1- التكرار: تعتبر قابلية تكرار التجربة أساسا مهما للتأكد من صحة النتيجة والفرضية معا، وهذا متاح في المنهج الحديثي عند النقد، وقد سقنا أشهر مثالين على هذا ذكرهما تاريخ النقد الحديثي، وهذا التكرار التجريبي الحديثي متاح في كل زمان ومكان ومع أي حديث نبوي، أما في العلوم الطبيعية فهذا لا يكون متاحا مع كل تجربة وعلى رأسها نظرية تطور الأنواع لداروين التي تعتبر المرجع اليهودي الأول في رد الأحاديث النبوية بدعوى الخرافة في المخيال الحداثي، فهذه النظرية لا يمكن التأكد من صحة فرضياتها من خلال تكرار التجربة[1]، فهي من منظور المنطق الوضعي الذي ينادي به الحداثيون خرافة[2]، وكثير من النظريات الغربية هي من هذا القبيل كنظريات أصل الكون وما له صلة بعلم الفلك، مما يعني أن منهج علم الحديث هو أقرب إلى اليقنية في غالب الأحوال -من حيث التطبيق- من المعلومات التجريبية التي يتم تداولها حاليا وكأنها مسلمات عقلية.

2- **قياس الغائب على الشاهد**: لقد رأينا كيف أن الحداثي الجابري أبطل استدلال المتكلمين بسبب التعليل من خلال قياس الغائب على الشاهد، وأثبتنا أن النقاد المحدثين في منهجهم لا يضطرون إلى مثل هذا، فكل طرق الحديث هي شاهد بالنسبة لهم عن طريق التتبع والاستقراء، لكن التجريبيين في المنطق الوضعي يضطرون إلى قياس الغائب على الشاهد من خلال التعميم حيث يستقرؤون بعض العينات الجزئية ثم يقفزون إلى تعميم نتائج ذلك الاستقراء الناقص على الكلي، ثم يستدلون بذلك الكلي على العينات التي لم يستقرؤوها ولا يستطيعون أصلا الوصول إليها، فقاسوا غائبا على شاهد أخضعوه للتجربة، وهذا باطل بنص الجابري ومغالطة كما يقول[3]، فصار المنطق الوضعي باطلا عند من يدعون إلى تطبيقه[4]، وهذا يثبت من جهة أخرى أنه لا مقارنة بين المنطق الحديثي والمنطق الوضعي الحداثي لإمكانية احتوائه على مغالطات تجريبية حسب ما أشار إليه فيارآبيند هو الآخر[1].

3- الاستقراء التام: هذا من الشروط التي لا يمكن التغاضي عنها في منهج النقد الحديثي وإلا لم يصبح للعملية النقدية أية قيمة علمية، ومن ذلك قول علي بن المديني:" الحديث إذا لم تجمع طرقه لم يتبين خطؤه"[2]، وهذا متاح أيضا في كل زمان ومكان خاصة مع تطور تقنية البحث التكنولوجية بخلاف المنهج في العلوم التجريبية، فإنه ليس

---

[1] القبانجي، البنى الفوقية للحداثة، ص68.

[2] القبانجي، الأسس الفلسفية للحداثة، ص174.

[3] بنية العقل العربي، ص172.

[4] الجابري، التراث والحداثة، ص136.

[1] روبرت تسيمر، في صحبة الفلاسفة، ص283.

[2] ابن الملقن، المقنع في علوم الحديث، ص130.

لها إلا الاستقراء الناقص ثم التعميم، وهذا يعني أن اليقينية أو ما يقرب منها حد بلوغها موجودة في منهج النقد الحديثي وأبعد ما تكون في منهج المنطق الوضعي.

4- الإسناد العالي والنازل: المقصود هنا هو عدد المراحل التي تجتازها المعلومة التي يراد اختبارها انطلاقا من

العالم الخارجي وصولا إلى العالم الداخلي الذهني، ففي العلوم التجريبية تعتمد التجربة بالدرجة الأولى على حواس الإنسان وعلى الآلات والوسائل التجريبية لوصف دقائق المادة وبناها الخفية، وهذا يطرح مشكل الارتياب بسبب نسبة الإدراك في الحواس وعدم دقة الآلات والوسائل أحيانا، بالإضافة إلى الظروف الطبيعية (المناخية) التي قد تؤثر في تفاعلات وحركية عناصر المادة أثناء التجربة، وهذا يعني إسنادا نازلا للمعلومات التجريبية، والإسناد كلما نزل كلما كثر احتمال العلة فيه بخلاف المعلومة الحديثية (الخبر) فإنه تحمل وأداء مباشر ثم نقد على مستوى الذهنية النقدية للناقد، والخبر هو ذو طبيعة سمعية، والسمع هو أقوى الحواس البشرية حتى من البصر، فالسمع مثلا سيكون ممكنا على مسافة أبعد مما يدركه البصر بشكل دقيق إذا طالت المسافة بين العين والعينة، وهذا مما يعني إسنادا عاليا للمعلومة الحديثية في منهج النقد الحديثي بسبب قلة الحواجز، ومن هذا الجانب أيضا فالمنطق الحديثي أقرب إلى اليقين من منهج المنطق الوضعي.

5- طبيعة العينة: في المنهج التجريبي العينة مادة جامدة يتم استنطاقها من خلال إخضاعها لشروط تجريبية مختلفة ووسائط كيميائية متعددة، بخلاف العينة في المنهج الحديثي التي قد تكون ناطقة وتتمثل في الراوي الذي يمكن أن يعاصر الناقد فيختبر أصوله، أو قد تكون العينة غير ناطقة وهذا بعد وفاة الراوي، فيضطر الناقد إلى النظر في أحاديث وأقوال من عايشه، مما يعني أن المساحة التي تجري فيها الذهنية النقدية الحديثية أوسع وأشمل من تلك المساحة التجريبية، وهذا له تأثيره البالغ على يقينية النتائج طبعا.

طبقا لما سبق: إذا قلنا مشاكلة وجدلا بالتلازم بين قوة المنهج وتعميمه كما يراه الفكر الحداثي، فإن منهج النقد الحديثي هو الذي لابد له أن يعمم على منهج العلوم التجريبية بهذا المنطق وليس العكس الذي يدعيه الحداثيون، وطبعا نحن لا نقول بهذا لسبب منهجي قررناه سابقا، حيث أن منطق الفطرة البشرية هو الذي لابد له أن يحكم المنهج وليس الفلسفة الإيديولوجية المفارقة لهذا المنطق، فالأول يفرض سلطة طبيعة موضوع البحث في اختيار المنهج المناسب له، والحديث النبوي عبارة عن سمعيات يناسبها منهج النقد الحديثي، والعينة التجريبية عبارة عن مادة يناسبها منهج العلوم التجريبية على الرغم من نسبيته اليقينية، والحق دائما ما تشهد به الخصوم، ومن

ذلك قول المستشرق كولسون الذي جاء فيه:" لابد من الإقرار صراحة بأنه لا يمكن التوفيق بين المنهج الإسلامي القائم على الإيمان الديني والمنهج الغربي القائم على النقد المادي للتاريخ"[1].

قبل أن نختتم هذا المطلب سنستغل الفرصة من أجل استدراكين مهمين هما:

1- تعميم المنهج التاريخي على المنهج الحديثي: وهذا أيضا مما يريد الحداثيون- زيادة على التعميم السابق- أن يتمسكوا به لكي يفقد المنهج النقدي الحديثي أصالته الإسلامية، وليبدو للقارئ أن ما قام به سبينوزا من نقد تاريخي للكتب المقدسة يماثل ما قام به النقاد المحدثون في التمييز بين باطل الأحاديث وصحيحها، وهذا ما يلمح له الحداثي حسن حنفي[2]، والأكثر إشكالا من هذا هو وقوع هذا الخطإ من الباحث الإسلامي فتحي حسن ملكاوي الذي نسبب منهج نقد الحديث النبوي إلى المنهج التاريخي[3]، وهذا يفتح مدخلا عريضا جدا يستغله الفكر الحداثي من أجل رد الحديث النبوي بدعوى الخرافة.

2- تجديد في منهج النقد الحديثي: هذا مما له صلة بما سبق مناقشته من جهة تجديد النظر في أحكام النقاد المحدثين بناء على الكشوفات العلمية التي تم التوصل إليها من خلال المنهج التجريبي، حتى سجل الباحث محي الدين بن قدرت في دراسة بعنوان: نقد متن الحديث في ضوء نتائج العلوم التجريبية أن من ضمن أهداف هذه الدراسة تغيير بعض المعلومات التي يعتقد أنها ثابتة أو راجحة في علوم الحديث والحكم على الرواية[1]، وهو يؤسس هذه الغاية انطلاقا من تجويز عقلي يذكره العراقي الذي تكلم عن النقد من خلال ظواهر الأسانيد في سياق إثبات ظنية خبر الآحاد، وأتبع ذلك بجواز الخطإ والنسيان على الثقة وإصابة من هو كثير الخطإ وصدق الكذاب[2]، ثم يعرج الباحث على الاختلاف الموجود على مستوى التنظير الحديثي كرواية الصبي ورواية المبتدع وغيرها[3]، ليصل إلى

[1] فتحي حسن ملكاوي، منهجية التكامل المعرفي، ص147.
[2] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص7-11.
[3] منهجية التكامل المعرفي، ص147.
[1] نقد متن الحديث في ضوء نتائج العلوم التجريبية، دار الكتب العلمية-بيروت، 2008، ص14.
[2] محي الدين بن قدرت، المرجع نفسه، ص10-11.
[3] محي الدين بن قدرت، المرجع نفسه، ص28.

استخلاص الإشكالية التي مفادها[1]:" ما نسبة احتمال خطإ المتقدمين في الحكم على بعض الأحاديث المتعلقة بالعلوم التجريبية الحديثة؟

إن هذه الدراسة قد تشكك نوعا ما فيما قررناه سابقا من قوة منهج النقد الحديثي وتفوقه على منهج العلوم التجريبية كونه أكثر يقينا منها، والباحث هنا يحاول إثبات صحة بعض المتون الحديثية أو بطلانها من خلال نتائج العلوم التجريبية، مما يعني أن منهج العلوم التجريبية أكثر فعالية ويقينية في نتائجه من منهج النقد الحديثي عند في العملية النقدية.

إن هذا اللبس هو بسبب سطحية النظر والتأمل وإلا سيزول فقط إذا استحضرنا ما يلي:

1– ما قررناه سابقا من قضية أن يقينية وقوة المنهج الحديثي في ذاته شيء والصرامة المنهجية وكفاءة الناقد في تطبيقه شيء آخر، وضابط حقيقية الحكم الحديثي من عدمه هو تكرار تجربة النقد الحديثية كما هو الحال عند المتقدمين المتمرسين من النقاد الذين أثار الباحث إشكالية بحثه على مستواهم.

2– الباحث ينطلق من كلام العراقي الذي تكلم عن النقد اعتمادا على ظاهر الإسناد، ثم انتقل في إشكاليته إلى المتقدمين، وهذا الانتقال غير جائز، لأن التعليل لا يكتفى فيه بظاهر الإسناد، بل إن مظنة العلة في منهج النقد الحديثي بالدرجة الأولى هي أحاديث الثقات التي لا يكتفى فيها بالحكم انطلاقا من ظاهر الإسناد كما بينا ذلك من قول الحاكم، وظاهر كلام العراقي أنه أراد بيان سبب ظنية حديث الآحاد بدليل عرضه لأقوال من ناقشوا هذه المسألة، فكانت حجته ظنية الاجتهاد الذي يفرضه الحكم على الحديث بناء على ظاهر الإسناد.

3– الاختلاف على مستوى التنظير عند المتأخرين الذين أرادوا تأصيل تطبيقات المتقدمين لم يكن جوهريا وحاسما في عملية النقد الحديثي وإلا لما اتفقت أحكامهم إطلاقا عند نقدهم للأحاديث، والواقع النقدي قد أثبت غير هذا.

4– نتائج العلوم التجريبية في قسم معتبر منها تستند على نظريات لا يمكن لهذا المنهج أن يبرهن عليها من خلال تكرار التجربة كما قلنا، وهي قابلة للتغيير وحتى الإبطال، ونقد متون الأحاديث النبوية استنادا عليها لا تؤمن عواقبه دائما، بل قد يكون سببا للطعن في السنة النبوية ككل، ولذلك فإن اعتبار هذه النتائج كمعيار جديد للنقد

[1] محي الدين بن قدرت، المرجع السابق، ص12.

الحديثي لابد أولا أن ينبني على اليقين التام بقطعية النتائج التجريبية[1]، كما أن الإنسان لا يدرك إلا ما هو مطابق لقوانين عقله مثلما يقول كانط[2].

5– إجابة على إشكالية الباحث في قضية نسبة خطإ المحدثين في حكمهم على بعض الأحاديث المتعلقة بالعلوم التجريبية الحديثة: نقول بأن هذا جائز عقلا، وإن وقع فإنما يكون على مستوى تطبيق المنهج من قبل الناقد وليس ذلك خللا في منهج النقد الحديثي الذي يبقى أكثر عقلانية وأكثر يقينية من منهج العلوم التجريبية ولا يمكن إنكار هذه الحقيقة للحجج سابقة الذكر.

[1] ثامر عبد المهدي حثاملة، نقد الحديث النبوي بالعلم التجريبي، مجلة أكاديمية EKEV، العدد 60، 2018، ص167.

[2] محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي، الحداثة الفلسفية–نصوص مختارة، ص68.

المبحث الثالث: الجانب التطبيقي.

تمهيد في شرح المراحل التطبيقية.

المطلب الأول: رد الأحاديث النبوية بدعوى الخرافة لشبهة اللامعقولية بسبب الإسرائيليات.

الفرع الأول: حديث فرار الحجر بثوب موسى عليه السلام.

الفرع الثاني: حديث لطم موسى عليه السلام لملك الموت.

الفرع الثالث: حديث قصة هجرة سيدنا إبراهيم عليه السلام وبناء الكعبة.

المطلب الثاني: رد الأحاديث النبوية بدعوى الخرافة لشبهة اللامعقولية بسبب غير الإسرائيليات.

الفرع الأول: حديث الجساسة.

الفرع الثاني: حديث البقرة والذئب.

من عادة الحداثيين في رد الأحاديث النبوية بدعوى الخرافة أن ينطلقوا –استنادا على الذوق والتخمين– من التشكيك في معقولية مضمون الحديث النبوي ووقائعه التاريخية، فإذا لم يستجب لمختلف الأنظمة التي تشكل البناء الفكري للحداثة، فإنهم يحيلون مضمون الحديث في الغالب إلى التراث اليهودي (الإسرائيليات) من أجل إغلاق باب النقد وإدراج هذا الحكم الحداثي ضمن المسلمات وفق التصور الحداثي، لذلك ارتأينا أن نقسم هذا المبحث التطبيقي إلى مطلبين يتضمن كل منها نماذج من الأحاديث التي ردت بتهمة الخرافة بسبب غياب المعقولية فيها إما لكونها روايات إسرائيلية حسب المنظور الحداثي أو لعدم ذلك، ثم نتبع هذا التقسيم بنقد مؤسس من خلال ما تسلم به الحداثة الفكرية فيما تعلق بالأسس والخصائص المشكلة للخرافة كجنس أدبي، فإذا تماثلت بنيويا مع مضمون الحديث النبوي سلمنا للحداثيين بطعنهم، وإن لم تتماثل حكمنا بعدوانهم على السنة النبوية، والذي يلي هو شرح لمختلف المراحل التي سنتبعها في النقد.

❖ تمهيد في شرح المراحل التطبيقية.

لقد اتضح لنا الآن ومن خلال كل ما سبق أن رد الأحاديث النبوية بدعوى الخرافة في المخيال الحداثي هو بسبب مفارقة مضمون بعض الأحاديث النبوية لمضمون الأنظمة الحداثية، وعلى رأسها نظام الطبيعة ونظام المنهج التجريبي الكاشف لقوانين الطبيعة حسب الفكر الحداثي، رغم أن كانط نفسه هو الذي يرى بأننا لا ندرك من العالم إلا ما هو مطابق لقوانين العقل، وطبعا إذا تطورت القدرات العقلية للإنسان فإنه سيتغير إدراكه وستتجلى الطبيعة للإنسان بصورة أكثر وضوحا، مما يعني أن معيار المنطق الوضعي على علاته لا يمكن أن يكون معيارا كليا يتم الحكم من من خلاله على الحقيقة المتعلقة بالمادة أو خرافيتها، فكيف بمضمون الأحاديث النبوية التي هي مفارقة للطبيعة المادية في جانب منها.

إن المعلوم بالضرورة هو أنه لا تعارض بين المنطق الوضعي والمنطق الحديثي في الإسلام، وخير شاهد تطبيقي على هذا هي واقعة تأبير النخل التي كانت في المدينة النبوية، حيث ظن النبي صلى الله عليه وسلم أن هذا من خرافات أهل المدينة، لأن قوم النبي صلى الله عليه وسلم في مكة لم يكن عندهم مثل هذه التجربة المادية[1]، فلما تبين أثرها على منتوج النخل أخذ بها النبي صلى الله عليه وسلم وقال:" أنتم أعلم بأمور دنياكم"، فرجع النبي صلى الله عليه وسلم إلى دليل التجربة وتبين أن ما أشار إليه من أمر ترك التأبير هو من باب الرأي البشري وليس

[1] فتحي حسن ملكاوي، منهجية التكامل المعرفي، ص147.

من أمر الوحي الذي لا يكون إلا حقا، و قد أخرج مسلم في صحيحه هذا الحديث في كتاب الفضائل تحت باب: وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره صلى الله عليه وسلم من معايش الدنيا على سبيل الرأي[1]، وعليه يمكن القول أن ما ثبت بالمنهج الحديثي الصحيح واللفظ النبوي الصريح لا يمكن أن يعارض العقل الصحيح، لأن كل هذه الأسس هي من مشكاة واحدة، وأساس التجربة العلمية في النقد معترف به من قبل الرسول صلى الله عليه وسلم الذي هو مصدر الأحاديث التي يطعن بها الحداثيون بالخرافة، وهم في هذا الطعن لا يعتمدون أي منهج تطبيقي واضح يمكن أن يكون عينة للنقد، وإنما كل كلامهم إنما هو تنظير فلسفي ينتهي باستنتاج من القارئ أن هذه الأحاديث هي خرافة بناء على فلسفة الفكر الحداثي، ومن المخرجات الأساسية لهذه الفلسفة في حق الأحاديث النبوية هو منطلق عدم التفريق بين أسطرة الواقع وواقع الأسطورة، وهذا المنطق خاص بأنثروبولوجيا الشرائع[2]، والحداثة تسقط هذا على الحديث النبوي، ومن ذلك ما يشير إليه محمد من أركون من كون ما يضفى على رواة الحديث من الصحابة رضوان الله عليهم إنما هو أسطرة لواقع ساهم في تأسيس واقع أسطوري لمكون التراث الإسلامي[3]، و نقد هذه الفكرة إنما يكون فقط من خلال السؤال أيهما سابق للآخر: الشخصية الحقيقية لراوي الحديث من الصحابي أو غيره أو الإضافات الأسطورية على هذه الشخصية –وهذا فقط مشاكلة للدعوى الحداثية في مسألة أسطرة واقع رواة الحديث، وإلا هذه الدعوى لا إثبات لها من قريب أو بعيد– وهو ما يتحاشى إثباته البحث الأنثروبولوجي–الثقافي في الفكر الحداثي من باب المغالطة، والقصد من هذا هو إحداث الدمج

[1] صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره صلى الله عليه وسلم من معايش الدنيا على سبيل الرأي، (1836/4)، رقم الحديث 2363.

[2] هذا المنطلق الفلسفي الحداثي مستفاد من لقاء تلفزيوني تم فيه استضافة الباحث في تاريخ الأديان الدكتور خزعل الماجدي، حيث تم تناول موضوع الحلقة من خلال تكامل بين منهج الدراسة النفسية عند يونغ والدراسة التاريخية للأديان ضمن منهج أنتروبولوجيا الشرائع، وقد تبنى الماجدي مفهوم الأنماط البدائية الأساسية archetypes الموجودة في لاوعي الإنسان والتي تتجسد واقعيا من خلال الرمز الأسطوري ضمن سرديات أدبية، ومن ضمن هذه الأنماط الأساسية عند الشعوب البدائية مثلا: ولادة العذراء من دون ذكر، وهذا فيه إشارة إلى أن ميلاد المسيح من أم دون أب هو أسطورة خرافية بسبب تواجد هذا النمط الأساسي في أديان وضعية عند شعوب أخرى، وعلى هذا المستوى يتم إلحاق أسطرة الواقع – من خلال آلية النمط الأساسي من منطلق نفسي– بواقع الأسطورة في المخيال الحداثي من خلال الإسقاط والتعميم، دون الأخذ في الحسبان بأن ما عرف عند باقي الشعوب قد يكون محاكاة لما تحكيه الحقيقة والمعجزة الدينية. ينظر: الدقيقة العاشرة والحادية عشر من اللقاء التلفزيوني المسجل ضمن شريط مصور تمت مشاهدته بتاريخ: 2024/6/30، على الساعة السادسة مساء، وهذا رابطه: https://youtu.be/yXxj9HmvlnM?si=8isl0-JV5WWdRAyy

[3] تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص17.

والتعميم ضمن النواة الأولى للخرافات الدينية الباطلة، وهي النماذج الأصلية archetypes، وعلى العموم فإن المنهج الأنتروبولوجي والنفسي كلاهما قد تم نقده من داخله بقوة وعلى لسان الموافق في الطعن الحداثي قبل المخالف فلا يلتفت إليهما، وحتى أن سامي عامري يفرق بين خرافات العرب وخرافات الكتاب المقدس[1] التي يلمح إليها الدكتور خزعل الماجدي، وعليه يمكن القول مشاكلة للفكر الحداثي أن النماذج الأساسية في اللاوعي العربي مختلفة عن النماذج الأساسية عند أصحاب الكتاب المقدس، فلماذا حسب الفكر الحداثي يجب اعتبار أن القرآن الكريم الذي ظهر عند العرب مقتبس مما عند النصارى أو اليهود من خلال ما يدعيه المنهج الأنتروبولوجي-النفسي من تماثل النماذج كولادة العذراء من غير دنس التي وجدت عند شعوب أخرى، وبنفس العقلية ينظر إلى الحديث النبوي عند اليهودي غولدتسيهر وغيره ممن ينتمون إلى مدرسة الاستشراق والحداثة[2].

إن أساس العقلية الحداثية في رد الأحاديث النبوية بدعوى الخرافة يحتكم في أصوله إلى مرجعين اثنين:

– أولا: المرجع الأنتروبولوجي–النفسي: وقد تم إحداث المداخل لهذا المنهج الفلسفي-البنيوي المفارق للمنطق الفطري نحو الجانب الديني من خلال الفيلسوف وعالم النفس هربرت سبنسر بخلفية تاريخية تطورية ومن منظور السلوك والشعور الديني، وهذا طبعا مما لا علاقة له بالمنطق الحديثي، لأن علماء النقد الحديثي قد نصوا على قواعد منهجية تعين على فهم المؤثرات الذاتية وكيفية التعامل معها[3]، وهو ما يحول دون المسعى الحداثي.

