بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 20 يونيو 2022

أشكال القصّ ووظائفه في النصّ القرآنيّ

محمّد الهادي طاهري
باحث تونسي

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

جميع الحقوق محفوظة © 2022
All rights reserved © 2022

الملخّص:

غاية هذا البحث هي الكشف عن أهمّ خصائص الخطاب القصصي في القرآن، وبيان أشكاله ووظائفه وعلاقاته بما جاوره من أشكال الخطاب الأخرى. وبالاشتغال على هذا الصنف من أصناف الخطاب تبيّن لنا أنّ للقصّ في النصّ القرآني ثلاثة أشكال، وهي القصّ المفرد ومثاله قصّة يوسف، والقصّ المكرّر ومثاله قصّة موسى، والقصّة المثل ومثالها قصّة أهل القرية في سورة النحل وقصّة نساء لوط ونوح وفرعون في سورة التحريم؛ ورغم ما بين هذه الأشكال من فروق، فهي في لغة القرآن واحدة فالقصّة والمثل والآية والحديث ألفاظ عدّة بمعنى واحد، وكلّها يشير إلى أحداث ماضية تروى على سبيل الاعتبار.

لذلك أدرجنا جميع هذه القصص تحت ما سمّاه ابن وهب الكاتب بيان الاعتبار، وهو بيان يحيل على حوادث ماضية ويعيد إنتاجها في مخيّلة السامعين، ليتمثّلوها حيّة ويقفوا فيها على ما تشير إليه من حقائق عبر آليّة القياس. كما يندرج هذا النوع من القصّ تحت ما سمّاه ريكور القصّة التاريخيّة، وهي ضرب من القصّ يتّخذ من حوادث التاريخ الغابر مادّة له ويعيد إنتاجها لا من أجل المتعة أو تزجية الوقت، ولا حتّى من أجل المعرفة، بل من أجل قيمة أو معنى. حينئذ تكون القصّة التاريخية قصّة للتأمّل في الماضي وبناء نماذج السلوك والتفكير الواجب اعتمادها أو تجنّبها في الحاضر والمستقبل. وبالنظر إلى القصص القرآني من هذه الزاوية؛ أي باعتباره سردا لحوادث التاريخ الغابرة لاستخلاص العبرة، يبتعد هذا القصّ عن التأريخ ويقترب من الأيديولوجيا ليكون قصّا إيديولوجيا بالمعنى الذي حدّده تودوروف، وهو قصّ يهدف إلى حمل المتلقّي على الانخراط في العالم بأنماط عيش وتفكير محدّدة.

تمهيد:

نودّ قبل الشروع في تحليل نماذج من أشكال القص في النص القرآني أن نشير إلى ملاحظتين؛ تتعلّق الأولى بمعنى القصّ وألفاظه في علوم السرديّات، وتتعلّق الثانية بما في النصّ القرآني من أشكال القصّ وكيفيّة انتشارها فيه. ملاحظتان نهدف من ورائهما إلى وضع معيار واضح للكشف عن هذا الشكل من أشكال الخطاب المستعمل بكثافة في النص القرآني.

أمّا الملاحظة الأولى، فهي أنّ للقصّ في السرديات ألفاظا كثيرة مثل السرد والحكي والإخبار والتأريخ، وهي على اختلافها تشير إلى نمط من أنماط الخطاب الشفوي أو المكتوب يوصف عادة بأنّه خطاب تخييليّ. ورغم أنّ جيرار جينات (Gérard Genette) ينفي وجود سمة نحويّة أو سرديّة أو دلاليّة تسمح بوصف نصّ مّا بأنّه نصّ تخييليّ، [1] فقد نبّه ريكور إلى أنّ كلّ قصّ أو حكي يهدف إلى إعادة تنظيم عالم مشوّش ومتبعثر عبر التأليف بين عناصر متنوّعة ومتناقضة نلمحها في مستوى زمن القصّة كما نجدها في طريقة صياغتها، وهو ما يجعل المتلقّي يجتهد للتقليص من حدّة تلك التناقضات عبر التخيّل. إنّ هذا الفعل الذي يفرضه القصّ على القارئ بما فيه من إعادة بناء التناقضات التي فرضها الخطاب بتأثير من الواقع الذي يحيل إليه، هو بالضبط ما يجعل من الخطاب خطابا تخييليّا؛ أي دافعا إلى التخييل.[2] والمستفاد من ذلك هو أنّ رواية حدث أو مجموعة من الأحداث، مهما كان الهدف منها، تُعتبر إعادة إنتاج لما جرى بما في إعادة الإنتاج من إعادة ترتيب الوقائع من وجهة نظر الراوي. وعلى هذا الأساس، يكون القصّ أبعد من مجرّد تدوين لما حدث؛ لأنّه في العمق خطاب يتجاوز تدوين الأحداث وسردها لمجرّد معرفتها أو الاستمتاع بها إلى أن يجعل من تلك الأحداث نفسها عبرة. وبهذا، يكون القصّ قصّا إيديولوجيّا يرمي إلى حمل القارئ على الاعتبار والاتعاظ من تجارب الآخرين. وفي هذا الإطار، يندرج القصص الدينيّ ومنه القصص القرآنيّ.

لقد خصّص بول ريكور أقساما كثيرة من كتابه الزمن والحكاية (Temps et récit) لمناقشة الفوارق الرئيسة بين الحكي التاريخيّ من جهة، والحكي التخييلي من جهة أخرى. وبالعودة إلى الجزء الثالث من كتابه المذكور، وتحديدا إلى الفصل الثاني منه، نعثر على أبرز ما يفصل رواية التاريخ عن سرد قصّة خياليّة، رغم ما بين الاثنين من تقاطعات كثيرة أبرزها التخييل. إنّ رواية التاريخ تعني عند ريكور ضربا من ضروب التفكير في الماضي يظهر بالخصوص في إعادة ترتيب الوقائع التي جرت ذات مرّة وفق نظام وقوعها في الزمن لا قصد توثيقها فحسب، بل من أجل بناء صورة متناسقة وذات معنى. ومن شأن هذه العمليّة أن تجعل من رواية التاريخ أداة لطيّ المسافة الزمنيّة الفاصلة بين الماضي والحاضر، وبطيّ هذه المسافة يكون الماضي قد حلّ في الحاضر ليكون شاهدا على شيء ما؛ وذلك هو تقريبا معنى الاعتبار من حوادث الزمن. ومن جهة أخرى، تعني رواية التاريخ ضربا من ضروب المباعدة بين الحاضر والماضي

1 Gérard Genette, Récit de fiction Récit factuel, in: Portée, volume 19, numéro 1, hiver 1991, pp: 9 - 18.

2 Paul Ricœur, Temps et récit, Seuil, Paris, 1984, p: 13

لا فقط قصد الكشف عن المسافة الفاصلة بين حياة الأموات وحياة من هم الآن على قيد الحياة، أو المسافة بين أمّة خلت وأخرى لم يأت عليها الدهر بعد، بل قصد بناء نماذج تكون وسيلة لإدراك سنّة الله في خلقه، وهذا ما يجعل رواية قصص الماضين أداة لمعرفة القوانين الثابتة التي تحرّك التاريخ. ومن جهة ثالثة، تعني رواية التاريخ ضربا من ضروب المماثلة بين الماضي والحاضر أو بين أمم اليوم وأمم الأمس، وبهذا يكون قصّ تجارب الماضين استحضارا لها بما في الاستحضار من تمثّل لما جرى من قبل عبر السرد، ومن وعي بالأسباب التي أدّت إليه.

والحاصل من جميع هذه الخصائص هو أنّ سرد قصص الغابرين في سياق التأريخ للماضي يكون دوما سردا لبناء معرفة بالماضي تنفع الحاضر، إمّا بالاعتبار أو بالاقتداء أو بإدراك سنن الحياة الثابتة. ومن هذه الزاوية يكون القصّ في القرآن أقرب إلى رواية التاريخ منه إلى القص الفنّي؛ لأنّ من يروي أخبار الأمم الماضية يُعتقد أنّه عالم بالغيب محيط بكلّ ما حدث فعلا، وهو يوحي بذلك إلى نبيّه لينقله إلى المؤمنين به عساهم يدركون الحقيقة الغائبة عنهم. إنّه إذن خطاب يُعتقد أنّه يقول الحقيقة ولذلك اعتمده المؤرّخون المسلمون مصدرا استلهموا منه تاريخ الأمم الغابرة. ولكنّ الخطاب القصصي في القرآن ليس كلّه سردا لتجارب الماضين، إذ من القصّ شكل آخر أقرب إلى القصّ الفنّي منه إلى رواية أخبار الأمم الغابرة ونعني بذلك الأمثال تحديدا، وهي على ما يبدو استعارات لتفسير بعض المفاهيم.

تلك ملاحظة أولى؛ أمّا الثانية فهي أنّ في القرآن كثيرا من القصص والأخبار يدور أغلبها حول الأنبياء والرّسل أو حول أمم غابرة، وبعضها يدور حول نشأة الكون وخلق الإنسان، وهي أخبار يسمّيها القرآن تارة قصصا ويسمّيها تارة أخرى أنباء. وليس بين التسميتين من فارق جوهريّ، إذ وُصفت قصّة يوسف مثلا بأنّها من «أحسن القصص» [سورة يوسف، الآية **2**] كما وُصفت بأنّها «من أنباء الغيب» [سورة يوسف، الآية **102**]. ويصف القرآن جميع هذه الأخبار بأنّها ممّا أُوحي إلى النبيّ محمّد، ولم يكن له بها علم من قبل، كما يصفها كلّها بأنّها أوحيت له من أجل هدف واحد، وهو أن تكون «عبرة لأولي الألباب» [سورة يوسف، الآية **111**]

وممّا يلفت الانتباه في هذا النمط من أنماط القول القرآني أنّ القصّة الواحدة تُروى أحيانا مرّات عديدة وبمقادير متفاوتة وكيفيّات مختلفة. فقصّة النبيّ موسى مثلا ذُكرت بشيء من التفصيل في البقرة وفي آل عمران والنساء والمائدة والأنعام والأعراف ويونس وهود وطه والقصص، كما ذكرت بتفاصيل أقلّ في سور الإسراء والكهف ومريم، وبأقلّ من ذلك بكثير في سور أخرى. إنّ ورود القصّة الواحدة في مواقع كثيرة وبمقادير متفاوتة تلزم من رام الاطلاع عليها كاملة بتتبّع مواقعها وتجميع عناصرها المتفرّقة ليؤلّف منها لنفسه قصّة متكاملة. مقابل ذلك، من القصص ما رُوي دفعة واحدة مثل قصّة النبيّ يوسف في سورة تحمل اسمه، بل إنّ اسم يوسف لم يذكر في غير هذه السورة سوى مرّة واحدة في سورة الأنعام وجاء اسمه في سياق الحديث عن ذرّية النبيّ إبراهيم. ومن هنا يبدو لنا القصّ المتعلّق بالأنبياء والرّسل قصّا بصيغتين

مختلفتين، فمنه قصّ مكرّر ومنه قصّ مفرد. وهذا يوجب علينا أن نختار نموذجا على الأقلّ لكلّ واحد منهما لندرك الفرق بينهما أوّلا، ولنعرف ثانيا الأسباب التي جعلت من قصّة موسى تعاد مرّة بعد أخرى، ومن قصّة يوسف لا ترد سوى مرّة واحدة.

ولا يتعلّق القصّ في القرآن بالأنبياء والرسل فحسب، ففي سور كثيرة قصص أخرى أبطالها من غير هؤلاء، وقد يكونون من صنف آخر مناقض تماما لصنف الأنبياء والرسل مثل إبليس في قصّة آدم وزوجته. كما نجد قصصا أخرى الفاعل الرئيسيّ فيها هو الله كما في قصّة خلق الكون، إضافة إلى قصص أخرى في غاية الاختصار، وهي المسمّاة أمثالا. وهذا من شأنه أن يدعونا إلى التوقّف عند نموذج من هذا القصّ، لنستكشف ما يميّزه عن قصص الأنبياء والرّسل بنوعيه المفرد والمكرّر.

بناء على ذلك، سيكون هذا الفصل مخصّصا لتحليل ثلاثة أشكال من الخطاب القصصي في القرآن. أمّا الأوّل، فهو القصّ المفرد ومثاله قصّة النبيّ يوسف، وأمّا الثاني فهو القصّ المكرّر ومثاله قصّة النبيّ موسى، وأمّا الثالث فهو الأمثال. ولقائل أن يقول إنّ هذا النوع الثالث لا ينسجم مع النوعين السابقين وأنّ المعيار المعتمد في تصنيف أشكال القصّ، وهو تمييز القصّ المفرد من القصّ المكرّر لا ينطبق على الأمثال. والجواب عن ذلك هو أنّ المعيار الذي اخترناه يتعدّى ذلك إلى تمييز القصص التي يكون أبطالها من الأنبياء والرسل، وهي الأكثر دورانا في القرآن، من القصص التي يكون أبطالها من غير الأنبياء والرّسل. ومن هذا النوع الثاني اخترنا الأمثال لا قصّة إبليس أو قصص عاد أو ثمود مثلا؛ لأنّها مقترنة بقصص آدم وهود وصالح وهم من الأنبياء والرّسل، ولا المقاطع المتعلّقة بخلق الكون؛ لأنّها غالبا ما ترد في سياق شكل آخر من أشكال الخطاب وهو الاحتجاج.

1. القصّ المفرد: قصّة النبيّ يوسف

لهذه القصّة، مثل غيرها من قصص الأنبياء، حضور بارز في التراث الديني قبل الإسلام ونعني بذلك التوراة وما اتّصل بها من كتب مثل التلمود والترجوم وعهود الأسباط والمدراش، وهي كتب يهوديّة أقلّ منزلة من التوراة. ورغم تردّد هذه القصّة في مختلف هذه المصادر، إلاّ أنّ اللافت للانتباه فيها أنّها رويت بطرائق مختلفة؛ فبعض عناصر هذه القصّة يوجد في التوراة ولا يوجد في غيرها، والعكس صحيح أيضا، وبعض ما في التوراة مذكور في القرآن، وبعضه الآخر غير مذكور، والكثير ممّا ورد في الكتب اليهودية مذكور في القرآن ولا ذكر له في التوراة.[3] وبغضّ النظر عمّا بين هذه المصادر من اختلافات في الكثير من الجزئيّات، فقد بدت لنا هذه القصّة في خطوطها الكبرى محلّ إجماع الروايات على اختلافها بما في ذلك

3 انظر التفاصيل في: هشام محمد طلبة، قصة يوسف عليه السلام في القرآن الكريم والتوراة والكتب الأخرى السابقة للقرآن، https://quran-m.com. وانظر أيضا: مقارنة بين ما قدمه الكتاب المقدس والقرآن عن قصة يوسف https://drghaly.com/articles/display/10557. وفي المقالين مقارنة بين قصّة يوسف في القرآن وغيره من المصادر من زاويتين متناقضتين، فالمقارنة الأولى يتّجه صاحبها إلى تفضيل الرواية القرآنية على التوراة أما المقارنة الثانية فيهاجم فيها صاحبها الرواية القرآنيّة وينتصر للرواية التوراتيّة.

