بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 08 مارس 2016

# الإسلام والسرد:
# القصص الديني ومعيار النظرة الشرعية

**مصطفى الغرافي**
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2016
All rights reserved © 2016

**الملخص:**

يناقش البحث موقف الإسلام من السرد من خلال أحكام الفقهاء وشهاداتهم. وقد انطلق البحث من إشكال مركزي نجمله في الأسئلة الآتية: كيف نظر الفقهاء إلى الخطاب السردي؟ وما هي المعايير التي صدر عنها الفقهاء في الحكم على المتون السردية؟ ومن أجل الاستدلال على الفكرة التي يناقشها البحث توقفنا عند تصورات ثلاثة فقهاء عرضوا لفنون السرد وحكموا عليها من منظور ديني وشرعي. يتعلق الأمر بابن قتيبة وابن الجوزي والسيوطي الذين اتخذنا كتاباتهم في هذا المجال متنًا تمثيليًا أتاح لنا رصد موقف الإسلام من السرد. وقد جرى فحص إشكال البحث من خلال محاور ثلاثة: 1- ابن قتيبة: فتنة السرد 2- ابن الجوزي: إدانة السرد 3- السيوطي: أكاذيب القصاص. استخلص التحليل في المحصلة أنّه جرى ربط فاعلية السرد عمومًا بخدمة أغراض دينية واجتماعية ثابتة. مما يعني أنّ القص من منظور إسلامي لا ينفصل عن فعل «الوعظ» بما هو بيان لأصول العبادات وشؤون المعاملات؛ أي إنّ موقف الإسلام من القص يرتهن إلى الخدمة التي يمكن أن يقدمها القاص للدين. ويؤكد ذلك أنّ النظر إلى قضايا السرد لا يتم انطلاقًا من منظور أدبي أو جمالي، ولكنه يتم من زاوية فقهية وشرعية ترى في هذا النمط من القول خطرًا يجب التصدي له من أجل احتوائه وتوجيهه وجهة بعينها لا يزيغ عنها هي خدمة الغايات الدينية والمقاصد الوعظية. ويرتد الاستهجان الذي قوبل به السرد العجيب إلى تعارضه مع معايير الرؤية الدينية الأصولية التي أخضعته لمقاييس صارمة فلم تر فيه تبعًا لذلك إلا خرقًا لما يقرره العقل ومخالفةً لمطلق الحقيقة وتجافيًا عنها. وهو ما يؤكد أنّ محاكمة أصناف السرد بشكل عام ارتهنت في سياق الثقافة العربية إلى معيار الصدق والكذب.

ارتبط السرد، من منظور ديني، بالفتنة والزيغ عن حدود العقل ومعيار الصدق. فقد ورد في قول مأثور «إنّما كان القصص حين كانت الفتنة»[1]. وترتبط فتنة القص بالضلال والهلاك[2]. إذ تميز هذا الصنف من القول بقدرته الفائقة على خلق عوالم تخييلية تلوذ بالغرابة من أجل بناء محتملها الجمالي الذي يُسَخَّرُ لخدمة مقاصد تداولية. إذ «لما كان الاستغراب وقبول النفس لكل غريب لهج الناس بالأخبار الغريبة وعجائب المخلوقات، والألغاز والأحاجي والصور الغريبة وإن كانت المألوفة أعجب منها وأحسن وأتم خلقة»[3]. وما من شك أنّ السعي إلى إنشاء خطاب يزيغ عن مطلق الحقيقة وينحرف عما يقرره العقل يشكل إطارًا ملائمًا لانبثاق الفتنة وازدهار الغواية؛ فعلى الرغم من الرقابة الشديدة التي فرضها العلماء على القُصّاص غير الرسميين الذين ينشغلون بالغرائب، فإنّ ذلك لم يمنع انتشار هذا النمط من السرد في فضاء الثقافة العربية. ويبدو أنّه كان يلقى «تشجيعًا غير مباشر من قبل السلطة الحاكمة، لأنّ غايته البعيدة تخدم مصالحها، وتساعدها على إخضاع المنشقّ وتخويف المنحرف، وتعميق الإيمان؛ أي الخضوع للنظام والرضى بالقضاء والقدر»[4].

لقد قدّم الإسلام موقفًا واضحًا وصريحًا من فعل القص؛ حيث ربط فاعلية السرد عمومًا بخدمة أغراض دينية واجتماعية ثابتة. فقد ذكر الغزالي أنّ الإمام علي أخرج «القصّاص من مسجد جامع البصرة، فلما سمع كلام الحسن البصري لم يخرجه. إذ كان يتكلم في علم الآخرة، والتفكير بالموت، والتنبيه على عيوب النفس، وآفات الأعمال، وخواطر الشيطان، ووجه الحذر منها، ويذكّر بآلاء الله ونعمائه، وتقصير العبد في شكره، ويعرف حقارة الدنيا وعيوبها، وتصرمها ونكث عهدها، وخطر الآخرة وأهوالها. فهذا هو التذكير المحمود شرعًا»[5]. وبمقتضى هذه النظرة أصبح القاص مطالبًا بأن يستمد موضوعاته من أحكام القرآن وسنة النبي وسير الصالحين؛ فالقص بالنسبة إلى ابن الجوزي «إذا كان صدقًا ويوجب وعظًا فهو ممدوح»[6]، وكان ابن حنبل يقول: «ما أحوج الناس إلى قاص صدوق»[7]. مما يؤكد أنّ الحكم على السرد، من وجهة نظر عقدية، يؤول إلى طبيعة الوظيفة التي يضطلع بها والغاية التي يجري إليها. إذ «القصاص لا يذمون من حيث هذا الاسم، لأنّ الله تعالى قال: «نحن نقص عليك أحسن القصص» وقال: «فاقصص القصص». وإنّما ذم القصاص لأنّ الغالب منهم الاتساع بذكر القصص دون ذكر العلم المفيد، ثم غالبهم يخلط فيما يورده وربما اعتمد على ما أكثره محال»[8].