– ثانيا: مرجع المنطق الوضعي الذي يتبناه منهج البحث الأنتروبولوجي: وهذا بقصد تطوير الفكر البشري ونقله من المرحلة التاريخية البدائية التي تغزوها الخرافة إلى عصر التنوير المستند إلى الحقائق حسب المخيال الحداثي، وكلا المرجعين هو بتأطير تاريخي يهودي في مختلف التخصصات، والأحاديث النبوية حسب الفكر الحداثي إنما تنتمي إلى المرحلة البدائية، وهذا كله قد أثبتنا تهافته الشديد أمام ما قدمناه من نقد نظري للخلفيات والأصول التي يسند إليها الطعن الحداثي المتحامل.

أما النقد التطبيقي: فقد قلنا بأن منهج الحداثيين يتحاشى التطبيق المباشر على الأحاديث النبوية في الغالب تفاديا للحساسيات النفسية عند المسلم، وقد لاقى بعض الحداثيين صدامات عنيفة في مجتمعاتهم العربية

[1] هل القرآن الكريم مقتبس من كتب اليهود والنصارى؟ مبادرة البحث العلمي لمقارنة الأديان، ص605.

[2] العقيدة والشريعة في الإسلام، ص51.

[3] مسعود محروس كوني، العوامل النفسية المؤثرة في حكم الناقد على الراوي، نماء للبحوث والدراسات-القاهرة، ط1، ص157.

كنصر حامد أبو زيد مثلا[1]، وأقل حدة منه ما حصل مع أركون بسبب قوله بأن القرآن الكريم هو بنية أسطورية "srtructure mythique"[2]، لذلك لا يمكن استعراض تطبيق حداثي مفصل[3]- عند رواد الحداثة العربية- لأحاديث نبوية تكون نتيجتها رد السنة النبوية بتهمة الخرافة إلا ممن قد يركب الموجة الحداثية ويقول بمقالتهم وينهل من فكرهم وما أكثر هذا الصنف، وقد اجتهد سامي عامري في رد شبهة التماثل البنيوي بين ما في الكتاب المقدس وما جاء ذكره في بعض الأحاديث النبوية فيما تعلق بـ"الغول"، وكان هذا الرد من خلال النقد الحديثي[4]، وهذا بالذات ما نحاول التجديد فيه من خلال طرح مغاير لسببين اثنين هما:

1- الفكر الحداثي يقول بخرافية منهج النقد الحديثي، وبالتالي لا يمكن أن نثبت له من خلال ما يرفضه.

2- مشاكلة الفكر الحداثي في النقد بقصد إقامة الحجة عليهم من خلال ما يؤسسون عليه دعواهم، أي:

بمنهجهم الذي يرتكز عليه الطعن بالخرافة، ومع ذلك فإن الأمر واضح التهافت وأبين في مفارقة البنية الحديثية للبنية الخرافية، وهذا كما يقول همام سعيد بفضل علماء مدرسة الحديث اللذين كانوا هم السند الأعظم الذي حال دون تسلل الخرافة وتفشى البدعة في الحياة الإسلامية[5].

إن العمل هنا سيكون باستعراض أحاديث تم الطعن فيها بدعوى الخرافة، ثم العمل على نقد هذه الدعوى من خلال ما أبرزناه في الفصل الأول من خلال هذه الدراسة، وهو ما تعلق بثلاث محاور أساسية هي:

- **المحور الأول**: انتفاء معايير الحكم بالبدائية على ضوء ما ذكره اليهودي أشلي مونتياغو.

- **المحور الثاني**: أسس ومميزات الحكاية الخرافية مما وجدناه محل اتفاق بين كل من فريدريش و فلاديمير بروب وعبد الله إبراهيم.

---

[1] إسلام مصطفى، أكذوبة الوسطية، ص39-40.

[2] تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص9-10.

[3] المقصود هنا هو أن الحداثيين العرب-أصحاب المشاريع الحداثية- يتكلمون نظريا عن الأحاديث النبوية التي يطعنون فيها بالخرافة، كل حسب التخصص الذي ينطلق منه، لكن لا يفردون حديثا معينا بكلام مطول يبينون فيه تطبيقيا سبب ذلك الطعن إلا على سبيل الإجمال والتعميم فقط، وهذا غالب منهجهم في مؤلفاتهم إلا ما ندر.

[4] هل القرآن الكريم مقتبس من كتب اليهود والنصارى؟ ص605.

[5] الفكر المنهجي عند المحدثين، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية-قطر، ط1، 1408هـ، ص10.

– **المحور الثالث**: الوظائف والعناصر المشكلة لبنية الحكاية الخرافية في منهج عالم الفولكلور فلاديمير بروب الذي صرح بأن عدم توفر هذه العناصر يقضي بعدم انتماء المضمون إلى جنس خرافة.

للتذكير فإن المنهج الأخير قد طبقته نبيلة إبراهيم ليس بقصد الدفاع عن السنة النبوية وإنما بقصد المقارنة بين الحكاية الخرافية والحكاية الشعبية، ووجدت أن عدد الوحدات الوظيفية يختلف اختلافا جوهريا بين النوعين، مما دفعها إلى الاستنتاج الذي مفاده أن نفسية الشعوب قد تغيرت من الرومانسية إلى الواقعية[1]، وبذلك نستطيع من باب المشاكلة أن نثبت أن الأحاديث النبوية المطعون فيها بالخرافة غير متضمنة لهذه العناصر والوظائف ولا تجانسها بنيويا.

إن منهج بروب هو دراسة تجريبية استقرائية قائمة على تعميم[2]، مما يعني أن هذا المنهج لا يخالف واحدية المنهج التجريبي في الفكر الحداثي، وهو يقوم بتحليل حكايات خرافية بمنهج بنيوي كما يفعل الفولكلوريون في الدراسات الأنثروبولوجية تماما، بحثا عن البنية التي هي ما وراء الوظيفة الظاهرة، ومثلما تختلف الوظائف العضوية فإن البنيات المحددة لهذه الوظائف بالتأكيد ستختلف كما هو الحال في التركيب الجزيئي والذري في عالم الكيمياء، واستنادا إلى هذا المنطلق التأسيسي– السمات البنائية– فإن بروب يرى بأن تمييز الحكايات وإخراج مجموعة من أخرى سيكون صحيحا موضوعيا مطلقا[3]، وهذا التمييز أسهل ما يكون عند الحكايات البعيدة عن

الحضارة[1]، أي: تلك البدائية التي يصف بها الحداثيون البيئة التي ظهرت فيها الأحاديث النبوية، مما يعني –استنادا على الطعن الحداثي– أن تمييز الأحاديث وإخراجها من مجموعة الحكايات الخرافية سيكون سهلا وموضوعيا بصفة مطلقة وفقا للذي قرره بروب.

سنأخذ من منهج بروب بقدر ما نحتاج لإبطال الدعوى الحداثية المفضية إلى رد الأحاديث النبوية بتهمة الخرافة، وهذا القدر يتلخص في عنصرين اثنين هما: توزيع الحركات– وظائف الشخصيات[2]، والمقصود بالحركة في

---

[1] مقدمة المترجمة لكتاب مورفولوجية الحكاية الخرافية لفلاديمير بروب، ص45، نقلا عن كتاب قصصنا الشعبي لنبيلة إبراهيم، ص6.

[2] فلاديمير بروب، مورفولوجية الحكاية الخرافية، ص201.

[3] فلاديمير بروب، المصدر نفسه، ص192.

[1] فلاديمير بروب، المصدر نفسه، ص191.

[2] فلاديمير بروب، المصدر نفسه، ص185.

اصطلاح بروب هو تطور الحكاية الخرافية الذي ينطلق من وظيفة الشر A أو الفقدان a ثم تأخذ مسارا معينا على طول باقي الوظائف حتى آخر وحدة هي التي يرمز لها بـ W وتعني زواج بطل الحكاية[1]، أما الوظائف فهي أفعال الشخصيات الدراماتيكية وعددها واحد وثلاثون وظيفة ككل[2]، ولا يشترط أن تتوفر جميعها في كل حكاية خرافية، لكن المشترط هو محافظتها على تسلسلها في المعادلة (السلسلة الوظيفية) المعبرة عن بنية الحكاية الخرافية ذاتها[3]، والذي يربط بين هذه الوظائف داخل البنية الحكائية هي العناصر المساعدة، وهي تندرج ضمن تلك الوظائف، ولو أردنا أن نشرح الأمر بشكل تجريبي لقلنا: إن المعادلة المعبرة عن الحكاية الخرافية تمثل التركيب الجزيئي للمادة الفولكلورية التي يحللها الأنتروبولوجي-الثقافي، وإن الوظائف تأخذ دور الذرات، والذي يربط بين هذه الذرات عند التفاعل الكيميائي هو العناصر المساعدة التي تشكل الجزيئات في المعادلة الكيميائية، وهذا هو أصل فكرة المنهج البنيوي في المنطق الوضعي، وهو ما تريد الحداثة تطبيقه وتعميمه.

إن عمل بروب وفق هذا المنهج البنيوي ينحصر في مهمتين اثنتين هما: فصل طبقة الحكاية الخرافية عن طبقات الحكايات الأخرى ثم تصنيف الحكايات الخرافية نفسها[4]، وإن تحقيق هاتين المهمتين قد أثمر معادلتين اثنتين (سلسلتين وظيفيتين معبرتين عن بنيتين حكائيتين خرافيتين)، حيث تظهر الأولى بناء ثابتا متجانسا في كل الحكايات الخرافية[5]، أي: أنه لا توجد حكاية تنتمي إلى الجنس الخرافي إلا ولابد أن تتوفر فيها الوظائف التي تعبر عنها هذه المعادلة سواء كلها أو بعضها مع شرط المحافظة على تسلسلها داخل المعادلة كما قلنا، أما المعادلة الثانية فهي لا تعكس بناء ثابتا محددا، وضابط التفريق بين المعادلتين هو وجود أو عدم وجود زوجين من الثنائيتين الوظيفتين هما: (الصراع H/النصرI) و(المهمة الصعبةM/حل المهمة الصعبة N)[1]، فإذا وجد أحدهما أو كلاهما في المعادلة فإنها تشكل بناء ثابتا للحكاية الخرافية وإذا غاب كلاهما فإن الحكاية الخرافية لا تشكل بناء ثابتا[2]، وقضية الثبات البنيوي هي المشكلة التي استدركتها الدراسة الأنثروبولوجية-الفولكلورية بعد النقد الماركسي، لذلك

[1] المصدر السابق، ص180.
[2] المصدر نفسه، ص30-70.
[3] المصدر نفسه، ص78.
[4] المصدر نفسه، ص189.
[5] المصدر نفسه، ص199.
[1] المصدر نفسه، ص194.
[2] المصدر نفسه، ص198.

اعتمدت المنهج البنيوي في العلم التجريبي[1]، ومورفولوجية بروب في هذه النقطة تتشابه مع النظرية التطورية من جهة دراسة التكوينات العضوية الداخلية ومحاولة تفسير تشابهها خارجيا من خلال محاولة رد الفروع إلى الأصول، إلا أن بروب لا يرى بإمكانية التوصل إلى هذا التفسير لا من خلال منهجه ولا من خلال الداروينية[2].

إن هدفنا من خلال هذا المنهج الفولكلوري هو نفس هدف بروب، وهو التمييز بالاعتماد على المنطق الحداثي، وخطتنا لتحقيق هذا الهدف تكون بتوظيف محور هذا المنهج المورفولوجي، أي: معيار الحركة عند بروب والوظائف المشكلة للمعادلات، وسنعتمد نفس تصنيف بروب في البناء الثابت وغير ثابت وفق ما يلي:

1- معادلة البناء الثابت للحكاية الخرافية: هنا سنثبت من خلال نماذج من الأحاديث النبوية أنها لا تنتمي إلى هذا الصنف، وذلك بسبب غياب الثنائيتين العازلتين (M/N) (H/I)، وبهذا سنكون قد حققنا الخطوة الأولى وأخرجنا هذه النماذج الحديثية من هذا القسم، وعلى فرض وجود الثنائيتين: فإننا ننتقل إلى المرحلة الثانية والثالثة مما سيأتي بيانه وفق ما تعلق بالوظائف وتسلسلها في معادلة البناء عموما.

2- معادلة البناء غير الثابت للحكاية الخرافية: العزل هنا سيكون وفق مراحل ثلاثة، ولن ننتقل إلى المرحلة الموالية إلا إذا لم تف الأولى بغرض العزل، وهذا دائما وفق ما يمليه منهج بروب، وهذه المراحل هي:

أ- وجود الحركة حسب مصطلح بروب في نص الحديث النبوي من عدمها: وهذه الحركة كما قلنا تنطلق من وظيفة الشر A أو الفقدان a إلى باقي الوظائف، فإذا أثبتنا عدم وجود هاتين الوظيفتين في متن الحديث النبوي فإن هذا بالضرورة يعني أن الأخير لا ينتمي إلى هذا القسم أيضا، وبالتالي فهو غير متجانس مع بنية الحكاية الخرافية، وبالضرورة ليس من ضمنها، وعلى فرض وجودها: فإننا سننتقل إلى المرحلة الموالية، وهذا طبعا لا يعني أن الحديث النبوي هو حكاية خرافية.

ب- وجود وظائف المعادلة الخاصة بالبناء غير الثابت للحكاية الخرافية من عدم ذلك: فإذا عدمت كلها استنتجنا قطعا أن الحديث النبوي مفارق كل المفارقة لجنس الحكايات الخرافية، ولو وجد بعضها فقط سننتقل إلى المرحلة الثالثة، ولا يعني هذا مجددا أن الحديث النبوي هو حكاية خرافية لأننا لم نستكمل المراحل الاختبارية بعد.

---

[1] أمينة فزاري، منهج دراسة الأدب الشعبي، ص174-175، نقلا عن علم الفولكلور لمحمد الجوهري، (95/1).

[2] فلاديمير بروب، مورفولوجية الحكاية الخرافية، ص264.

ج- شرط المحافظة على تسلسل الوظائف الخاصة بمعادلة البناء غير الثابت للحكاية الخرافية: في هذه الحالة نتحقق إن كانت تجسد الشرط الذي ذكره بروب وهو محافظة الوظائف على مكانها التسلسلي داخل معادلة البناء غير الثابت للحكاية الخرافية، فإذا لم تحافظ عليه فإن الشرط سيختل، وبذلك يتبين عدم التجانس البنيوي بين الحديث النبوي والحكاية الخرافية، وبالتالي دفع الدعوى الحداثية التي تقول بخرافية الحديث النبوي استنادا إلى المنهج الذي يدعو إليه الحداثيون وهو المنهج التجريبي-البنيوي.

قبل بداية التطبيق نستعرض المعادلتين اللتين توصل إليهما بروب في محصلة تحليله المورفولوجي[1]:

- **معادلة البناء الثابت:**

$$ABC \uparrow DEFG \quad \frac{HJIK \downarrow P_r.R_s{}^{o}L}{LMJNK \downarrow P_r R_s} \quad Q E_x TUW^{*}$$

- **معادلة البناء غير الثابت:**

$$ABC \uparrow DEFGK \downarrow P R_s Q E_x TUW^{*}$$

وللعلم فإننا سنركز على النماذج الحديثية المطعون فيها بالخرافة مما جاء تخريجه في الصحيحين أو أحدهما، وقد أشرنا إلى ذلك في مقدمة هذه الأطروحة.

المطلب الأول: رد الأحاديث النبوية بدعوى الخرافة لشبهة اللامعقولية بسبب الإسرائيليات.

الفرع الأول: حديث فرار الحجر بثوب موسى عليه السلام عند اغتساله.

نحن لم نختر هذا الحديث بصفة عشوائية، وإنما بسبب نقاش دار في برنامج تلفزيوني بين منشط الحصة[1] الذي

[1] المصدر السابق، ص198.

[1] يدعى هذا المنشط بخالد الراشد وهو دكتور متخصص في علم الأديان المقارن، وينحدر من أسرة دينية، كما يعمل صحفيا في قناة "روسيا اليوم" وينشط حصة بعنوان:" رحلة في الذاكرة". تم الاطلاع على هذه المعلومات بتاريخ 2025/04/11 على الساعة 18:30 من خلال هذا الرابط:
https://www.riadinoureddine.com/2020/04/blog-post_272.html?m=1

استضاف الباحث في تاريخ الأديان خزعل الماجدي مع واحد من المتدخلين على الصفحة الرسمية للقناة التي بثت هذه الحصة، وقد ذكر المنشط هذا الحديث النبوي (حديث فرار الحجر بثوب موسى عليه السلام عند اغتساله) في سياق الاعتراض على المتدخل الذي نسب الأساطير إلى الديانات القديمة التي اندثرت، فأراد هذا المنشط من خلال حديث موسى عليه السلام الذي هو في صحيح البخاري ومسلم أن يثبت له بأن الإسلام غير مستثنى من هذه الديانات القديمة[1].

هذا الحديث قد أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الغسل، باب من اغتسل عريانا وحده في الخلوة[2]،

وكذلك أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحيض، باب: جواز الاغتسال عريانا في الخلوة[3]، وهو من رواية همام بن منبه عن أبي هريرة رضي الله عنه، وهمام هو أخو وهب بن منبه، وهو من أوائل من كتب في السيرة النبوية، وقد تردد المزي في بيان أيهما أكبر من الآخر[4]، واختلف في نسبهم هل هما من أصل يهودي أم فارسي، والذي رجحه عبد الشافي محمد عبد اللطيف هو أنهم من أصل فارسي وقد سكنوا اليمن[5]، فهم بذلك من نفس موطن أبي هريرة رضي الله عنه.

إن مجرد الاختلاف في كون همام بن منبه إسرائيليا من عدم ذلك ينفي شبهة الإسرائيليات في هذا الحديث، لأن ما تطرق إليه الاحتمال بطل به الاستدلال، وهذا بغض النظر عن الترجيح بأنه لم يكن إسرائيليا، وكون الحديث يحكي عن قصة موسى عليه السلام -نبي الإسرائيليين- فهذا لا يستلزم أن الحديث النبوي من الإسرائيليات، ولو كان كذلك لأصبح القرآن الكريم إسرائيليا لأنه يخبر عن موسى عليه السلام في عديد المواضع.

- المحور الأول: انتفاء معايير الحكم بالبدائية المولدة للخرافة في نص الحديث النبوي.

لقد ذكرنا في المبحث الثاني من الفصل الأول عشر معايير تتميز بها البيئة البدائية مما قرره اليهودي مونتياغو، ولا يوجد واحد من هذه العشر ما يقارب ولو من بعيد ما هو مشار إليه في الحديث النبوي، فهو لا

[1] تم الاطلاع على الصفحة بتاريخ 2024/06/18 على الساعة الثامنة والنصف صباحا، وهذا رابطه:
https://www.facebook.com/share/v/ceKAxADyp5d4tWsA/?mibextid=oFDknk

[2] صحيح البخاري، (266/1)، رقم الحديث: 278.

[3] صحيح مسلم، (267/1)، رقم الحديث: 339.

[4] تهذيب الكمال في أسماء الرجال، عمرو سيد شوكت، دار الكتب العلمية-بيروت، 2018، (462/10).

[5] بحوث في السيرة النبوية والتاريخ الإسلامي-قراءة ورؤية، دار السلام للطباعة والنشر، 2007، ص24.

يعكس ذلك بأي شكل كان ولو بمعيار واحد، لذلك فإن القرينة الأولى تفيد بعدم خرافية هذا الحديث النبوي في انتظار ما ستسفر عنه بقية القرائن.

المحور الثاني: انتفاء أسس ومميزات الحكاية الخرافية في نص الحديث النبوي.

لقد ذكرنا في مميزات الحكاية الخرافية الاختلاق والكذب- التضخم بسبب المزج والإدراج- محدودية العناصر- ثبات البنية العضوية للحكاية الخرافية، وذكرنا في الأسس: استبدال وظائف الشخصيات- تكرر الأحداث- الديانات القديمة هي أساس الحكاية الخرافية- التداول الشفهي- بدائية التفكير، ولن نشير هنا إلى مميزات راوي الحكاية الخرافية لأن هذا يقودنا إلى الكلام عن راوي الحديث النبوي من خلال كتب الجرح والتعديل عند دفع الشبه، وعلم الجرح والتعديل مما لا يعترف به النقد الحداثي ويرى بخرافيته كما بينا.

1- الكذب والاختلاق: إن متن الحديث النبوي لا يحيل إلى راو متني يخبر عما حصل مع موسى عليه السلام، وإنما القصة يحكيها الجمع من بني إسرائيل، وقد يكذب الواحد ومظنة الكذب فيما شهدته الجماعة الإسرائيلية واتفقوا عليه مستبعدة.

2- التضخم بسبب الإدراج: إن بنية النص النبوي لا تشير إلى أدنى إدراج بفضل عدم الانقطاع في بنية القصة الحديثية، والأمر هنا ليس كما يشير إليه عبد الله إبراهيم في خرافات ألف ليلة وليلة[1].

3- محدودية العناصر: هذا الأمر خاص بالدراسة المورفولوجية في المحور الثالث.

4- استبدال وظائف الشخصيات: فرضا لو وجدت قصة خرافية تحاكي متن هذا الحديث النبوي بشخصيات مستبدلة، وتم الطعن في الحديث من خلال هذا المدخل فإن الطاعن مطالب بالبينة على هذه الدعوى كون أن الحديث مماثل لحكاية خرافية سابقة لعصر الإسلام مثلا، وأن الطعن لا يصح إلا بإثبات أن حديث موسى عليه السلام مستنسخ من خرافة بشرية، وحتى بروب من خلال المقارنة المورفولوجية يستنتج أن شكلا خرافيا واحدا يتطور من آخر[2]، فلماذا- على فرض وجود التطور- لا تكون الحكاية الخرافية هي التي استنسخت وتطورت من نص الحديث النبوي أو من أي نص ديني ثابت سابق باستبدال وظائف الشخصيات؟

[1] السردية العربية، 109.

[2] مورفولوجية الحكاية الخرافية، ص176.

5- تكرر الأحداث: نص الحديث لا يشير إلى أدنى تكرر للأحداث.

6- الديانات القديمة هي أساس الحكايات الخرافية: نص الحديث النبوي يتكلم عن الإسلام وعن قصة يهودية، وهي ديانات راقية كما يقول فريدريش، أي: لا تربطها أية علاقة بالديانات القديمة[1].

7- التداول الشفهي: هذا الحديث النبوي يرويه همام بن منبه عن أبي هريرة رضي الله عنه، وقد عرف التابعي همام بن منبه أنه كتب صحيفة عن أبي هريرة، بمعنى أن الأحاديث التي رواها عنه كانت مكتوبة حتى قبل أن يصل الحديث إلى زمن البخاري ومسلم في القرن الثالث الهجري ويخرجاه في صحيحيهما، وهذه قرينة تقوي احتمال أن يكون هذا الحديث مثبت في صحيفة همام ابن منبه، وبالتالي استبعاد مدخل المشافهة في الطعن الحداثي.