الرواية القرآنيّة. ولكنّ هذا الإجماع، وإن كان يعكس أهمّية القصّة، فهو لا يعبّر عن توافق بين المصادر في الهدف من روايتها. فالغالب على التوراة والكتب اليهوديّة المتّصلة بها هو تلك النزعة إلى التأريخ التي تظهر بوضوح في العناية المفرطة بذكر التفاصيل الأمر الذي جعلها في التوراة مثلا قصّة تمتدّ من الإصحاح السابع والثلاثين إلى الإصحاح الخمسين من سفر التكوين.[4] مقابل ذلك سيقت هذه القصّة نفسها في سورة واحدة من سور القرآن لا يتجاوز عدد آياتها **111** آية لأنّ الهدف من سردها هدف يتجاوز التأريخ إلى الموعظة والاعتبار.

لقد رُويت هذه القصّة في القرآن، كما أشرنا من قبل، دفعة واحدة في سورة يوسف من الآية **4** إلى الآية **101**. أمّا الآيات الثلاث الأولى والآيات العشر الأواخر (**102 – 111**) فليست من جنس القصّ ولا فيها ما يدلّ على أنّها تتحدّث عن يوسف وكلّ من كانت له به علاقة. إنّ الآيات التي سبقت ظهور القصّة وتلك التي جاءت بعد الإعلان عن نهايتها تنتمي إلى شكل آخر من أشكال الخطاب القرآني نسمّيه مبدئيّا بالخطاب المباشر تمييزا له من الخطاب التخييليّ الوارد في الآيات **04- 101** وحين يرد الخطاب القصصيّ مسيّجا بخطاب من غير جنسه يمهّد له ويعقّب عليه تكون وظيفة القصّ الأساسيّة وظيفة تتعدّى حدود الإمتاع إلى الإقناع. بل إن الخطاب الذي احتضن القصّة نراه يحدّد بوضوح طبيعة هذا القصّ ووظيفته. فقد وصفت هذه القصّة في الآية الثالثة بأنّها أحسن القصص، ثمّ وصفت في الآية 102 بأنها من أنباء الغيب وفي الآية **111** بأنّها عبرة لأولي الألباب مثل غيرها من القصص. لذلك، ارتأينا البدء بتحليل الخطاب الحافّ بالخطاب القصصيّ في هذه السورة ليتسنّى لنا بعد ذلك الكشف عمّا بين الخطابين من علاقات وما تعنيه هذه العلاقات من أمور تتعلّق بأنظمة توزيع الخطاب في النصّ القرآني.

1.1. الخطاب المباشر:

يظهر هذا الخطاب في الآيات الثلاث الأولى والآيات العشر الأواخر من سورة يوسف، وبهذا يكوّن سياجا محيطا بالقصّة يمهّد لها ويعقّب عليها. لقد تردّدنا كثيرا في تصنيف هذا الخطاب واكتفينا بنعته بالخطاب المباشر، وهي تسمية إجرائيّة تساعدنا على تمثّل ما بين الخطابين من تناظر شكليّ. فالخطاب القصصيّ خطاب تخييليّ ينقل المتلقّي الأوّل، وهو النبيّ محمّد، إلى عالم لم يعد موجودا، وهو عالم يوسف وأبيه وإخوته وعزيز مصر وامرأته وكلّ ما لقيه يوسف فيه من محن تمكّن بما أوتي من دعم إلهيّ من تجاوزها. أمّا الخطاب المباشر، فيشدّ ذلك المتلقّي إلى عالمه ويذكّره بمن حوله سواء في ذلك من آمن بنبوّته أو من أنكرها عليه.

ويمكن، بالاعتماد على نظام توزيع الضمائر الثلاثة (ضمير المتكلّم الجمع، ضمير المخاطَب المفرد المذكّر، ضمير الغائب الجمع المذكّر وقد تحوّل في مناسبة دالّة إلى ضمير المخاطَب الجمع المذكّر)،

4 الكتاب المقدّس، سفر التكوين، الإصحاح 37 - 50

أن نعتبر النصّ في جملته يحيل على مجلس تخاطب يتكوّن من ثلاثة أطراف وهم المخاطِب والمُخاطَب وجمهور المستمعين. لذلك نتولّى في الفقرات التالية تحليل نظام التخاطب في هذا القسم من النص بالوقوف على أطراف التخاطب وموضوعه.

أمّا ضمير المتكلّم الجمع (نحن)، ومن المفترض أن يكون الله فهو المُوحي، فيُحيل على المخاطِب. وقد ظهر ذلك قبل ظهور القصّة في الآية الثانية (إنّا أنزلناه) والثالثة (نحن نقصّ، أوحينا)، كما ظهر بعد الفراغ من سرد القصّة في الآية **102** (نوحيه) والآية **109** (وما أرسلنا) الآية **110** (نَصْرُنا، نُنْجي، نَشَاءُ، بَأْسُنَا). لقد اتّصل هذا الضمير في جميع المواقع التي ظهر فيها إمّا بأفعال (أنزلنا، نقصّ، أوحينا، ، نُنْجي، نَشَاءُ) أو بأسماء (نَصْرُنَا، بَأْسُنَا)، ولم يرد ضميرا منفصلا إلاّ مرّة واحدة في الآية الثانية (نحن). ورغم ما يتّسم به الضمير المنفصل من أعلى درجات التعريف نحويّا، يظلّ هذا المتكلّم غير معلوم عند القارئ، لذلك تأتي الضمائر المتّصلة بالأفعال أو الأسماء للكشف عن هويّته سواء عبر إسناد الأفعال إليه أو عبر إضافته إلى الأسماء. وبذلك، يمكن للقارئ أن يدرك هويّة هذا المُخَاطِب بواسطة أفعاله وما أضيف إليه من أسماء تحدّد بعض أوصافه.

أمّا الأفعال، فتساهم ثلاثة منها في بناء صورة للمخاطِب ندرك من خلالها أنّه مصدر القرآن فهو الذي نزّله، وأنّه هو من أوحى للمخَاطَب به، وأنّه هو من يقصّ القصص. ثلاثة أفعال تتشارك في ما بينها لبلورة معنى الله فيتمثّله المتلقّي في صورة متكلّم يتواصل مع المُخَاطَب عبر قناة غير مرئيّة وهي الوحي، وتجري في هذه القناة رسالة واضحة بيّنة، وهي القرآن العربيّ المُبين، وفي هذه الرسالة أحسن القصص. وأمّا الفعلان الآخران، فيكشفان عن صفتين أخريين من صفات الله يبدو من خلالهما مخلّصا لبعض البشر دون غيرهم (نُنجي من نشاء). وأما الأسماء المضافة إلى ضمير المتكلّم، فتضيف إلى هذه الصورة صفات أخرى، وهي البأسُ والنصر. وبذلك تبني هذه الأفعال والأسماء في ذهن المخاطَب صورة من يُخاطبه ليعلم أنّه يتواصل مع ذات متعالية، ولكنّها لا تنفصل عن هذا العالم الذي هو فيه، فهي تمدّ بينه وبينها جسر تواصل غير ظاهر، وتتدخّل فيه لتعيد تشكيله بالوقوف إلى جانب الأنبياء على حساب المجرمين.

تلك هي صورة المخاطِب كما تشكلها الأفعال التي أسندت إليه والأسماء المضافة إليه. أمّا ضمير المُخاطَب، فقد ورد ضميرا متّصلا ببعض حروف الجرّ في مناسبات كثيرة (عليك، إليك) كما ورد متّصلا إمّا بناسخ فعليّ (كنتَ من الغافلين، ما كنتَ لديهم)، أو مُضافا إلى اسم (قبلك) أو متّصلا بفعل (حرصت، تسألهم). كما ورد هذا الضمير مستترا في فعل الأمر (قل) وهو ما أوجب تحوّله من ضمير خطاب إلى ضمير المتكلّم المفرد ظاهرا أو مستترا، منفصلا أو متّصلا (سبيلي، أدعو، أنا). ولهذا الضمير في مختلف تجلّياته وظيفة تعريفيّة تساعد القارئ على تمثّل هويّة هذا المخاطَب الذي يتواصل معه الله عبر الوحي. وندرك من خلال هذا الضمير أنّ المخاطَب قد انتقل من وضع سابق كان فيه من الغافلين إلى وضع جديد أصبح فيه على بصيرة. نقلة من حال الغفلة إلى حال البصيرة لم يكن لها أن تحدث لولا الرسالة التي تلقّاها

من الله، وهذا يعني أنّ بين المخاطِب والمخاطَب علاقة تجعل الأوّل في موضع العالم المعلّم وتجعل الثاني في موضع الغافل المتعلّم إذ كان قبل الخطاب الموجّه إليه غافلا ثم صار بعده على بصيرة. ولكنّ هذا المخاطَب لم يكتسب بما تلقّاه بصيرة فقط، بل اكتسب إلى جانب ذلك صفات أخرى أهمّها أنّه انفصل عمّن حوله حين نفى عن نفسه أن يكون من المشركين، وبهذا يكون قد اكتسب صيغة في الوجود تختلف عن صيغة وجود من حوله، ثم صار بعد ذلك حريصا على نشر الرسالة التي تلقّاها بين الناس، داعية إلى سبيل الله أملا في إقناع من حوله بترك صيغة وجودهم القديمة وهي الشرك. وبتتبّع ما طرأ على المخاطَب من تحوّلات بعد تلقّي الرسالة من الله، نلاحظ مسيرة طويلة تبدأ بالانتقال من الغفلة إلى البصيرة وتمتدّ في خطّ طويل يلخّص تجربته الدينيّة الأولى التي بدأت بالعمل على نقل قومه من حال الغفلة إلى حال البصيرة بكلّ ما لديه من اندفاع نلمسه في فعل الحرص (الآية **103**)، وانتهت باليأس من قومه بدليل ما جاء في الآية **110** من حديث عن يأس الرسل، إضافة إلى أنّ السورة تنتمي إلى المرحلة المكّية من الدعوة المحمّدية، وقد قيل في أسباب نزولها أنّ يهود مكّة سألوا النبيّ أو طلبوا من قريش أن تسأله عن يوسف اختبارا منهم لصدق دعوته فنزلت هذه السورة. والحاصل من هذه المسيرة هو أنّ التحوّلات التي طرأت على شخصيّة النبيّ محمّد بدأت بتحوّل في الوعي من الغفلة إلى البصيرة، تلاه تحوّل في الممارسة من شخصيّة تتقاسم مع من حولها صيغة وجود واحدة إلى شخصيّة تعمل بجهد على تغيير الواقع لكنّها لم تنجح في ضمّ الناس إلى الدعوة الجديدة إلاّ قليلا منهم، وهو ما يتجلّى في ضمير آخر يحيل على طرف ثالث ونعتقد أنّه جاء لتسمية من اعترض على نبوّة محمّد.

يتمثّل هذا الضمير الثالث في ضمير الغائب الجمع المذكّر (هم)، وقد بدا ظاهرا أو مستترا، منفصلا أو متّصلا بأفعال، وهو في جميع الحالات يشير إلى ذات جماعيّة تشرك مع الله آلهة أخرى وتُعرض عمّا في الأرض والسماء من آيات تشير إلى أنّ الله واحد ولا شريك له، وغير مبالية بما ينتظرها من العذاب، وهو ما جعل الخطاب ينصرف إلى هذه الجماعة مباشرة ليحوّلها نحويّا من موقع الغياب إلى موقع الخطاب في نهاية الآية **109** (أفلا تعقلون). لقد اكتفى الطبري في تفسير هذا الجزء من الآية بقوله: «يقول: أفلا يعقل هؤلاء المشركون...». أمّا الفخر الرازي، فقد ذكر أنّ من القرّاء من قرأ هذا اللفظ بالتاء على الخطاب ومنهم من قرأه على الياء بالغياب.[5] وبغضّ النظر عن اختلاف القراءات، فالواضح أنّ ضمير الخطاب الجمع المذكر في هذه الآية جاء بدلا من ضمير الغياب الذي سبقه ولحقه، وأنّه يشير إلى تلك الذات الجماعيّة التي بدت في غفلة من أمرها وغير مبالية بما ينتظرها وهي ذات المشركين من أهل مكّة.

وينشأ عن الانتقال في الحديث عن هذه الذات الجماعيّة من الحديث عنها بضمير الغياب إلى الحديث إليها بضمير الخطاب، حسب قراءة نافع المدني وابن كثير ورواية حفص عن عاصم، مجلس تخاطب جديد نرجّح أن يكون المخاطِبُ فيه هو النبيّ محمّد. حينئذ ينصرف النبيّ من موقع المتلقّي المنصت إلى خطاب

5 انظر أقوال المفسّرين في هذه الآية في: الباحث القرآني.

الله، إلى موقع المرسل يخاطب المعترضين على رسالته مباشرة داعيا إيّاهم إلى التعقّل والكفّ عما هم فيه من الغفلة، رغم ذلك يبقى هذا الخطاب من كلمات الله على لسان نبيّه، وهو ما يعني أنّ مجلس التخاطب لم يعد يتألّف من طرفين اثنين فقط، بل من ثلاثة أطراف، وبهذا يكون المجلس مفتوحا متناسبا مع ما يقتضيه سرد الحكايات من سارد يقصّ القصص ويعلّق عليها، وجمهور يستمع إليه ويأذن لنفسه أحيانا بالتدخّل والتعليق.