---

1- الأبشيهي، المستطرف من كل فن مستظرف، طبعة منقحة بإشراف المكتب العالمي للبحوث، دار مكتبة الحياة- بيروت 1992، ص 156

2- ربط الرسول القصص الذي لا يهدف إلى تحقيق غاية خلقية أو سلوكية بالضلال والهلاك. فقد أثر عنه قوله "إنّ بني إسرائيل لما قصوا هلكوا"، المستطرف، ص 156

3- ابن قيم الجوزية، الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تح. علي بن محمد، دار العاصمة، الرياض (د.ت)، ج2، ص 449

4- عبد العزيز شبيل، نظرية الأجناس الأدبية في التراث النثري، جدلية الحضور والغياب، دار محمد علي الحامي، تونس، ط 1، 2001، ص 219

5- الغزالي، إحياء علوم الدين، مع مقدمة ودراسة تحليلية بقلم بدوي طبانة، مكتبة ومطبعة كرياطو فوطرا، سماراغ، إندونيسيا (د.ت)، ج1، ص 35

6- ابن الجوزي، تلبيس إبليس، دار القلم، بيروت، (د.ت)، ص 120

7- نفسه، ص 120

8- نفسه، ص 120

مما يعني أنّ القص من منظور إسلامي لا ينفصل عن فعل «الوعظ» بما هو بيان لأصول العبادات وشؤون المعاملات؛ أي إنّ موقف الإسلام من القص يرتهن بالخدمة التي يمكن أن يقدمها القاص للدين. إذ «القرآن هو الذي أقر بأفضلية القصص على الأسطورة كوسيلة لتقديم التعاليم الإلهية المتعالية والعلم الموثوق به كبديل لأساطير الأولين»[9]. ولذلك لم يصلنا من أساطير العرب القديمة سوى النزر اليسير الذي لا يتعارض مع العقيدة الجديدة. ولا يعني ذلك أنّ القص توقف بمجيء الإسلام، ولكن وجهته تغيرت. إذ لم يعد القصص يقصد لذاته، بل صار له هدف وعظي تربوي[10]، مما يدل على أنّ «القصص في الإسلام قد نحا نحو الوعظ والتعليم، فصارت له وظيفة اجتماعية غير وظيفته القديمة. ومن ثم تحدد دور القاص الجديد، فهذا القاص واعظ أولاً، وراو للحكايات ثانيًا، ولكنه يروي على الناس هذه الحكايات بعد أن يسلكها في نسيج مواعظه»[11]. وهو ما يكشف عنه هذا الخبر الذي رواه الجاحظ: «ذكر أصحابنا أنّ سفيان بن حبيب لما دخل البصرة وتوارى عند مرحوم العطار قال له مرحوم: هل لك أن تأتي قاصًا عندنا ها هنا، فتتفرج بالخروج والنظر إلى الناس، والاستماع منه؟ فأتاه على تَكَرّه، كأنّه ظنه كبعض من يبلغه شأنه، فلما أتاه وسمع منطقه، وسمع تلاوته للقرآن، وسمعه يقول حدثنا شعبة عن قتادة، وحدثنا قتادة عن الحسن، رأى بيانًا لم يحتسبه، ومذهبًا لم يكن يظنه، فأقبل سفيان على مرحوم فقال: ليس هذا قاصًا، هذا نذير!»[12].

لقد مثل التخييل ضرورة من ضرورات القص، وحاجة من حاجات المتلقين. فقد أشار المقدسي إلى أنّ «الحديث لهم عن جمل طار أشهى لهم من الحديث عن جمل سار، ورؤيا مرّية آثر عندهم من رواية مروية»[13]. وقد حرص القصاص على إشباع حاجة المتلقي إلى النمط التخييلي على الرغم من خرقه لضوابط الدين وأصول العقيدة، حيث ذكر الجاحظ أنّ داود بن أبي هند خاطب قاصًا قائلاً: «لولا أنّك تفسر القرآن برأيك لأتيناك في مجلسك. قال فهل تراني أحرم حلالاً وأحل حرامًا؟ وإنّما كان يتلو الآية التي فيها ذكر النار والجنة والحشر والموت وأشباه ذلك»[14].

ولذلك أرجع محمد القاضي انتشار القص في الإسلام إلى عاملين مركزيين «أحدهما قيم الدين الإسلامي الجديد. ولذلك كانت المساجد المكان المفضل لدى القصاص، وثانيهما التخويض في حلبة الخيال وملابسة الأسطورة والولوج في عالم العجيب والغريب مما يتجاوز تعاليم الدين. ولعل هذا ما يفسر شعبية القصاص من جهة ومقاومة الفقهاء لهم من جهة أخرى، لأنّهم أصبحوا في نظرهم يستغلون مشاعر مستمعيهم ليطوحوا

9- محمد أركون، القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر. هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005، ص 6

10- عز الدين إسماعيل، المكونات الأولى للثقافة العربية، وزارة الإعلام، بغداد، 1972، ص 1322

11- نفسه، ص 134

12- الجاحظ، البيان والتبيين، تح. درويش جويدي، المكتبة العصرية، بيروت 2005، ج1، ص 214

13- المقدسي، البدء والتاريخ، مكتبة الثقافة الدينية، مصر (د. ت)، ج1، ص 4

14- الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 177

بهم في آفاق الخيال»[15]. فقد كان الوعاظ «يشاطرون المكدّين والمخرّقين والشعراء في العمل على تغذية خيال العامة المتعطش»[16]. وقد تجسد ذلك بصورة واضحة في تطعيمهم المادة التاريخية التي تعرض في قالب قصصي بعناصر خيالية على نحو ما نجد في كتب السير والمغازي. فقد أكد عز الدين اسماعيل أنّه «إذا كان العنصر الأسطوري أو الخرافي قد استبعد من تلك المادة القصصية القديمة. لقد حل محله في السيرة عنصر الكرامات»[17]. وقد نجم عن ذلك أن غدت «المغازي، كما كانت السيرة، عملاً قصصيًا من الطراز الأول، تجتمع فيه المادة التاريخية والمادة الخيالية»[18]. وقد تبلورت الصياغة النظرية لموقف الإسلام من القص بشكل متكامل في مؤلفات طائفة من الفقهاء وعلماء الدين المعتبرين أبرزهم ابن قتيبة وابن الجوزي والسيوطي.