8- بدائية التفكير: هذا العنصر إنما ينسب إلى الراوي، ومع ذلك ذكرناه هنا حتى ننفيه عن هذا الحديث، والبدائية إنما تكون على مستوى التصورات الفاسدة المفارقة لحقيقة الأمر كما شرحنا ذلك في المبحث التمهيدي، والحديث هنا قد أخبر عن واقعة مشاهدة لجمع من بني إسرائيل، فهي ليست من الغيبيات التي يمكن أن يخاف منها الإنسان، كما أن فرار الحجر هو عبارة حركة والحركة تستلزم حياة، والقرآن الكريم نفسه يثبت الحياة للحجر في قوله تعالى: ﴿ لَوَ اَنزَلۡنَا هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ عَلَىٰ جَبَلٖ لَّرَأَيۡتَهُۥ خَٰشِعٗا مُّتَصَدِّعٗا مِّنۡ خَشۡيَةِ ٱللَّهِۚ وَتِلۡكَ ٱلۡأَمۡثَٰلُ نَضۡرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [الحشر/21]، والله عز وجل هنا يربط بين صفة الفكر والمثل الذي يثبت حياة وحركة الحجر من خلال الخشية والتصدع، وهذه قرينة عقلية أخرى تقوي جانب عدم خرافية هذا الحديث النبوي.

المحور الثالث: مورفولوجية الحديث النبوي.

طبقا لما شرحناه سابقا من منهج بروب المورفولوجي(البنيوي) القائم على خلفية تجريبية: فإن أول ما يجب أن نتحراه هو وجود الثنائيتين العازلتين أو غيابهما، بمعنى هل القصة التي يرويها الحديث النبوي تتضمن صراعا وبعده نصرا، أو مهمة صعبة وحلها؟

عند النظر في هذا الحديث: فإننا نجد قيام الحجر بسرقة ثوب موسى عليه السلام، وضرب موسى عليه

[1] الحكاية الخرافية: نشأتها-مناهج دراستها-فنيتها، ص74.

السلام للحجر بعد أن استرد منه ثوبه، مما يبين صراعا من نوع ما[1]، وهو يوهم بوجود الثنائيتين العازلتين (الصراع/ النصر)، لكن هذا غير صحيح لأنه حسب المنهج المورفولوجي تمثل الجمادات (الحجر في الحديث) عناصر مساعدة تقوم بوظيفة واحدة هي المساعدة، ولا يمكن أن تشكل صراعا تلعب فيه دور الشرير[2]، مما يعني عدم تجانس بنية الحديث النبوي مع بنية الحكاية الخرافية، وهذا يدفع عنه شبهة الخرافة حسب المنهج الفولكلوري-الأنتروبولوجي، وفي هذه الحالة لن نحتاج للمرور إلى المراحل الباقية.

لقد وجد من يطعن في هذا الحديث النبوي بدعوى الخرافة الإسرائيلية من منطلق حديثي وهو محمد بن الأزرق الأنجري خريج دار الحديث الحسنية المغربية، وهو في طعنه هذا يستدل بحجج واهية، وأحيانا بمغالطات كما هو حال جميع الحداثيين، حيث يشير إلى ما حصل بين أبي هريرة وبين بعض الصحابة رضوان الله عليهم ليشوه صورته وسمعته الحديثية ويهيئ القارئ نفسيا للطعن في الصحابي الجليل أبي هريرة رضي الله عنه[3]، كذلك من بين مغالطاته أنه يناقش أسانيد هذا الحديث عند من لم يشترط الصحة في كتابه، فيذكر علل الطرق التي أخرجها أصحابها كالبزار في مسنده والهيثمي في مجمع الزوائد وينقل تعليلاتهما[4]، ولم يناقش أسانيد البخاري ومسلم وقد خرجا هذا الحديث، بل إنه يذكر بأن مسلما يورد هذا الحديث موقوفا من كلام أبي هريرة دون نسبته لأحد، وهذا غير صحيح، لأن الحديث جاء عند مسلم في إسناده عن همام بن منبه قال:" هذا ما حدثنا أبو هريرة عن محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر أحاديث منها، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم ذكر الحديث بطوله[5]، وهذا يفيد أن هذا الحديث هو من جملة ما حدث به أبو هريرة رضي الله عنه هماما عن النبي صلى الله عليه وسلم، وللعلم فإن هذا الحديث الذي ينسب الأنجري إلى مسلم وقفه قد احتج به مسلم مرفوعا مرتين في بابين مختلفين.

[1] الحكايات الخرافية التي استخرج منها بروب وظيفة الصراع هي التي تتوفر على صراع بين الخير والشر، ويكون الشرير شخصية أسطورية غير حقيقة، ينظر مثلا: مورفولوجية الحكاية الخرافية، ص232.

[2] فلاديمير بروب، المصدر نفسه، ص163،

[3] أبو هريرة راوي الخرافات وجسر الإسرائيليات، دار رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2021، ص35.

[4] الأنجري، المرجع نفسه، ص643.

[5] صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب فضائل موسى عليه السلام، (1842/4)، رقم الحديث: 339.

الفرع الثاني: حديث لطم موسى عليه السلام لملك الموت.

إن محمد بن الأزرق الأنجري يخرج هذا الحديث في كتابه ضمن الإسرائيليات ويقول عنه بأنه خرافة إسرائيلية منكرة قرآنا وسنة وعقلا إيمانيا، سمعها أبو هريرة من كعب الأحبار حتما[1]، وهو في هذه الدعوى لا يدلي بأي حجة قوية سوى تخمينات يغذيها ذوقه، ومنها حجة الوهم والنسيان في آخر عمر أبي هريرة رضي الله عنه، فنسب قول كعب الأحبار إلى النبي صلى الله عليه وسلم[2]، وحجة الوهم والنسان قد اعتمد عليها الأنجري في رد الحديث السابق، ولم يرد من النقاد المحدثين من أشار إلى اختلاط أبي هريرة رضي الله عنه في آخر عمره، كما اعتمد على دعوى البدائية الهمجية كما يفعل الحداثيون في نقدهم الأنتروبولوجي لكن في اتجاه معاكس، حيث يريد أن ينزه موسى عليه السلام فيقول:" وهذه الأسطورة الإسرائيلية تقدم لنا سيدنا موسى على أنه شخص همجي متوحش"[3].

لقد أخرج البخاري هذا الحديث في صحيحه، في كتاب أحاديث الأنبياء صلوات الله عليهم، باب وفاة موسى وذكره بعد[4]، كما أخرجه في كتاب الجنائز، باب من أحب الدفن في الأرض المقدسة أو نحوها[5]، والحديث هنا يرويه طاووس بن كيسان اليماني عن أبي هريرة رضي الله عنه، كما أن البخاري أخرجه من طريق آخر عن همام بن منبه عن أبي هريرة رضي الله عنه في كتاب أحاديث الأنبياء بعد أن ذكر طريق طاووس بن كيسان عن أبي هريرة، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب من فضائل موسى صلى الله عليه وسلم[6]، وهو هنا من رواية همام بن منبه عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعا.

لقد رد ابن حجر الشبهة عن هذا الحديث لما قال بأن ملك الموت جاء إلى موسى عليه السلام في هيئة

---

[1] أبو هريرة راوي الخرافات وجسر الإسرائيليات، ص633-634.

[2] المرجع نفسه، ص635.

[3] المرجع نفسه، ص638.

[4] صحيح البخاري، (1571/4)، رقم الحديث: 3407.

[5] المصدر نفسه، تحقيق جماعة من العلماء، الطبعة السلطانية بالمطبعة الأميرية-مصر، 1311هـ، (90/2)، رقم الحديث:1339.

[6] صحيح مسلم، (1842/4)، رقم الحديث: 2372.

رجل ودخل داره بغير إذنه ولم يعرفه كما لم يعرف إبراهيم ولوط عليهما السلام رسل ربهما من الملائكة[1]، ويشهد على ذلك قوله تعالى:﴿ فَلَمَّا رَأَىٰٓ أَيۡدِيَهُمۡ لَا تَصِلُ إِلَيۡهِ نَكِرَهُمۡ وَأَوۡجَسَ مِنۡهُمۡ خِيفَةٗۖ قَالُواْ لَا تَخَفۡ إِنَّآ أُرۡسِلۡنَآ إِلَىٰ قَوۡمِ لُوطٖ ﴾[هود/70]، ونفس الشيء قد حصل في قصة مريم عليها السلام ويشهد لذلك قوله تعالى:﴿ فَأَرۡسَلۡنَآ إِلَيۡهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرٗا سَوِيّٗا ﴾ [مريم/17]، وهنا لا يلتفت إلى قول الأنجري حين قال بأن الملائكة لا تتحول إلى أجسام مادية من لحم ودم وعظم وهي خيال ومثال فقط[2]، أما حجة الأنجري الأخرى التي تتمثل في مناقضة قوله تعالى: ﴿ وَلَن يُؤَخِّرَ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِذَا جَآءَ أَجَلُهَاۚ وَٱللَّهُ خَبِيرُۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ ﴾ [المنافقون/11]، فقد رد ابن حبان هذه الشبهة قبل الأنجري بقرون حين قال:" أجب ربك: أمر ابتلاء واختيار لا أمر يريد الله جل وعلا إمضاءه كما أمر خليله صلى الله على نبينا وعليه بذبح ابنه أمر اختبار وابتلاء دون الأمر الذي أراد الله جل وعلا إمضاءه"[3]، وبالتالي لا جديد حديثيا يذكر عند الأنجري، فقط إنما هو حال من ركب الموجة الحداثية بمنظور حداثي لا غير.

المحور الأول: انتفاء معايير الحكم بالبدائية المولدة للخرافة في نص الحديث النبوي.

هذا الحديث لا يشير بأي شكل من الأشكال من قريب أو بعيد إلى أي مظهر من مظاهر البدائية المولدة للخرافة.

المحور الثاني: انتفاء أسس ومميزات الحكاية الخرافية في نص الحديث النبوي.

1- الكذب والاختلاق: الشخصية الرئيسية في نص الحديث هي شخصية موسى عليه السلام كليم الله، وهو من أولي العزم، والمخبر عن قصته هو الرسول صلى الله عليه وسلم، وعليه إن تم تصديق الأنبياء فيما تعلق بالجنة والنار وما هو أعظم، فإن تصديقهم فيما هو أقل أوجب وآكد، ومن يدعي الكذب فإنه مطالب بالحجة والبرهان بما يناسب منهج الإخبار الحديثي.

[1] فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق محب الدين الخطيب، دار المعرفة-بيروت، 1379هـ، (442/6).
[2] أبو هريرة راوي الخرافات وجسر الإسرائيليات، ص640.
[3] المسند الصحيح على التقاسيم والأنواع، تحقيق محمد مصطفى الخطيب، دار الكتب العلمية-بيروت، 2010، (51/3).

2- بالنسبة لميزات التضخم بسبب الإدراج-محدودية العناصر-ثبات بنية الحكاية-استبدال وظائف الشخصيات- تكرار الأحداث- الديانات القديمة هي أساس الحكاية الخرافية- التداول الشفهي: ما قيل في الحديث الأول يقال هنا أيضا فلا داعي للتكرار.

3- بدائية التفكير: بدائية التفكير عند الإنسان هي بسبب انهزامه في صراعه مع الطبيعة وخوفه منها، لذلك كان يفسر الظواهر بما هو خارج غيبي عنه، فيؤلهها ويقدم لها القرابين والطقوس ويسجل ذلك في روايات ورموز خرافية، أما موسى عليه السلام فقد اطلع على الغيب، بل إن الله كلمه مباشرة، أي: أنه بلغ مرتبة حق اليقين، ولذلك لا سبب هنا يدعو إلى أي خرافة في إطار التفسير والتعليل.

المحور الثالث: مورفولوجية الحديث النبوي.

بالنسبة للثنائيتين العازلتين: فالحديث النبوي لا يسرد القصة لبطل هو في حالة صراع (H)، وحسب الحكايات الخرافية: فإن الصراع يكون بين البطل والشرير، وما وقع لموسى مع الملك لا يتجانس مع طبيعة الصراع بين الخير والشر في الخرافات، لأن ملائكة الرحمن هم سفرة كرام بنص الحديث ذاته الذي يقول فيه النبي صلى الله عليه وسلم:" مثل الذي يقرأ القرآن وهو حافظ له مع السفرة الكرام البررة"[1]، وهذا الحديث هو من رواية الشيخين واللفظ للبخاري، وبالتالي لا وجود للثنائيتين العازلتين (H/I).

بخصوص الثنائيتين (M/N): فإن الوظيفة (M) ترمز إلى المهمة الصعبة بقصد اختيار البطل، وعلى بطل الحكاية أن يحلها، أي: الوظيفة (N) ليحصل على المساعدة السحرية من العناصر المانحة كما يمليه منهج بروب المورفولوجي، لكن الحديث النبوي لا يتناسب مع هذه المعطيات الحكائية، فالمكلف بالمهمة هنا هو ملك الموت الذي أمر بأن يقبض روح سيدنا موسى عليه السلام، وحل الإشكال الذي وقع بين موسى عليه السلام وملك الموت كان بتدخل من الله عز وجل وليس من الشخصيات التي وقع عليها الاختبار، وعليه فإن سيدنا موسى عليه السلام لم يقم بمهمة صعبة ولم يقم بحلها رغم أنه فعلا كان تحت دائرة الاختبار، كما أن شخصية سيدنا موسى عليه السلام لا تتجانس مع ما يذكره بروب من ظهور البطل المتنبئ (صفة من صفات الشخصية

[1] صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب سورة عبس، (2241/6)، رقم الحديث: 4937، ومسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب فضل الماهر في القرآن والذي يتتعتع فيه، (549/1)، رقم الحديث: 798.

البطلة حسب هذا المنهج)، لأن بروب يقرر أن البطل المتنبئ (الحكيم) لا يظهر إلا عند غياب المساعدة[1]، والحديث النبوي يحكي عن مساعدة إلهية مع وجود صفة النبوة (الحكمة) في سيدنا موسى عليه السلام باعتباره أحد الأنبياء، وبهذا يتأكد بأن قصة الحديث النبوي لا تتجانس بنيويا مع الحكاية الخرافية ذات البناء المحدد الثابت.

في المرحلة الموالية نتفحص إن كان الحديث النبوي يتجانس مع بنية الحكايات الخرافية ذات البناء غير الثابت، وفق المعادلة المنصوص عليها سابقا، وأول خطوة هي البحث عن وظيفة الشر أو الفقدان.

إن هذا الحديث لا يجسد أي حركة حسب مفهوم المنهج المورفولوجي، فلا يمكن أن ننسب الشر لنبي ولا لملك، ولا لذات الله عز وجل، ومن قال بخلاف هذا: فإنه يحول النقاش إلى مجال آخر غير مجالنا، وهو الطعن ليس في الأحاديث النبوية فقط وإنما الطعن في شخصية النبي والملك والله عز وجل.

بالنسبة لوظيفة الفقدان: فإنها كذلك غير حاضرة في نص الحديث النبوي، وبذلك يتبين قطعا من خلال كل القرائن العقلية التي تذكرها الدراسة الفولكورية-الأنثروبولوجية أن هذا الحديث النبوي لا هو من الإسرائيليات ولا هو من جنس الحكايات الخرافية.

الفرع الثالث: حديث قصة هجرة سيدنا إبراهيم عليه السلام وبناء الكعبة.

هذا الحديث أخرجه البخاري في صحيحه[2]، كتاب الأنبياء، باب: ولم يذكر شيئا في تسمية هذا الباب في هذه النسخة[3]، وهذا الحديث يحكي قصة هجرة سيدنا إبراهيم عليه السلام وكيف كان بناء الكعبة، ونحن لن نذكر الحديث بطوله لأن الأمر لا يستدعي ذلك إلا في جزء منه من أجل رد شبهة التماثل البنيوي فيما تعلق بهذا الحديث والخرافة كجنس أدبي.

[1] مورفولوجية الحكاية الخرافية، ص163.

[2] الجامع المسند الصحيح، دار البشرى، باكستان، 1437هـ، 2016، الصفحة رقم 1548، رقم الحديث: 3364.

[3] يوجود اختلاف في باقي النسخ من جهة تسمية الكتاب والباب، حيث جاء الحديث في النسخة التي طبعتها دار التأصيل ضمن كتاب بدء الخلق، باب: يزفون، النسلان في المشي. ينظر: طبعة دار التأصيل، مصر، ط1، 1432هـ-2012م، (375/4)، رقم الحديث: 3367.

القصة المتضمنة في هذا الحديث يطعن فيها حامد عبد الصمد[1] بكونها مجرد سرديات، وأنها أسطورة مخترعة من قبل النبي صلى الله عليه وسلم لكي ينسب نفسه إلى نسل إسماعيل وإبراهيم عليهما السلام، ويقنع اليهود بدينه الجديد الذي هو الإسلام، وجعل يقارن (حامد عبد الصمد) بين الرواية الإسلامية التي تضمنها هذا الحديث الذي خرجه البخاري في صحيحه وبين الرواية الإسرائيلية المذكورة في سفر التكوين حسبه، وينسب المنطق إلى هذه الأخيرة في حين يصف الأولى- الرواية الإسلامية- بأنها أسطورة، وهو في هذا لا يعرض سوى تخمينات وتغليبا للظن، وكلامه كله موثق في صفحته على موقع التواصل الاجتماعي فيسبوك[2]، وخلاصة القول من كلام هذا الطاعن: أنه يصور الرواية الحديثية من نفس المنطلق الذي تتمركز حوله الحداثة الفلسفية، وهو منطلق الصراع، بالطبع ليس صراع الإنسان مع ذاته أو مع الطبيعة، وإنما هو صراع الإنسان مع الإنسان، ومآل هذا الكلام هو تصوير لركن الحج بأنه طقوس وثنية لا تختلف عما عهده العرب قبل الإسلام، وأن هذا الدين كله عبارة عن خرافة.

يمكن أن نرد هذه الشبهات من خلال ثلاث جوانب هي:

1- حامد عبد الصمد يرجح الرواية التوراتية على الرواية الإسلامية من جهة أن الأولى تقول بأن هجرة إبراهيم عليه السلام كانت إلى صحراء سيناء، أي بمحاذاة موطن زوجته هاجر الذي هو مصر، وليس إلى واد غير ذي زرع والذي هو مكة، وهذا في نظره أصوب وأقرب إلى المنطق بحكم المسافة، وأن سيدنا إبراهيم عليه السلام يومها شيخ كبير، ولا يعقل أن يسير وسط الصحراء مع امرأة ورضيع (الذي هو سيدنا إسماعيل عليه السلام) كل هذه

[1] حامد عبد الصمد (1972-): روائي مصري ألماني لاديني مقيم في ألمانيا، درس في مصر ثم في ألمانيا، عمل في منظمة اليونيسكو كخبير تربوي، كما عمل مدرسا للدراسات الإسلامية بجامعة إيرفورت الألمانية، ثم مدرسا للتاريخ الإسلامي بجامعة ميونخ بألمانيا كذلك، له عدة روايات أشهرها: وداعا أيتها السماء. تم الاطلاع على هذه المعلومات من خلال موقع وكيبيديا بالعربية بتاريخ 2025/04/15، على الساعة: 17:40، وهذا رابطه:
https://ar.m.wikipedia.org/wiki/%D8%AD%D8%A7%D9%85%D8%AF_%D8%B9%D8%A8%D8%AF_%D8%A7%D9%84%D8%B5%D9%85%D8%AF

[2] شريط مصور يوضح كلام حامد عبد الصمد المنشور في صفحته الخاصة، تم الاطلاع عليه بتاريخ 2025/04/15، على الساعة: 17:50، وهذا رابطه: https://www.facebook.com/share/r/15p3bUG97x/?mibextid=oFDknk

المسافة من الخليل في فلسطين إلى مكة المكرمة.

إن هذا الكلام غير مؤسس علميا كما هو واضح، ولا تدعمه سوى التخمينات، وحتى هذه الأخيرة (التخمينات) لم تكن لتوجد لولا الرواية الإسرائيلية في سفر التكوين حسب ما نقله حامد عبد الصمد، لذلك من باب المشاكلة لا الاعتراف: يمكن القول بأن الرواية الإسلامية التي أخرجها البخاري في صحيحه عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما تعارض الرواية الإسرائيلية، وبيان ذلك يكون من خلال العلم بأن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما متهم عند اليهودي غولدتسيهر – الذي هو المصدر المباشر للأفكار الحداثية الطاعنة في السنة النبوية- من جهة أنه ينقل عن بني إسرائيل[1]، فعلى هذا القول ومن باب المشاكلة: يتشكل لدينا روايتين تاريخيتين إسرائيليتين متعارضتين، أي: تلك التي نقلها حامد عبد الصمد من التوراة، وتلك التي نقلها الصحابي الجليل عبد الله بن عباس رضي الله عنهما وأخرجها البخاري في صحيحه (من باب المشاكلة طبعا)، وهذا ينسف ما استند عليه حامد عبد الصمد من أساسه بحكم التعارض الموجود.

2- على فرض التسليم (من باب المشاكلة دائما) بأن ابن عباس رضي الله عنهما كان دائما النقل عن بني إسرائيل: فإن هذه الرواية التي أخرجها البخاري في صحيحه لم ينقلها عن مسلمة بني إسرائيل، ولا يوجد فيها ما يشير إلى ذلك من قريب أو بعيد حتى نشكك فيها، بل كان ابن عباس رضي الله عنهما ينقل في سياق القصة ما يؤكد قوله من كلام النبي صلى الله عليه وسلم، وفعل ذلك ثلاث مرات في الحديث بطوله، حيث قال ابن عباس في المرة الأولى: قال صلى الله عليه وسلم:" فذلك سعي الناس بينهما" تأكيدا لما رواه من فعل هاجر وهي تسعى بين الصفا والمروة سبع مرات بحثا عمن يغيثها وابنها، وفي المرة الثانية نقل ابن عباس قول النبي صلى الله عليه وسلم لما قال:" يرحم الله أم إسماعيل لو تركت زمزم- أو قال: لم تغرف من الماء- لكانت زمزم ماء معينا"، وفي المرة الثالثة نقل قوله صلى الله عليه وسلم لما قال:" ولم يكن لهم يومئذ حب، ولو كان لهم دعا لهم فيه"، وابن عباس رضي الله عنهما يؤكد هنا أيضا قوله بأن من كان في مكة يومئذ لم يكن لهم طعام سوى اللحم والماء.

فهذه الثلاث مرات كلها ينقل فيها ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم، ولم ينقل ولو بالتلميح عن أحد من مسلمة بني إسرائيل حتى نتهم الحديث ونطعن فيه بأنه مستل من أخبار بني إسرائيل، مما يبين أن الحديث هو رواية إسلامية مصدرها النبي صلى الله عليه وسلم.