أمّا موضوع التخاطب بين الأطراف الثلاثة في هذا المجلس، فقد تمّ الإعلان عنه صراحة في الآية الثالثة حين صرّح المخاطِب بموضوع خطابه، فحدّد جنسه وبيّن منزلته منه في قوله: «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ القَصَصِ»، ثمّ عاد في الآية **111** ليبيّن حقيقة هذا الخطاب ووظيفته في قوله: «لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الأَلْبَابِ، مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى». إنّه خطاب من جنس القصّ كما جاء في البدء ومن جنس الحديث كما جاء في الخاتمة. وبين التسميتين مسافة دلاليّة غير بعيدة في لغة العرب، فالقصص كما يقول صاحب الفروق في اللغة ما كان طويلا من الأحاديث، والحديث يكون طويلا وقصيرا ويكون عمّن سلف وعمّن حضر، واللفظان يندرجان تحت نوع من أنواع الكلام وهو الخبر أو الإخبار. ولنا أن نستنتج من هذه الفروق اللغويّة التي أوردها أبو هلال العسكري نتيجتين، فهذا الخطاب هو من ناحية قصّة من أحسن القصص وهذا يعني أنّه حديث طويل بخلاف غيره من الأحاديث المتعلّقة ببقيّة الرسل والأنبياء في القرآن، وربّما يعود حسنه إلى ما فيه من الطول، وهو من ناحية أخرى «ما كان حديثا مفترى» كما تقول الآية. وبهذا النعت نلتفت إلى خاصّية أخرى من خصائص هذا الخطاب، وهي أنّه كلام ينفي عنه صاحبه أن يكون من جنس الكذب عامّة ومن جنس الافتراء خاصّة وهو القطع على الكذب كما يقول العسكري.

تلك هي أهمّ خصائص هذا الخطاب التي ذكرت قبل ظهور قصّة يوسف في السورة، وهي خصائص تنفي عن القصّة أن تكون خبرا كاذبا وتضعها في أعلى درجات الحديث. أمّا وظيفته، فقد تمّ الإعلان عنها في الآية الأخيرة حين أُلحقت هذه القصّة بقصص أخرى لتكون عبرة لأولي الألباب أي آية يعبر بها السامع اللبيب من منزلة الجهل إلى منزلة العلم. وبهذا يكون الهدف من سرد القصّة هدفا تعليميّا بما في التعليم من إكساب الجاهل معرفة لم تكن له وتدريبه على التحلّي بقيم لا يمتلكها.

لقد تبيّن لنا من تحليل الخطاب المباشر المحيط بالخطاب القصصيّ في هذه السورة أنّه خطاب على صلة متينة بالخطاب القصصيّ، يمهّد له ويعقّب عليه ويكشف عن جنسه ومنزلته من الكلام ويحدّد الهدف منه، وهو أن يكون عبرة بالمعنى الذي أشرنا إليه. وحين يكون القصَص حديثا لا افتراء فيه سيق لغاية العبور بالسامع من حال الجهل إلى حال العلم تكون هذه القصّة أقرب إلى ما سمّاه بول ريكور رواية التاريخ، وهي كما ذكرنا سابقا ضرب من القصّ يهدف إلى التفكير في الماضي لبناء نماذج تكون وسيلة لإدراك سنّة الله في خلقه. فكيف صيغت قصّة يوسف؟ وهل كانت تفكيرا في الماضي عبر المماثلة بينه وبين الحاضر أم عبر المباعدة بينهما؟ وما هي النماذج التي تبنيها في ذهن المتلقّي حتّى يعلم سنّة الله في خلقه؟

2.1. الخطاب القصصي:

1.2.1. استمرار الخطاب المباشر:

نشير في البدء إلى استمرار الخطاب المباشر في الظهور في مواقع مختلفة من الحيّز المخصّص لسرد قصّة يوسف، ورغم ندرة الجمل غير القصصيّة في المقطع الممتدّ من الآية **3** إلى الآية **101**، فمن الواضح أنّ الخطاب القصصي لم يكن خطابا خالصا للقصّ وحده، وهو ما يجعل من قصّة يوسف نصّا مفلولا يستمرّ الخطاب المباشر في اختراقه بعد أن أحاط به من كلّ الجهات. لقد ظهرت هذه الجمل غير القصصيّة في خمس مناسبات وهي الآية 7 (**لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٌ لِلسَّائِلِينَ**) والآية **19** (**وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَعْمَلُونَ**) والآية **21** (**وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ**) والآية **22** (**وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ**) والآيتان **56** و**57** (**نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَنْ نَشَاءُ وَلاَ نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ وَلَأَجْرُ الآَخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ**).

تشكّل هذه الجمل مجتمعة موضوعا ما انفكّ القرآن يدور حوله، وهو التذكير بفضل الله على الناس وحثّهم على الإيمان به واتّباع ما يدعو إليه. وما حملنا على اعتبار هذه الجمل خارج نمط القصّ، رغم صدورها عن الجهة نفسها التي تروي القصّة ووقوعها في الجهة نفسها التي تتلقّى تلك القصّة، هو أثرها في المتلقّي. فهذه الجمل غير القصصيّة المتباعدة نسبيّا تعود بالسامع من عالم القصّة الموغل في الماضي إلى حاضره، وهذا تحديدا ما يميّز رواية التاريخ (**récit historique**) من القصّة التخييليّة (**récit de fiction**) كما يقول ريكور، وهي إذن خطاب مباشر يخترق الخطاب القصصيّ ويقطع عن المتلقّي شريط الأحداث وينتزعه من عالم القصّة الماضي ليعيده إلى حاضره. وليست هذه الظاهرة مجرّد تقنية من تقنيات تعليق القصّ موظّفة لإنتاج اللّذة كما يعتقد رولان بارت (**Roland Barthes**) في التحليل البنيوي للقصص، بل هي سمة رئيسة من سمات القصص الدينيّ، باعتباره قصصا تاريخيّا يعمل بنظامي المماثلة والمباعدة بين الماضي والحاضر لحمل المتلقّي على التفكير في هذين الزمنين وبناء نماذج تكون أداة لإدراك قوانين التاريخ. وما يدعم هذا التأويل ورود تلك الجمل غير القصصيّة في أعقاب الجمل القصصيّة لتقويم ما تمّ سرده. فقوله في الآية السابعة: «**لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٌ لِلسَّائِلِينَ**» تعقيب على وصيّة يعقوب ليوسف حين دعاه إلى كتم رؤياه عن إخوته كي لا يكيدوا له، وتنبيه للسامع كي يلتقط من القصّة هذه القاعدة في التعامل مع الآخرين. وقوله في الآية التاسعة: «**وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ**» تقويم لفعل قصصي تاريخيّ عاشه النبيّ يوسف حين تحوّل من لحظة الطفولة إلى لحظة الرشد وما صاحب ذلك من قوّة حين آتاه الله حُكما وعلما، وقوله في الآية **19**: «**وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَعْمَلُونَ**» تذكير للسامعين بحضور الله الدائم في التاريخ وعلمه القديم بما سيأتيه إخوة يوسف، وقوله في الآية **21**: «**وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ**» بيان صريح لقانون ثابت في تاريخ النبوّة وهو أنّ أنبياء الله هم المنتصرون، رغم كلّ المصاعب التي تعترضهم، ويظهر ذلك في مثال يوسف بعد أن تحوّل من عبد يباع في الأسواق إلى ولد مُدلّل في قصر عزيز مصر،

وهذا ما تثبته الآية **22** أيضا في قوله: «**وَكَذَلِكَ نَجْزِي المُحْسِنِينَ**». أمّا الآيتان **56 -57**، فقد كانتا تعقيبا على أبرز لحظة عاشها يوسف حين آلت إليه خزائن الأرض، وفي هذا التعقيب كما نرى خلاصة تُلفت السامعين إلى إدراك قاعدة مفيدة قد تنفعهم في حياتهم وهي أنّ الإحسان إلى الناس، كما فعل يوسف بخزائن مصر، جزاؤه الإحسان في الدنيا والآخرة.

لقد وردت هذه الجمل غير القصصيّة في ثنايا القصّة فعلّقت الأحداث وانتقلت بالسامعين من الماضي إلى الحاضر لا لتُنتج انتظارا فحسب، بل لتضفي على القصّة طابعها التعليميّ. حينئذ يكفّ المتلفّظ عن السرد ويتخلّى عن دور الرواية في لحظة خاطفة ليذكّر السامعين بالهدف الأسمى من سرد القصّة وهو الاعتبار.

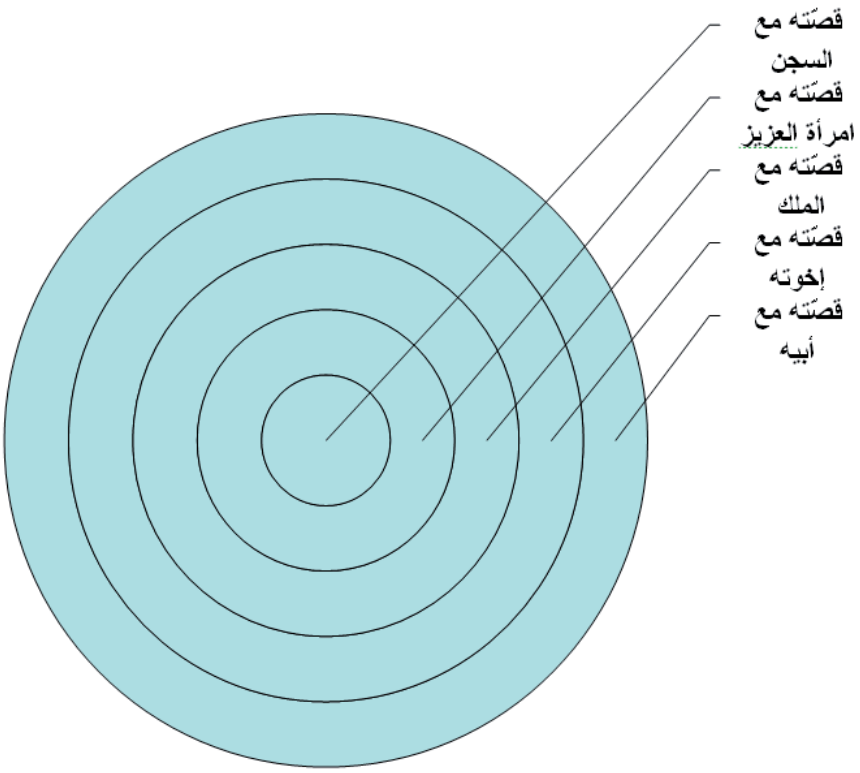
2.2.1. بنية الخطاب القصصي:

تتألّف قصّة يوسف من ستّ وحدات سرديّة؛ أمّا الوحدة الأولى فمن الآية **3** إلى الآية **7** وفيها يقصّ يوسف رؤياه على أبيه، فيأمره بكتمان سرّه على إخوته ويبشّره بنعمة يُنعمها الله عليه. وأمّا الثانية فمن الآية 8 إلى الآية 18 وفيها يكيد إخوة يوسف لأخيهم وينفّذون كيدهم. وتمتدّ الوحدة الثالثة من الآية 9 إلى الآية 22 وفيها خلاص يوسف من الجبّ وحلوله بمصر لينشأ في بيت امرأة العزيز. والوحدة الرابعة من الآية **23** إلى الآية **52** وفيها تراود امرأة العزيز يوسف عن نفسه فيأبى فتكيد له فيدخل السجن. والوحدة الخامسة من الآية **53** إلى الآية **87** وفيها يخرج يوسف من السجن ليُصبح أمينا على خزائن مصر ويلقى إخوته وهم لا يشعرون. والوحدة السادسة من الآية **88** إلى الآية **101** وفيها يعود البصر إلى يعقوب وينزل مصر بدعوة من يوسف.

تشكّل هذه الوحدات السرديّة بما بينها من علاقات تتابع في الزمن نصّ القصّة كاملة، وهذا ما يدفعنا إلى ضرورة الكشف عن نوعيّة الانتظام النصّي الذي جعل من هذه الوحدات المتتالية نصّا قصصيّا واحدا يروي قصّة النبيّ يوسف. وبالنظر في الخيط الجامع بين هذه الوحدات نلاحظ حضورا دائما ليوسف مع تغيير مستمرّ في من حوله من الشخصيات، فليوسف قصّة مع أبيه بعضها في الوحدة الأولى وبعضها الآخر في الوحدة الأخيرة، وله قصّة مع إخوته توزّعت بين الوحدتين الثانية والخامسة، وله قصّة مع عزيز مصر ورد بعضها في الوحدة الثالثة وبعضها الآخر في الوحدة الخامسة، وله قصّة مع امرأة العزيز في الوحدتين الرابعة والخامسة، وقصّته الأخيرة مع صاحبي السجن في الوحدة الرابعة.

يمكن بالاستناد إلى هذا التوزيع أن نتبيّن للقصّة شكلا دائريّا يجعل وحداتها دوائر يتضمّن بعضها البعض الآخر، إذ نجد قصّة يوسف مع أبيه في محيط الدائرة الأولى، وتأتي قصّته مع إخوته في محيط الدائرة الثانية، وقصّته مع الملك في محيط الدائرة الثالثة، وقصّته مع امرأة العزيز في محيط الدائرة الرابعة لنصل أخيرا إلى أضيق دائرة حيث تجري قصّته مع صاحبي السجن. وكلّما انتقل السامع من دائرة إلى أخرى تحوّل من

فضاء أوسع إلى فضاء أضيق حتّى يستقرّ به الأمر في أضيق حلقات القصّة، وهي التي نرى فيها يوسف في السجن. وحين تكون قصّة يوسف في السجن محور قصّته الكبرى، فهذا يعني أنّ ما حدث له في تلك الدائرة الضيّقة هو جوهر القصّة كلّها، بل هو محورها الذي عليه تدور كما يظهر في الشكل الموالي:



ويتمثّل ملخّص هذه الحلقة المحوريّة في أنّ صاحبي السجن طلبا منه أن يؤوّل حلمين رآهما في ليلة واحدة، وكان تأويله أنّ أحدهما سيخرج من السجن ليُقتل وتُعلّق جثّته في المدينة، فتأكل الطيور من رأسه، وأنّ الثاني سينعم بعد السجن بحياة يكون له فيها عند الملك شأن عظيم. ويصدق تأويل يوسف بعد مدّة وجيزة، ولكنّ الناجي من الصاحبين نسي ما أوصاه به يوسف ولم يذكره إلاّ بعد بضع سنين حين رأى الملك حلما عجيبا أزعجه وأعجز من حوله، فتذكّر الناجي وصيّة يوسف ووعد الملك بأن يأتيه بمن يؤوّل حلمه، وكان ذلك سببا في خروج يوسف من السجن ونيله المراتب العليا في الدولة بعدها.