## 1- ابن قتيبة وفتنة السرد:

لعله من اللافت أن ترد أولى الإشارات إلى الطريقة التي تشكّل بها السرد العجيب في الثقافة العربية في كتاب ديني هو «تأويل مختلف الحديث» الذي صنفه ناقد أدبي ومفكر سني كبير هو ابن قتيبة وخصصه للتوفيق بين الأحاديث التي يراها خصوم السنّة متعارضة أو متناقضة. لذلك كان من البديهي أن يتأثر موقف ابن قتيبة من السرد العجيب بالرؤية الدينية التي تصنف هذا النمط القولي ضمن المحظورات؛ فلم يلتفت إلى المظاهر الإبداعية التي انطوى عليها سرد الخوارق والعجائب لصدوره عن مشروع فقهي مناهض لكل خطاب يخالف الواقع ويزيغ عن مطلق الحقيقة الدينية. ولذلك كان تناول المادة السردية في «تأويل مختلف الحديث» لا يقصد لذاته ولكنه يرد في معرض التوفيق بين الأحاديث المختلف حولها.

إنّ النظر إلى قضايا السرد في هذا الكتاب المثقل بهموم اعتقادية لا يتمّ انطلاقًا من منظور أدبي أو جمالي، ولكنه يتم من زاوية فقهية وشرعية، حيث يبدو ابن قتيبة القاضي والفقيه السنّي المحافظ مشغولاً بتتبع الأسباب التي تفسد الحديث واستقصائها، وفي مقدمتها الزنادقة من جهة والقصاص والأخباريون من جهة ثانية: «والحديث يدخله الشوب والفساد من وجوه ثلاثة: الزنادقة واحتيالهم للإسلام وتهجينه بدس الأحاديث المستشنعة والمستحيلة [...] والوجه الثاني: القصاص على قديم الزمان فإنّهم يميلون وجوه العوام إليهم ويستدرون ما عندهم بالمناكير والغريب والأكاذيب من الأحاديث ومن شأن العوام القعود عند القاص ما كان حديثه عجيبًا خارجًا عن فطر العقول أو كان رقيقًا يحزن القلوب ويستغزر العيون. فإذا ذكر الجنة قال فيها الحوراء من مسك أو زعفران وعجيزتها ميل في ميل ويبوئ الله تعالى وليه قصرًا من لؤلؤة بيضاء فيه سبعون ألف مقصورة في كل مقصورة سبعون ألف قبة [...] في كل قبة سبعون ألف فراش على كل فراش

15- محمد القاضي، الخبر في الأدب العربي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998، ص 146
16- آدم متز، الحضارة الإسلامية، تر. محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط5، (د.ت)، ص 117
17- عز الدين إسماعيل، المكونات الأولى للثقافة العربية، ص 149
18- نفسه، ص 153

سبعون ألف كذا [...] ثم يذكر آدم عليه السلام ويصفه فيقول: كان رأسه يبلغ السحاب أو السماء ويحاكها فاعتراه لذلك الصلع، ولما هبط إلى الأرض بكى على الجنة حتى بلغت دموعه البحر وجرت فيها السفن، ويذكر داود عليه السلام فيقول «سجدوا لله تعالى أربعين ليلة وبكى حتى نبت العشب بدموع عينيه ثم زفر زفرة هاج لها ذلك النبات [...] وأما الوجه الثالث الذي يقع فيه فساد الحديث فأخبار متقادمة كان الناس في الجاهلية يروونها تشبه أحاديث الخرافة كقولهم «إنّ الضب كان يهوديًا عاقًا فمسخه الله «ضبًا». ولذلك قال الناس: «أعق من ضب» وكقولهم عن الهدهد «إنّ أمه ماتت فدفنها في رأسه فلذلك أنتنت ريحه وكقولهم في الديك والغراب إنهما كانا متنادمين فلما نفذ شرابهما رهن الغراب الديك عند الخمار ومضى فلم يرجع إليه وبقي الديك عند الخمار حارسًا [...] وكقولهم في السنور إنّه عطسة الفيل وفي الأربيانة إنّها خياطة كانت تسرق الخيوط فمسخت»[19].

أوردنا هذا الشاهد على طوله لأهميته البالغة فيما يخص تعميق معرفتنا بتشكّلات السرد العجيب وردود الأفعال التي صاحبت تاريخ إنتاجه وتلقيه في سياق الثقافة العربية، حيث يتناول ابن قتيبة مادة السرد العجيب التي كان يروّج لها القصاص ورواة الأخبار في ظل ثقافة محكومة بالمشافهة في بث المعرفة وتلقيها. وقد انتهى من استقرائه لهذه المادة إلى حصرها في صنفين اثنين؛ أولهما قصص ديني ينطلق فيه القصّاص من القرآن بالدرجة الأولى ثم الحديث بعد ذلك لصياغة نصوص سردية تتجاوز حدود الواقع وتزيغ عن مقرّرات العقل.

لقد خضع القصص القرآني والأحاديث الواردة بشأن تفسيره إلى تحويل نصّي يجعل من المادة السردية المبثوثة فيهما، خاصة ما اتصل منها بالإخبار عن الأنبياء والمتقدمين أو وصف الجنة والنار ومشاهد الآخرة، حيزًا ملائمًا للتجوّز والتزيد الخيالي. يقول إبراهيم النَظَّام: «لا تسترسلوا إلى كثير من المفسّرين، وإن نصبوا أنفسهم للعامة، وأجابوا فى كل مسألة، فإنّ كثيرًا منهم يقول بغير رواية على غير أساس، وكلما كان المفسر أغرب عندهم. كان إليهم [أحب]»[20].

وقد اعترض ابن قتيبة على هذه الأخبار معتمدًا منهج المحدثين في تحري صدق الرواية والتثبت من صحة النقل، حيث أخذ على هذه الروايات خلوّها من سلاسل الإسناد الموثّقة وانتهاء روايتها إلى رواة غير أثبات ولا ثقات مثل عبيد بن شرية الجرهمي وأمثاله. يقول: «وهذا شيء متقادم لم يأت فيه كتاب ولا ثقة وليس له إسناد وإنّما هو شيء يحكيه عبيد بن شرية الجرهمي وأشباهه من النساب»[21].

19- ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، تح. رضى فرج الهمامي، المكتبة العصرية، بيروت ط 1، 2003، ص 252

20- الجاحظ، الحيوان، تح. فوزي عطوي، دار صعب، بيروت، ط 2، 1978، ج1، ص 204

21- ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص 254

أما ثانيهما فمداره على الأخبار التي تتوخى تفسير بعض الظواهر الطبيعية الملغزة ويدخل تحت مسمّى «الحكاية التعليلية»[22]. ولما كانت هذه الأخبار قديمة العهد ترتد إلى زمن موغل في القدم فقد حاكمها ابن قتيبة استنادًا إلى رؤية شرعية ودينية ترى في القصص الديني وغير الديني إخبارًا عن الماضي. وهي رؤية تشترط في النقل الصحة وفي الراوي الثقة، لأنّ الغاية من سردها تدعيم نصوص القرآن والحديث. وقد أرجع ابن خلدون سبب تسرّب هذه الأخبار إلى كتب المفسرين واستكثارهم من روايتها إلى أنّ «العرب لم يكونوا أهل كتاب أو علم، وإنّما غلبت عليهم البداوة والأمية وإذا تشوقوا إلى معرفة شيء، مما تتشوق إليه النفوس البشرية في أسباب المكونات وبدء الخليقة وأسرار الوجود، فإنّما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم، ويستفيدونه منهم، وهم أهل التوراة من اليهود، ومن تبع دينهم من النصارى، وأهل التوراة الذين من العرب يومئذ بادية مثلهم، ولا يعرفون من ذلك إلا ما تعرفه العامة من أهل الكتاب، ومعظمهم من حمْيَر الذين أخذوا بدين اليهودية، فلما أسلموا بقوا عندهم»[23].

لقد توخى ابن قتيبة من تتبع مادة السرد العجيب الاعتراض عليها انطلاقًا من تصور ديني وشرعي يرى في هذا النمط من القول خطرًا يجب التصدي له من أجل احتوائه وتوجيهه وجهة بعينها لا يزيغ عنها هي خدمة الغايات الدينية والمقاصد الوعظية، لكن ابن قتيبة في سعيه الحثيث إلى تحقيق هذا المقصد فتح أمام دارسي الأدب مسلكًا لتعرّف المسارات التي قطعها السرد العجيب في رحلة تشكله الشاقة داخل الثقافة العربية. فقد كشف، من خلال المادة العجيبة التي أوردها، الظروف التي حفت بتشكل هذا النمط السردي وأشكال تلقيه، حيث يبدو من أحكام ابن قتيبة أنّ النمط العجيب الذي كان يروّجه القصّاص ورواة الأخبار تميز بالمخالفة الشديدة للواقع. ولذلك عدت نصوص السرد العجيب من صنف «الأكاذيب»، لكن هذه الأكاذيب نالت حظًا كبيرًا من الرواج عند قطاع عريض من متلقي الأدب. وهو ما شكّل دافعًا للقصاص إلى التزيد والمبالغة وأحيانًا الكذب تطلبًا للتعجيب والإطراف بغية إرضاء حاجات القارئ العام والاستجابة لأفق انتظاراته؛ «فالقصاص يميلون وجوه العوام إليهم ويستدرون ما عندهم بالمناكير والغريب والأكاذيب من الأحاديث. ومن شأن العوام القعود عند القاص ما كان حديثه عجيبًا، خارجًا عن فطر العقول أو رقيقًا يحزن القلوب ويستغزر العيون، فإذا ذكر الجنة قال فيها الحوراء من مسك أو زعفران وعجيزتها ميل في ميل، ويبوئ الله تعالى وليه قصرًا من لؤلؤة بيضاء فيه سبعون ألف مقصورة في كل مقصورة سبعون ألف قبة [...] في كل قبة سبعون ألف فراش، على كل فراش سبعون ألف كذا [...]. وكلما كان من هذا أكثر كان العجب أكثر والقعود عنده أطول والأيدي بالعطاء إليه أسرع»[24].

22- خولة شخاترة، بنية النص الحكائي في كتاب الحيوان، أزمنة، عمان، ط 2، 2006، ص 69

23- ابن خلدون، المقدمة، دار القلم، بيروت، ط 6، 1986، ص 439

24- ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص 252

من الواضح أنّ ابن قتيبة ينظر إلى خطاب القصاص «نظرًا عقليًا متعاليًا على منطق الحكي»[25] في حين تنبني بلاغة السرد العجيب على التحرر من سلطة العقل وقوانين الطبيعة. إذ «الحكاية إنّما تنجز في فعل القص وبه. وبذلك تصبح القراءة العقلانية للحكاية قاصرة ومحدودة، لأنّها تخل بمبدإ هام عليه جريان فعل القص وهو مبدأ عدم التصديق»[26].

## 2- ابن الجوزي وإدانة القصّ:

إذا كانت الإشارات التي تناولت السرد العجيب في «تأويل مختلف الحديث» قد جاءت مقتضبة ومجملة، فإنّها مهّدت الطريق أمام فقيه أصولي آخر هو ابن الجوزي الذي أفاض في موضوعات السرد العجيب، لكن معالجته لم تخرج عن النظرة الدينية التي ترى في هذا النمط من السرد «بدعة» ينبغي إنكارها واستهجانها.

يمكن التمييز في مادة السرد العجيب عند ابن الجوزي، من حيث موضوعاتها، بين صنفين اثنين؛ يختص الأول بقصص الأنبياء بما فيها المرويات الواردة بشأن الرسول وآل بيته. أما الثاني فمداره على قصص الزهّاد والعشاق فضلاً عن بعض الروايات المتعلقة بذم الدنيا أو الموت والفراق.

لقد اعترض ابن الجوزي على هذه الأخبار والحكايات لمخالفتها «الحقيقة» سواء أكانت شرعية أم تاريخية؛ فمروّجو هذا النمط من السرد لا يتقيدون بضوابط الرواية ولا شروط النقل كما ضبطها المحدثون، ولا يلتزمون الأوامر والنواهي كما حققها الأصوليون. ولذلك جاءت مروياتهم، التي مدارها على أخبار الأنبياء، مخالفة لمقررات الشريعة، ومجافية للحقيقة الدينية والتاريخية لاعتمادها على الأحاديث الضعيفة والروايات المرسلة. وفي ذلك انحراف عن طريقة العلماء المحققين الذين وضعوا شروطًا دقيقة لمن تؤخذ عنه الرواية خاصة المتصلة بمسائل الدين والعقيدة[27]. ولم تكن هذه الحقائق لتخفى على القصّاص. فقد كانوا يعتمدون سلاسل إسناد وهمية تضفي الشرعية على نصوصهم بحيث يلتبس الأمر على المتلقي ويحسبها موثوقة. وقد أورد ابن الجوزي جملة من هذه المرويات المصنوعة ونبّه إلى ما فيها من زيف[28]، واعترض أيضًا على اهتمام القصّاص بتفاصيل محددة من قصص الأنبياء التي يطيلون الوقوف عندها لأنّها تصادف

25- محمد لطفي اليوسفي، فتنة المتخيل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2002، ج 2، ص 28