[1] ينظر: المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، إجناس غولدتسيهر، ترجمة علي حسن عبد القادر، ط1، 1363هـ، 1944م، ص66.

3- في هذة المرحلة سنطبق منهجيتنا في التحقق إن كانت هذه الرواية الحديثية تتماثل بنيويا مع ما هو معروف من الخصائص البنيوية لجنس الخرافة في منهج الحداثة الفلسفية.

أ- المحور الأول: انتفاء معايير الحكم بالبدائية المولدة للخرافة.

لا علاقة لقصة الحديث بطوله من قريب أو بعيد بأي مظهر من مظاهر البدائية التي قد تكون سببا في إثارة شبهة الخرافة.

ب- المحور الثاني: أسس ومميزات الحكاية الخرافية.

يختلف هذا الحديث عن باقي الأحاديث السابقة في أنه لا يعرض تفاصيل بعيدة عن معهود الناس وفق ما يحكيه الروائي حامد عبد الصمد، وهذا على خلاف باقي الأحاديث المدروسة في هذا البحث، والتي قد يجد البعض صعوبة في تصديقها، هذا بالإضافة إلى تضمن الحديث قرينة تغلب جانب الصدق فيه، وليس هذا تشكيكا في صدق الصحابي الجليل عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، وإنما هو المشاكلة الدائمة للحداثيين في طرحهم حتى نقيم الحجة عليهم من خلال مناهجهم واستدلالاتهم، فابن عباس هنا يثبت ما رواه في سياق القصة من خلال الرجوع ثلاث مرات إلى قول النبي صلى الله عليه وسلم المؤيد لما يرويه، وهذا ينفي احتمالية الوهم في الرواية ويغلب جانب الصحة والصدق فيها.

بالنسبة لباقي المميزات الخاصة بالحكاية الخرافية: فما قيل فيما سبق من الأحاديث يعاد هنا، أو لأن تلك المميزات غير موجودة في هذا الحديث، فلا داعي للتكرار سوى في ميزة واحدة وهي: ميزة تكرر الأحداث التي تستدعي الإضمار والذي هو أبرز خصائص الحكاية الخرافية، وهذا التكرار يستدعي نقل جزء من الحديث الطويل حتى يتضح المراد للقارئ.

" ...فجاء إبراهيم بعدما تزوج إسماعيل يطالع تركته فلم يجد إسماعيل فسأل امرأته عنه فقالت: خرج يبتغي لنا، ثم سألها عن عيشهم وهيئتهم فقالت: نحن بشر، نحن في ضيق وشدة، فشكت إليه، قال: فإذا جاء زوجك اقرئي عليه السلام، وقولي له يغير عتبه بابه، فلما جاء إسماعيل كأنه آنس شيئا فقال: جاءكم من أحد؟ قالت: نعم، جاءنا شيخ كذا وكذا، فسألنا عنك فأخبرته، وسألني كيف عيشنا؟ فأخبرته أنا في جهد وشدة، قال: فهل أوصاك

بشيء؟ قالت: نعم، أمرني أن أقرأ عليك السلام، ويقول: غير عتبة بابك، قال: ذاك أبي وقد أمرني أن أفارقك، الحقي بأهلك، فطلقها وتزوج منهم أخرى.

فلبث عنهم إبراهيم ما شاء الله ثم أتاهم بعد فلم يجده، ودخل على امرأته فسألها عنه، فقالت: خرج يبتغي لنا، قال: كيف أنتم؟ وسألها عن عيشهم وهيئتهم فقالت: نحن بخير وسعة، وأثنت على الله، قال: ما طعامكم؟ قالت اللحم، قال فما شرابكم؟ قالت الماء، قال اللهم بارك لهم في اللحم والماء، قال النبي صلى الله عليه وسلم:" ولم يكن لهم يومئذ حب، ولو كان لهم دعا لهم فيه"، قال فهما لا يخلو عليهما أحد بغير مكة إلا لم يوافقاه، قال: فإذا جاء زوجك فاقرئي عليه السلام، ومريه أن يثبت عتبة بابه، فلما جاء إسماعيل، قال: هل أتاكم من أحد؟ قالت: نعم، أتانا شيخ حسن الهيئة -وأثنت عليه- فسألني عنك فأخبرته، فسألني كيف عيشنا؟ فأخبرته أنا بخير، قال: أوصاك بشيء؟ قالت: نعم، هو يقرأ عليك السلام، ويأمرك أن تثبت عتبة بابك، قال: ذاك أبي، وأنت العتبة، أمرني أن أمسكك..."[1].

في هذا النص الحديثي حصل تكرار بسبب ظهور شخصية جديدة، ولازم الأمر في البنية الحكائية الخرافية -حسب المنهج الحداثي- أن يحصل الإضمار، وبعبارة أوضح: الراوي هنا هو عبد الله بن عباس رضي الله عنهما والمروي له هو الحضور الذي في مجلس ابن عباس، أو هو فقط سعيد بن جبير على حسب تفاصيل التحمل والأداء في الرواية، والشخصية الجديدة التي ظهرت مرتين في سياق حوار سيدنا إبراهيم عليه السلام مع الزوجتين هي شخصية إسماعيل عليه السلام، فأدى هذا إلى تكرار الأحداث لكي يعلم إسماعيل عليه السلام ما حدث في غيابه، وهذا رغم علم مروي له بالتفاصيل، وعليه لو كان الحديث حكاية خرافية لحصل فيه كما يحصل في الحكايات الخرافية من الإضمار، أي: أن يضمر عبد الله بن عباس رضي الله عنهما الكلام المنقول من خلال كلا الزوجتين لإسماعيل عليه السلام حول ما كان بينهما وبين سيدنا إبراهيم عليه السلام لعلم المروي له بذلك، لكن هذا لم يحصل، وهذا يؤكد عدم التوافق البنيوي بين هذا الحديث والحكاية الخرافية.

ج- المحور الثالث: مورفولوجية الحديث النبوي.

هذا الحديث لا يتضمن من قريب أو بعيد ما جاء ذكره في منهج بروب، فهو لا يحكي عن صراع أو مهمة صعبة، مما يعني عدم وجود ما أسماه بروب: الثنائيتين العازلتين، ومن ثم فإن الحديث بعيد كل البعد عن

[1] ينظر: الجامع المسند الصحيح، دار البشرى، باكستان، الصفحة رقم 1548، رقم الحديث: 3364.

الخرافة، وإذا اعتبارنا أن سيدنا إبراهيم عليه السلام في هجرته إلى مكة وما حصل مع هاجر يمكن اعتباره مهمة صعبة: فإننا هنا أمام شبهة اعتبار الحديث من صنف الحكايات الخرافية ذات البناء الثابت، ولدفعها ننتقل حسب منهج بروب إلى المرحلة الأولى التي يتم فيها البحث عن منطلق الحركة حسب معادلة البناء والتي تكون من خلال وظيفة الشر (A)، أو الفقدان(a)، وإذا لم توجد: دل هذا على أن الحديث لا يتماثل بنيويا مع الحكايات الخرافية، وهذا الأخير هو الحاصل في الرواية الحديثية التي لم تتضمن لا شرا من قبل شخصية شريرة، ولم تتضمن فقدا، وإبراهيم عليه السلام هو الذي ترك أهله في واد غير ذي زرع بأمر ربه وبإرادته التي سلم من خلالها لأمر الله تعالى ونزولا عند حكمته، فلا يمكن أن يسمى هذا فقدا، وبهذا يتبين أنما طعن به حامد عبد الصمد في هذا الحديث مردود عليه ولا عبرة به.

المطلب الثاني: رد الأحاديث النبوية بدعوى الخرافة لشبهة اللامعقولية بسبب غير الإسرائيليات.

الفرع الأول: حديث الجساسة.

هذا الحديث أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب قصة الجساسة، من رواية فاطمة بنت قيس رضي الله عنها مرفوعا إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وقد تم اختيار هذا الحديث للأسباب التالية:

1- نفي التهمة عن الصحابي الجليل أبي هريرة رضي الله عنه كونه يرفع إلى النبي صلى الله عليه وسلم ما يقوله عن كعب الأحبار طبقا لما يقوله الأنجري وغيره[1].

2- هذا الحديث هو محل جدل كبير حتى عند من يشتغل في علم الحديث من غير الحداثيين[2]، وبطبيعة الحال كذلك عند الحداثيين أو عند من ركبوا موجة الحداثة.

[1] السردية العربية، ص78.

[2] ينظر مثلا محمد ابن صالح العثيمين من خلال رابط هذا الشريط المسموع بتاريخ 2024/07/15 على الساعة العاشرة مساء:

https://youtu.be/4-uD-nammpM?si=yRZ9zIOUNPBviVXw

3– هذا الحديث فيه مظنة تشابه بنيوي بينه وبين خرافات ألف ليلة وليلة التي قام عبد الله إبراهيم بتحليل نماذج منها، ومستوى التشابه هو توالد الحكايات والتضخم بسبب الإدراج لأكثر من قصة في حديث واحد.

4– من الحكايات الخرافية ما يصنف ضمن قصص الحيوانات، وقد وجد في الحديث النبوي ما يشبه ذلك، فوجب بيان الفرق ودفع شبهة التجانس من خلال التماثل البنيوي.

إن قصة الجساسة هي جزء من نص الحديث الذي يرويه النبي صلى الله عليه وسلم بنفسه على ملإ من الصحابة عن الصحابي أبي تميم الداري، وقد ثبت في الحديث ذاته أنه رجل نصراني، والنصرانية في ذاتها هي ديانة اليهود في الأوائل قبل أن تنتقل إلى غير اليهود وتنتشر في أنحاء العالم، فهل يقال إذن أن النبي صلى الله عليه وسلم ينقل الإسرائيليات قياسا على ما يتهم به الصحابي الجليل أبو هريرة رضي الله عنه، وحتى هذا لن يستقيم، لأن حديث الجساسة قد جاء فيه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال:" ولكن جمعتكم لأن تميما الداري كان رجلا نصرانيا فجاء فبايع وأسلم، وفي تمام الحديث يقول النبي صلى الله عليه وسلم:"... وحدثني حديثا وافق الذي كنت أحدثكم عن مسيح الدجال، حدثني أنه ركب في سفينة بحرية، مع ثلاثين رجلا من لخم وجذام، فلعب بهم الموج شهرا في البحر، ثم أرفئوا إلى جزيرة في البحر حتى مغرب الشمس، فجلسوا في أقرب السفينة فدخلوا الجزيرة فلقيتهم دابة أهلب كثير الشعر، لا يدرون ما قبله من دبره، من كثرة الشعر، فقالوا: ويلك ما أنت؟ فقالت: أنا الجساسة، قالوا: وما الجساسة؟ قالت: أيها القوم انطلقوا إلى هذا الرجل في الدير، فإنه إلى خبركم بالأشواق، قال: لما سمت لنا رجلا فرقنا منها أن تكون شيطانة، قال: فانطلقنا سراعا، حتى دخلنا الدير، فإذا فيه أعظم إنسان رأيناه قط خلقا، وأشده وثاقا، مجموعة يداه إلى عنقه، ما بين ركبتيه إلى كعبيه بالحديد، قلنا: ويلك ما أنت؟ قال: قد قدرتم على خبري، فأخبروني ما أنتم؟ قالوا: نحن أناس من العرب ركبنا في سفينة بحرية، فصادفنا البحر حين اغتلم فلعب بنا الموج شهرا، ثم أرفأنا إلى جزيرتك هذه، فجلسنا في أقربها، فدخلنا الجزيرة، فلقيتنا دابة أهلب كثير الشعر، لا يدرى ما قبله من دبره من كثرة الشعر، فقلنا: ويلك ما أنت؟ فقالت: أنا الجساسة، قلنا: وما الجساسة؟ قالت: اعمدوا إلى هذا الرجل في الدير، فإنه إلى خبركم بالأشواق، فأقبلنا إليك سراعا، وفزعنا منها، ولم نأمن أن تكون شيطانة، فقال: أخبروني عن نخل بيسان، قلنا: عن أي شأنها تستخبر؟ قال: أسألكم عن نخلها، هل يثمر؟ قلنا له: نعم، قال: أما إنه يوشك أن لا تثمر، قال: أخبروني عن بحيرة الطبرية، قلنا: عن أي شأنها تستخبر؟ قال: هل فيها ماء؟ قالوا: هي كثيرة الماء، قال: أما إن ماءها يوشك أن يذهب، قال: أخبروني عن عين زغر، قالوا: عن أي شأنها تستخبر؟ قال: هل في العين ماء؟ وهل يزرع أهلها بماء العين؟ قلنا له: نعم، هي كثيرة

الماء، وأهلها يزرعون من مائها، قال: أخبروني عن نبي الأميين ما فعل؟ قالوا: قد خرج من مكة ونزل يثرب، قال: أقاتله العرب؟ قلنا: نعم، قال: كيف صنع بهم؟ فأخبرناه أنه قد ظهر على من يليه من العرب وأطاعوه، قال لهم: قد كان ذلك؟ قلنا: نعم، قال: أما إن ذاك خير لهم أن يطيعوه، وإني مخبركم عني، إني أنا المسيح، وإني أوشك أن يؤذن لي في الخروج، فأخرج فأسير في الأرض فلا أدع قرية إلا هبطتها في أربعين ليلة غير مكة وطيبة، فهما محرمتان علي كلتاهما، كلما أردت أن أدخل واحدة – أو واحدا – منهما استقبلني ملك بيده السيف صلتا، يصدني عنها، وإن على كل نقب منها ملائكة يحرسونها، قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، وطعن بمخصرته في المنبر: "هذه طيبة، هذه طيبة، هذه طيبة" – يعني المدينة – " ألا هل كنت حدثتكم ذلك؟" فقال الناس: نعم، فإنه أعجبني حديث تميم، أنه وافق الذي كنت أحدثكم عنه، وعن المدينة ومكة، ألا إنه في بحر الشام، أو بحر اليمن، لا بل من قبل المشرق ما هو، من قبل المشرق ما هو من قبل المشرق، ما هو" وأومأ بيده إلى المشرق، قالت: فحفظت هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم".

فهنا النبي صلى الله عليه وسلم استأنس برواية الصحابي الجليل تميم الداري الذي كان يدين بديانة إسرائيل في أول ظهورها، ولم تكن هي الأصل في الرواية وهو مقتضى الحديث الذي ذكرناه سابقا:" حدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج"، وإن كان الأمر كما يرى عبد الله إبراهيم من جهة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان البوابة الشرعية لدخول الخرافات إلى الثقافة الإسلامية، فإن النبي صلى الله عليه وسلم كما رأينا سابقا قد تراجع لبرهان التجربة على حساب رأيه الذي خالف واقع الأمر مما لا علاقة له بأمر النبوة، وقد ذكر مسلم هذا الحديث تحت باب وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره صلى الله عليه وسلم من معايش الدنيا على سبيل الرأي، إضافة إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم هو الذي حارب الخرافة، ومن ذلك ما جاء في حديث الكسوف عندما ظن الناس أن ذلك لموت إبراهيم[1]، والحديث الذي قال فيه النبي صلى الله عليه وسلم لعدي ابن حاتم بعد أن اعتقد اعتقادا مخالفا لحقيقة الأمر فيما تعلق بالخيطين، فصحح له النبي صلى الله عليه وسلم هذا التصور غير الصحيح وشرح له المعنى بأن قال:" بل هو سواد الليل وبياض النهار"[2]، فالأدلة كلها تثبت أن منهج النبي صلى الله عليه وسلم هو أبعد ما يكون عن الخرافة ومصادرها، وعليه لا ينبغي أن يحال إلى الإسرائيليات في كل مناسبة يكون

[1] صحيح البخاري، كتاب الكسوف، باب هل يقول كسفت الشمس أو خسفت، (601/2)، رقم الحديث: 1047.

[2] صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، سورة البقرة، باب قوله: وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد. [البقرة/187]، (1969/6)، رقم الحديث: 4510.

الحديث فيها متضمنا لغير ما هو مألوف ويكون راويه هو الصحابي أبو هريرة رضي الله عنه، إضافة إلى أنه قد يوجد في الإسرائيليات ما هو موافق لشرعنا كما يوجد ما هو مخالف له، فلا عبرة بالاحتمالات والتجويز العقلي، وإنما العبرة بالدليل المنهجي، وهو الذي نحن بصدد عرضه دفاعا عن الأحاديث المطعون فيها بالخرافة في المخيال الحداثي استنادا إلى منهج الحداثة نفسها.

المحور الأول: انتفاء معايير الحكم بالبدائية المولدة للخرافة.

كالعادة: فالحديث لا يشير إلى أي معيار من معايير البدائية أو ما هو داخل في معناه.

المحور الثاني: أسس ومميزات الحكاية الخرافية.

1- الكذب والاختلاق: هذا الحديث يرويه عامر بن شراحيل الشعبي عن فاطمة بنت قيس، وقد أخرجه مسلم من أربع طرق مختلفة كلها تنتهي إلى الشعبي، واتفاقهم على المضمون العام للقصة يشير إلى صدق الحديث، وأنه غير مختلق، إضافة إلى أن هذا الحديث مثل الحديث الأول (حديث موسى عليه السلام مع الحجر) من جهة أنه قد شهده جمع من الصحابة رضوان الله عليهم، وكان يفترض بهم تكذيبه عندما حدثت به فاطمة بنت قيس لو كان كذبا، ولم يحصل هذا فدل ذلك على عدم اختلاقه.

2- التضخم بسبب الإدراج: هذا الحديث مروي بالمعنى لتصرف الرواة واختصارهم فيه، حيث أننا نجد في الطريق الذي يروي منها مسلم هذا الحديث عن عبد الوارث بن عبد الصمد بن عبد الوارث أنه قال- يعني مسلم- "واللفظ لعبد الوارث"، ورواية عبد الوارث تفيد بأن تميما ركب البحر بنفسه، وهذه الرواية تطابق ما رواه مسلم من طريق الحسن بن علي الحلواني وأحمد بن عثمان بن النوفلي من جهة أن تميم ركب البحر بخلاف الطريقين الآخرين اللذين روى مسلم من خلالهما هذا الحديث، أي: من طريق أبي بكر بن إسحاق ويحيى بن حبيب الحارثي، فإن فيه بأن قوما من بني عمومة تميم الداري هم الذين ركبوا البحر وليس تميما، وفي هذه الحالة يكون تميم مخبرا عن قصة الجساسة والدجال وليس شاهدا عليها، لكنها حقيقة على كل حال ما دام أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أثبت ذلك ووافقت ما أخبر به مسبقا فيما تعلق بقضية المسيح الدجال.

مما اختلفت فيه الطرق كذلك بسبب الرواية بالمعنى والاختصار: هو قضية هل أن الشعبي جاء يسأل عن الحديث مباشرة كما في رواية عبد الوارث بن عبد الصمد، لتجيبه فاطمة بنت قيس بمسألة طلاقها وعدتها، أم أن

الشعبي سألها عن مسألة المطلقة ثلاثا أين تعتد فأجابته بذلك وحدثته من طوع نفسها بحديث تميم الداري كما جاء في رواية يحي بن حبيب الحارثي؟ حيث قالت فاطمة بنت قيس:" فأذن لي النبي صلى الله عليه وسلم أن أعتد في بيت أهلي"، هنا مباشرة حسب هذه الرواية قالت:" فنودي في الصلاة" وبدأت في ذكر القصة وهي مختصرة من هذه الطريق، والجمع بين الروايات ممكن من جهة أن الشعبي سألها عن مسألة المطلقة ثلاثا ثم طلب منها حديث لا تسنده إلا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، أما في قضية هل أن تميما كان شاهدا على القصة أم مخبرا؟ فهذا من التعارض الذي لا يمكن الجمع بينه ولا أثر له في صدق الحديث من عدمه على كل حال.

إن شبهة التضخم بسبب المزج والإدراج تكمن في رواية عبد الوارث بن عبد الصمد من جهة أن النبي صلى الله عليه وسلم كرر ما قاله تميم ومن معه للمسيح الدجال وهو في ديره مع علم الصحابة بذلك لتقدم الإخبار به فيما تعلق باعتلام البحر والحوار الذي دار بينهم وبين الجساسة، وهنا اجتمعت رواية عبد الوارث بن عبد الصمد على ميزة بنيوية من ميزات الحكاية الخرافية وهي التكرار، وهذه الأخيرة كما يقول عبد الله إبراهيم

-عندما يحلل خرافات ألف ليلة وليلة- من أخص سمات الحكاية الخرافية ودليل على احتواء الحكاية الخرافية لما هو دخيل عنها ومندرج في سياق الحكاية الأصلية[1]، وهذا في نظر عبد الله إبراهيم يؤدي إلى ثبات مكونات البنية

السردية للحكاية الخرافية بسبب التوالد المستمر عن طريق الرواية والإسناد بطرق شبه متماثلة، ويستدل بكلام فلاديمير بروب صاحب المنهج المورفولوجي[2].

إن هذه الشبهة البنيوية يسهل الرد عليها من جهتين:

أ- إثبات عدم التجانس البنيوي لحديث الجساسة مع الحكاية الخرافية ذات البناء الثابت: وهذا وفق ما يقتضيه المنهج المورفولوجي عند بروب والذي يستدل به عبد الله إبراهيم نفسه، أي صاحب الشبهة البنيوية، وسنؤجل هذا إلى محله في المحور الثالث.

ب- خاصية الإضمار: هذه الخاصية هي إحدى الآليات المميزة للحكاية الخرافية، حيث يستعملها راوي الحكاية الخرافية لحظة ظهور شخصية جديدة، فتحتاج هذه الشخصية الجديدة إلى معرفة ما حصل قبل ظهورها، لكن

[1] السردية العربية، ص113.

[2] المرجع نفسه، ص120.

الراوي خارج المتن قد رواها للمروي له فهو يعلم ما حصل، ولذلك يلجأ إلى الإضمار[1]، وهنا تبرز شبهة الخرافة بسبب وجود هذه الآلية في حديث الجساسة، حيث يتشكل لدينا بالتطابق البنيوي أن الراوي هنا هو رسول الله صلى الله عليه وسلم والمروي له هو جمع الصحابة رضوان الله عليهم والشخصية الجديدة هي المسيح الدجال، وعلى حسب النسيج البنيوي المشكل للحكاية الخرافية فإن الدجال لم يكن على علم بما حصل مع تميم الداري ومن معه أو ما حصل لقومه ولم يكن معهم –في الرواية المخالفة– فاحتاج إلى تكرار ما حدث، وما يستلزمه منهج التشكل البنيوي للحكاية الخرافية هنا هو أن يضمر النبي صلى الله عليه وسلم الحوار الذي دار بين تميم ومن معه مع المسيح الدجال لعلم الصحابة بما تقدم وتفاديا للتكرار، لكن هذا لم يحصل وجاءت الرواية مكررة بطولها كله، ولم يضمر النبي صلى الله عليه وسلم وهنا الفرق المنهجي، مما دل على أن حديث الجساسة لا ينتمي إلى جنس الحكاية الخرافية لأن الإضمار خاصية ملازمة لها، وبالتالي انتفت شبهه التضخم بسبب المزج والإدراج لغياب الإضمار، ودل على أن سياق القصة قد وقع هكذا بالفعل كما رواه النبي صلى الله عليه وسلم، وظهور الشخصية الجديدة في حديث الجساسة (المسيح الدجال) ليس تضمينا ولا حكاية دخيلة أو توالدا مستمرا.