ويظهر من هذه القصّة المحوريّة أنّ قصّة يوسف بأكملها معقودة على صفة من أبرز صفاته، وهي القدرة على تأويل الأحلام والأحاديث. ولا عجب حينئذ في أن تكون القصّة الكبرى تفسيرا لرؤيا يوسف التي انفتحت بها الحكاية. ونكتشف بعد ذلك، أنّ قصصا فرعيّة أخرى لم يتسنّ لها أن تبلغ النهاية إلاّ بتأويل حلم من الأحلام، فقصّته مع السجن انتهت بتأويل حلمي صاحبيه، وقصّته مع الملك انتهت بتأويل حلم الملك،

وقصّته مع إخوته انتهت بتأويل حلمه الخاص. وبهذا يكون تأويل الرؤى والأحلام المحرّك الرئيس وناظما يجمع شتات ما في هذه الحكاية من أقاصيص فرعيّة.

وإذا استحضرنا السياق الذي احتضن هذه الحكاية على نحو ما بيّنا في الفقرة السابقة، يسهل علينا اكتشاف الناظم الدلالي الذي صيغت فيه كلّ وقائع الحكاية، وهو أنّ الله لن يتخلّى عن أنبيائه مهما واجهوا من محن ومصاعب، وأنّ حضوره معهم سيكون بما جهّزهم به سلفا من وسائل القوّة والحكمة التي بها يحقّقون النصر على أعدائهم. حضور لله في تاريخ الأنبياء خاصّة وتاريخ الإنسانيّة عامّة، ولكنّه حضور من وراء حجاب، فهو لا ينكشف لأنبيائه ولا يواجه أعداءهم، بل يحرّك الصراع ويديره بتمكين أوليائه من أدوات الصراع.

يكمن هذا المعنى خلف بناء قصصيّ بسيط لا تعقيد فيه، فالروابط التي تصل وحدة سرديّة بأخرى لا تعدو حدود الترابط الزمني، وهو ما يجعل أحداث القصّة كلّها متلاحقة متتالية، وهذا يعني أنّ نظام توزيع الأحداث في النصّ هو نفسه نظام وقوعها في الزمن، فخروج يوسف مع إخوته لم يكن ناتجا عن ذلك الحلم الذي رآه وحدّث أباه به، بل رأيناه يكتم رؤياه تماما كما أوصاه أبوه ورغم ذلك جرى له ما جرى، وخروجه من البئر لم يكن ناتجا عن كيد إخوته، بل كان صدفة عند مرور قافلة بالبئر، ونزوله مصر أيضا كان حدثا بعديّا لا صلة له بما سبقه. ولكنّ هذا لا يُلغي الترابط السببي بين هذه الأحداث، رغم بساطته، إذ نجد أحداثا أخرى في القصّة كلّها تجري بينها علاقات سببيّة إلى جانب العلاقات الزمنيّة، فدخوله السجن كان بسبب قصّته مع امرأة العزيز، وخروجه منه كان بسبب العلاقة بينه وبين أحد صاحبي السجن، وتولّيه خزائن مصر بعد ذلك يعود إلى خروجه من السجن لتأويل حلم الملك.

إنّ بساطة الانتظام القصصي وانبناءه على التتابع الزمنيّ يجعلان القصّة واضحة لا تعقيد فيها، فأحداثها تسير في خطّ واحد لا التواءات فيه، وهو ما يساعد السامعين على تمثّلها بيسر. يضاف إلى هذه البساطة خلوّ القصّة من أبرز دواعي الإثارة والتشويق، فمسار الأحداث بيّن واضح ويعود ذلك في تقديرنا إلى أنّ القصّة في مجملها مجموعة أخبار منفصلة عن بعضها البعض، ولا رابط بين أحداثها سوى قانون عام تحدّثنا عنه سابقا، وهو ما يجعلها وفق تصنيف تودوروف (**Tzvetan Todorov**) قصّة إيديولوجيّة. لقد ميّز تودوروف بين نوعين من الانتظام القصصي، فحين تكون الوقائع المرويّة مترابطة في ما بينها ترابطا سببيّا مباشرا يكون القصّ مثيولوجيّا، وحين يكون الرابط بين الوقائع المروية رابطا زمانيّا يخفي خلفه قانونا عامّا يجمع شتات الأخبار المنفصلة يكون القصّ إيديولوجيّا؛ لأنّ جميع الوحدات السرديّة تبدو تجلّيات لفكرة واحدة وقانون واحد.[6] ويفرض هذا النوع من القصّ على السامع أن يذهب بعيدا للعثور على العلاقة بين واقعتين متجاورتين في الخطاب، متتاليتين في الزمن ولا مبرّر لتتاليهما غير الصدفة مثل مرور القافلة

6 Tzvetan Todorov, Poétique, édition Seuil, 1973

بالجبّ الذي أُلقِيَ فيه يوسف، ولكنّ هذين الحدثين يجمع بينهما قانون عام وهو أنّ الله مع أوليائه حيثما كانوا، وأنّ المحنة يعقبها الخلاص لا محالة. وكذلك الشأن مع الوقائع الأخرى، فليس من الصدفة أن يباع يوسف في سوق العبيد ويشتريه عزيز مصر، وليس من الصدفة أيضا أن يدخل يوسف السجن ومعه صاحبان، ولا من الصدفة أن يحلم السجينان حلمين، وأن يلجآ إلى يوسف طلبا لمعنييهما في التأويل. إنّه قانون عام يوجّه جميع الوقائع في اتجاه واحد، وهو الكشف عن الرعاية الإلهية التي تحفظ أولياء الله وتمكّن لهم. وفي هذا القانون رسالة صريحة إلى النبيّ محمّد وأتباعه ورسالة إلى أهل مكّة الذين أعرضوا عنه ليعلم الجميع أنّ الله مع محمّد ومن آمن بدعوته، وهو بالمرصاد لمن اعترض عليه.

3.2.1. أنظمة القصّ:

لقد فرض القصّ الأيديولوجيّ على القصّة أن تبدو للقارئ في غاية الاختزال، وهو ما يجعلها قابلة لأن تُروى وتُسمع في مجلس واحد. ويظهر هذا الاختزال في اكتفاء الراوي برواية الوقائع المادّية في الحدود الفاصلة بين وحدة سرديّة وأخرى، وهو ما يجعل القصّة في مجملها خفيفة الأحداث. وإذا كانت اللغة في أصل نظامها غير قادرة على محاكاة الوقائع ونقل تفاصيلها تماما كما جرت، فقد بدا الاختزال هنا في أقصى درجاته. ومن مظاهر الاختزال في هذه القصّة اكتفاء الراوي بذكر الأحداث المفصليّة في حياة يوسف. لقد بدأت القصّة بسرد يوسف رؤياه على أبيه، وتوالت بعد ذلك الأحداث في خط زمنيّ طويل يبدأ بخروج يوسف مع إخوته، وينتهي بدعوة أبيه وإخوته ليكونوا ضيوفا عليه في مصر بعد أن آلت إليه السلطة على خزائنها. ورغم طول المسافة الزمنيّة الفاصلة بين البداية والنهاية، فقد اقتصر السرد على اللحظات الحاسمة في حياة يوسف، وهي لحظات التناوب بين المحنة والخلاص، فكلّما وقع يوسف في محنة تخلّص منها لا بسعي منه، بل بسبب فاعل خفيّ يؤتيه كلّ مرّة القدرة على الخلاص، بل إنّ هذا الفاعل يبدو في الكثير من الأحيان هو من يدبّر المحنة، وهو من يدبّر الخلاص منها أيضا. تجربة عاشها يوسف لا باختيار منه بل باصطفاء من الله، فهو الذي اختاره منذ الطفولة ليكون نبيّا في قومه وهو الذي علّمه التأويل، وهو الذي أوحى له في الجبّ ما أوحى فزال عنه الخوف، وهو الذي آتاه حكما ورشدا فآلت إليه خزائن مصر. وبهذا تكون الشخصيات التي أحاطت به، بدءا بإخوته وانتهاء إلى ملك مصر مرورا بالقافلة وعزيز مصر وامرأته وصاحبي السجن، شخصيات لا تملك هي الأخرى قرار ما أتته من أفعال لأنّها، مثلها مثل يوسف، ساقها الله في طريقه لتكون سببا في ما عانى من آلام وما نال من مراتب عليا أيضا.

ولهذا الاختزال الشديد في سرد الوقائع المادّية أثر بالغ في السامعين إذ يحملهم على التخيّل لإشباع الرغبة في معرفة التفاصيل المحذوفة أو المختزلة فيشاركون في إنتاج القصّة بملء فراغاتها. وحين ينخرط السامع في هذه العمليّة ينفصل عن عالمه الحقيقيّ، ويغادر حاضره إلى ماضي القصّة يفكّر فيه ويعيد بناءه بما لديه من الخيال. وله حينئذ أن ينتج من كلّ جملة سرديّة ما لا نهاية له من الوقائع، فقول السارد مثلا: «**وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانِ**» خبر في غاية الاختزال يسمح للسامع بنسج قصّة أخرى عن صاحبي يوسف،

وله أن يتخيّل صورتيهما ونشأة كلّ واحد منهما وما عرض لهما حين كانا صبيّين وما كان يجمعهما بالناس من علاقات وروابط، وقصّة دخولهما السجن كيف بدأت وما الذي أتياه من المنكرات حتّى سيقا إلى السجن. وما يقال عن هذه الجملة السرديّة يقال أيضا عن غيرها، والمستفاد من هذا وذاك هو أنّ للاختزال دورا كبيرا في دفع السامع إلى إنشاء العالم المتخيّل بما لديه من الخيال انطلاقا من تلك الخطوط العامّة التي وضعها السارد.

ولا يقف الاختزال عند هذا الحدّ، فبقدر ما نلاحظ اقتصادا في سرد الوقائع المادّية نلاحظ اقتصادا في الوصف أيضا إن لم نقل غيابا شبه كلّيّ لهذه التقنية من تقنيات القصّ. إنّ صورة يوسف المادّية لا تكاد تظهر تماما فلا معلومات عن حسنه الذي سلب امرأة العزيز عقلها وأدهش نساء المدينة فاكتفين بقولهنّ: «**حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ**». قول فيه وصف ولكنّه لا يساعد السامع على تمثّل صورة يوسف، بل يدفعه إلى تخيّل صورة الملاك ليُسقطها على صورة يوسف. وكذلك امرأة العزيز، شخصيّة بلا صورة مادّية شأنها في ذلك شأن بقيّة الشخصيّات، ولا يكاد السامع يجني شيئا عن ملامحها فيندفع إلى التخيّل لملء هذا الأوصاف المسكوت عنها مستعينا بالنزر القليل من المعلومات، وهي في الغالب معلومات عن أعمالها تفيد في بناء الصورة المعنوية أكثر ممّا تفيد في بناء الصورة المادّية. وليس هذا السكوت عن صفات الشخصيات الجسديّة والاكتفاء بذكر ما أتته من أفعال مجرّد تقنية قصصيّة لحمل السامع على التخيّل فقط، بل هو تقنية لصرف السامعين إلى التركيز على الصور المعنويّة لبناء النماذج المراد تمثّلها من الماضي وذلك هو الغرض من سرد أخبار الماضين، إنّه سرد للتفكير في الماضي من أجل بناء الحاضر عبر تلك النماذج الأخلاقيّة.

ولكنّ الاختزال في سرد الوقائع المادّية وفي تصوير الشخصيات تقابله كثافة في سرد الوقائع اللفظيّة، بل إنّ أغلب ما جرى ليوسف تمّ سرده عبر تقنية الحوار المنقول، ويظهر ذلك واضحا في تواتر أفعال القول الناقلة. فحدث الرؤيا نقله يوسف بلغته إلى أبيه، ووصيّة يعقوب ليوسف جاءت على لسانه، والمكيدة التي دبّرها أبناء يعقوب لأخيهم رويت بلسانهم جمعا، وحادثة المراودة رويت بواسطة حوار منقول بين يوسف وامرأة العزيز، وكذلك الشأن في حادثة الخروج من السجن والاجتماع بالملك، وفي قدوم إخوة يوسف إلى مصر وما تلاها بعد ذلك. وبهذا تتكوّن قصّة يوسف في مجملها من حكاية أقوال وهو ما يجعلها قصّ أقوال لا قصّ أفعال أو أحوال، بل إنّ السامع لا يدرك أهمّ مفاصل القصّة إلاّ عبر أقوال الشخصيّات، وهي جمل محكيّة على مرادف القول لأنّها مسبوقة بفعل القول الناقل الأمر الذي يسمح بالتعامل مع النصّ على أنّه مجموعة مشاهد مسرحيّة يكتفي الراوي فيها بتوزيع الأدوار بين الشخصيّات المتحاورة. وممّا يعزّز هذا الفهم غياب المعلومات الضروريّة التي يتعيّن على السارد ذكرها، فالمشهد المسرحيّ هو تقريبا الفعل القصصي الوحيد الذي يُعرض على المتلقّي دون معجم إضافيّ يفكّ رموز إطاره ويعرّف شخصيّاته. يضاف إلى ذلك أنّ الراوي ينقل أقوال الشخصيات على نحو لا هو بالأسلوب المباشر ولا هو بالأسلوب غير المباشر

ولا هو إدماج نحويّ لمقول القول في السرد. وبهذا تتضاعف في النصّ الظواهر المحفّزة على التخيّل، فكلّ تقنيات السّرد موظّفة لبناء ما يسمّيه تودوروف خطاطة قصصيّة على السامع أن يعتمدها منطلقا لملء الفراغات عبر خياله الخاصّ.