26- نفسه، ج2، ص 75

27- يرى ابن الجوزي في الباب الثاني عشر من كتاب «القصاص والمذكرين» الذي عقده لذكر تعليم القاصّ كيف يقص، أنّ القاص لا ينبغي أن يذكر في وعظه إلا «الأخبار المسندة والحكايات اللائقة»- كتاب القصاص والمذكرين، تح. أبو هاجر السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1986، (ص 112). ويبدو أنّ المقصود بالحكايات اللائقة تلك التي تحافظ على نظام الإسناد باعتباره الضامن لصحة المروي من منظور شرعي أصولي. فقد ذكر في معرض سرد مصنفاته التي رصدها للوعظ أنّ له كتابًا أطلق عليه «عيون الحكايات» ضمنه «خمس مائة حكاية مسندة» لأنّ إسناد المرويات عاصم لها من الكذب، فقد عقب على قائمة كتبه الوعظية التي عدّدها بأنّ بعض هذه الكتب «يغني الواعظ وتكفيه طول عمره ولا يحتاج معه إلى زخارف قد ألفها الأعاجم أكثرها كذب وهذيان»، (ص 118).

28- ابن الجوزي، كتاب القصاص والمذكرين، ص 83

هوى في نفوس المتلقين. وإذا لم يسعفهم القصص القرآني في اجتذاب مخاطبيهم استعاضوا عن ذلك بتخيّل أحداث غريبة وأضافوا تفاصيل جديدة تفرضها الغاية التأثيرية التداولية: «ومنهم من ينفق مجلسه يذكر موسى والجبل ويوسف وزليخا ويخرجون الكلام إلى الإشارات التي تضر ولا تنفع»[29].

استهجن ابن الجوزي طريقة القصاص الذين يعمدون إلى تطعيم قصص الأنبياء بعناصر درامية بغية التأثير في المخاطب واجتذابه لعالم الحكاية كما يظهر من هذا المشهد الذي أراد له القصاص أن يكون محاورة بين الذات الإلهية وبعض الأنبياء: «قال ابن عقيل: أخذ بعض الوعاظ الأعاجم يقول: يا موسى! من تريد؟ قال: أخي هارون، يا محمد من تريد؟ قال عمي وأمي. يا نوح من تريد؟ قال: ابني. يا يعقوب من تريد؟ قال: يوسف. ثم قال: كلكم يريد مني أين من يريدوني؟ ثم احتد وصكّ الكرسي صكّةً وقال: يا قارئ اقرأ (يريدون وجهه) فقرأ القارئ وضجّ المجلس، وصعق قوم، وخرقت ثياب قوم بشعبذة ذاك. فاعتقد قوم أنّ ما ذكره لباب الحقّ وعين العلم»[30].

وقد استنكر ابن الجوزي هذا الإجراء ورأى فيه تطاولاً على الذات الإلهية التي لا تقبل التشخيص والتجسيد، واستخفافًا بالأنبياء الذين أصبحوا في نصوص السرد العجيب أشخاصًا عاديين تشغلهم أمور الدنيا عن عبادة الله. وقد ظهر استنكار ابن الجوزي لهذا النمط من السرد الذي لا يتقيد بضوابط الحقيقة الدينية في اهتمامه بإثبات تعقيب ابن عقيل الذي يمثل رأي الشرع بعد هذه الرواية مباشرة: «فحكى ذاك المجلس لحنبلي، يعني ابن عقيل نفسه فأخذه من ذلك ما يأخذ الجهال به، فاحتد وقال: سبحان الله وما الذي بين الطين والماء وبين خالق السماء من المناسبة حتى يكون بينه وبين خلقه إرادة له لا إرادة منه؟ يا متوهمة الأشكال في النفوس يا مصورين البارئ بصورة تثبت في القلوب. ما ذاك الله. ذاك صنم شكّله الطبع والشيطان والتوهّم للمحال فعبدتموه. ليس لله سبحانه وصف تميل إليه الطباع ولا تشتاق إليه النفوس بل مباينة الإلهية للحدثية أوجبت في النفوس هيبة وحشمة إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإنّما صور أقوام صورةً تجدد لهم بها أنس فأقلقهم الشوق إليها فنالهم ما ينال الهائم في العنف وهذه الهواجس الردية يجب محوها من القلوب كما يجب كسر الأصنام»[31].

واضح من حدة اللهجة وعنف الرد مدى الرفض الذي قوبل به هذا النمط السردي نظرًا لارتباطه باختراع أحداث واختلاق وقائع تتعارض مع الحقيقة الدينية. وما احتفاء ابن الجوزي بتعقيب ابن عقيل إلا تعبير عن موقف شخصي ورسمي من هذه «البدع» التي لا يمكن القبول بها من منظور ديني وشرعي يرى في استحضار الذات الإلهية وشخوص الأنبياء مجرد «كذب وهذيان»[32].

---

29- نفسه، ص 96

30- نفسه، ص 95

31- نفسه، ص 95

32- نفسه، ص 118

يرتد تحامل ابن الجوزي على القصّاص إلى أنّ خطابهم اتسم بإطلاق المخيلة في التعامل مع قصص القرآن، مما أدى إلى إضافة عناصر سردية ودرامية غريبة عن النص القرآني ولا توافق مقاصده مستغلين في ذلك الإمكانات التي يتيحها القول القرآني بسبب ميله إلى الاختصار والإجمال في سرد الوقائع والأحداث، حيث يتعمد الخطاب القرآني، في الأعم الأغلب، التعالي عن سياقه التاريخي وعدم الخضوع لقيوده واشتراطاته سعيًا إلى التعميم وحرصًا على الدوام، حيث يقدم القول القرآني نفسه بوصفه صانعًا للتاريخ وموجهًا له. ولذلك لا يشتمل النص على تاريخ محدد، ولكنه يؤسس تاريخه الخاص بما يتيح له التموقع فوق التاريخ. ومن هنا «شاع في الأسلوب القرآني الاكتفاء، في الأحداث والأعلام، بمجرد التلميح»[33]. فالقرآن إذا عرض لقصة من قصص الأنبياء فإنّه «يقتصر على مواضع العظة، ولا يتعرض لتفصيل جزئيات المسائل، فلا يذكر تاريخ الوقائع، ولا أسماء البلدان التى حصلت فيها، كما أنّه لا يذكر فى الغالب أسماء الأشخاص الذين جرت على أيديهم بعض الحوادث. ويدخل فى تفاصيل الجزئيات، بل يتخيَّر من ذلك ما يمس جوهر الموضوع، وما يتعلق بموضع العبرة».[34]