3– التداول الشفهي: جاء في رواية عبد الوارث بن عبد الصمد أن فاطمة بنت قيس قالت بأنها حفظت هذا الحديث من رسول الله صلى الله عليه وسلم، وما وقع من اختصار بسبب الرواية بالمعنى هو من الرواة الذين اختلفوا فيما بينهم، والاختلاف الذي لا يمكن الجمع بينه هو قضية تميم الداري رضي الله عنه هل كان مخبرا فقط أم شاهدا وهو غير مؤثر في صحة الحديث كما قلنا، ولعل هذا الاختلاف كان سببا في عدم إخراج البخاري لحديث الجساسة في صحيحه، وهذا لا يعني أن الحديث قد تم تداوله شفاهة دون كتابة، وإنما هو مشاكلة واثبات منا بأن هذا التداول الشفهي –على فرض وجوده– لا أثر له في الرواية إذا قلنا بأن الاختصار والرواية بالمعنى هي بسبب الشفهية، أما بالنسبة لما تبقى من مميزات الحكاية الخرافية: فما قيل في الأحاديث السابقة يقال هنا كذلك بالنسبة لهذا الحديث النبوي ولا جديد فيها فلا داعي للتكرار.

المحور الثالث: مورفولوجية حديث الجساسة.

لقد أثبتنا من خلال المحور السابق مفارقة حديث الجساسة لجنس الحكاية الخرافية من خلال آلية الإضمار الخرافية، والآن سنثبت هذه المفارقة من طريق آخر وهو عدم تجانس بنية هذا الحديث مع بنية الحكاية الخرافية التي

[1] المرجع السابق، ص110.

لها بناء ثابت من خلال منهج بروب، ذلك أن عبد الله إبراهيم يربط بين ثبات نسيج الحكاية الخرافية وميزة التكرار فيها.

تتميز الحكاية الخرافية ذات البناء الثابت بوجود الثنائيتين العازلتين (الصراع/النصر) و(المهمة الصعبة/حل المهمة الصعبة)، وحديث الجساسة لا يشير إلى أي صراع أو مهمة صعبة، حيث أن لقاءهم مع الجساسة والمسيح الدجال في الجزيرة لم يكن مخططا له أصلا كما تفيده الرواية الصحيحة، فدل على أن هذا الحديث رغم احتوائه على تكرار هو ذو بنية غير ثابتة حسب ما يشير إليه المنهج المورفولوجي عند بروب والذي يستشهد به عبد الله إبراهيم، وهذا يعني سقوط النظرية التي تربط بين ثبات نسيج الحكاية الخرافية بسبب التكرار وما يفضي إليه من إضمار وتوالد مستمر، كما يعني بأن حديث الجساسة لا ينتمي إلى جنس الحكاية الخرافية استنادا إلى هذه النظرية.

فيما تعلق بالمرحلة الثانية الخاصة بقسم الحكاية الخرافية ذات البناء غير الثابت: فإن أول ما يجب تفحصه هو مفهوم الحركة حسب منهج بروب، بمعنى هل يحتوي حديث الجساسة في رواياته كلها عند مسلم على وظيفة الشر أو الفقدان أو لا.

عند النظر في متن الحديث النبوي نجد أنه لا يحكي عن شر لا من الجساسة التي أخافت تميما ومن معه –على الروايات التي تخبر بأن الصحابي الجليل كان شاهدا على القصة– ولا من الدجال الذي كان عظيم الخلقة كما جاء في الحديث، إضافة إلى أن الروايات لم تشر إلى أي فقد أبدا، فدل هذا قطعا على أن حديث الجساسة لا علاقة له بالحكاية الخرافية بناء على منهج الدراسة الفولكلورية–الأنثروبولوجية.

- ✓ **نقد شبهة التماثل البنيوي بين حديث الجساسة وحكايات الحيوان الخرافية:**

تبقى أن نشير إلى قضية معينة وهي الحكايات الخرافية التي تتخذ فيها الحيوانات خصائص بشرية، وتسمى في الدراسة الفكلورية الأدبية بـ:"الفابولا"[1]، وقد أدرجها عالم النفس الألماني فيلهم فوندت ضمن كتابه

[1] الفابولا هي الحكاية التي تخلع على الكائنات الطبيعية وبخاصة الحيوان خصائص بشرية. ينظر: قول نبيلة إبراهيم في شرح هذا المصطلح على هامش ترجمتها لكتاب الحكاية الخرافية لفريدريش، ص36.

المشهور" علم نفسية الشعوب" في قسم "فابيولات الحيوانات الصرفة"[1]، وقد سبقت الإشارة في المبحث الرابع من الفصل الأول إلى أن فيلهم فوندت هو أول من حلل الحكاية الخرافية من منطلق نفسي تجريبي باعتباره أول من وضع جهازا في خدمة البحث السيكولوجي التجريبي، فهل يمكن القول عندئذ بأن حديث الجساسة هو من جنس الحكايات الخرافية وتحديدا هو من قسم الفابيولا لأنه أشار إلى دابة أهلب اكتسبت طبيعة بشرية من خلال الكلام؟

الجواب هو أن هذا غير صحيح طبعا، وقولنا بعدم صحة هذا ليس عن عاطفة، وإنما بدليل منهجي مما هو معترف به عند الحداثة دائما، حيث أن وظيفة الحيوانات في الحكاية الخرافية هي وظيفة مساعدة لبطل الحكاية مثلها مثل الجمادات كما قلنا في حديث موسى عليه السلام السابق، حيث يقول بروب بأن الحيوانات تنتمي إلى صنف المساعدين الجزئيين[2]، ويقول فريدريش في ذات السياق:" وكثيرا ما ينتمي الحيوان إلى عالم آخر، فالحيوان المساعد في حكاياتنا الخرافية كذلك يقدم عونا للبطل يفوق طاقة الإنسان"[3]، فهل هذه الميزات المنهجية للحيوانات في الحكاية الخرافية تنطبق على ما جاء في حديث الجساسة؟

عند التأمل: سنجد بأن تميم الداري ومن معه لم يكونوا يبحثون عن مساعدة، وإنما كان لقاؤهم بالجساسة دون أي احتياج منهم إليها، وما دلتهم عليه من دير المسيح الدجال لم يفدهم شيئا في مشكلتهم الأساسية التي هي انكسار السفينة كما جاء في الروايات، وبالتالي فهي لم تقدم لهم أي مساعدة، وحتى لو اعتبرناها مساعدة من باب المشاكلة فهي ليست مساعدة خارقة يعجز عنها الإنسان كما قال في فريدريش، فقد كان بإمكان الصحابي ومن معه إيجاد دير المسيح الدجال، أضف إلى هذا أن الدابة لم تأخذهم إلى عالم آخر كما تفعل الحيوانات في الحكايات الخرافية عندما تساعد البطل، فهم لم يخرجوا من جزيرة الدجال أصلا التي هي من جهة المشرق كما قال النبي صلى الله عليه وسلم وكررها ثلاثا.

إن كل هذه القرائن المحتشدة تدل بما لا يدع أدنى مجال للشك بأنه لا يمكن بأي طريقة من الطرق اعتبار حديث الجساسة خرافة طبقا لمنهج الدراسة الفولكلورية–الأنتروبولوجية.

[1] بروب، مورفولوجية الحكاية الخرافية، ص57.

[2] المصدر نفسه، ص163.

[3] الحكاية الخرافية: نشأتها، مناهج دراستها، فنيتها، ص88.

الفرع الثاني: حديث البقرة والذئب.

هذا الحديث يرويه البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء صلوات الله عليهم، باب: حديث الغار[1]، وكذلك أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب من فضائل أبي بكر الصديق رضي الله عنه[2]، وهو من رواية أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم مرفوعا، حيث جاء في متنه عند البخاري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الصبح، ثم أقبل على الناس، فقال: " بينا رجل يسوق بقرة إذ ركبها فضربها، فقالت: إنا لم نخلق لهذا، إنما خلقنا للحرث " فقال الناس: سبحان الله بقرة تكلم، فقال: " فإني أومن بهذا، أنا وأبو بكر، وعمر، – وما هما ثم – وبينما رجل في غنمه إذ عدا الذئب، فذهب منها بشاة، فطلب حتى كأنه استنقذها منه، فقال له الذئب هذا: استنقذتها مني، فمن لها يوم السبع، يوم لا راعي لها غيري " فقال الناس: سبحان الله ذئب يتكلم، قال: "فإني أومن بهذا أنا وأبو بكر وعمر، – وما هما ثم —".

إن الحديث في هذه المرة لا يرويه عنه همام ابن منبه، وإنما المدار على أبي سلمة عبد الرحمن بن عوف كما هو في القدر المشترك بين الطرق التي أخرج الشيخان من خلالها هذا الحديث، حيث ذكره البخاري مرة من طريق سفيان بن عيينة عن أبي الزناد عن الأعرج عن المدار أبي سلمة، وبعدها عن سفيان ابن عيينة عن مسعر عن سعد بن إبراهيم عن المدار، وكلا الطريقين قد أخرج مسلم من خلالهما هذا الحديث، وقد تابع محمد بن جعفر سفيان ابن عيينة عن شعبة عن سعد بن إبراهيم الذي هو مدار فرعي هنا عن المدار الرئيسي أبي سلمة كما هو عند مسلم ،كما تابع سفيان الثوري سفيان ابن عيينة عن أبي الزناد الذي هو مدار فرعي عن الأعرج عن المدار الرئيسي الذي هو أبو سلمة من طريق آخر عند مسلم، والملاحظ أن الحديث النبوي يروي قصة البقرة والشاة في الطرق التي مدارها الرئيسي أبو سلمة، أما الطرق الأخرى التي كان المدار الرئيسي فيها مشتركا بين أبي سلمة وسعيد بن المسيب: فإنه قد وقع فيها اختلاف عن المدار الفرعي الذي هو ابن شهاب الزهري، فمن طريق يونس ابن يزيد عن ابن شهاب ذكر الحديث قصة البقرة والشاة مفصولتين كما هو في صحيح مسلم، حيث رويت قصة البقرة ولما انتهت قال أبو هريرة من جديد: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، وذكرت قصة الشاة، وكأن القصة كانت في زمنين مختلفين وتم جمعهما في حديث واحد، أما من طريق عقيل بن خالد عن شهاب: فأشار مسلم إلى أن الحديث من هذا الطريق ذكر قصة الشاة فقط دون البقرة، ولعل هذا الفصل هو من سعيد بن المسيب وابن

[1] صحيح البخاري، (1598/4)، رقم الحديث: 3471.

[2] صحيح مسلم، (1857/4)، رقم الحديث: 2388.

شهاب الزهري الذي هو المدار الفرعي قد حدث بالحديث من الوجهين: مرة جمع بين قصة البقرة والشاة كما هي في رواية أبي سلمة بن عبد الرحمن، ومرة اقتصر على قصة الشاة فقط التي يظهر أنها من رواية سعيد بن المسيب، وهذا الاختلاف مما لا إشكال ولا تعارض فيه، فكلا القصتين ثابتتين عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم، وقد قال الأنجري بأن هذا الخبر التالف يصور لنا النبي قصاصا يحكي لأصحابه الأساطير والخرافات على أنها وقائع تاريخية حقيقية[1]، ولم يذكر من الأدلة ما يكفي لرد الرواية سواء حديثيا أو حتى عقليا.

المحور الأول: انتفاء معايير الحكم بالبدائية المولدة للخرافة.

كما هو الحال في كل الأحاديث التي مرت معنا لا توجد أي مؤشرات من تلك التي ذكرها أشلي مونتياغو.

المحور الثاني: انتفاء أسس ومميزات الحكاية الخرافية.

الكذب والاختلاق: هذا الحديث حدث به النبي صلى الله عليه وسلم بعد صلاة الصبح، أي: وسط جمع من الصحابة في المسجد كما جاء عند البخاري، فلو كانت الرواية من أوهام أبي هريرة كما يقول الأنجري[2] لأنكرها عليه الصحابة ولم يحصل هذا، فدل ذلك على أن الرواية فعلا قد قالها الرسول صلى الله عليه وسلم.

2- التداول الشفهي: على فرض شفاهية هذه الرواية قبل التدوين الرسمي للأحاديث من باب المشاكلة، فإنه لا يوجد في متن الأحاديث ما يدل على أن المشافهة قد أثرت سلبا في الحديث، حيث أن مسلما وحده في صحيحه يروي هذا الحديث من سبع طرق كلها متفقة على ذكر قصة البقرة والشاة ما عدا واحدة، ولو أثر التداول الشفهي فرضا على الرواية الحديثية لما حصل هذا الاتفاق من سبع طرق هي فقط في صحيح مسلم.

أما فيما تعلق بباقي الأسس والمميزات: فما قيل في الأحاديث السابقة يقال هنا أيضا ولا داعي للتكرار.

المحور الثالث: مورفولوجية الحديث النبوي.

هذا الحديث يظهر ميزتين اثنتين:

[1] أبو هريرة راوي الخرافات وجسر الإسرائيليات، ص389.
[2] المرجع نفسه، ص389.

– **الميزة الأولى**: هي التعجب النفسي الذي حصل من الصحابة بسبب كلام كل من البقرة والذئب، وهذا النوع من الأخبار تعتبره الدراسات الفلكلورية من الفابيولا كما رأينا في الحديث السابق.

– **الميزة الثانية**: في هذا الحديث إشارة إلى فضل الصحابيين أبو بكر وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما، فهما كما قال النبي صلى الله عليه وسلم يصدقان بهذا ولو عجبت منه نفوس باقي الصحابة، وكررها النبي صلى الله عليه وسلم مرتين لوجود قصتين.

إن قصة سرقة الذئب للشاة من الرجل تتماثل بنيويا مع قصة موسى عليه السلام والحجر، فكلاهما سرقة وفي كليهما ألحق بالحيوان والجماد خصائص بشرية، والحادثة التي وقعت بين الرجل والذئب قد تظهر صراعا من نوع ما تم انتصار الرجل فيه على الذئب حين استنقذ منه الشاة، مما قد يوهم بوجود الثنائية العازلة (النصر/ الصراع)، ولكن هذا غير صحيح لأن هذا ليس محل الخرافة ولا مما تعجب منه الصحابة رضوان الله عليهم لأنه أمر طبيعي جدا، ولكن محل العجب هو كلام الحيوان فدل هذا على أن الحديث لا يتجانس بنيويا مع الحكاية الخرافية ذات البناء الثابت، لعدم وجود كذلك الثنائية العازلة الأخرى (المهمة الصعبة/حل المهمة الصعبة).

حسب المنهج المورفولوجي عند بروب فإن الحيوانات في الحكايات الخرافية هي عناصر مساعدة[1]، وما يذكره هذا الحديث النبوي يظهر أن البقرة والذئب لم يقدما أي مساعدة للرجل، فالبقرة اعترضت والذئب اعتدى على الشاة، مما يدل على عدم تجانس بنيوي بين طبيعة الحكاية الخرافية ونص هذا الحديث النبوي، وبالتالي فإن هذا الحديث يبعد قطعا أن يكون حكاية خرافية حسب الدراسة الفولكلوية–الأنتروبولوجية.

إن الظاهر من خلال هذه النماذج الحديثية الثابتة يوهم بوجود تماثل بنيوي بين الحكاية الخرافية ومضمون الحديث النبوي بسبب ما تسبق إليه النفس من تعجب واستغراب، لكن التحقيق وفق منهج الدراسة الفوكلورية الأنثروبولوجية –التي هي المدخل الرئيسي في دراسة ثقافة الشعوب البدائية ذات الفكر الخرافي– أبان عن وجود فوارق جوهرية، ونحن لا نعتمد في بيان هذه الفوارق الجوهرية من خلال منهج بروب المورفولوجي بشكل انتقائي منا، فهذا المنهج رائج جدا في التحليل البنيوي للحكاية الخرافية، كما أنه محل اتفاق في حدود ما اطلعنا عليه بين كل من فريدريش وعبد الله إبراهيم ونبيلة إبراهيم.

[1] مورفولوجية الحكاية الخرافية، ص163.

لقد كانت مسألة التشابه والتماثل بين الحكايات الخرافية أمرا جوهريا في الدراسة الأدبية، وإننا نرجح أن سبب هذا التشابه هو اتحاد الموضوع الذي يشكل نواتها، وهذه النواة مصدرها الفكر الديني، ويمكن القول بعبارة أخرى أن الإنسان في صراعه سواء مع نفسه أو مع إنسان آخر أو مع الطبيعة فإنه يحاول أن يرجح الكفة لصالحه من خلال إيجاد تعليل لكافة الظواهر التي تشحنه نفسيا إما شعورا بالتعجب أو الخوف وغيره، وأول مصدر معرفي كان متاحا له هو مصدر الدين المؤيد بوحي سماوي، فكما قام بمحاكاة الشرائع السماوية من خلال إنتاج شرائع وضعية، كذلك قام بمحاكاة الوحي من خلال إنتاج خرافات وطقوس غيبية هي محور هذه الشرائع الوضعية، وكما أن الوحي يورث للأجيال من خلال طريقة إسنادية روائية كما هو الحال مع الحديث النبوي، فإن هذه الخرافات التي أصبحت بمثابة المصدر التشريعي عند البدائيين هي الأخرى قد ورثت للأجيال من خلال طريقة روائية تعتبر الحكاية الخرافية هي الوعاء الحاضن لها، وقد استطاعت أن تتطور مع الوقت حتى تنضج في شكل بنيوي ثابت، وهكذا تم تعميم الخرافة الدينية لتشمل الخرافات الأدبية وحتى التفسيرات العلمية أحيانا، ويؤيد ما سبق ذكره عن الخرافة الدينية أن بروب يرى بانعكاس الديني في الخرافي إذا كانت الديانات قديمة، وإذا كانت الديانة حديثة كما يقول فإنها لا تنشأ من الحكاية الخرافية، والإسلام من الديانات الحديثة كما سبق وأن بينا ذلك من قول فريدريش، مما يعني انفصالا تاما بين الخرافة والحديث النبوي، وليس كما يقول فرديش بأن الرسول محمد قد ركز على فكرة الخضوع لله الواحد من خلال الإيمان بالقضاء والقدر، وأن هذا المدخل كان بصفة خاصة سببا لذوبان الحكايات الخرافية ذوبان جميلا نتج عنه اطمئنان نفسي عجيب، ومآل هذا القول هو أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يخدر المسلمين نفسيا بالخرافات.

إن الحديث النبوي له من الاستدلال المنهجي الحديثي ما يثبت واقعيته بخلاف الرواية الخرافية التي ليست سوى إطلاق لفكر خيالي وإن كانت تحتكم إلى منطق معين.

❖ **خاتمة:** نقوم هنا بعرض أبرز النتائج التي خلصت إليها هذه الدراسة، وهي كالتالي:

1– الخرافة في ميدان الدراسة الأدبية والفولكورية تحوز إطارا علميا هو الحكايات الخرافية، وقيمة فنية تعبر عن طاقة بشرية بخلاف الدراسة المفاهيمية اللغوية، فإنها على هذا المستوى الأخير لا تعبر إلا عن فساد تصوري ناتج عن غياب للقوة المدركة لحقيقة واقع ما.

2– ترى الحداثة الفكرية عموما بأن دافع الحكاية الخرافية هو الاعتقاد والمعرفة الحسية البدائية، لذلك أسست الحداثة نفسها على فلسفة الملاحظة والتجريب وصولا إلى الاعتقاد في حدود ما تسفر عنه هذه المعرفة المادية.

3– تشكل كل من الخرافة–الأنثروبولوجيا–البدائية–البداوة مداخل قاعدية للطعن الحداثي بالخرافة في الأحاديث النبوية رغم أنها أكثر مفاهيم يكثر فيها الجدل بسبب عدم الاتفاق عليها.

4– تعالج فكرة تشابه الحكايات الخرافية في التصور الحداثي على مستوى البنية الذهنية لراوي الحديث النبوي وراوي الحكاية الخرافية (القاص)، وتتعدد نظرية تفسير هذا التشابه بتعدد المنطلقات الفكرية، وإن الذي نرجحه هو أن سبب التشابه الظاهري فيما بينها مرده إلى مستوى البنية الذهنية للراوي من جهتين هما:

أ– استمداد المواضيع الخرافية: أين تمت محاكاة الإنسان البدائي لمصادر الوحي في الرسالات السماوية بقصد الاتفاق على شرائع وضعية.

ب– إطار التداول: حيث يخلد ما تم الاتفاق عليه من شرائع وضعية وتصورات دينية ضمن حكايات تؤطرها ثنائية (الراوي/المروي له)، ثم تتطور المواضيع الخرافية بحسب تطور عقلية العناصر المندرجة في سياقها بين الثنائيتين، وهذا ما يوهم بوجود تشابه بنيوي بين الخرافة والحديث النبوي.

5– التفريق النظري بين مفهوم الخرافة والأسطورة يصر عليه مؤرخو الأديان ومن حذا حذوهم من الحداثيين، أما عند التطبيق فالجميع (أدبيين– فولكلوريين– مؤرخو الأديان) يساوي بينهما، فما ينسبه الأول للخرافة ينسبه الثاني للأسطورة، وحتى على مستوى الطعن الحداثي في رد الأحاديث النبوية بدعوى الخرافة لا يفرقون بين اتهام الرواية الحديثية بالأسطورة والخرافة، وكلا المعنيين يشملهما اصطلاحات النقاد المحدثين من جهة الوهم–البطلان–الموضوع وغير ذلك.

6– في التوجه الحداثي بمختلف تخصصاته يجعلون الأسطورة الخرافية في منتصف الطريق بين الدين والتاريخ، حيث تتغذى الأسطورة على العامل النفسي والرمزي الذي يشكله الدين، وتدور عجلة التاريخ بفضل محرك المخيال الذي تشكله الأسطورة الخرافية.

7– يعتبر الحلم هو النواة الأساسية المنتجة للخرافة حيث يمثل هذا الأخير الجزء الظاهر لما هو غير ظاهر، والذي ينشطه (غير الظاهر) ضمن إطار الحلم هو المخيلة والذاكرة الجماعية الموحدة للنفس البشرية، وهو ما تدرسه الحداثة الفكرية في ميدان علم النفس ضمن اللاوعي البشري.

8– إن رد الأحاديث النبوية بدعوى الخرافة هو جزء من حملة كبرى على موجهات التاريخ البشري، والتي يقف خلفها عقيدة يهودية تهدف إلى إعادة توجيه مسار التاريخ وفق مسلمات هذه العقيدة من خلال عدة مفاهيم أهمها الحتمية التاريخية، وليست الحداثة سواء الفكرية أو حتى المادية سوى أداة في سبيل التمكين لهذه العقيدة اليهودية الباطلة.