ومن جهة أخرى، لا نكاد نعثر في هذه القصّة على ما يسمّى خلطا بين نظام زمن الخطاب ونظام زمن الأحداث والسبب في ذلك غياب تدخّلات السارد في السابق واللاحق من زمن الأحداث. وإذا كان زمن الخطاب ذا بُعد واحد بخلاف زمن الأحداث المتعدّد الأبعاد، فلا نجد في قصّة يوسف ما يمكن أن نسمّيه استرجاعا أو استباقا، وهو ما يجعل نظام القصّ مسايرا لحركة نظام الأحداث. رغم ذلك نقف في النصّ على لحظات خاطفة يتمّ فيها تعليق الأحداث لينقلب الخطاب من السرد إلى الوصف، وهو نادر جدّا، أو إلى التقييم وهو الأوضح. ففي الآيات **56 - 58** مثلا يكفّ الراوي عن نقل الأحداث وينصرف إلى الوعظ والتذكير، وكذلك الشأن في الآية **68** وفي الآية **76**. وليس هذا التعليق من الاسترجاع أو الاستباق في شيء لأنّه تعليق لا يكسر زمن الأحداث ويكتفي بإيقافه ليُستأنف بعد ذلك. وإذا كان الوقف في العادة تقنية من تقنيات القصّ الموظّفة لإثارة السامع وتشويقه، فلهذا النوع من الوقف وظيفة أخرى غير وظيفته الإمتاعيّة وهي الوظيفة التعليميّة. يكفّ الراوي عن السرد لا ليصف شيئا أو ليسترجع أحداثا قديمة لم يسردها ولا ليستبق الأحداث مبشّرا بما ستؤول إليه، بل يكفّ عن السرد ليستبدل اللغة القصصيّة بلغة حكميّة أو وعظيّة موجّها خطابه مباشرة إلى السامع ليُملِي عليه أفكاره ويملأه إيمانا وعقيدة. وباستثناء هذا الوقف، وهو قليل، تبدو العلاقة بين زمن الخطاب وزمن الأحداث في الغالب علاقة انسجام وتواز، فهما يسيران جنبا إلى جنب وهذا ناتج بالخصوص عن تقنية الحوار المنقول.

وبهذه التقنية الغالبة على النص، وما ترتّب عليها من تقلّص تقنيتيْ السرد والوصف، يكون الراوي قد اختار زاوية نظر داخليّة. إنّه راو ينقل الوقائع على ألسنة الشخصيات كي يجعلها أقنعة يتحدّث من ورائها إلى السامعين، وهو ما يُضفي على القصّة بعدها الواقعيّ. وحين تكون الشخصّيات هي الأكثر مساهمة في رواية الأحداث، يذهب في ظن السامع أنّ ما يُروى قد حصل فعلا فيسارع إلى تصديق القصّة. ورغم ما بين هذه الشخصيات من تناقض في الطباع والأفكار والأمزجة فقد جعلها الراوي تنتهي في خاتمة القصّة إلى الإقرار بالحقّ والإذعان له، فقد اعترفت امرأة العزيز بذنبها وطلبت المغفرة من الله قائلة: «**إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ**»، واعترف إخوة يوسف بما أتوه قائلين: «**تَاللهِ لَقَدْ آثَرَكَ اللهُ عَلَيْنَا وإِنْ كُنَّا لَخَاطِئِينَ**». ومن شأن هذا أن يجعل الشخصيات كلّها أصواتا تردّد صوت الراوي وتنقل إلى السامع وجهة نظره. ولا نكاد نجد الراوي يترك وظيفته السرديّة حتّى ينقلب إلى معلّم يرسم الحدود بين الحقّ والباطل، وبهذا يكون ساردا متردّدا بين الإمعان في التخفّي وراء الشخصيات من ناحية والإمعان في الظهور من ناحية أخرى. وقد جعل هذا التردّد، المستمرّ من بداية القصّة إلى نهايتها، السامعَ يتلقّى في الوقت نفسه خطابين اثنين يختلفان في الشكل ويتفقان

في المحتوى، فيطرق المعنى الواحدُ أذهان السامعين بأسلوبين مختلفين إذ نراه يأتي تارة صريحا مباشرا ويأتي تارة أخرى متخفّيا.

تبدو قصّة يوسف، من خلال أنظمة القصّ المعتمدة فيها، قصّة ليس فيها من التعقيد ما يحمل السامعين على الاجتهاد لفكّ معقودها وإعادة بناء مادّتها الحكائيّة، ولا يعني ذلك ضعفا في صياغة القصّة بل هو سمة أساسيّة من سمات القصّة الإيديولوجيّة والقصّة التاريخيّة بالمعنيين اللذين أشرنا إليهما عند تودوروف وريكور. فهذان النوعان من القصص يهدفان بالدرجة الأولى إلى بناء حقائق ونظام قيم لتربية السامعين ودفعهم إلى التفكير في الماضي واستخلاص النماذج المطلوب القياس عليها لفرز الحق من الباطل والخير من الشر والنافع من الضار، وذلك هو معنى الاعتبار.

4.2.1. نظام الترميز في قصّة يوسف:

حاولنا في الفقرة السابقة الكشف عن أهمّ أنظمة القصّ في قصّة يوسف، فانتهى بنا ذلك إلى اعتبارها ضربا من ضروب القصّ الإيديولوجيّ أو القصّ التاريخيّ. أمّا إذا نظرنا إليها من زاوية أخرى، فتبدو لنا حكاية رمزيّة تشير إلى معان اعتبرها بعض أهل التأويل سياسيّة في ما اعتبرها البعض الآخر فلسفيّة.

أمّا التأويل السياسيّ لهذه القصّة، فنجده في ما ذهب إليه القاضي النعمان في كتابه أساس التأويل[7] حيث تناول القصّة بأكملها من حيث هي إشارات خفيّة إلى معان سياسيّة استنادا إلى نظريّة في النبوّة والإمامة توسّعنا في شرحها. ولا بأس في أن نستحضر شيئا ممّا ذكرنا هنالك.[8] لقد التقط النعمان في هذه القصّة عددا من الرموز يسمّيها تارة أمثالا ويسمّيها تارة أخرى كنايات، ورغم ما بين المصطلحين من فوارق، فقد استعملهما النعمان بمعنى واحد، وهو الإشارة إلى معنى خفيّ غير المعنى الظاهر، وهذا ما يجعل القصّة في نظره خطابا إشاريّا مفعما بالكنايات والأمثال لا يفيد معرفة بتاريخ النبيّ يوسف فقط، بل يشير إلى مجموعة من المعاني السياسيّة والدينيّة المتعلّقة بحقيقة التجربة الدينيّة من منظور شيعيّ إسماعيليّ. ونذكّر في هذا السياق بأنّ لفظ الدعوة يعني تنظيما سياسيّا سرّيا أو علنيّا، دينيّا أو غير دينيّ، وأنّ ألفاظ الإمام والحجّة، أو الأساس، والداعي واللواحق والمستجيبين تعني في الاصطلاح الإسماعيلي مراتب عرفانيّة سياسيّة في صلب كلّ تنظيم سياسي مهما كانت طبيعته، فالإمام يتولّى أمر الظاهر، ومن تحته الحجّة أو الأساس وإليه تعود أمور الباطن كلّها، واللواحق مكلّفون بنشر الدعوة والذود عنها حسب ما يوكل لكلّ واحد منهم من مهامّ. وبهذا يكون النبيّ يعقوب هو إمام دعوة الحقّ في زمانه ويكون ابنه يوسف حجّته العارف بباطن الشريعة المرشّح لتولّي الأمر من بعده، وإخوة يوسف الذين كادوا له هم اللواحق في تلك الدعوة ينافسون أخاهم في ما رُشّح له. ومن هذه الزاوية تصبح رؤيا يوسف بجميع عناصرها كناية عن علمه بما سيؤول إليه أمره، إذ

7 القاضي النعمان، أساس التأويل، تحقيق عارف تامر، المكتبة الثقافيّة، بيروت، 1960.

8 انظر كتابنا: عقائد الباطنيّة عند القاضي النعمان، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت/ دار محمد علي، تونس، ط1، 2011، ص: 244 وما بعدها.

سيصبح جميع من حوله تحت قيادته وذلك هو معنى سجود الجميع إليه. أمّا الحيلة التي ابتكرها إخوة يوسف لأخذه من أبيه وهي اصطحابه معهم ليلعب فالعنصر الدالّ فيها هو اللعب، وهو كناية عن الخوض في مسائل الظاهر، وهو ما يعني أنّهم كانوا يخطّطون للانحراف بيوسف عن مسار المعرفة الباطنيّة الذي رسمه له أبوه إلى مسار المعرفة الظاهريّة كي لا يتسنّى له تولّي رئاسة الدعوة من بعده. ويتّضح هذا المعنى أكثر في ما يشير إليه الجبّ الذي أوقعوه فيه وهو كما يقول النعمان كناية عن أحد علماء الظاهر، ويكون وقوع يوسف فيه انضماما إلى مجلسه والانشغال بمسائل علم الظاهر بخلاف ما سُطّر له من قبل. أمّا القافلة التي مرّت بالجبّ، فكناية عن بعض من حضر ذلك المجلس، وإخراجهم ليوسف من الجبّ يعني تخليصه من ذلك المجلس لما رأوه فيه من النباهة والفطنة. وأمّا بيعه في مصر، فيعني انضمامه إلى دعوة عزيزها. وعليه، يكون أمر العزيز زوجته بتربية يوسف واتخاذه ولدا لهما كناية عن تكليف حجّته بتعليم يوسف أسرار الدعوة التي يرأسها، وهي مهمّة أفضت إلى وقوع امرأة العزيز في حبّ يوسف ومراودته عن نفسه وهذا يعني في التأويل أنّ المسؤول عن تربية يوسف قد فاتحه في بعض أسرار الدعوة وحرّضه على خيانة رئيسها وهو العزيز؛ لأنّ الحبّ كناية عن مكاشفة الداعي لمن تحت إمرته ومفاتحته في بعض شؤون الدعوة السرّية.

وبهذا التأويل، تخرج قصّة يوسف كما رويت في القرآن عن كونها رواية لتاريخ حقيقيّ عاشه يوسف في مختلف مراحل حياته، لتصبح كناية عن تجربة دينيّة سياسيّة بكلّ ما فيها من دسائس ومؤامرات حيكت له، ولكنّه استطاع بما أوتي من الحكمة والرشد أن يتغلّب عليها ليؤول له الأمر كلّه في النهاية.

وأمّا التأويل الفلسفي لهذه القصّة، فقد وقف على رموز وكنايات أخرى غير التي انشغل بها القاضي النعمان. ومن أشهر التأويلات الفلسفيّة تلك التي أوردها محيي الدين بن عربي في ما يُنسب إليه من تأويل.[9] ولئن بدت قصّة يوسف في التأويل الإسماعيلي كناية عن تجربة سياسيّة تلخّص مسار يوسف وتدرّجه شيئا فشيئا إلى أن نال الملك في النهاية، فهي في تأويل ابن عربي كناية عن تجربة عرفانيّة تلخّص المسار العرفاني الذي قطعه وصولا إلى إدراك الحقّ. لقد وجد ابن عربي في شخص يوسف كناية عن قلب العارف المستعدّ، المرموق إلى أبيه يعقوب وهو رمز العقل، المحسود من إخوته وهم رمز الحواسّ الخمسة الظاهرة والحواس الخمسة الباطنة التي تمنع القلب من نيل المعرفة، وهي كما يقول ابن عربي تنجذب بطبعها إلى لذّاتها وشهواتها، وتمنع العقل من قوّة التفكير كما تمنع القلب من تحصيل الكمالات من العلوم والأخلاق. أمّا دعوة أبيهم إلى إرسال يوسف ليلعب، فكناية عمّا تُحدّث به تلك الحواسّ العقلَ ليترك القلبَ تحت تأثيرها فلا ينشغل بغير الملذّات الدنيوية، ووقوع يوسف في الجبّ كناية عن سقوط القلب في جبّ الطبيعة وزوال استعداده لنيل المعارف والأخلاق، ولكنّ القوّة الفكريّة خلّصته من ذلك وهذا هو معنى القافلة التي مرّت به وأنقذته من الجبّ. وبتسليمه إلى عزيز مصر يكون القلب قد تخلّص من تأثير الحواسّ عليه، وصار في مقام الروح بعد أن كان في مقام الجسد. وتشير امرأة العزيز في التأويل الصوفي إلى النفس اللوامة المستنيرة بنور

9 محيي الدين بن عربي، تفسير القرآن الكريم، ضبطه وصحّحه وقدّم له عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001، الجزء 1، ص - ص: 337 - 358

الروح، ويكمن دورها في تدريب القلب على تحصيل الكمالات، ولكنّها تظل رغم ذلك دون النفس المطمئنّة منزلة وهذا ما يفسّر مراودتها له وتغليق الأبواب عليه وهي علامات على أنّ النفس اللوّامة، وإن كانت تمنع القلب من الوقوع في الجهالات والرذائل، فقد حبست القلب في نطاقها ومنعته من الترقي في مسالك الفكر، ولكنّ العقل منعه من الانقياد إلى هذه النفس والتوقّف عندها. أمّا دخول يوسف السجن، فكناية عن خلوة العارف بقلبه بعيدا عن أثر النفس والوهم والعقل، وهي تجربة طويلة خاضها القلب للترقّي في مدارج العرفان وصولا إلى الفناء في ما يسمّيه ابن عربي توحيد الأفعال ثم توحيد الذات وذلك هو مقام الاستقامة.

وحين نتناول قصّة يوسف من هذه الزاوية العرفانية تكون مجمل عناصرها كنايات عن تجربة الإنسان تتنازعه قوى جسميّة ونفسيّة وفكريّة، وهو يصارع للتخلّص من الجهالات أملا في تحصيل الكمالات العلمية والأخلاقيّة، ليكون على بصيرة من الله، وهو الحقّ المطلق. تأويل يذهب بالقصّة إلى أبعد درجات التجريد، فيحوّل جميع عناصرها المادّية إلى رموز تعبّر عن تجربة النبوّة وما فيها من ترقّ في مدارج العرفان، وهو لا يختلف في جوهره عن التأويل السياسي الذي عرضنا إليه مع القاضي النعمان، ولئن كان تأويل النعمان قد جعل من قصّة يوسف مثلا يشير إلى المعاني السياسيّة في تجربة النبوة، فقد ذهب التأويل الصوفي بهذه القصّة إلى ما هو أبعد من تلك المعاني حين جعل تجربة النبوّة لا مجرّد تجربة سياسيّة، بل تجربة عرفانية.

ولكنّ هذه المعاني البعيدة التي يكشف عنها التأويل الباطني بفرعيه لا يمكن لقارئ القرآن قراءة تعبّدية، على النحو الذي بيّنّاه في الفصل الثاني، أن ينتبه إليها لأنّ قراءته ستكون حتما قراءة بضوابط معيّنة توسّعنا في بيانها، وفي مقام تعبّدي خالص لا يسمح له بالتفكير والتجريد. وعليه تظلّ القصّة في ذهنه قصّة تاريخيّة إيديولوجيّة تدفعه إلى استحضار الماضي ليكون له عبرة وموعظة، لا حكاية رمزيّة لن يقف لها على معنى من المعاني التي توصّل إليها التأويل الباطني.