وبذلك استطاع الخطاب القرآني «خلع القدسية والتعالي على التاريخ البشري الأكثر مادية ودنيوية»[35]. وقد استلزمت هذه الطريقة في بناء الخطاب صرف الجهد إلى محاولة استقصاء الاحتمالات الدلالية التي يفتحها نص القرآن أمام أفق القراءة والتأويل. فقد حجب القرآن مقومات التاريخ في قصص عندما أبهم الزمان والمكان والصفات المميزة لعدد من الشخصيات. ولذلك لجأ المفسرون إلى الثقافة التاريخية بصفة عامة وإلى الإسرائيليات على نحو أخص من أجل استدعاء التفاصيل التي غابت في القصص القرآني. لقد «كان لما جاء في القرآن الكريم مجملاً من أمر آدم ونوح والطوفان وإبراهيم وإسحاق ويعقوب وإسماعيل وغيرهم، وما جاء فيه من أمر عاد وثمود وقوم صالح وأصحاب الأيكة وقوم تبع، أثر كبير أيضًا في أهل الأخبار والتفسير حملهم على البحث عنهم والتفتيش عن أخبارهم من الأحياء المسنين الذين كانوا يقصون على جيلهم قصص الماضين وأخبار العرب المتقدمين ومن أهل الكتاب الذين كان لهم إلمام بما جاء في التوراة عن الرسل والأنبياء والأمم القديمة والأنساب»[36]. بل إنّهم لجأوا، في بعض الأحيان، إلى الفروض النظرية الصرف من أجل رفع الغموض التاريخي عن القصص القرآني[37]. وقد تحقق لهم ذلك عن طريق استحضار العناصر الغائبة في القصص القرآني، مما يؤدي إلى «تحويل النواة القصصية القرآنية إلى قصة مشبعة من خلال إدخال نصوص أخرى في نسيجها»[38]. ويؤدي ذلك، في بعض الأحيان، إلى تولّد النمط

33- الهادي الجطلاوي، قضايا اللغة في كتب التفسير: المنهج، التأويل، الإعجاز، دار محمد علي الحامي، بالاشتراك مع كلية الآداب بسوسة، تونس، ط1، 1998، ص 497

34- محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، (د.ت)، ج1، ص 122

35- محمد أركون، الفكر الإسلامي، تر. هاشم صالح، المركز الثقافي البيضاء، ط 2، 1996، ص 91

36- جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط2، 1993، ج1، ص 410

37- محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، مؤسسة الانتشار العربي، ط 4، 1999، ص 59

38- سيزا قاسم، توالد النصوص وإشباع الدلالة تطبيقًا على تفسير القرآن، ضمن الهرمينوطيقا والتأويل، ألف، مجلة البلاغة المقارنة، ط 2، 2003، ص 52

العجيب نتيجة إضافة أحداث أو شخصيات جديدة متخيلة. وقد تفطن ابن قتيبة إلى هذه الظاهرة ونبه إليها في كتابه «تأويل مختلف الحديث»، حيث رصد تزايد القصاص في تفسير نصوص القرآن عن طريق التوهم. يقول: «ثم يذكر [القاص] آدم عليه السلام ويصفه فيقول: كان رأسه يبلغ السحاب أو السماء ويحاكها فاعتراه لذلك الصلع. ولما هبط إلى الأرض بكى على الجنة حتى بلغت دموعه البحر وجرت فيها السفن» ويذكر داوود عليه السلام فيقول: سجد لله تعالى أربعين ليلة وبكى حتى نبت العشب بدموع عينيه ثم زفر زفرة هاج لها ذلك النبات «ويذكر عصا موسى عليه السلام فيقول: كان نابها كنخلة سحوق وعينها كالبرق الخاطف وعرقها كذا»[39].

وقد أورد ابن الجوزي أوضاعًا سردية عديدة تكشف لجوء القصاص إلى إضافة عناصر جديدة وغريبة عن القصص القرآني كما يكشف عن ذلك هذا الخبر: «قدم إلى بغداد محمد بن محمد الحريمي في سنة تسع وخمسمائة فوعظ فأتى بمحالات قبيحة فكان مما قال: تزوج النبي صلى الله عليه وسلم امرأة فرأى في كشحها بياضًا [البرص] فردها فهبط جبريل فقال: العلي الأعلى يقرأ عليك السلام ويقول لك: بنقدة واحدة من العيب تردّ عقد النكاح ونحن بعيوب كثيرة لا نفسخ عقد الإيمان مع أمتك. لك نسوة تمسكهن لأجلك أمسك هذه لأجلي»[40]. وقد عقّب ابن الجوزي على نص الخبر بالقول: «وهذا من أفحش الكذب وأقبح المحال! فإنّ رسول الله لما رد تلك المرأة لم يعاتب ولا جاء جبريل ولا جرى من هذا شيء. والعجب كيف يجري هذا ببغداد وهي دار العلم»[41].

إنّ عمل المخيلة في هذه الحكاية واضح وجلي؛ فقد انطلق القاص من حدث واقعي[42] ثم أضاف إليه تفاصيل جديدة أوجبت اعتراض ابن الجوزي لأنّه رأى في ذلك هتكًا لحرمة الأنبياء ومخالفةً للحقيقة الدينية والتاريخية. ولذلك كان هذا الإجراء لا يزيد عن كونه «محالاً باردًا أو كذبًا شنيعًا» كما وصفه ابن الجوزي[43].

ما من شك أنّ القاص الذي يجعل غايته التأثير في متلقي خطابه لا يجد حرجًا في المبالغة والتزيّد خدمة للمقاصد التي رسمها لخطابه. ولذلك يُصوّر بعض الزهاد وقد هجروا مسؤولياتهم الدنيوية وانقطعوا للعبادة: «ومن القصاص من يأمر بالزهد في الدنيا ولا يبين المراد، ويدرج في ذلك أخبار المتزهدين ومن خرج من ماله ومن كان يطوي أيامًا ولا ينام لله، ويهرب من الخلق فيرى العامي ترك عائلته ويهرب إلى السياحة أو

39- ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص 254

40- ابن الجوزي، القصاص والمذكرين، ص 86

41- نفسه، ص 86

42- جاء في سيرة ابن هشام في معرض الحديث عن زوجات الرسول (ص) أنّه لم يدخل باثنتين إحداهما أسماء بنت النعمان الكندية، تزوجها فوجد بياضًا فمنعها وردّها إلى أهلها - سيرة ابن هشام، تح. وليد بن محمد بن سلامة وخالد بن محمد بن عثمان، مكتبة الصفا، ط 1، 2001، ج 4، ص 204

43- ابن الجوزي، القصاص والمذكرين، ص 87

ينقطع في المسجد. فإن طلبت المرأة فرضها وحكم الحاكم عليه بذلك لعن امرأته وتسخط على الحاكم الذي هو نائب الشرع»[44].