9– أهم المداخل الحداثية في إحداث التماثل البنيوي بين الرواية الحديثية والحكايات الخرافية هي المفاهيم التالية:

أ– في الدراسة الأدبية–الفولكلورية: تكرر الأحداث– التضخم بسبب المزج والإدراج– بنية الإرسال والتلقي– التماثل البنيوي اللفظي والتركيبي– التداول الشفهي– الدمج بين مفهوم الراوي والقاص– بدائية التفكير.

ب–في الدراسة النفسية–الأنثروبولوجية: الأحلام– الذاكرة الجماعية– المخيلة– وحدة النفس البشرية– العقل الجمعي– عالمية اللغة الرمزية– مفهوم السلوك والعادة.

ج– في الدراسة التجريبية: مفهوم التجربة البشرية.

10– النموذج المعرفي الذي يتأسس في إطاره العلم حسب الفكر الحداثي هو ذلك الذي يتركب من بنية ظاهرها مادية الطبيعة حيث يمثل الجانب الواعي فيها، وباطنها نظام اللغة المادية والرمزية، وهو يمثل جانب اللاوعي الكامن بداخلها (بنية النموذج المعرفي)، وهذا الأخير(جانب اللاوعي) هو محرك للأول(جانب الوعي)، وأي مفارقة لهذه البنية المعرفية تعتبر مفارقة للعلم نحو الخرافة.

11– تتأسس الحداثة الفكرية انطلاقا من فكرة واحدية المنهج الذي يشكله المنطق الوضعي التجريبي، وهو الإطار الوحيد الذي تعرف به الحقيقة، ومن خلاله يتم اكتساب صفة العلمية وما دونه خرافة، وهذا الاستبداد المنهجي يضرب بجذوره في المرجعية اليهودية من خلال مؤسسه فرانسيس بيكون الذي أثبت ولاءه للعقيدة اليهودية.

12– النواة الأساسية للطعن الحداثي بالخرافة في الحديث النبوي هو مبدأ السببية في الفلسفة الوضعية وليس في المنطق الفطري البشري، وسبب تمسك الحداثة الغربية ذات المرجعية اليهودية بهذا المبدأ فيما تعلق بموضوع بحثنا راجع إلى عقيدة تقرير المصير اليهودية في نهاية التاريخ، والتي تعمل الحداثة على تجسيدها خلال فلسفة تاريخانية موجهة بفكر تطوري.

13– الحقيقة الحداثية هي ما انطبق فيها كل من أنظمة العقل واللغة والتاريخ مع نظام الطبيعة من خلال مبدأ السببية والحتمية، وليس المقصود هنا أي طبيعة بدوية كانت أو بدائية، وإنما المقصود هو الطبيعة الصناعية المتحكم فيها بحداثة مادية، وما عدا ذلك فهو خرافة تتساوى فيها الطبيعة البدوية مع الطبيعة البدائية.

14– إن الذهنية الإسلامية التي احتضنت السنة النبوية كانت ذهنية حضارية بعيدة كل البعد عن البداوة والبدائية وهذا بشهادة المقالة الحداثية العربية، مما يجعل السنة النبوية بعيدة كل البعد عن الذهنية الخرافية.

15– يعتبر الجانب النفسي ركيزة أساسية للطعن الحداثي بالخرافة في الأحاديث النبوية، حيث ترجع أصول هذه الفكرة في الحداثة الغربية إلى مفهوم الروح وفكرة الحاجة إلى التدين والتأليه بناء على دوافع نفسية يغذيها الخوف وهزيمة الإنسان في صراعاته اليومية، وهذه الركيزة مشحونة بفكر تطوري لحق السنة النبوية من باب الاستشراق اليهودي، كما أن هذه الدوافع النفسية تعتري حتى راوي الحديث النبوي وقد تكون فاسدة، لكن السنة النبوية في معزل عنها بفضل جهود النقاد المحدثين وعقلانية منهج النقد الحديثي.

16– إن فكرة الصراع حاضرة بقوة في الفكر الحداثي الغربي الموجه بالفلسفة التطورية حيث يعتبر صراع المناهج أحد تجلياتها، وقد انتهى هذا التجلي إلى رفض منهج النقد الحديثي الذي يفارق النموذج المعرفي الغربي بالدرجة الأولى، ثم الطعن بالخرافة في الأحاديث النبوية كتبرير للرفض السابق.

17– فلسفة المعرفة التي تأسست عليها الحداثة الفلسفية تنطلق من الروح –التي هي في معنى النفس المقابل للجسد في التصور الحداثي– فإذا كانت ذات طبيعة بدائية تهوى الخرافة فإنها تعبر عن ذاتها من خلال اللاشعور

والشعور الأخلاقي لتشمر سلوكا ينعكس ضمن مظاهر التدين، وإذا كانت هذه الروح غير بدائية فإنها تعبر عن ذاتها من خلال الارتقاء بالشعور الأخلاقي إلى المعرفة الذهنية الفلسفية لتشمر حقيقة حداثية تنعكس ضمن الطبيعة الصناعية ولا تخرج عن إطارها، وتصبح هذه الحداثة المادية مجرد تطور مادي لتلك الروح التاريخية الذي يستدل به عليها، وبالتالي تتشكل لدينا الثنائيات التالية: (منطقة اللاشعور والشعور/ منطقة الذهن الفلسفي)، (شعور سلوكي/ حقيقة عقلية)، (الدين/ الطبيعة الصناعية).

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

❖ **قائمة المصادر والمراجع:**

القرآن الكريم برواية ورش.

1. ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2003.
2. ابن أبي الدنيا، العقل وفضله، تصحيح محمد زاهد الكوثري، ط1، 1946.
3. ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية-بيروت، 2002.
4. ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، دار إحياء التراث العربي-بيروت، ط1، 1372هـ-1952م.
5. ابن أبي حاتم، العلل، تحقيق فريق من الباحثين، مطابع الحميضي، ط1، 1427هـ-2006م.
6. ابن الجوزي، القصاص والمذكرين، تحقيق أبو هاجر محمد السعيد، دار الكتب العلمية-بيروت، 1896.
7. ابن الجوزي، تلبيس إبليس، دار ابن خلدون، الإسكندرية.
8. ابن الصلاح، معرفة أنواع علم الحديث، تحقيق عبد اللطيف الهميم وماهر ياسين الفحل، دار الكتب العلمية، 2002.
9. ابن الصلاح، معرفة أنواع علم الحديث، تحقيق وشرح نور الدين عتر، دار الفكر-سوريا، 1986.
10. ابن الملقن، المقنع في علوم الحديث، تحقيق أحمد فتحي حجازي، دار الكتب العلمية-بيروت، 2012.
11. ابن حبان البستي، المجروحين من المحدثين، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، دار الصميعي، ط1، 1420هـ-2000م.
12. ابن حبان البستي، المسند الصحيح على التقاسيم والأنواع، تحقيق محمد مصطفى الخطيب، دار الكتب العلمية-بيروت، 2010.
13. ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق محب الدين الخطيب، دار المعرفة-بيروت، 1379هـ.
14. ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، دار القلم، تحقيق أحمد الزعبي، بيروت-لبنان، ط4، 1981.
15. ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، دار البلخي-دمشق، 1، 2004.
16. ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق علي عبد الواحد وافي، نهضة مصر للنشر، ط7، 2014.
17. ابن دقبق العيد، الاقتراح في بيان الاصطلاح وما أضيف إلى ذلك من الأحاديث المعدودة في الصحاح، دار المشاريع، ط1، 1427هـ-2006م.
18. ابن رجب الحنبلي، شرح علل الترمذي، تحقيق همام عبد الرحيم سعيد، مكتبة المنار-الأردن، ط1، 1407هـ-1987م.
19. ابن رشد، تلخيص كتاب الحس والمحسوس لأرسطو ضمن كتاب: في النفس لعبد الرحمن بدوي، دار القلم-بيروت، 2020.
20. ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، 1964.
21. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر، 1399هـ- 1979م.
22. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر-بيروت، ط3، 1414هـ.

23. أبو الحسن عبد الجبار، المجموع المحيط بالتكليف، تحقيق جين يوسف، الطبعة الكاثوليكية-بيروت.
24. أبو داود، السنن، تحقيق شعيب الأرنؤوط-محمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط1، 1430هـ-2009م.
25. أبو داود، السنن، تحقيق عادل بن محمد- عماد الدين بن عباس، دار التأصيل- القاهرة، ط1، 1436هـ-2015م.
26. أبو داود، السنن، عزت عبيد الدعاس وعادل السيد، دار ابن حزم، ط1، 1418هـ، 1997م.
27. أبو عبد الله الحاكم، معرفة علوم الحديث، اعتنى بنشره والتعليق عليه معظم الحسين، دار الكتب العلمية-بيروت، 2016.
28. إجناس غولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام-تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي، ترجمة محمد يوسف موسى- علي حسن عبد القادر-عبد العزيز عبد الحق، دار الكتب الحديثة-مصر، مكتبة المثنى-بغداد، ط2.
29. إجناس غولدتسيهر، المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، ترجمة علي حسن عبد القادر، ط1، 1363هـ، 1944م.
30. أحد فرامرز قراملكي، مناهج البحث في الدراسات الدينية، معهد المعارف الحكمية، ط1، 1425هـ-2004م.
31. أحمد العجلان، التوظيف السياسي لنظرية البيئة الطبيعية بين ابن خلدون ومونتيسكو، دار رسلان-سوريا، ط1، 2008.
32. أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ-2001م.
33. أحمد بن مبارك النوفلي، أقانيم اللامعقول-قراءة نقدية في التقليد والأسطورة والخرافة- ط2.
34. أحمد زكرياء زكي، الثعابين: حكايات شعبية وأساطير، 2022.
35. أحمد مختار عبد الحميد مع فريق عمل، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط1، 1429هـ-2008م.
36. الأزهري، تهذيب اللغة، تحقيق عبد الحليم النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة.
37. أسامة عبد العزيز جاب الله، آليات السرد العجائبي في الخطاب النبوي الشريف-حديث سمرة بن جندب نموذجا.
38. إسلام مصطفى، أكذوبة الوسطية، دار الياسمين للنشر والتوزيع، 2018.
39. أشلي مونتياغو، البدائية، ترجمة محمد عصفور، دار عصر المعرفة، الكويت، 1982.
40. أكرم الخفاجي، السببية بين العقل والوجود في الفكر الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي-الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1440هـ-2019م.
41. ألبرت أينشتاين، أفكار وآراء، ترجمة رمسيس شحاته، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986.
42. إمام عبد الفتاح إمام، رحلة في فكر زكي نجيب محمود، مؤسسة هنداوي- المملكة المتحدة، 2022.
43. أمل عريان فؤاد، الرؤى والمنام في تفسير الأحلام لابن سيرين، المنهل، 2017.
44. أمينة فزاري، مناهج دراسة الأدب الشعبي-المناهج التاريخية والأنتروبولوجية والنفسية والمورفولوجية في دراسة الأمثال الشعبية- التراث- الفولكلور- الحكاية الشعبية، دار الكتاب الحديث-الجزائر، 1431هـ-2010م.
45. أنتوني ولاس، الدين: وجهة نظر أنتروبولوجية، ترجمة عبد الله إسلام- فاطمة قرطمة، مركز الخادمي للنشر، 2020.
46. إيف لاكوست، العلامة ابن خلدون، ترجمة ميشال سليمان، دار الفرابي-بيروت.
47. باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005.

48. باسم المكي، المعجزة في المتخيل الإسلامي من خلال كتب قصص الأنبياء، المركز الثقافي العربي-الدار البيضاء، ط1، 2013.
49. البخاري، الجامع المسند الصحيح، دار البشرى-باكستان، 1437هـ-2016م.
50. البخاري، الجامع المسند الصحيح، دار التأصيل-مصر، ط1، 1432هـ-2012م.
51. بدر الدين العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، ضبطه وشرحه عبد الله محمود، دار الكتب العلمية-بيروت، 2018.
52. برايان كوتس، النقد الأنتروبولوجي، ترجمة فاتن مرسي، كتاب القرن العشرون: المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية، المجلس الأعلى للثقافة-القاهرة، العدد 919، ط1، 2005.
53. بسام الجمل، من الرمز إلى الرمز الديني- بحث في المعنى والوظائف والمقاربات، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقص (وحدة البحث في المتخيل)، مطبعة التسفير الفني-صفاقص، ط1، 2007.
54. بكر قوزودشلي، مصطلحات الحديث والنظام الاستشراقي-دراسة مقارنة في التعامل مع المصطلح الاستشراقي في علوم الحديث، ضمن كتاب: نظرية النمو العكسي للأسانيد عند المستشرقين-دراسة حديثية نقدية- بأقلام: جوناثان براون، أحمد صنوبر، بكر قوزودشلي، أروقة للدراسات والنشر، الأردن، ط1، 1441هـ-2020.
55. بول هاملتون، التاريخية والنقد التاريخي، مقال ضمن كتاب بعنوان القرن العشرون: المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية، ترجمة إسماعيل عبد الغني أحمد، المجلس الأعلى للثقافة-القاهرة، العدد 919، ط1، 2005.
56. الترمذي، السنن، تحقيق وشرح أحمد شاكر، مطبعة مصطفى ألباني الحلبي وأولاده-القاهرة، ط1، 1356هـ-1937م.
57. الترمذي، السنن، المطبعة العامرة، 1875.
58. الترمذي، العلل الصغير، المطبعة العامرة، 1875.
59. تزفتان تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ترجمة صديق بوعلام، دار الكلام-الرباط، ط1، 1993.
60. جاك أتالي، كارل ماركس أو فكر العالم-سيرة حياة، ترجمة محمد صبح، دار كنعان، دمشق، ط1، 2008.
61. جاك لوغوف، التاريخ الجديد، ترجمة محمد الطاهر المنصوري، المنظمة العربية للترجمة-بيروت، ط1، 2007.
62. جميل حمداوي، النقد الأدبي الأنتروبولوجي بين النظرية والتطبيق-قراءة ثانية لشعرنا القديم، مصطفى ناصف أنموذجا، دار الريف للطبع والنشر الإلكتروني-تطوان، ط1، 2019.
63. جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني- بيروت، 1982.
64. جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة-بيروت، ط3، 2006.
65. جورج بوليتزر، جي بيس موريس كافين، أصول الفلسفة الماركسية، تعريب شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، صيدا-بيروت.
66. جوزيف شاخت، أصول الفقه المحمدي، ترجمة رياض الميلادي-وسيم كمون، دار المدار الإسلامي، ط1، 2018.
67. جون ستيوارت مل، عن الحرية، ترجمة هيثم كامل الزبيدي، منتدى مكتبة الإسكندرية.
68. جوناثان براون، الدقة النقدية في مقابل العملية الفقهية، ضمن كتاب: نظرية النمو العكسي للأسانيد عند المستشرقين- دراسة حديثية نقدية- بأقلام: جوناثان براون، أحمد صنوبر، بكر قوزودشلي، أروقة للدراسات والنشر، الأردن، ط1، 1441هـ-2020.

69. الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم، بيروت-لبنان، ط3، 1404هـ-1984م.
70. جيرار جهامي، مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة —بين الغزالي وابن رشد، دار المشرق-بيروت، ط2، 1992.
71. جيري بروتون، عصر النهضة، ترجمة إبراهيم محروس، مؤسسة هنداوي، 2014.
72. جيمس فريزر، الفولكلور في العهد القديم، ترجمة نبيلة إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1972.
73. حسن إبراهيم أحمد، الثقافة المتوترة-من ملامح المشهد الثقافي العربي- مؤسسة علاء الدين للطباعة، ط1، 2004.
74. حسن حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط4، 1412هـ-1992.
75. حسن حنفي، حصار الزمن الحاضر (إشكالات)، مؤسسة هنداوي.
76. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مكتبة مدبولي.
77. حسين الإدريسي، محمد عابد الجابري ومشروع نقد العقل العربي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2010.
78. حسين الحاج حسن، الأسطورة عند العرب في الجاهلية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1418هـ-1998م.
79. حسين فهيم، قصة الأنتروبولوجيا-فصول في تاريخ علم الإنسان، دار عصر الثقافة، الكويت، 1986.
80. حسين مؤنس، الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، مكتبة سليمان الفليح.
81. حفناوي بالي، الترجمة وجماليات التلقي- المبادلات الفكرية، دروب للنشر والتوزيع، 2018.
82. حمزة عبد الله المليباري، الحديث المعلول -قواعد وضوابط، المكتبة المكية-السعودية، ط1، 1416هـ-1996م.
83. حمودي باسم عبد الحميد، سحر الحقيقة: شخصيات وكتب ودراسات في التراث الشعبي، دار الشؤون الثقافية العامة، 2000.
84. خزعل الماجدي، العقل الشعري، دار الشؤون الثقافية العامة-بغداد، ط1، 2004.
85. الخطابي، معالم السنن شرح سنن أبي داود، تخريج وترقيم عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية-بيروت، 2009.
86. الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، صالح بن عويضة، دار الكتب العلمية-بيروت.
87. الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، صححه أبو عبد الله السورقي، جمعية دار المعارف العثمانية-حيدر أباد، ط1، 1357هـ.
88. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ، بشار عواد، دار الغرب الإسلامي-بيروت، ط1، 1422هـ-2002م.
89. خليل الشيخ، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا، دار الكتب الوطنية-أبوظبي، ط1، 1436هـ-2015م.
90. ديكسون، الأسطورة والحداثة، ترجمة خليل كلفت، المجلس الأعلى للثقافة، 1998.
91. الذهبي، تذكرة الحفاظ، دار الكتب العلمية-بيروت، 1998.
92. الذهبي، سير أعلام النبلاء، مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط3، 1405هـ-1925م.
93. رشيد أيلال، صحيح البخاري: نهاية أسطورة، دار الوطن-المغرب ط1، 2017.

94. روبرت تسيمر، في صحبة الفلاسفة –مدخل لأهم الأعمال الفلسفية الرائدة- ترجمة عبد الله محمد أبو هشة، دار الحكمة-لندن، ط1، 2012.
95. رينر إميج، النقد الأدبي واتجاهات التحليل النفسي، ضمن كتاب القرن العشرون: المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية، ترجمة فاتن مرسي، المجلس الأعلى للثقافة-القاهرة، العدد 919، ط1، 2005.
96. الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، ط1، 1408هـ-1988م.
97. زكي نجيب محمود، خرافة الميتافيزيقا، مكتبة النهضة المصرية-القاهرة، 1953.
98. زكي نجيب محمود، هذا العصر وثقافته، مؤسسة هنداوي، 2019.
99. الزهرة إبراهيم، الأنتروبولوجيا والأنتروبولوجيا الثقافية-وجوه الجسد- النايا للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق-سوريا، ط1، 2009م.
100. ساجد الرحمن صديقي، المعجم الحديث في علوم الحديث، دار الكتب العلمية بيروت.
101. سامي عامري، هل القرآن الكريم مقتبس من كتب اليهود والنصارى؟ مبادرة البحث العلمي لمقارنة الأديان.
102. السخاوي، فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، دراسة وتحقيق عبد الكريم الخضير-محمد بن عبد الله، مكتبة دار المنهاج-الرياض، ط1، 1426.
103. سعيد علوش، معجم المصطلحات الأدبية، دار الكتاب اللبناني-بيروت، سوشبريس-الدار البيضاء، ط1، 1405هـ-1985م.
104. سعيد علي عبيد، فلسفة الأخلاق عند برتراند رسل، نيوبوك، 2017.
105. سعيد يقطين، قضايا الرواية العربية الجديدة-الوجود والحدود، منشورات الاختلاف-الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون-بيروت، ط1، 1433هـ-2012م.
106. سمير سعيد حجازي، قاموس مصطلحات النقد الأدبي المعاصر، دار الآفاق العربية-القاهرة، ط1، 1421هـ-2001م.
107. السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النووي، تحقيق عبد الرحمن المحمدي، دار الكتب العلمية-بيروت، 2017.
108. شاكر مصطفى سليم، قاموس الأنتروبولوجيا، جامعة الكويت، ط1، 1981.
109. شوقي عبد الحكيم، مدخل لدراسة الفولكلور والأساطير العربية، مؤسسة هنداوي.
110. الشوكاني، الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، تحقيق عبد الرحمن المعلمي، دار الكتب العلمية-بيروت، 2012.
111. صاعد بن أحمد، طبقات الأمم، تحقيق لويس شيخو، وكالة العرب، 2007.
112. صدر الدين القبانجي، الأسس الفلسفية للحداثة-دراسة نقدية مقارنة بين الحداثة والإسلام.
113. صدر الدين القبانجي، البنى الفوقية للحداثة-دراسة نقدية مقارنة بين الحداثة والإسلام، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي-بيروت، ط1، 2018.
114. صفوت فرج، القياس النفسي، مكتبة الأنجلو المصرية-مصر، ط6، 2007.
115. الطاهر لبيب، سوسيولوجيا الثقافة.

116. طرابيشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، دار الساقي بالاشتراك مع رابطة العقلانيين العرب- بيروت، ط1، 2008.
117. طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، -النشأة المستأنفة، دار الساقي-بيروت، ط1، 2010.
118. عباس محمود العقاد، الله، منشورات المكتبة العصرية.
119. عبد الحميد الزنتاني، أسس التربية السليمة في السنة النبوية، الدار العربية للكتاب، ليبيا، ط2، 1993.
120. عبد الرحمن بدوي، فلسفة القرون الوسطى،دار المطبوعات-الكويت، دار القلم- بيروت، ط3، 1979.
121. عبد الشافي محمد عبد اللطيف، بحوث في السيرة النبوية والتاريخ الإسلامي-قراءة ورؤية، دار السلام للطباعة والنشر، 2007.
122. عبد العزيز بن مرزوق الطريفي، الفصل بين النفس والعقل، مكتبة دار المنهاج-السعودية، ط1، 1439هـ.
123. عبد الغني العموري، مدخل لدراسة علم المنطق والاستدلال، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان.
124. عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، ترجمة أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد-العراق، 2006.
125. عبد الله إبراهيم، السردية العربية-بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي، ط1، 1992.
126. عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة-بيروت، ط2، 2008.
127. عبد المجيد الشرفي، لبنات، دار الجنوب للنشر-تونس، 1994.
128. عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، ط1، 1423هـ-2002م.
129. عبد الوهاب جعفر، البنيوية الأنتروبولوجية وموقف سارتر منها، دار المعارف، 1980.
130. العراقي، التبصرة والتذكرة، دار الكتب العلمية، 1993.
131. عزيز العظمة، حداثة ابن خلدون بين الحقيقة والأسطورة.
132. العسكري، الفروق اللغوية، تحقيق محمد إبراهيم سليم، دار العلم للنشر والثقافة، القاهرة-مصر.
133. علاء الدين علي رضا، نهاية الاغتباط بمن رمي من الرواة بالاختلاط (تحقيق لكتاب الاغتباط بمن رمي بالاختلاط لسبط بن العجمي)، دار الحديث، ط1، 1408هـ-1998م.
134. علي أحمد عبد العال الطهطاوي، تعبير الرؤى والأحلام عند الأئمة الأعلام، دار الكتب العلمية-بيروت، 2006.
135. علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط4، 2005.
136. علي زيعور، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم —القطاع اللاواعي في الذات العربية- دار الأندلس، بيروت-لبنان، ط2، 1984.
137. عماد الدين الحيوري، دراسات فلسفية مختارة، نشرته شركة بريطانية، ط1، 2023.
138. عمر بن إبراهيم رضوان، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره- دراسة ونقد، دار طيبة للنشر والتوزيع-الرياض، ط1، 1413هـ-1992م.
139. عمر بن عبد الرحمن المفدى، علم نفس المراحل العمرية-النمو من الحمل إلى الشيخوخة والهرم، مكتبة الملك فهد الوطنية-السعودية، ط6، 1445هـ-2024م.
140. عمر فروخ، المنهاج الجديد في الفلسفة العربية، دار العلم للملايين-بيروت، ط2، 1981.