2. القصّ المكرّر: قصّة النبيّ موسى

تُعدّ قصّة النبيّ موسى من أكثر القصص تردّدا في القرآن، إذ وردت بصيغ وأحجام متفاوتة، ووردت عناصرها متفرّقة في سور كثيرة، وهو ما يفرض على القارئ إعادة بنائها بجمع أحداثها وترتيبها في ذهنه إذا أراد الحصول على القصّة كاملة. ولكنّ هذا ما لا يمكن للقارئ المتعبّد أن ينجزه، وعليه حينئذ أن يتلقّى المسرود من القصّة في مقام تعبّده دون الذهاب إلى ما بقي منها في مواقع أخرى. ولهذا الشرط في القراءة التعبّدية معنى لابدّ من العثور عليه عند تحليل هذا المقطع أو ذاك.

إنّ الغالب على المقاطع التي تروي قصّة موسى هو أن تبدأ بسرد ما جرى له مع فرعون بعد أن أرسله الله إليه ليأخذ معه بني إسرائيل، وكيف نجا بقومه منه وكيف فُتنوا من بعده باتخاذهم العجل إلها، وهذا ما نجده مثلا في الآيات **49 – 85** من سورة البقرة، وفي الآيات **10 - 68** من سورة الشعراء، وفي الآيات **23**

– **53** من سورة غافر. ولم نجد القصّة تبدأ من لحظة ميلاده إلى لحظة الخلاص من فرعون إلاّ في الآيات **3** – **48** من سورة القصص، أمّا الآيات **9** – **99** من سورة طه فقد بدأت القصّة فيها بحادثة اللقاء التي كلّم الله فيها موسى، لينتقل الحديث في الآيات **37** - **40** عن حدث ولادته وظروف نشأته، والعودة بعد ذلك لسرد ما جرى له مع فرعون ومع قومه بعد عبور البحر من مصر إلى فلسطين.

تلك هي المواقع الرئيسة التي سُردت فيها قصّة موسى بشيء من التفصيل مع تفاوت بينها في الأحداث المروية من مقطع إلى آخر؛ رغم ذلك يمكن أن نعتبر قصّة موسى مع فرعون هي القصّة المتكرّرة في جميع هذه المقاطع، وهي قصّة تبدأ عادة بلقاء موسى بفرعون وما جرى بينهما، وتنتهي بغرق فرعون في البحر. لذلك نعتبر هذه المرحلة من أهمّ المراحل في تجربته بدليل أنّ سردها قد تكرّر مجملا في مقاطع من سور أخرى مثل الآيات **114** – **122** من سورة الصافّات، والآيات **46** – **56** من سورة الزخرف، والآيات **17** - **33** من سورة الدخان، والآيات **15** – **26** من سورة النازعات.

إلى جانب ذلك، لاحظنا في بعض المقاطع أحداثا لم تسرد في غيرها، فقصّة البقرة مثلا لم ترو إلاّ في الآيات **67** - **85** من سورة البقرة، وحكاية قارون وهو من قوم موسى لم ترو إلاّ في الآيات **76** - **84** من سورة القصص، ومشهد آل فرعون في النار لم نره إلاّ في الآيات **45** - **53** من سورة غافر. وهذا ما يجعلنا ملزمين بالتفكير فيها بحثا عن منزلتها من مجمل الوقائع المسرودة في هذه القصّة.

بناء على هذه الملاحظات، سنحاول في ما يلي قراءة هذه القصّة لا بحثا عن مظاهر انتظامها كما فعلنا في تحليل قصّة يوسف، بل بحثا عن نظام تبعثرها لعلّ ذلك يكون تفسيرا لما بين عناصرها من تفاوت في كمّيات الأحداث وأنواعها وكيفيّات الحديث عنها، وهذا طبعا لا يكون إلاّ بالنظر في علاقة هذه المقاطع القصصيّة المتفرّقة بما جاورها في كلّ سورة وردت فيها. وقد فرض علينا التوزيع المشار إليه سابقا أن نختار من جملة المقاطع المذكورة ثلاثة نماذج تتوفّر فيها أهمّ الخصائص التي ذكرناها وهي أن تتضمّن الحدث الأبرز في قصّة موسى المتمثّل في قصّته مع فرعون، وأن ينفرد بعضها بسرد ما لم يسرد في غيره من المقاطع، وأن يختصّ واحد منها بسرد القصّة كلّها مجملة دون تفاصيل. وتتمثّل هذه النماذج المختارة في الآيات **40** – **91** من سورة البقرة، والآيات **3** - **48** مع الآيات **76** - **84** من سورة القصص، والآيات **15** – **26** من سورة النازعات. ففي آيات سورة البقرة حديث عن خلاص موسى وقومه من فرعون، وحديث عن غياب موسى عن قومه بعد ذلك وما انجر عنه من فتنة فتنوا بها، وحديث عن البقرة التي أمروا أن يفتدوا بها بعد اتخاذهم العجل إلها. وفي آيات سورة القصص حديث عن مولد موسى وما جرى له بعد ذلك مع فرعون، وحديث عن قارون لم يرد في غيره من المقاطع، وفي آيات سورة النازعات حديث مجمل عن أهمّ ما في قصّة موسى وهو حكايته مع فرعون.

1.2. قصّة موسى في سورة البقرة:

وردت قصّة موسى في سورة البقرة في سياق خطاب مباشر امتدّ من الآية الأولى إلى الآية التاسعة والعشرين، وهو خطاب يتضمّن دعوة صريحة إلى الإيمان بالله وكتبه ورسله، وترغيبا في الإيمان وترهيبا من الكفر. تلا ذلك تحوّل في صيغة الخطاب من الترغيب والترهيب والحضّ والتحذير إلى السرد، فسُردت قصّة آدم وهبوطه من الجنّة في الآيات **30 – 39**، تلتها قصّة بني إسرائيل مع نبيّهم موسى، ليعود الخطاب بعد ذلك إلى صيغته الأولى وما فيها من الحثّ على الإيمان والتحذير من الكفر مع تذكير النبيّ محمّد ومن آمن معه بعدم الجدوى من الحرص على إقناع أهل الكتاب باتّباع الدين الجديد.

وردت القصّة إذن بين طرفي خطاب يدور في مجمله حول عاقبة من لم يلتزم بما أُمر به ولم يحفظ الميثاق المبرم بينه وبين الله. نقول ذلك؛ لأنّ الآيات التي سبقت قصّة آدم ترسم للناس صورتين متنافيتين، صورة المؤمنين بما أنزل إليهم يحفظون عهد الله فينالون نعيم الجنّة، وصورة المفسدين ينقضون عهد الله ويدّعون أنّهم مؤمنون، فينالون غضب الله وعذاب النار. ولا تخرج قصّة آدم عن هذا النطاق، فقد جاءت مثلا على من نقض العهد فنال ما نال من غضب الله، لذلك كان حدث الهبوط من الجنّة إلى الأرض بؤرة السرد فيها، رغم التوسّع أحيانا في سرد قصّة الخلق، بل إن قصّة الخلق نفسها تضمّنت إشارة إلى ما في آدم من استعداد قبليّ ليكون من المفسدين، وكان كذلك حين أزلّه الشيطان فلم يعمل بما عاهد الله عليه، لولا أن تاب عليه الله.

وحين ترد قصّة موسى في إطار هذه الفكرة الرئيسة وما فيها من تركيز على عاقبة من نقض عهد الله من بعد ميثاقه، لابدّ من أن تكون جميع الأحداث المسرودة فيها مثلا على نقض العهد وما يترتّب عليه من العقاب. وهو ما سيجعل القصّة في مجملها مبنيّة على التناوب المستمرّ بين إبرام العهد ونقضه، وخلف هذا التناوب تناوب آخر بين العقوبة والتوبة. فبنو إسرائيل يعاهدون ثم ينقضون العهد ثم يعودون فيعاهدون وينقضون من جديد، والله يعاقبهم ثم يتوب عليهم ثم يعود فيعاقبهم من جديد، وهكذا يستمرّ السرد على هذا النحو وصولا إلى لحظة حاسمة ليس بعدها عود على بدء، وذلك حين لعنهم الله بكفرهم. وقد أدّى هذا النظام إلى أن تكون القصّة معقودة لا على النبيّ موسى، بل على قومه من يوم مبعثه إليهم إلى أن حلّت عليهم اللعنة، ومحكومة بثنائيّة العهد ونقض العهد من ناحية، وثنائيّة التوبة والعقاب من ناحية أخرى، وهو ما أفضى إلى السكوت عن الكثير من المعلومات المتّصلة بشخصيّة موسى، والانصراف إلى التذكير بما أنعم به الله على بني إسرائيل وكيف كان ردّهم على كلّ تلك النعم. وفي ما يلي بيان ذلك.

تبدأ القصّة بالإشارة إلى خلاص بني إسرائيل من فرعون ونجاتهم منه حين فرق الله بهم البحر، ولكنّهم تنكّروا لهذه النعمة بعد أن تركهم موسى أربعين ليلة فاتخذوا العجل إلها، وبعودة موسى طلب لهم العفو فعفا الله عنهم، ودعاهم إلى ترك عبادة العجل فلم يستجيبوا وطلبوا رؤية الله جهرا فأخذتهم الصاعقة، ثم عفا الله

عنهم مرّة أخرى ولكنّهم عادوا فبدّلوا ما أُمروا به فأصابهم الله برجز من السماء، ثم يطلبون من موسى أن يسقيهم فيفجّر لهم بعصاه العيون، ويطلبون بعدها ألوانا من الطعام مختلفة لتعجيز موسى فيغضب الله عليهم ويتمّ نفيهم إلى مصر، ولكنّ الله يأخذ عليهم ميثاقهم من جديد فينقضون الميثاق فيمسخ الله الظالمين منهم قردة، ونصل أخيرا إلى قصّة البقرة التي أُمروا بذبحها فتردّدوا طويلا ثم ذبحوها فعلم موسى أنّهم يقتلون بعضهم بعضا فحلّت عليهم اللعنة إلى الأبد.

تلخّص هذه الوقائع المتتالية قصّة بني إسرائيل مع موسى من يوم ظهوره فيهم نبيّا إلى يوم اللعنة، وهي كما يبدو أحداث تمتدّ على فترة طويلة من الزمن تم اختزالها في نقاط مفصليّة على شبكة العهد ونقض العهد لإظهار المراد من سرد القصّة، وهو أنّ نقض العهد يتبعه حتما عقاب أليم، وأنّ العقوبة من الله تتبعها توبته على من أراد أن يتوب. ولكنّ هذا القانون لا يستمرّ دائما؛ لأنّ من عاهد ثم نقض مرّات عديدة لن يفوز بفرصة أخرى، خصوصا إذا كان يُظهر الالتزام بما عاهد عليه ويأتي من الأفعال ما ينقضه. أمّا الميثاق الذي عاهدوا الله عليه ونقضوه مرّة بعد أخرى، فقد تمّ التصريح به في الآيات **83 – 85** وفيه أُمروا بالإيمان بالله وحده والإحسان للوالدين وذي القربى واليتامى، وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وعدم سفك الدماء بقتل بعضهم البعض. ويظهر من نهاية القصّة أنّ اللعنة قد وجبت عليهم نهائيّا حين أخلّوا بالبند الأخير من بنود هذا الميثاق فعمدوا إلى القتل، وكان ذلك في يوم محرّم وهو يوم السبت. أمّا البنود الأخرى التي نقضوها سابقا، فقد عاد الله ليغفر لهم إخلالهم بها، بما في ذلك حين كفروا به واتخذوا العجل إلها وطلبوا رؤية الله جهرا. بهذا تكون القصّة مثلا ضربه الله للقارئ المتعبّد لكي يدرك سنّة من سنن الله في التعامل مع عباده وهي أنّ الله توّاب رحيم بعباده يعفو عنهم إذا أساؤوا ولكنّهم إذا تمادوا في ذلك فلن يغفر لهم أبدا. ذلك هو النموذج التاريخي المراد من القارئ تمثّله من هذه القصّة ليضمن أمنه في الدنيا والآخرة.

وبسبب ذلك سكت الراوي عن تفاصيل كثيرة بما فيها تلك التي يحتاج إليها القارئ لتمثّل النموذج المراد إدراكه مثل عبور البحر هربا من فرعون وتكليم الله موسى، واكتفى في سردها بإجمالها في ألفاظ قليلة، بل إنّه حذف الكثير من الوقائع التي جرت لموسى ورُويت في مواقع أخرى في غير هذه السورة مثل قصّة مولده وكيف أُلقي به في اليمّ، لينشأ في بيت فرعون ثم يعود إلى أمّه، وقصّته مع النبيّ شعيب وبناته في مدين، وقصّته مع الذي صحبه ليعلم منه ما خفي عليه من الحكمة، وغيرها كثير. إنّ كلّ هذه الأحداث، سواء كانت مختزلة أو محذوفة، لا يسمح السياق الذي وردت فيه القصّة بسردها أو التوسّع فيها، وهو كما قلنا سياق الدعوة إلى إدراك قانون من قوانين التاريخ سمّيناه قانون العهد ونقض العهد الذي ينظّم علاقة الله بالناس في كلّ زمان ومكان.

تلك هي أهمّ مميّزات السرد في نقل الأحداث. أمّا الأحداث نفسها، فقد غلب عليها الطابع الغرائبي خصوصا منها تلك التي كان الفاعل فيها الله أو موسى بأمر من ربّه. ويظهر هذا الطابع الغرائبيّ في مختلف مراحل القصّة بدءا بحادثة فرق البحر حين ضرب موسى بعصاه البحر، فشقّ فيه طريقا يابسا للنجاة من

فرعون، وصولا إلى الحادثة الأخيرة حين أخذ موسى من البقرة الذبيحة طرفا منها وضرب به القتيل، فبُعث حيّا وشهد على من قتله، مرورا بحدث تفجير العيون بضربة من عصا موسى. ثلاثة أحداث غريبة الفاعل فيها موسى بتوجيه من الله، والجامع بينها فعل الضرب بالعصا خاصّة وما يترتّب عليه من معجزات. يضاف إلى ذلك، أفعال أخرى من صنع الله مثل إرسال الرجز من السماء على من نقض عهده، ومسخ الظالمين قردة خاسئين. وبهذه الأحداث تنقلنا القصّة من عالم واقعيّ إلى عالم غريب نشاهد فيها ما لا يمكن أن نشاهده في العادة. ولئن كانت هذه الأحداث الغريبة غير معقولة، فلها في النصّ ما يفسّرها؛ ذلك أنّها من صنع الله أو بأمر منه. وحين يدرك القارئ ذلك يذهب عنه العجب، ويتمثّل الله قديرا على كلّ شيء وحاضرا في التاريخ حضورا دائما، يتدخّل مرّة بعد أخرى لتصحيح ما أفسده الناس. والأهمّ من ذلك أن يدرك القارئ المتعبّد أنّ الله بالمرصاد لكلّ من نقض عهده، حينئذ لا يكون سرد الغرائب لمجرّد الإدهاش والإمتاع، بل للتفكّر والتدبّر أيضا، وهو المقصود أوّلا.