لقد انطوى هذا الوصف على مخالفة صريحة للواقع وخروج واضح عن المألوف والمعتاد. ومن الطبيعي أن يجابه هذا الصنف من السرد بالاعتراض والإنكار من قبل ابن الجوزي الفقيه الأصولي، لأنّه يرى فيه حيلة من حيل إبليس التي يبتغي من ورائها نشر البدع والفتن. مما يؤدي إلى الابتعاد عن مبادئ الدين ومقررات الشريعة. لقد غدا القصاص جندًا لإبليس الذي لبّس عليهم وجعل يتكلّم بلسانهم. وبذلك تحوّل خطاب القصاص من السرد الذي يخدم أغراضًا دينية إلى سرد يتركز على إثارة الشهوات وإيقاظ الأهواء. إذ «أكثر كلامهم اليوم في موسى والجبل وزوليخا ويوسف»[45].

ولذلك عدّ ابن الجوزي القصاص ومتقبليهم من «الجهال». يقول: «كان الوعاظ في قديم الزمان علماء فقهاء. وقد حضر مجلس عبيد بن عمير بن عبد الله بن عمر رضي الله عنه، وكان عمر بن عبد العزيز يحضر مجلس القاص، ثم خسّت هذه الصناعة فتعرّض لها الجهّال فبعد عن الحضور عندهم المميزون من الناس وتعلق بهم العوام والنساء فلم يتشاغلوا بالعلم وأقبلوا على القصص وما يعجب الجهال، وتنوعت البدع في هذا الفن»[46].

ومما يلفت الانتباه أنّ ابن الجوزي أورد عددًا وفيرًا من نصوص السرد العجيب في سياق التهوين من قيمة هذا النمط القولي، مما جعل الخطاب ينقلب على المقاصد والغايات التي صيغ من أجلها؛ وبدلاً من التنبيه إلى مكائد السرد المفارق للواقع والمخالف لحقيقة الشرع يسقط الخطاب في دائرة الفتنة. ويؤكد ذلك أنّ «قانون الجاذبية المعاكسة هو الذي يدير ظاهرة الصراع بين أنماط الخطاب، وهو الذي يجعل الخطابات التي جاءت تطارد الفتنة تقع في دائرة السحر، فتؤخذ بالفاتن وتنجذب انجذابًا إلى الغرائبي. إنّها تتوسل إبهار المتلقي وشدّه إلى القول بواسطة التعجيب، لكن التعجيب سرعان ما يتحول إلى منطقة عبور. إذ يستسلم منتج الخطاب إلى فتنة السرد وغوايته فيتخطى الكلام دائرة العقل ويفتتح مجراه في مناطق تفلت من قبضته»[47].

## 3- السيوطي وأكاذيب القصّاص:

نعثر في كتاب «تحذير الخواص من أكاذيب القصاص» على صياغة متكاملة لموقف الإسلام من القصّ والقصاص؛ حيث يستند المؤلف إلى قاعدة شرعية صلبة تمثلها مواقف السلف من جِلّة الصحابة

44- نفسه، ص 93

45- ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ص 121

46- نفسه، ص 120

47- محمد لطفي اليوسفي، فتنة المتخيل، ج2، ص 115

ورجال الدين البارزين؛ فعمر بن الخطاب يمنع تميمًا الداري من القص ويهدده بالذبح إن فعل[48]، وعلي بن أبي طالب يأمر بإخراج القصاص من المساجد[49]، وابن عمر كان يترك المسجد ما جلس فيه قاص[50]، ومالك يفتي بكراهة الجلوس إلى القصاص والاستماع إليهم[51]، وأحمد بن حنبل يقرر أنّ أكذب الناس القصاص والسؤّال[52]، بل إنّ أمر القصاص سينتهي بعد ذلك إلى مآل أكثر سوءًا إذ يأمر المعتضد العباس، بعد استفحال أمر القصاص، بالنداء في بغداد ألا يقص على الطريق ولا في مسجد الجامع قاص[53]. وفي نداء ثان بالمسجد الجامع أمر بنهي الناس عن الاجتماع على قاص وبمنع القصاص من القعود[54].

ويمكن إرجاع الموقف المتشدد من القصاص إلى أنّهم كانوا يخوضون في تفسير القرآن. فقد ذكر الجاحظ أنّ أبا علي الأسواري قص في مسجده «فابتدأ لهم في تفسير سورة البقرة، فما ختم القرآن حتى مات، لأنّه كان حافظًا للسير، ولوجوه التأويلات فكان ربما فسر آية واحدة في عدة أسابيع، كأنّ الآية ذكر فيها يوم بدر، وكان هو يحفظ مما يجوز أن يلحق في ذلك من الأحاديث الكثيرة. وكان يقص في فنون من القصص، ويجعل القرآن نصيبًا من ذلك»[55]. وقد ترصّد جلال الدين السيوطي ممارسات بعض القصاص الذين ينطلقون من آي القرآن أو نصوص الحديث من أجل إنشاء أوضاع سردية تزخر بالوقائع العجيبة المتوهمة كأن يفسر بعضهم المقام المحمود بأنّه العرش الذي سيجلس عليه الرسول مع ربه[56]، أو يزعم آخر أنّ «من قال لا إله إلا الله خلق الله من كل كلمة طيرًا منقاره من ذهب وريشه من مرجان»[57]. وقد يضيف ثالث أنّ الله تعالى خلق صورين له في كل صور نفختان نفخة الصعق ونفخة القيامة[58]. وقد نجم عن إطلاق القصاص لمخيلتهم في التعامل مع القصص القرآني انحراف لهذا القصص عن وظيفته وغايته. ولذلك وصفهم السيوطي بأنّهم «يأخذون الحديث شبرًا فيجعلونه ذراعًا»[59]. وهو ما جعل النصوص السردية ومنها القصص الديني تبتعد تدريجيًّا عن الواقع لتتعلق بالمحال. فقد ذكر محمد القاضي في سياق بحثه العلاقة

48- جلال الدين السيوطي، تحذير الخواصّ من أكاذيب القصّاص، تقديم علي عبد العال الطمطاوي، مكتبة الصفا، ط 1، 2002، ص 57
49- نفسه، ص 64
50- نفسه، ص 66
51- نفسه، ص 70
52- نفسه ص 71
53- نفسه ص 73
54- نفسه ص 73
55- الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 214
56- جلال الدين السيوطي، تحذير الخواص من أكاذيب القصاص، ص 53
57- نفسه، ص 48
58- نفسه، ص 51
59- نفسه، ص 76

التطورية بين الخبر والواقع أنّ «الخبر في القرنين الأولين كان ينزع إلى التحرر من الواقع بتأثير حركة القصاص»[60].