141. غرينبلات وآخرون، التاريخانية الجديدة والأدب، المركز الثقافي للكتاب- الدار البيضاء، ط1، 2018.
142. الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تحقيق محب الله عبد الشكور، المطبعة الأميرية-مصر، 1322هـ-1904م.
143. الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف-مصر، ط4.
144. غوستاف لوبون، سيكولوجية الجماهير، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي-بيروت، ط1، 1991.
145. فاروق موسى إسماعيل، الأنتروبولوجيا الثقافية، الهيئة العامة المصرية للكتاب-الإسكندرية، 1980.
146. فتحي حسن ملكاوي، منهجية التكامل المعرفي-مقدمات في المنهجية الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي-الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1432هـ-2011م.
147. فراس السواح، الأسطورة والمعنى-دراسة في الميثيولوجيا والديانات الشرقية، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، ط2، 2001.
148. فراس السواح، دين الإنسان- بحث في ماهية التدين ومنشأ الدافع الديني، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2022.
149. فريدريش فون ديرلاين، الحكاية الخرافية: نشأتها، مناهج دراستها، فنيتها، دار القلم-بيروت، 1973.
150. فضة بنت سالم العنزي، الأثر الاستشراقي في موقف التغريبيين من السنة النبوية-عرضا وتقدا-مركز دلائل للنشر، الرياض-السعودية، ط1، 1440هـ/2019م.
151. فلاديمير ياكوفلفيس بروب، مورفولوجيا الحكاية الخرافية، ترجمة: أبو بكر أحمد باقادر وأحمد عبد الرحيم نصر، مكتبة النقد الأدبي،ط1، 1409-1989.
152. فهد حمودي، نقد نظرية المدار-إعادة رسم خارطة النظريات الغربية حول أصول الشريعة الإسلامية- الشبكة العربية للأبحاث والنشر-بيروت، 2014.
153. فؤاد زكريا، التفكير العلمي، عصر المعرفة-الكويت، 1978.
154. فوزي العنتيل، الفولكلور ماهو؟ دار المعارف-مصر، 1965.
155. الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مكتب التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط8، 1426-2005.
156. قسم الدراسات والبحوث في جمعية التجديد الثقافية الإجتماعية، الأسطورة توثيق حضاري، دار كيوان للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2009.
157. القنوجي، الحطة في ذكر الصحاح الستة، دار الكتب العلمية-بيروت، ط1، 1405هـ-1985م.
158. كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداءه، ترجمة السيد نفادي، دار التنوير للطباعة والنشر-لبنان، ط1، 1998.
159. كامل محمد محمد عويضة، فرانسيس بايكون -فيلسوف المنهج التجريبي الحديث- دار الكتب العلمية- بيروت.
160. كريغ كالهون، معجم العلوم الاجتماعية، ترجمة معين رومية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات-قطر، ط1، 2001.

161. لؤي خليل، مداخلة ضمن كتاب أسئلة المنهج، مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية-جامعة قطر، 2021.

162. ليكسيس كالينوس، الماركسية والنقد الأدبي، ترجمة هاني حلمي حنفي، مقال ضمن كتاب موسوعة كامبردج في النقد الأدبي-القرن العشرون، المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005.

163. مازن بن صلاح مطبقاني، الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي-دراسة تطبيقية على كتابات برنارد لويس، مكتبة فهد الوطنية-الرياض، 1416هـ-1995م.

164. مالينوفسكي، السحر والعلم والدين عند الشعوب البدائية ومقالات أخرى، ترجمة فيليب عطية، آفاق للنشر والتوزيع-القاهرة، ط1، 2021.

165. مجدي وهبة- كامل مهندس، معجم المصطلحات الأدبية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1984.

166. مجموعة من المؤلفين، النخب والانتقال الديمقراطي-التشكل والمهمات والأدوار، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات-قطر، ط1، 2019.

167. محمد ابن الأزرق الأنجري، أبو هريرة راوي الخرافات وجسر الإسرائيليات، دار رؤية للنشر والتوزيع، 2021.

168. محمد أركون، الفكر الإسلامي-قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، ط2، 1996.

169. محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل-نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي- ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، 2017.

170. محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة-بيروت، ط1، 2001.

171. محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، دار الساقي-بيروت، ط2، ص1995.

172. محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي-الدار البيضاء، ط2، 1996.

173. محمد التهانوي، موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية، خياط-بيروت.

174. محمد الخطيب، علم الاجتماع البدوي، دار مؤسسة رسلان، 2020.

175. محمد السعيد بركات، لمحات استشراقية، 2020-2021.

176. محمد الشبة، مفهوم المخيال عند محمد أركون، دار الأمان-الرباط، ط1، 1435هـ-2014م.

177. محمد العروسي الشابي، القرآن وعلم مقارنة الأديان- تقاطع وتقدمية، الكتب العلمية-بيروت، 2023.

178. محمد القفاش، مداخلة ضمن كتاب أسئلة المنهج، مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية-جامعة قطر، 2021.

179. محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، عبد الله بن عبد الله المحسن التركي- مركز البحوث والدراسات العربية الإسلامية، دار هجر- الجيزة، ط1، 1422-2001.

180. محمد بن حجر القرني، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام-دراسة تحليلية نقدية، البيان: مركز البحوث والدراسات-الرياض، ط1، 1434هـ.

181. محمد حسن غانم، تمهيد لعلم النفس، جامعة حلوان-قسم علم النفس، 2004.
182. محمد حسين الذهبي، الإسرائيليات في التفسير والحديث مكتبة وهبة، القاهرة، ط4، 1411هـ-1990.
183. محمد حمزة، الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط1، 2015.
184. محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال، 2000.
185. محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي، الحداثة الفلسفية-نصوص مختارة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت-لبنان، ط1، 2009.
186. محمد بن سعيد الغامدي، الفروق الفردية في السنة النبوية-دراسة حديثية.
187. محمد شوقي الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف-فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب- المنهل، ط2003.
188. محمد صادق الرافعي، تاريخ آداب العرب- اللغات واللغة العربية-وكالة الصحافة العربية، 2024.
189. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية-بيروت، ط1، 1991.
190. محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي- دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية-بيروت، ط1، 2001.
191. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي-دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية-بيروت، ط9، 2009.
192. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، ط8.
193. محمد عابد الجابري، نحن والتراث-قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي- المركز الثقافي العربي، ط6، 1993.
194. محمد عبد الشافي القوصي، محمد صلى الله عليه وسلم مشتهى الأمم ، دار حميتر للنشر، 2017.
195. محمد عثمان نجاتي، الحديث النبوي الشريف وعلم النفس، دار الشروق، القاهرة، ط5، 1425هـ-2005م.
196. محمد عناني، علم النفس التحليلي عند كارل غوستاف يونغ-دراسة ومعجم، مؤسسة هنداوي-الولايات المتحدة الأمريكية،2017.
197. محمد كريم الكواز، كلام الله: الجانب الشفهي من الظاهرة القرآنية، دار الساقي، مارس 2017.
198. محمد محمد ميرا، في علم الدين المقارن-مقالات في المنهج، دار البصائر-القاهرة، ط1، 1430هـ-2009م.
199. محمد مصطفوي، الدين والأسطورة-دراسة مقارنة في الفكر الغربي والإسلامي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت-لبنان، ط1، 2014.
200. محمد مصطفى الأعظمي، دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، المكتب الإسلامي- ط1، 1440هـ-1980م.
201. محمد مصطفى الأعظمي، منهج النقد عند المحدثين، مكتبة الكوثر-السعودية، ط3، 1410هـ-1990م.
202. محمد وفيق زين العابدين، قصة علم الحديث: التاريخ والفلسفة وتوطين المنهج، أركان للدراسة والأبحاث والنشر، 2022.
203. محمد يحي، مشكلة الحديث، مؤسسة الانتشار العربي-لبنان، ط1، 2007.

204. محمود محمد مزروعة، أضواء على المنهج النقدي لابن رشد، دار اليسر-القاهرة، ط1، 1438هـ-2017م.
205. محي الدين بن قدرت، نقد متن الحديث في ضوء نتائج العلوم التجريبية، دار الكتب العلمية-بيروت، 2008.
206. مخلوف عامر، مناهج نقدية-محاضرات ميسرة، منشورات الوطن اليوم-الجزائر، 2017.
207. مرغوليوث، دراسة عن المؤرخين العرب، ترجمة حسين نصار، المركز القومي للترجمة- القاهرة، 2010.
208. المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، عمرو سيد شوكت، دار الكتب العلمية-بيروت، 2018.
209. مسعود محروس كوني، العوامل النفسية المؤثرة في حكم الناقد على الراوي، نماء للبحوث والدراسات-القاهرة، ط1، 2022.
210. مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح، محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه-القاهرة، 1374هـ-1955م.
211. مصطفى الحداد، اللغة والفكر وفلسفة الذهن، مؤسسة الرحاب الحديثة-بيروت، ط1، 2014.
212. مصطفى السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، دار الوراق.
213. مصطفى النشار، فلسفة التاريخ: نشأتها وتطورها من الشرق القديم حتى توينبي، نيوبوك للنشر والتوزيع، 2017.
214. مصطفى بن عمر المسلوتي، السنة النبوية في الدراسات الغربية المعاصرة-عرض ونقد، مطبعة البصرة-الرباط، ط1، 1441هـ-2019م.
215. مصطفى تيلوين، مدخل عام في الأنتروبولوجيا، دار الفارابي منشورات الاختلاف-الجزائر، ط1، 2011.
216. مصطفى حلمي، الإسلام والمذاهب الفلسفية-نحو منهج لدراسة الفلسفة، دار الكتب العلمية-لبنان، ط1، 2005.
217. معمر نواف الهوارنة، مدارس علم النفس، جامعة دمشق، 1442هـ-2021م.
218. ممدوح محمود حامد، الرواية وأثرها في النقد الأدبي، دار جليس الزمان.
219. المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، دار المعرفة-بيروت، ط2.
220. منصف الجزار، المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول، الانتشار العربي-بيروت، ط1، 2007.
221. المنصف عبد الجليل -ضمن مجموعة من المؤلفين، في قراءة النص الديني، الدار التونسية للنشر، ط2، 1990.
222. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مناهج المستشرقين في الدراسات الإسلامية، مكتبة التربية العربي لدول الخليج.
223. منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، دار العلم للملايين-بيروت، ط1، 1992.
224. موريس كورنفورث، مدخل إلى المادية الجدلية، دار الفرابي-لبنان، ترجمة مستجير مصطفى، ط1، 1975.
225. مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الموسوعة العربية العالمية، لجنة من المؤلفين، الرياض، ط2، 1419هـ-1999م.
226. مونتجمري وات، الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، ترجمة عبد الرحمن عبد الله الشيخ، الهيئة العامة المصرية للكتاب، 1998.

227. مونتيجمري وات، محمد في مكة، ترجمة: عبد الرحمن الشيخ-حسن عيسى-أحمد شلبي- الهيئة العامة المصرية للكتاب، 2002.
228. نادر حمامي، إسلام الفقهاء، رابطة العقلانيين العرب، بيروت-لبنان، ط1، 2006.
229. ندوة ومواقف: الإسلام والحداثة، دار الساقي للطباعة والنشر، ط1، 1990م.
230. نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي-الدار البيضاء، ط1، 2014.
231. نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي-الدار البيضاء، ط1، 1995.
232. نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر-القاهرة، ط2، 1994.
233. نصر محمد عارف، الحضارة-الثقافة-المدنية، دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1414هـ-1994م.
234. نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر-دمشق، ط2، 1399هـ-1979م.
235. هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأروبي، دار الطليعة للطباعة والنشر، رابطة العقلانيين العرب-بيروت، ط1، سبتمبر 2005.
236. همام سعيد، الفكر المنهجي عند المحدثين، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية-قطر، ط1، 1408هـ.
237. ويل ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة: زكي نجيب محمود وآخرون، دار الجبل –بيروت، 1408-1988.
238. ياسمين فيدوح، إشكالية الترجمة في الأدب المقارن، دار صفحات للدراسات، 2009.
239. يمنى طريف الخولي، مفهوم المنهج العلمي، مؤسسة هنداوي-المملكة المتحدة، 2020.
240. يوسف ميخائيل أسعد، سيكولوجية الشك، دار غريب، 1983.

- **المقالات العلمية:**

1. أحمد أبو زيد، الاستشراق والمستشرقون، مجلة عالم الفكر، المجلد 10، العدد 2.
2. أحمد مرسي، الفولكلور والحضارة، مجلة عالم الفكر، المجلد3، العدد 01، 1972.
3. إسحاق عبد السلام-محمد أنور بن أحمد، سلامة موسى ومواقفه من تجديد اللغة العربية: دراسة وصفية تحليلية، مجلة الحكمة العالمية للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، مجلد01، العدد04، يناير2021.
4. أنس سليمان المصري، المنطلقات الفكرية والعقدية لدى الحداثيين للطعن في مصادر الدين، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد42، العدد1، 2015.
5. بول لوران أسون، الأسس الفلسفية للتحليل النفسي، ترجمة محمد سبيلا، مجلة عالم الفكر.
6. الدمراني عبد الله عبد الغني سعد، دور المحدثين في إثراء النقد التاريخي- فحص الوثائق أنموذجا- مجلة قطاع أصول الدين، العدد 20.
7. رخروخ عبد المجيد، فاعلية البعد الديني في تشكيل المتخيل السردي العربي القديم-السردية العربية لعبد الله إبراهيم نموذجا، مجلة أمارات، المجلد3، العدد01، مارس 2019.
8. رسول محمد رسول، العلامة في فلسفة توماس هوبز، مجلة تبين، العدد 4، ربيع2013.

9. صالح بن طاهر مشوش، مقدمة في طبيعة التفكير العلمي وأصوله القبلية في ضوء القرآن الكريم، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، العدد 3، 2017.
10. صالح قادر الزنكي، أساب رفض الحديث النبوي في العصر الراهن، مجلة الإسلام في آسيا، المجلد5، العدد1، يوليو 2008.
11. عبد الرحيم البصري، مراجعات الحداثة: قراءة في كتاب الجذور (الأصول) اللاهوتية للحداثة لمايكل ألين جليسبي، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، العدد 12، 2021.
12. عبد القادر بوعرفة، الأساس الأسطوري لنهاية التاريخ، مجلة إنسانيات، العدد 11، سنة 2000.
13. الفولكلور، مصطلح يرفضه واقعنا العربي، مجلة الفيضل، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، العدد 57، 1982.
14. كوسة نور الدين، مفهوم الثقافة في البحوث الأنتروبولوجية، قراءة في سياقات النشأة ومسارات التداول، مجلة دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، العدد 6-7 ربيع وصيف 2018.
15. محسن مهدي، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، ترجمة ياسر شريف، مجلة حكمة، 2017.
16. محمد حسين زيدان، البدوي، مجلة المبتعث، مكتب التعليم السعودي-أمريكا، العدد 01، 1980.
17. محمد على الكردي، فلسفة الخيال بين سارتر وباشلار، مجلة الفيصل، العدد 122.
18. محمد علي الجندي، علاقة الرؤى والأحلام بالنبؤات عند مفكري الإسلام، مجلة إسلامية المعرفة: الفكر الإسلامي المعاصر، العدد 72.
19. محمود أبو زيد، مشكلات المنهج في التحليل الاجتماعي للأساطير، مجلة عالم الفكر-الكويت، المجلد السادس عشر، العدد الثالث.
20. محمود أبو زيد، مشكلات المنهج في التحليل الاجتماعي للأساطير، مجلة عالم الفكر.
21. محمود فهمي حجازي، أصول البنيوية في علم اللغة والدراسات الأثينولوجية، مجلة عالم الفكر، العدد 01.

- **الروابط الإلكترونية:**

1. بحث وثائقي بعنوان: شفرة سورة الإسراء من إنتاج مركز دراسات الواقع والتاريخ، تم الاطلاع عليه بتاريخ 2024/04/8، على الساعة الثالثة مساء، وهذا رابطه:
https://youtu.be/nMhPGRZv_sw?si=R3UEGOwlhZHQSPtb
2. تصريح ابن عثيمين من خلال شريط مسموع، اطلع عليه بتاريخ 2024/07/15 على الساعة العاشرة مساء، وهذا رابطه:https://youtu.be/4-uD-nammpM?si=yRZ9zIOUNPBviVXw

3. ترجمة منشورة على صفحة جائزة الشيخ زايد للكتاب، تم الاطلاع عليها بتاريخ 2024/07/30، على الساعة 08:56، وهذا رابطه:
https://www.zayedaward.ae/ar/previous.editions/winners/abdullah.ibrahim.aspx
4. ترجمة منشورة على موقع الباحث رشيد أيلال، تم الاطلاع عليها بتاريخ 2025/2/8 على الساعة: 17:30، وهذا رابطها: https://www.ahl-alquran.com/arabic/profile.php?main_id=8884
5. ترجمة للباحث محمد يحي، تم الاطلاع عليها بتاريخ 2025/2/8 على الساعة: 17:55، وهذا رابط الموقع:
6. https://books-library.com/a-27380-download
7. ترجمة للباحث محمد حمزة من موقع مؤمنون بلا حدود، تم الاطلاع عليها بتاريخ 2025/2/8 على الساعة: 18:05، وهذا رابط الموقع:https://www.mominoun.com/auteur/511
8. ترجمة للباحث إسلام البحيري من موقع ويكيبيديا بالعربية، تم الاطلاع عليها بتاريخ 2025/2/8 على الساعة: 18:10، وهذا رابط الموقع:
https://ar.m.wikipedia.org/wiki/%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85_%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%AD%D9%8A%D8%B1%D9%8A
9. حوار علمي يجمع بين باسم الجمل وإسلامبولي ضمن برنامج صوتي مرئي على منصة مجتمع، تم الاطلاع على مصدر المعلومة بتاريخ 2024/07/07 على الساعة الرابعة مساء، وهذا رابطها:
https://www.facebook.com/share/v/MSjERfAxENhCuN4p/?mibextid=jmPrMh
10. شريط مصور متضمن لمناظرة تجمع بين إسلام البحيري وأسامة الأزهري وحبيب الجفري، تم الاطلاع عليه بتاريخ: 2024/06/22 على الساعة 20:00، وهذا رابطه:
https://youtu.be/cOay0gTJEkU?si=PdH6wmWPfe_46PQv
11. شريط مصور يفيد بأن الذي لقن النظرية التطورية لداروين هو إبليس نفسه، تم الاطلاع على الشريط المصور بتاريخ 2024/08/03، على الساعة 12:30، وهذا رابطه:
https://youtu.be/BSS7UHcNR7g?si=Rc4oxbFQDvKOIMlw
12. لقاء تلفزيوني مسجل ضمن شريط مصور تم فيه استضافة الباحث في تاريخ الأديان خزعل الماجدي، اطلع عليه بتاريخ: 2024/6/30، على الساعة السادسة مساء، وهذا رابطه: https://youtu.be/yXxj9HmvlnM?si=8isl0-JV5WWdRAyy
13. محاضرة ضمن شريط مصور تم الاطلاع عليها بتاريخ 2024/06/23، على الساعة الثالثة والنصف، وكان عنوانها، مدخل إلى مناهج البحث العلمي لإدريس الجابري، الجزء الثاني، وهذا رابطها:
https://youtu.be/TIYKcYdfGY4?si=DQeAfNpi08pkljdb
14. مقال منشور على صفحة قناة الجزيرة بعنوان: الداروينية وأصل الجرائم الشيوعية، تم الاطلاع عليه بتاريخ 2024/07/25 على الساعة 12:19 وهذا رابطه:

https://www.aljazeera.net/blogs/2016/8/19/%D8%A7%D9%84%D8%AF%D8%A7%D8%B1%D9%88%D9%8A%D9%86%D9%8A%D8%A9-%D8%A3%D8%B5%D9%84-%D8%AC%D8%B1%D8%A7%D8%A6%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D9%8A%D9%88%D8%B9%D9%8A%D8%A9

15.مقال منشور على صفحة قناة الجزيرة، تم الاطلاع عليه بتاريخ: 2024/07/29، على الساعة 13:01، وهذا رابطه:
https://www.aljazeera.net/encyclopedia/2022/11/12/%D9%83%D9%84%D9%88%D8%AF-%D9%84%D9%8A%D9%81%D9%8A-%D8%B3%D8%AA%D8%B1%D8%A7%D9%88%D8%B3-%D8%B9%D8%A7%D9%84%D9%85-%D8%A7%D8%AC%D8%AA%D9%85%D8%A7%D8%B9

16.مقال منشور على صفحة ويكيبيديا بالعربية، تم الاطلاع عليه يوم: 2024/04/01، على الساعة: 8:15، وهذا رابطه:
https://ar.m.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D8%A7%D9%83%D8%B3_%D9%85%D9%88%D9%84%D8%B1

17.مقال منشور على صفحة ويكيبيديا بالعربية، تم الاطلاع عليه بتاريخ 2025/01/18 على الساعة 11:35، وهذا رابطه:
https://ar.m.wikipedia.org/wiki/%D8%A2%D8%B4%D9%84%D9%8A_%D9%85%D9%88%D9%86%D8%AA%D8%A7%D8%BA%D9%8A%D9%88

18. نقاش علمي على الصفحة الرسمية للقناة المستضيفة للباحث في تاريخ الأديان خزعل الماجدي، تم الاطلاع عليه بتاريخ 2024/06/18 على الساعة الثامنة والنصف صباحا، وهذا رابطه:
https://www.facebook.com/share/v/ceKAxADyp5d4tWsA/?mibextid=oFDknk

19. ترجمة لخالد الراشد منشورة في مقال تم الاطلاع عليه بتاريخ 2025/04/11، على الساعة 18:30، وهذا رابطه:
https://www.riadinoureddine.com/2020/04/blog-post_272.html?m=1