2.2. قصّة موسى في سورة القصص:

يتألّف هذا المقطع القصصيّ الذي افتتحت به سورة القصص من ثلاث وحدات متفاوتة؛ فالوحدة الأولى الممتدّة من الآية الثالثة إلى الآية السادسة تتضمّن إعلانا عن موضوع القصّة، وهو نبأ موسى وفرعون، كما تتضمّن إشعارا بما ستؤول إليه الوقائع في النهاية، إذ سينتقم الله من فرعون وهامان وينصر موسى عليهما. بعد ذلك تأتي الوحدة الثانية من الآية السابعة إلى الآية الثالثة عشر وفيها سرد لما جرى لموسى وأمّه بعد أن ولدته وكيف ألقت به في اليمّ تنفيذا لأمر الله، وكيف عاد إليها بعد ذلك لترضعه بعد أن أخذه آل فرعون. أمّا الوحدة الثالثة وهي الأهمّ، ففيها متابعة لقصّة موسى من اللحظة التي أُوتي فيها حكما ورشدا إلى أن قيّض الله له النجاة من فرعون وجنوده بإغراقهم في اليمّ.

بعد سرد هذه القصّة، ينقطع الخطاب القصصيّ ليحلّ محلّه خطاب مباشر موجّه إلى النبيّ محمّد مذكّرا إيّاه بأنّ ذلك السرد، إنّما كان رحمة من الله لينذر به قوما لم يأتهم نذير من قبل، والمقصود طبعا هم قوم محمّد الذين لم يؤمنوا به إلاّ قليلا منهم، حينئذ يكون للقصّة هدف مركزيّ وهو إنذار أهل مكّة بعاقبة من استكبر واستضعف الناس، وهي لا محالة عاقبة السوء كما تشير إلى ذلك الوحدة الأولى من هذه القصّة. ويضاف إلى الإنذار هدف آخر يُفهم من الآيات التي تلت القصّة، وهو أن يكون السرد في حدّ ذاته برهانا على صدق نبوّة محمّد، إذ لم يكن بجانب الطور ولا كان من الشاهدين على ما جرى لموسى، وحين يتلو هذه القصّة على قومه سيكون له فيها برهان على وحي يوحى إليه.

مرّة أخرى، يكون الخطاب القصصي في القرآن خطابا ثانويّا يؤتى به لأداء وظيفة إقناعيّة، وهي هنا إقناع أهل مكّة بنبوّة من بُعث فيهم رسولا من الله، وإنذارهم ليكفّوا عن استضعاف الناس. وقد دفعت هذه الوظيفة الإقناعيّة الخطاب القصصيّ إلى العودة من جديد في الآيات **76 – 82** لرواية ما حدث لقارون، وهو

كما صرّحت به الآية **76** رجل من قوم موسى، تذكر التفاسير أنّه كان من أقاربه، وأنّه كان مواليا لفرعون، ولكنّ حضوره في هذا السياق لا مبرّر له سوى أنّ حكايته مثل حكاية فرعون تماما إذ بغى على قومه بما كان لديه من المال وتمادى في بغيه فخسف الله به الأرض على مرأى من قومه.

وبإضافة قصّة قارون وإدراجها في سورة القصص لتكون مجاورة لقصّة موسى، يتّضح الهدف الأسمى من الخطاب القصصيّ في هذه السورة، وهو تنبيه أهل مكّة إلى أنّ أموالهم لن تغني عنهم من الله شيئا وأنّ عاقبة استكبارهم واستضعافهم الناس عاقبة وخيمة. وممّا يزيد ذلك توضيحا ما جاء في الروايات عن بعض آيات هذه السورة وأسباب نزولها، [10] وهي كلّها على اختلاف مصادرها تشير إلى أنّها نزلت في رجال من أهل مكّة بعضهم من المؤمنين بمحمّد مثل علي بن أبي طالب وحمزة بن عبد المطّلب، وبعضهم الآخر ممّن أنكر عليه نبوّته مثل أبي جهل والوليد بن المغيرة. وهذا يعني أنّ سورة القصص بما فيها من أخبار عن موسى وقارون خاصّة موجّهة إلى أهل مكّة المستكبرين منهم والمستضعفين، ليعلمَ المستكبرون أنّ عاقبتهم وخيمة مثل عاقبة فرعون وعاقبة قارون، وليعلمَ المستضعفون أنّ الله منّجيهم ممّا هم فيه بفضل النبيّ محمّد.

وبالعودة إلى وحدات هذه القصّة المشار إليها أعلاه، يسهل علينا الوقوف على ما بينها من تفاوت؛ فالوحدة الأولى، المخصّصة للإعلان عن موضوع القصّة وبرنامجها السردي، يقتصر الخطاب فيها على الإشارة إلى لحظة الذروة في قصّة موسى كلّها، وهي اللحظة التي بُعث فيها إلى فرعون وما سيعقب ذلك من انتصار عليه، وهو ما يجعل من الخطاب في هذه الوحدة خطاب توجيه وإرشاد يصرف القارئ إلى التفكير في تلك اللحظة الحاسمة من حياة موسى، باعتبارها لحظة المواجهة مع فرعون والخلاص من طغيانه. وبهذا يكون القارئ قد علم نهاية القصّة قبل الشروع في سردها. وليس هذا من قبيل الاستباق في شيء؛ لأنّه في اعتقادنا أقرب إلى التعليم منه إلى القصّ، فالراوي ينبّه السامعين إلى أنّ المراد من سرد القصّة هو أن يعلموا نهاية رجل مستكبر، وهو فرعون، على يد أحد المستضعفين وهو موسى.

أمّا الوحدتان الثانية والثالثة، فقد تمحّض الخطاب فيهما إلى السرد الخالص برواية الوقائع مرتّبة حسب وقوعها في الزمان، وهي على العموم أحداث جرت في مراحل محدّدة من حياة النبيّ موسى وهي مرحلة الطفولة ومرحلة الرشد ومرحلة البعثة. فالآيات **7 - 13** تروي أهمّ ما حدث لموسى بعد ولادته إذ ألقت به أمّه في اليمّ بأمر من الله خوفا عليه من آل فرعون، ولكن اليمّ دفعه إلى أن يلتقطه آل فرعون، فترغب امرأته في اتخاذه ولدا وبذلك نجا من القتل، ثمّ تتبعه أخته، فتعيده إلى أمّه في خطّة محكمة منها بعد أن امتنع الصبي عن الرضاع، وبعودته ينشأ موسى في حِجر أمّه تماما كما وعدها الله من قبل.

في هذا السرد كما نرى بؤرة سرديّة واحدة وهي خلاص موسى من شرّ فرعون إذ كان يقتل كلّ ذكر من بني إسرائيل. ولم يلتفت الراوي إذن إلى ما حول هذا الحدث المركزي من أحداث أخرى، وهو ما حمل

10 انظر أسباب نزول هذه السورة في الرابط التالي: https://jamharah.net/showthread.php?t=11430

بعض المفسّرين القدامى مثل البغوي إلى التوسّع في سرد المحذوف من هذه المرحلة استنادا إلى ما جاء في الأخبار عن المفسّرين الأوائل، فأورد معلومات كثيرة عن لحظة الولادة، وكيف أن القابلة التي كلّفها فرعون بمراقبة الحوامل من نساء بني إسرائيل قد اندهشت حين رأت بين عيني موسى لحظة خروجه من بطن أمه نورا جعلها تحبّه وتأمر بإخفائه عن حرس فرعون، وكيف دخل الحرّاس بعد ذلك بحثا عن المولود فلم يجدوه؛ لأن أخته كانت قد وضعته في خرقة ورمت به في تنّور مسجور، وكيف أُخرج بعد ذلك من دون أن يصيبه أذى. وكذلك الشأن بالنسبة إلى المدّة الفاصلة بين إلقاء موسى في اليمّ وعودته إلى أمّه.[11] تفاصيل كثيرة لم يرد لها ذكر في نصّ القصّة، إذ خيّر الراوي السكوت عنها تنفيذا لاستراتيجيّة في القصّ تهدف إلى استخلاص العبرة أكثر ممّا ترمي إلى إشباع حاجات القارئ، سواء كانت حاجات إلى التلذّذ بالقصّ أو حاجات إلى معرفة التاريخ مفصّلا، وهو ما يؤكّد مرّة أخرى أنّ الخطاب القصصي في النص القرآني ليس خطاب إلذاذ وإمتاع ولا هو خطاب لبناء معرفة بحقائق التاريخ، بقدر ما هو خطاب يندرج تحت ما يسمّيه ابن وهب الكاتب بيان الاعتبار، وهو ضرب من ضروب البيان يرتكز على الخبر والمثل، بل الأخبار فيه تروى لتكون أمثالا يقيس السامعون عليها أحوالهم «فإذا تفكّر الإنسان وقدّر ونظر واعتبر وقاس ما يدلّه عليه فكره بما جرّبه هو ومن قبله تبيّن له ما يريد أن يتبيّنه».[12]

أمّا الوحدة الثالثة، وهي الأوسع، فتروي جملة من الأخبار عن موسى مع أطراف عدّة بعد أن أوتي حكما وعلما. ويمكن أن نفرّع هذه الوحدة إلى مرحلتين، مرحلة الرشد ومرحلة البعثة. أمّا مرحلة الرشد، فقد تضمّنت خبرين عن موسى الأوّل في المدينة حين وكز بعصاه أحدهم فقتله وكان يقصد أن يفضّ خصومة بين رجلين أحدهما من قومه، وظل بعد ذلك نادما على فعلته متخفّيا هاربا ممّن أعدّ لقتله ثأرا، والثاني لمّا انتهى به المطاف إلى مدين حيث لقي النبيّ شعيبا وتزوّج إحدى بناته وقضّى هنالك فترة من الزمن أجيرا لدى شعيب حتّى أنهى مدّة الإيجار فرحل مع أهله. وأمّا مرحلة البعثة، فقد بدأت وهو في طريق الرحلة حين توقّف بجانب الطور فرأى نارا، فلمّا أتاها سمع نداء من شاطئ الوادي الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة وإذا بالصوت يقول: «أنا الله ربّ العالمين»، ثم أمره الصوت أن يلقي عصاه فإذا هي تهتزّ فولّى هاربا، ولكن الصوت طمأنه وكشف له سرّ العصا وكانت تلك لحظة بعثته رسولا إلى فرعون ليخلّص بني إسرائيل منه. قبل موسى الرسالة بعد تردّد ثم قصد فرعون ليعلن نبوّته، فأُتّهم بالسحر ويعلن فرعون تحدّيه ويعزم على قتل موسى ولكنّه يقضي غرقا في اليمّ وكانت تلك نهايته.

لم يأت السرد في هذه الوحدة على الحدث الأبرز في قصّة موسى مع فرعون وهو المناظرة التي جرت بينه وبين سحرة فرعون والتي انتهت بغلبة موسى عليهم وانضمامهم إليه كما جاء في سورتي الأعراف وطه مفصّلا. مقابل ذلك نلاحظ عناية أكبر من السارد بأحداث أخرى لا صلة لها بنبأ فرعون وموسى مثل

11 انظر التفاصيل في: أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل، تحقيق محمد عبد الله النمر ومن معه، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، 1411هـ، المجلّد السادس، ص - ص: 189 - 228

12 ابن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، تحقيق محمد العزازي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 2015، ص: 34

حادثة القتل في المدينة وقصّة زواجه من إحدى بنات شعيب، وقصّة بعثه رسولا. إنّ هذه الأحداث، المتتالية في النص، المتباعدة في الزمان، لا يجمع بينها في الظاهر إلاّ أنّها جوانب من حياة موسى في مراحل مختلفة، ولكنّها في اعتقادنا مترابطة في ما بينها وعلى صلة متينة بالحدث المركزي المسكوت عنه في النص أيضا، وهو المناظرة التي جرت بين موسى وسحرة فرعون. فخلف جميع هذه الأحداث آليّة واحدة تحرّكها وتدفعها نحو الحدث النهائي، وهو وقوع فرعون في الغرق. إنّها عصا موسى، بها وكز عدوّا فأرداه قتيلا، وبها نال رضى شعيب عليه بعد أن نال إعجاب إحدى بناته، وبها أيضا أدرك أنّه نبيّ مرسل حين أتاه الصوت من الشجرة. للعصا إذن قوّة في تحريك الأحداث، بل هي سرّ موسى الذي لم يدركه إلاّ أخيرا وظلّ لا يدري كيف قتل ذلك الرجل بوكزة خفيفة منها، ولا كيف أحسن شعيب إليه، إلى أن كشف الله له السرّ فعلم أنّها علامة نبوّته وبها كانت له الغلبة دوما.

وعلى هذا الأساس، يكون السرد موجّها لإدراك النموذج المضادّ لنموذج فرعون ليدرك السامعون أنّ النبيّ المرسل من الله إلى قومه محفوظ أبدا من كلّ شرّ، وأنّ العناية الإلهية ترافقه من حيث لا يدري، وأنّ الغلبة ستكون له كما كانت لموسى من قبل. ولكنّ ذلك لا يعني أنّ موسى شخصيّة أسطوريّة، فقد حرص الراوي على بناء هذه الشخصيّة بطريقة تبقي على طابعها البشريّ، حيث رأيناه في المدينة نادما على فعلة شنيعة ارتكبها، متخفّيا هاربا من أعدائه خشية أن يُقتل، ثم رأيناه أجيرا يعمل عند غيره مقابل أن يؤويه، ثم رأيناه في غاية الخوف والتردّد بعد أن نودي بالوادي المقدّس. كلّ ذلك جعل من موسى بشرا عاديّا ولكنّه يوحى إليه، وهو إذن من اختاره الله من المستضعفين لينتقم من المستكبرين. وتُظهر العناية الفائقة ببناء شخصيّة موسى على هذا النحو، الهدفَ المراد من السرد في نهاية المطاف وهو أن يدرك السامعون المغزى من أن تكون النبوّة في محمّد دون غيره من أشراف قريش. لقد جاء في أسباب نزول بعض ما في سورة القصص من آيات أنّ الوليد بن المغيرة اعترض على نبوّة محمّد وودّ لو أنّها كانت فيه أو في أمثاله من أشراف مكّة من ذوي الجاه والسلطة.