من الواضح أنّ موقف السيوطي لم يخرج عن النظرة الفقهية الأصولية في إدانتها لكل خطاب ينعتق من إسار الواقع أو يخالف الحقيقة الدينية والتاريخية. وقد ظهر ذلك بشكل واضح في كتابه «تحذير الخواص من أكاذيب القصاص» الذي ضمنه جزءًا كبيرًا من مادة «كتاب القصّاص والمذكّرين» لابن الجوزي وكتاب «الباعث على الخلاص من حوادث القصاص» للحافظ زين الدين العراقي. لقد أدان عمل القصاص في الفصل الذي عقده للحديث عن «إنكار العلماء على القصاص وما رووه من الأباطيل»، وأنكر مادة السرد العجيب وعدّها «بدعة باطلة»[61].

## خلاصة:

يرتد الاستهجان الذي قوبل به السرد العجيب إلى تعارضه مع معايير الرؤية الدينية الأصولية التي أخضعته لمقاييس صارمة فلم تر فيه تبعًا لذلك إلاّ خرقًا لما يقرّره العقل ومخالفةً لمطلق الحقيقة وتجافيًا عنها. وهو ما يؤكد أنّ محاكمة أصناف السرد بشكل عام ارتهنت في سياق الثقافة العربية بمعيار الصدق والكذب؛ «فالقصص عند العرب أحد اثنين فإما أخبار صادقة وحقائق واقعة ثابتة. وهو إذن مطلوب على سبيل الحكمة والاعتبار. إذ ليس التاريخ سوى عود على بدء وتذكّر مستمر ومن هنا احتشدت كتب التاريخ عند العرب بشتى ضروب القصص حتى لكأنّ هناك نوعًا من التماهي بين القصص والتأريخ؛ فالقصة تاريخ بمثل ما أنّ التاريخ قصة. وأمّا أنّ القصص أكاذيب وأباطيل فهو أحق بأن يهمل وينبذ لأنّه يصرف عن طلب العلم النافع ويغري بالانصراف في سبيل الضلال»[62].

60- محمد القاضي، الخبر في الأدب العربي، ص 640

61- السيوطي، تحذير الخواص من أكاذيب القصاص، ص 70

62- فرج بن رمضان، محاولة في تحديد وضع القصص في الأدب العربي القديم، حوليات الجامعة التونسية، ع 32، 1991، ص 256

## لائحة المصادر والمراجع:

- ابن هشام، سيرة ابن هشام، تح. وليد بن محمد بن سلامة وخالد بن محمد بن عثمان، مكتبة الصفا، ط 1، 2001
- ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، تح. رضى فرج الهمامي، المكتبة العصرية، بيروت، ط 1، 2003
- ابن الجوزي، تلبيس إبليس، دار القلم، بيروت، (د.ت).
- ابن قيم الجوزية، الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تح. علي بن محمد، دار العاصمة، الرياض، (د.ت).
- الأبشيهي، المستطرف من كل فن مستظرف، طبعة منقحة بإشراف المكتب العالمي للبحوث، دار مكتبة الحياة، بيروت 1992
- ابن خلدون، المقدمة، دار القلم، بيروت، ط 6، 1986
- آدم متز، الحضارة الإسلامية، تر. محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط5 (د.ت)
- الجاحظ،
  - البيان والتبيين، تح. درويش جويدي، المكتبة العصرية، بيروت، 2005
  - الحيوان، تح. فوزي عطوي، دار صعب، بيروت، ط 2، 1978
- جلال الدين السيوطي، تحذير الخواص من أكاذيب القصاص، تقديم علي عبد العال الطمطاوي، مكتبة الصفا، ط 1، 2002،
- جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط 2، 1993
- الهادي الجطلاوي، قضايا اللغة في كتب التفسير: المنهج، التأويل، الإعجاز، دار محمد علي الحامي، بالاشتراك مع كلية الآداب بسوسة، تونس، ط 1، 1998
- المقدسي، البدء والتاريخ، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، (د. ت).
- محمد أركون،
  - القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر. هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005
  - الفكر الإسلامي، تر. هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 2، 1996
- محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، مؤسسة الانتشار العربي، ط 4، 1999
- محمد القاضي، الخبر في الأدب العربي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998
- محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، (د.ت)
- محمد لطفي اليوسفي، فتنة المتخيل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 2002
- سيزا قاسم، توالد النصوص وإشباع الدلالة تطبيقًا على تفسير القرآن، ضمن الهرمينوطيقا والتأويل، ألف، مجلة البلاغة المقارنة، ط 2، 2003
- عز الدين إسماعيل، المكونات الأولى للثقافة العربية، وزارة الإعلام، بغداد، 1972
- عبد العزيز شبيل، نظرية الأجناس الأدبية في التراث النثري، جدلية الحضور والغياب، دار محمد علي الحامي، تونس، ط 1، 2001
- فرج بن رمضان، محاولة في تحديد وضع القصص في الأدب العربي القديم، حوليات الجامعة التونسية، ع 32، 1991
- خولة شخاترة، بنية النص الحكائي في كتاب الحيوان، أزمنة، عمان، ط 2، 2006
- الغزالي، إحياء علوم الدين، مع مقدمة ودراسة تحليلية بقلم بدوي طبانة، مكتبة ومطبعة كرياطو فوطرا، سماراغ، إندونيسيا، (د.ت).

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com


الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

**info@mominoun.com**

**www.mominoun.com**



جميع الحقوق محفوظة © 2016

All rights reserved © 2016