20. ترجمة لحامد عبد الصمد تم الاطلاع عليها من خلال موقع وكيبيديا بالعربية بتاريخ 2025/04/15، على الساعة: 17:40، وهذا رابطه:
https://ar.m.wikipedia.org/wiki/%D8%AD%D8%A7%D9%85%D8%AF_%D8%B9%D8%A8%D8%AF_%D8%A7%D9%84%D8%B5%D9%85%D8%AF

21.شريط مصور يوضح كلام حامد عبد الصمد المنشور في صفحته الخاصة، تم الاطلاع عليه بتاريخ 2025/04/15، على الساعة: 17:50، وهذا رابطه: https://www.facebook.com/share/r/15p3bUG97x/?mibextid=oFDknk

22. ترجمة نبيلة إبراهيم منشورة في مقال تم الاطلاع عليه بتاريخ 2025/04/13 على الساعة 15:15، وهذا رابطه: https://bilarabiya.net/10193.html

❖ **الفهارس**

- **فهرس الآيات القرآنية:**

الآية القرآنية	رقم الصفحة
قال تعالى ﴿ وَءَاخِرُ دَعۡوَىٰهُمۡ أَنِ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾ [يونس/10].	39
قال تعالى ﴿ فَمَا كَانَ دَعۡوَىٰهُمۡ إِذۡ جَآءَهُم بَأۡسُنَآ إِلَّآ أَن قَالُوٓاْ إِنَّا كُنَّا ظَٰلِمِينَ ﴾ [الأعراف/5]	39
قال تعالى ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ رُوحٗا مِّنۡ أَمۡرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدۡرِي مَا ٱلۡكِتَٰبُ وَلَا ٱلۡإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلۡنَٰهُ نُورٗا نَّهۡدِي بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنۡ عِبَادِنَاۚ وَإِنَّكَ لَتَهۡدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ﴾ [الشورى/52]	87
قال تعالى ﴿ وَٱذۡكُرۡنَ مَا يُتۡلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنۡ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلۡحِكۡمَةِۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا ﴾ [الأحزاب/34]	119
قال تعالى ﴿ الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ﴾ [البقرة/1-3]	132
قال تعالى ﴿ بَلۡ قَالُوٓاْ أَضۡغَٰثُ أَحۡلَٰمِۭ بَلِ ٱفۡتَرَىٰهُ بَلۡ هُوَ شَاعِرٞ فَلۡيَأۡتِنَا بِـَٔايَةٖ كَمَآ أُرۡسِلَ ٱلۡأَوَّلُونَ ﴾ [الأنبياء/5]	151
قال تعالى ﴿ وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ ٱكۡتَتَبَهَا فَهِيَ	151

تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴾ [الفرقان/5]	
قال تعالى ﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ وَبَرَزُوا۟ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ ﴾[إبراهيم/48].	**161**
قال تعالى ﴿ وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ ﴾[الحج/47]	**161**
قال تعالى ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن ضُعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ ضُعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ضُعْفًا وَشَيْبَةً ﴾ [الروم/54]	**177**
قال تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ۗ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًۢا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ ﴾ [المائدة/95].	**222**
قال تعالى ﴿ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ ﴾[البقرة/284]	**222**
قال تعالى ﴿ لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُۥ خَٰشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ ۚ وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [الحشر/21]	**254**

قال تعالى ﴿ فَلَمَّا رَءَآ أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا۟ لَا تَخَفْ إِنَّآ أُرْسِلْنَآ إِلَىٰ قَوْمِ لُوطٍ ﴾[هود/70]	**257**
قال تعالى ﴿ فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ﴾ [مريم/17]	**257**
قال تعالى ﴿ وَلَن يُؤَخِّرَ ٱللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَآءَ أَجَلُهَا ۚ وَٱللَّهُ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [المنافقون/11]	**257**

- **فهرس الأحاديث النبوية:**

الحديث النبوي	رقم الصفحة
"من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد"	**37**
" رؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة"	**167**
" مثل المنافق كمثل الشاة العائرة بين الغنمين تصير إلى هذه مرة وإلى هذه مرة"	**167**
" أكتب فو الذي نفسي بيده ما يخرج منه إلا حق"	**172**
" إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر"	**176**
" يطلع عليكم الآن رجل من أهل الجنة"	**195**
" إذا حدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا	**236**

تكذبوهم وقولوا آمنا بالله وكتبه ورسله، فإن كان حقا لم تكذبوهم وإن كان باطلا لم تصدقوهم"	
" حدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج"	**236**
" أنتم أعلم بأمور دنياكم"	**244**
" مثل الذي يقرأ القرآن وهو حافظ له مع السفرة الكرام البررة"	**258**
" ولكن جمعتكم لأن تميما الداري كان رجلا نصرانيا فجاء فبايع وأسلم، وحدثني حديثا وافق الذي كنت أحدثكم عن مسيح الدجال"	**265**
"بل هو سواد الليل وبياض النهار"	**266**

- **فهرس التراجم:**

العلم	**الصفحة**
إجناس غولدتسيهر	**31**
إدوارد تايلور	17
ألبرت أينشتاين	**32**
أندرو لانج	**67**
تشالز روبرت داروين	**15**
توماس هوبز	**127**

تيزفيتان تودوروف	**51**
تيودور بنفي	**77**
جورج فلهلم فريدريش هيغل	**21**
جورج طرابيشي	22
جوزيف بيديه	**57**
جوزيف شاخت	**185**
حامد عبد الصمد	**260**
خالد الراشد	**251**
ديفيد هيوم	**139**
ديكارت رينيه	**127**
ديلثي فلهلم	**229**
عبد الرحمن بدوي	**48**
روبروت فلينت	**161**
زكي نجيب محمود	**163**
باروخ سبينوزا	29
حسن حنفي	**30**
سلامة موسى	**122**

سيغموند فرويد	**15**
فايرابند بول	**203**
فرانسيس بايكون	**132**
فريدريش إنجلز	**15**
فردريش فون دير لاين	**48**
فردينان ديسوسير	**92**
فلاديمير ياكوفلفيس بروب	23
كارل ماركس	**13**
كلود ليفي شتراوس	17
كوبرنيكوس نيقولاس	**15**
كونت أوكوست	**60**
كيركيغارد سورين أوبي	**99**
عبد الله إبراهيم	**80**
لويس مورغان	**16**
لينوس كارولوس	25
مالتوس توماس روبرت	**19**
عبد المجيد الشرفي	**36**

محمد أركون	**36**
محمد عابد الجابري	**27**
مرغوليوث دافيد صاموئيل	**152**
مونتيجمري وات	**149**
مونتيسكيو، شارل–لوي دي سوكوندا بارون دي لابريد ودي	**88**
نبيلة إبراهيم	**70**
نصر حامد أبو زيد	**36**
هارالد موتسكي	**191**
هربرت سبنسر	**18**
هردر يوهان غوتفرد	**47**
هكتايوس	**172**
ولهلم فوندت	**74**
ويل ديورانت	**150**
ويليام جون تومز	**116**
يوهان جوته	**24**

- **فهرس المصطلحات:**

المصطلح	رقم الصفحة
الإبلاغ السردي	**183**
الأدب الإسنادي	**184**
الاستباق	**195**
الإسرائيليات	**31**
أسطورة البحث	**58**
الإضمار	**196**
الإناسة	**86**
أنتروبولوجيا الشرائع	**245**
الأنظمة الثابتة	**134**
الأنماط البدائية	**245**
البدائية	**16**
البنيوية	**23**
التاريخانية	**35**
التاريخية	**22**
التماثل البنيوي	**59**

التماثل البنيوي التركيبي	**162**
التماثل البنيوي اللفظي	**162**
توليد الأنواع	**57**
الثقافة	**14**
الثقافة العالمة والعامية	**125–90**
الثورة الاشتراكية	**20**
الحبكة	**24**
الحتمية التاريخية	**34**
الحتمية الجغرافية	**174**
الحداثة	**42**
الأحاديث النبوية	**38**
الحركة	**249–248**
الخرافة	**39**
نظرية التطور الداروينية	**15**
الراوي المفارق والمتماهي مع المروي	**184**
الرواية المحاذية للتاريخ	**62**
الرومانسية	**22**

السببية	**74**
السنة (عند محمد أركون)	**118**
السنة الحية	**186**
سيكولوجية الفروق الفردية	**173**
الشكلانية	**23**
العرفانية	**111**
الفانطاسيا	**52**
الفولكسكندة	**34**
الفولكلور	**46**
المادية التاريخية والمادية الجدلية	**20**
المخيال	**41**
المدرسة البنائية	**144**
المدرسة التحليلية	**145**
المنهج المورفولوجي	**69**
الموتيف (الوظيفة)	**58**
النظرية الاجتماعية	**64**
نظرية الإرسال والتلقي	**183**

نظرية الاستعارة	**77**
النظرية التاريخية	**61**
نظرية التلخيص	**64**
النظرية الدينية	**60**
النظرية الرمزية	**63**
النظرية الطبيعية	**64**
النظرية النفسية	**65**
نظرية جون ستيوارت مل	**234**
نظرية ديلثي	**229**
النقد الخارجي	**د**
النقد الداخلي	**د**
النمو العكسي للأسانيد	**186**
Cultes-culture	**122**

- **فهرس العناوين:**

العنوان	رقم الصفحة
مقدمة	أ
الإشكالية الرئيسية والإشكالات الفرعية	أ–ب
أهمية الدراسة	ب
أهداف الدراسة	ت
منهج الدراسة	ت–ث
منهجية الدراسة	ث–ج
الدراسات السابقة	ج–ح
المصادر الرئيسية	ح–خ
صعوبات البحث	خ–د
خطة البحث المجملة	د
خطة البحث المفصلة	د–ذ–ر–ز–س–ش
مدخل تمهيدي: الجذور الغربية والمحطات التاريخية المؤسسة للفكر الحداثي.	15
التعريف بمفردات موضوع البحث	37
الفصل الأول: النقد الداخلي للبنية التحتية المؤسسة للطعن الحداثي بالخرافة في الأحاديث النبوية	
المبحث الأول: الخرافة والحكاية الخرافية في ميدان الدراسة الفولكلورية والأدبية	

المطلب الأول: مفهوم الخرافة والحكاية الخرافية	**46**
الفرع الأول: مفهوم الخرافة والحكاية الخرافية في الدراسة الفولكلورية	**46**
الفرع الثاني: مفهوم الخرافة والحكاية الخرافية في الدراسة الأدبية	**51**
المطلب الثاني: مصدر الحكاية الخرافية ونشأتها	**55**
الفرع الأول: مصدر الحكاية الخرافية	**56**
الفرع الثاني: نشأة الحكاية الخرافية	**60**
المطلب الثالث: مناهج دراسة الحكاية الخرافية	**66**
الفرع الأول: المنهج الأسطوري-الأنتروبولوجي	**67**
الفرع الثاني: المنهج المورفولوجي (البنيوي)	**69**
الفرع الثالث: المنهج النفسي	**73**
الفرع الرابع: المنهج التاريخي-الجغرافي	**76**
المطلب الرابع: أسس ومميزات الحكاية الخرافية	**79**
الفرع الأول: الحكاية الخرافية	**80**
الفرع الثاني: راوي الحكاية الخرافية	**83**
المبحث الثاني: الخرافة في ميدان الدراسة الأنتروبولوجية	
المطلب الأول: مفهوم الأنتروبولوجيا وعلاقتها بالحداثة	**86**

الفكرية	
الفرع الأول: مفهوم الأنتروبولوجيا	**86**
الفرع الثاني: أصل العلاقة بين الأنتروبولوجيا والحداثة الفكرية من خلال فكرة الروح	**87**
الفرع الثالث: مراحل امتداد جسور الحداثة العربية نحو علم الأنتروبولوجيا.	**89**
المطلب الثاني: مفهوم البدائية	**97**
الفرع الأول: البعد التاريخي لمفهوم البدائية	**98**
الفرع الثاني: البعد الوظيفي لمفهوم البدائية	**98**
الفرع الثالث: البعد الإديولوجي لمفهوم البدائية	**99**
المطلب الثالث: علاقة البدائية بالتاريخية في الفكر الحداثي.	**101**
الفرع الأول: علاقة البدائية بالتاريخية في الفكر الحداثي العربي	**101**
الفرع الثاني: أصل علاقة البدائية بالتاريخية في الفكر الحداثي الغربي.	**103**
المبحث الثالث: مستويات التقاطع بين علم الحديث النبوي وعلم الأنتروبولوجيا	
المطلب الأول: الشفاهية والبدائية	**108**
الفرع الأول: الشفاهية والبدائية في التداول الماركسي	**108**

والأنتروبولوجي	
الفرع الثاني: الشفاهية والبدائية في التداول الحداثي العربي	**109**
الفرع الثالث: معايير الحكم بالبدائية	**113**
المطلب الثاني: الأحاديث النبوية بمنظور حداثي فولكلوري	**115**
الفرع الأول: تاريخ الفولكلور وارتباطه بالحداثة الفكرية	**115**
الفرع الثاني: الفولكلور بين الأنتروبولوجيا والتاريخ	**117**
الفرع الثالث: علاقة الفولكلور بالحديث النبوي في التصور الحداثي	**119**
المطلب الثالث: الثقافة جسر حداثي نحو الطعن بالخرافة في الأحاديث النبوية	**122**
الفرع الأول: الترجمة الاشتراكية لبنة أولى في الطعن الحداثي من خلال جسر الثقافة	**122**
الفرع الثاني: الإسقاط الحداثي لبنة ثانية في الطعن بالخرافة من خلال جسر الثقافة	**124**
المبحث الرابع: الخرافة في ميدان الدراسة التجريبية وصلتها بالحديث النبوي من خلال المنظور الحداثي	
المطلب الأول: التجربة المادية وصلتها بالحديث النبوي في التصور الحداثي	**132**

الفرع الأول: خلفيات تأسيس المنهج التجريبي	**133**
الفرع الثاني: صلة مبدأ السببية بالحديث النبوي والحتمية التاريخية في التوجه الحداثي	**135**
المطلب الثاني: الدراسة النفسية وصلتها بالحديث النبوي في التصور الحداثي	**143**
الفرع الأول: صلة الدراسة النفسية بالدراسة التجريبية والأنتروبولوجية والأدبية من خلال موضوع البحث	**143**
الفرع الثاني: قيمة مفهوم اللاوعي في ميزان الدراسة التجريبية	**144**
الفرع الثالث: الدراسة النفسية في التطبيق الاستشراقي والحداثي على السنة النبوية انطلاقا من شخصية النبي صلى الله عليه وسلم	**148**
الفصل الثاني: النقد الخارجي للبنية التحتية المؤسسة للطعن الحداثي من خلال علم الحديث النبوي	
المبحث الأول: شبهة التماثل البنيوي وأثرها في رد الأحاديث النبوية بدعوى الخرافة	
المطلب الأول: خصوصية البيئة والبنية الذهنية للراوي وأثرها على الراوية	**155**
الفرع الأول: البداوة لا تستلزم البدائية	**155**
الفرع الثاني: البنية الذهنية للراوي	**165**

المطلب الثاني: بنية الإرسال والتلقي في عملية الرواية	**181**
الفرع الأول: شبهة التماثل البنيوي من خلال الإسناد	**181**
الفرع الثاني: شبهة التماثل البنيوي من خلال عملية التحمل والأداء	**192**
المبحث الثاني: عقلانية منهج النقد الحديثي تنفي الخرافة	
المطلب الأول: مشكلة المنهج الحديثي في الفكر الحداثي	**199**
الفرع الأول: ضرورة تجديد معايير نقد الحديث النبوي في الفكر الحداثي	**199**
الفرع الثاني: صراع المناهج في خضم الثورة الحداثية	**203**
المطلب الثاني: التماثل البنيوي شاهد على عقلانية منهج الحديث النبوي	**214**
الفرع الأول: إثبات عقلانية منهج النقد الحديثي من خلال المقالة الحداثية	**214**
الفرع الثاني: منهج النقد الحديثي أقوى من منهج المنطق الوضعي التجريبي	**226**
المبحث الثالث: الجانب التطبيقي	
تمهيد في شرح المراحل التطبيقية	**244**
المطلب الأول: رد الأحاديث النبوية بدعوى الخرافة	**251**

لشبهة اللامعقولية بسبب الإسرائيليات	
الفرع الأول: حديث فرار الحجر بثوب موسى عليه السلام	**251**
الفرع الثاني: حديث لطم موسى عليه السلام لملك الموت	**256**
الفرع الثالث: حديث قصة هجرة سيدنا إبراهيم عليه السلام وبناء الكعبة.	**259**
المطلب الثاني: رد الأحاديث النبوية بدعوى الخرافة لشبهة اللامعقولية بسبب غير الإسرائيليات	**264**
الفرع الأول: حديث الجساسة	**264**
الفرع الثاني: حديث البقرة والذئب	**272**
خاتمة	**276**
قائمة المصادر والمراجع	**280**
الفهارس	**295**
ملخص الدراسة	**313**

- **ملخص الدراسة:**

تبرز هذه الأطروحة السجالات الفكرية المنصهرة في إطار متشكل من الدراسات الحداثية فلسفية كانت أو أدبية أو أنتروبولوجية أو تجريبية، حيث تشكل كل واحدة منها (الدراسات الحداثية) ضلعا من أضلع ذلك الإطار العلمي، أما عن مركزه فهو الذي ترسمه الدراسة الحديثية النبوية بشكل أساسي.

تؤول هذه الدراسات الحداثية في النهاية إلى إبراز ثلاثية قاعدية تمثل جوهر الحداثة الفلسفية وهي:

(الكون- الطاقة- الإنسان) حيث تتصل الحداثة الفلسفية مع المادية من خلال مركز هذه الثلاثية الذي هو الطاقة كما تمثل هذه الأخيرة (الطاقة) النواة الأولى في الدراسة الحداثية من أجل الطعن بالخرافة في الحديث النبوي، حيث يتم التمركز حول طاقة الروح وقوة الشعور واللاشعور من أجل عقلنة هذا الجانب الغيبي في العنصر الإنساني وتحويله إلى شكل مادي ومرئي ضمن أحضان طبيعة الكون من الثلاثية الحداثية.

في هذه الحالة يصبح الحديث النبوي -الذي تدرجه الحداثة الفلسفية ضمن حيز السلوك الأخلاقي والشعور الديني المتذبذب- مجرد مظهر من مظاهر البدائية المكرسة للفكر الخرافي، وهذا راجع حسب التصور الحداثي إلى عجز هذا الإنسان البدائي، وخسارته للصراع الحضاري ضمن سلم التطور والبقاء للأصلح بسبب عدم تحكمه وعدم امتلاكه لمركز هذه الثلاثية الحداثية الذي هو الطاقة.

إن هدفنا الأساسي من خلال هذه الأطروحة العلمية هو إثبات علمية السنة النبوية المتضمنة لحقائق كونية وغيبية بعيدا عن خرافة الشعور ومزاجية السلوك وعشوائية الخيال، وهو ما يحاول الفكر اليهودي إلحاقه بالحديث النبوي من خلال مناهج وآليات متعددة تسقطها الحداثة الغربية والعربية على المصدر الثاني للتشريع الإسلامي.

Abstract:

This thesis highlights molten intellectual conflicts in a framework formed by modernist studies (philosophical, literary, anthropological and experimental), each of which (modernist studies) forms a rib of that

scientific framework, and its centre is primarily drawn by the Prophetic-Hadith Study.

These modernist studies ultimately bring to the fore a base trilogy that represents the essence of philosophical modernity:

(universe-energy-human), where philosophical modernity relates to material modernity through the center of this trilogy, which is energy, as the latter (Energy) represents The first nucleus in the modernist study in order to reject the Prophetic-Hadith by claiming Myth, where the energy of soul and power of feeling and Subconscious are centered for the rationality of this unseen aspect of the human element, and transformed into a physical and visible form within the universe-nature.

In this case the Prophetic-Hadith -Which philosophical modernity incorporates within the space of moral behaviour and fluctuating religious sentiment- becomes merely a manifestation of primitiveness devoted to superstitious thought, This is (according to modernist perception) due to the inability of this primitive human being, and his loss of the civilized conflict -within the ladder of development- and survival of the fittest due to his lack possession of the center of this modernal trilogy, which is energy.

Our main objective through this scientific thesis is to prove the scientificity of the Prophetic-Sunnah, which contains universal and unseen realities away from the myth of feeling, the moodiness of behaviour and the randomness of imagination, which Jewish thought

tries to inflict on Prophetic-Hadith through various approaches and mechanisms that Western and Arab modernity drop on the second source of Islamic legislation.

ملخص الدراسة:

تبرز هذه الأطروحة السجالات الفكرية المنصهرة في إطار متشكل من الدراسات الحداثية فلسفية كانت أو أدبية أو أنتروبولوجية أو تجريبية، حيث تشكل كل واحدة منها (الدراسات الحداثية) ضلعا من أضلع ذلك الإطار العلمي، أما عن مركزه فهو الذي ترسمه الدراسة الحديثية النبوية بشكل أساسي.

تؤول هذه الدراسات الحداثية في النهاية إلى إبراز ثلاثية قاعدية تمثل جوهر الحداثة الفلسفية وهي:

(الكون– الطاقة– الإنسان) حيث تتصل الحداثة الفلسفية مع المادية من خلال مركز هذه الثلاثية الذي هو الطاقة كما تمثل هذه الأخيرة (الطاقة) النواة الأولى في الدراسة الحداثية من أجل الطعن بالخرافة في الحديث النبوي، حيث يتم التمركز حول طاقة الروح وقوة الشعور واللاشعور من أجل عقلنة هذا الجانب الغيبي في العنصر الإنساني وتحويله إلى شكل مادي ومرئي ضمن أحضان طبيعة الكون من الثلاثية الحداثية.

في هذه الحالة يصبح الحديث النبوي –الذي تدرجه الحداثة الفلسفية ضمن حيز السلوك الأخلاقي والشعور الديني المتذبذب– مجرد مظهر من مظاهر البدائية المكرسة للفكر الخرافي، وهذا راجع حسب التصور الحداثي إلى عجز هذا الإنسان البدائي، وخسارته للصراع الحضاري ضمن سلم التطور والبقاء للأصلح بسبب عدم تحكمه وعدم امتلاكه لمركز هذه الثلاثية الحداثية الذي هو الطاقة.

إن هدفنا الأساسي من خلال هذه الأطروحة العلمية هو إثبات علمية السنة النبوية المتضمنة لحقائق كونية وغيبية بعيدا عن خرافة الشعور ومزاجية السلوك وعشوائية الخيال، وهو ما يحاول الفكر اليهودي إلحاقه بالحديث النبوي من خلال مناهج وآليات متعددة تسقطها الحداثة الغربية والعربية على المصدر الثاني للتشريع الإسلامي.

الكلمات المفتاحية: رد؛ الأحاديث؛ النبوية؛ بدعوى؛ الخرافة؛ المخيال؛ الحداثي؛ التشريع الإسلامي؛الشعور.

تاريخ المناقشة 2025/10/08

بتقدير مشرف جدا