بإضافة هذا المعطى التاريخيّ، تكون القصّة موجّهة تماما لإدراك معنى أن تكون النبوّة في رجل من المستضعفين من غير الوجهاء كما أراد الوليد بن المغيرة، وأن يكون هذا النبيّ رغم ذلك قادرا على سحق المستكبرين كما سحق موسى فرعون وقارون بما آتاه الله من قوّة، وذلك هو السبب في عناية السرد ببناء شخصيّة موسى على ذلك النحو تحديدا. أمّا ما جعل قصّة موسى في سورة طه متمحورة حول المناظرة التي جرت بينه وبين سحرة فرعون فأمر يختلف لاختلاف استراتيجية الخطاب القصصي واختلاف سياقه أيضا. ففي سورة طه وردت قصّة موسى تعقيبا على خطاب مباشر يعلم فيه الله نبيّه أنّه ما نزّل عليه القرآن ليشقى كما قال بعض أهل مكة، بل ليكون له أداة بها يقاوم الجاهلين وذكرا لعلّهم يهتدون كما تقول الآية **113**: «وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا». ولمّا كان الخطاب في السورة كلّها يدور حول القرآن، باعتباره تنزيلا من الله ليكون بيد نبيّه سلاحا ناجحا وأداة مُثلى للرّدع،

كان لابدّ من أن تتضمّن قصّة موسى بيانا لما في يد الأنبياء من أسلحة رمزية بها يقدرون على مواجهة المستكبرين والقضاء عليهم. وكما لم تكن عصا موسى سببا في شقائه لن يكون القرآن بيد محمّد سببا في شقائه. لذلك توسّع السرد في رواية حادثة المناظرة التي انتهت بانتصار عصا موسى على ما ألقاه السحرة، ثم كانت بعد ذلك سببا في شقّ طريق يابس في البحر سلكه موسى ومن معه وغرق فيه فرعون وجنوده من بعدهم.

وبهذا يتّضح أنّ للسياق الذي يحتضن القصّة أثرا بليغا في بناء أحداثها، وأنّ الخطاب القصصي في القرآن يظلّ دائما في خدمة خطاب آخر، ولا يمكن أن يكون مقصودا لذاته؛ لأنّه في الأصل خطاب مدمج في بيان أوسع منه وهو بيان الاعتبار.

3.2. قصّة موسى في سورة النازعات:

كفّ النصّ القرآني عن سرد قصّة موسى بعد سورة الدخان، ولم يعد إلى هذه القصّة إلاّ في سورة النازعات، هذا إذا اعتبرنا ترتيب السور حسب ورودها في المصحف. أمّا إذا اعتبرنا ترتيب نزولها، فقد ذكر محمّد الطاهر ابن عاشور في التحرير والتنوير أنّها السورة الحادية والثمانون في ترتيب النزول. وفي الحالتين، تأتي هذه السورة في منزلة متأخّرة، وهي تقريبا القصّة الوحيدة التي أُعيد سردها في ما يُعرف بحزب المفصّل من القرآن. وممّا جاء في أسباب نزول بعض آياتها أنّ أهل مكّة كانوا يسألون النبيّ باستمرار عن موعد الساعة التي يخوّفهم بها، وأنّ السورة نزلت ردّا على هذا السؤال الساخر. وهذا يعني أنّها في مجملها خطاب وعيد للساخرين من النبيّ المستهزئين بما يدعوهم إليه ويحذّرهم منه.

تتكون هذه السورة من أربعة مقاطع، في اثنين منها تصوير لأهوال القيامة وأحوال الناس بعد النشور، وهما المقطعان الأوّل (**الآيات 1 - 14**) والرابع (**الآيات 34 -46**). ويمتدّ المقطع الثاني الذي يضم سردا لقصّة موسى وفرعون من الآية **15** إلى الآية **26**، يعقبه المقطع الثالث من الآية **27** إلى الآية **33** وفيه تذكير بعظمة الله في خلق السموات والأرض. وبهذا يكون الخطاب القصصي في هذه السورة خطابا محاطا بخطابين اثنين أحدهما خطاب وعيد وترهيب في المقطعين الأوّل والرابع، وثانيهما خطاب تمجيد لله يظهر عظيم قدرته، وهو لا يبتعد كثيرا عن خطاب الوعيد في مضامينه.

ويُعدّ هذا الخطاب المحيط بالخطاب القصصيّ، يمهّد له ويعقّب عليه، الخطاب الأصليّ في السورة سواء من حيث درجة حضوره أو من حيث موقعه في النصّ، وهو ما يجعل من سورة النازعات نصّا لبناء صورة مريعة نلمحها بوضوح في مشهد يوم القيامة الذي به افتتحت وبه اختتمت أيضا، كما نلمحه في صورتي الأرض والسماء عند خلقهما. ومن شأن هذه المشاهد المريعة المحيطة بالخطاب القصصيّ أن تتسرّب إليه

لنلمحها جليّة واضحة في صورة فرعون الذي أصابه الرعب بعد أن رأى من موسى ما رأى إلى أن وقعت عليه اللعنة.

تكشف العلاقة بين الخطاب القصصي والخطاب المجاور له في النصّ إذن عن عالم هائل ومريع تضافر الخطابان في تشكيله بصيغ مختلفة. ففي خطاب المقطعين الأوّل والرابع عناصر لفظيّة وتركيبيّة كثيرة تجعله خطابا قريبا جدّا من الخطاب القصصيّ، إذ هما يشتركان في غلبة النزعة التخييليّة عليهما، كما يشتركان معا في بناء عالمين غير منظورين أحدهما من الماضي السحيق، سواء في ذلك ماضي الكون لحظة الخلق أو ماضي فرعون مع موسى، وثانيهما من المستقبل لم يقع بعد. وبين هذين الزمنين المتباعدين المفعمين بمعاني الرهبة، يطلّ زمن النص لحظة نزوله لنرى الخطاب فيه يتوجّه مباشرة إلى النبيّ في الآية الخامسة عشر (**هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى**) وفي الآيات **41- 45** (**يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا، فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا، إِلَى رَبِّكَ مُنْتَهَاهَا، إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرُ مَنْ يَخْشَاهَا**)، أو إلى أهل مكّة في الآية **27** (**أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا**). والمرادُ من تصوير الماضي والمستقبل في هيئات رهيبة مريعة إنذار السامعين في الزمن الحاضر لعلّهم يعتبرون كما تقول الآية **26** التي خُتم بها الخطاب القصصيّ (**إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِمَنْ يَخْشَى**). فما هي الأدوات التي رُسمت بواسطتها جميع هذه المشاهد المريعة؟

اُفتُتحت السورة بخطاب وعيد اتّخذ من الوصف أداة لتصوير يوم القيامة وأهواله، ويتمثّل الوصف تحديدا في سلسلة الأسماء التي سيقت لتسمية هذا اليوم وهي الرادفة والراجفة والساهرة. أمّا الراجفة، فلفظ يحيل على معنى الاضطراب الشديد يصيب الأرضَ إذا زُلزلت، والإنسانَ إذا أصابته الحُمّى، فترى الناس جميعا يموتون في لحظة واحدة ويقع بعضهم على بعض. وأمّا الرادفة، فلفظ يحيل على معنى التتابع وركوب المتتابعين بعضهم على بعض إشارة إلى مشهد الموتى ينهضون من القبور دفعة واحدة ويُساقون إلى الحساب؛ وذلك هو معنى الحشر. واللفظان معا يصوّران لحظتين متتابعتين وهما لحظة الموت الجماعيّ الهائل يتساقط فيها الناس فيقع الواحد منهم على الآخر، ولحظة النشور يساقون جميعا إلى الحساب وهم في غاية الرعب من هول المشهد الذي هم فيه تماما كما قال الفرّاء في معاني القرآن عن الراجفة أنّها النفخة الأولى التي تموت الخلائق فيها، وعن الرادفة أنّها النفخة الثانية التي يحيون لها يوم القيامة. وأمّا لفظ الساهرة، فيبدو من علاقته باللفظين السابقين أنّه مكان يجتمع فيه الناس بعد الحشر، ومن معانيه في اللغة الفلاة والأرض العريضة الواسعة كما قال الفرّاء وابن عبّاس من قبله.

إلى جانب هذا المشهد المركّب من أحياء يموتون دفعة واحدة ثم ينهضون من موتهم دفعة واحدة، فيساقون جميعا إلى أرض عريضة ليشهدوا حسابهم وهم في غاية الاضطراب، نلاحظ مشهدا آخر يصوّر أحوال المنبعثين من الأجداث عن قرب، فقلوبهم واجفة بما في الوجف من اضطراب وتسارع في دقات القلب، وأبصارهم خاشعة بما في الخشوع من معاني الخضوع والمذلّة وطأطأة الرؤوس، يساقون كما تساق الأنعام بزجرة واحدة، مندهشين من حالهم وكيف عادوا إلى الحياة بعد أن كانوا عظاما نخرة.

مشهد رهيب تخيّم عليه معاني الرعب والخوف نقرؤها في صور الراجفة والرادفة والساهرة كما نقرؤها في صور الرؤوس المطأطأة والقلوب الواجفة والعظام النخرة، ويزيده الإيقاع رهبة بما فيه من خفّة ناجمة عن تتالي آيات قصار بفواصل متشابهة. ولكنّه مع ذلك يرشح بمعنى آخر يصاحب معاني الخوف والرعب وهو معنى الجبروت الماثل في تلك الزجرة الواحدة وهي صوت الزاجر ينهر ويمنع فيمتثل لنهره المنهور. هنا تتجلّى عظمة الله للسامعين فيدركون صورة جبّار عظيم ينقاد إليه الخلق أجمعون بزجرة واحدة، فيقفون في موقف واحد ينتظرون حسابهم.

وكما كان افتتاح السورة بهذا المشهد المريع، كان اختاتمها بمشهد شبيه به، فالراجفة والرادفة تستبدلان بالطامّة الكبرى، وهي كما قال الزجاج في المعاني الصيحة التي تعلو على كلّ شيء، وفي ذلك ترسيخ لمعاني المشهد الأول كلّها بما فيه من الترهيب والإذلال والجبروت أيضا. ويضاف إلى ذلك عنصر جديد من العناصر المولّدة لهذه المعاني، وهو صورة الجحيم تبرز للناس. ومن معاني البروز الاتّساع والامتداد فضلا عن معنى الظهور، فتكون الجحيم مكانا واسعا ممتدّا يتّقد نارا ظاهرة للناس كلّهم. يضيف هذا العنصر الجديد إلى المشهد معنى آخر من معاني الرهبة والخوف، فيجعلها كثيفة في أذهان السامعين، كما ينبئ عمّا سيعقب الحشر من الحساب لنرى وقتها الناس صنفين، طغاة آثروا الدنيا يساقون إلى الجحيم، ومؤمنين لم يتّبعوا هواهم يأوون إلى الجنّة. ولكنّ الجنّة لم توصف كما وصفت الجحيم، إذ لا معنى لوصفها في هذه الأجواء المشحونة بالرعب؛ ولأنّ استراتيجيّة النص هي الترويع والترهيب لحمل السامعين المستهزئين على الانقياد إلى النبيّ.

في صلب هذا الخطاب المريع ينشأ الخطاب القصصيّ، فيأخذ صورته وتتسلّل إليه جميع معانيه فلا وقت لقارئ القصّة حينئذ ليتمتّع بأجواء الحكاية ويعيش أطوارها لأسباب كثيرة أهمّها أنّها رُويت مجملة لا تفاصيل فيها وبلغة نلمس في تركيبها نسقا سريعا يجعل الأحداث تترى، فلا يلتقط السامع غير وقع الفواصل تتعاقب في إيقاع يرشح بمعاني التوجّع نقرؤها خصوصا في ذلك المدّ الذي ميّز الفواصل كلّها، وفي ما يلي بيان ذلك.

أمّا السرد المُجمل، فيظهر في اختزال كلّ ما جرى بين موسى وفرعون، من لحظة اللقاء الأوّل إلى اللحظة التي قضى فيها فرعون غرقا في اليمّ، في عشر آيات قصار جدّا. واكتفى السارد في رواية الحدث الأوّل وهو حدث البعثة بآية واحدة «**إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى**» فحذف التفاصيل التي وردت في سورتي القصص وطه، وهي سماع موسى الصوت، واقترابه من الشجرة، وأمره بإلقاء العصا، وتولّيه هاربا من شدّة الخوف، وعودته إلى الشجرة بعد أن طمأنه الصوت، وقبول التكليف بعد تردّد. كلّ هذه التفاصيل المذكورة في مناسبات أخرى تمّ الاستغناء عنها أو إجمالها في الآيات **16- 18**. أمّا قصّة المناظرة التي جرت بين موسى وسحرة فرعون، التي رويت بشيء من التفصيل في سورة القصص وفي سورة طه، وبتفصيل أكثر في سورة الأعراف، فقد اختزلت هنا في الآية العشرين «فَأَرَاهُ الْآيَةَ الْكُبْرَى» دون ذكر ما جرى بين

موسى والسحرة وكيف ألقوا ما لديهم ثم ألقى موسى عصاه فذهبت بما عملوا. وأمّا تخطيط فرعون لقتل موسى بالتنسيق مع هامان وجنوده ومطاردتهم موسى، فقد أُختزل في الآيات **20 - 23**، وهي كما قلنا آيات قصيرة جدّا لا تتجاوز الآية الواحدة الكلمتين أحيانا «**فَكَذَّبَ وَعَصَى، ثُمَّ أَدْبَرَ يَسْعَى، فَحَشَرَ فَنَادَى**». وكذلك الشأن في رواية حدث الغرق وكيف ضرب موسى البحر بعصاه فشقّ فيه طريقا يابسا وكيف تبعه فرعون وجنوده فأُغرقوا. ولا يمكن لهذه الإجمال أن يكون باعثا على الإثارة والتشويق لأنّ عمليّة القراءة تتمّ في سياق تعبّديّ يُلزم القارئ بالنظر في عواقب الحدث المرويّ دون التفكير في مسار تشكّله، وهو إذن قارئ مشدود إلى مآل الأحداث ونهاياتها فيسهّل عليه السرد المهمّة ويقدّمها إليه دون عناء.

ولكي يعملَ الإجمال عمله ويدفعَ القارئَ إلى العناية بعواقب الأحداث أكثر فأكثر، عمد السارد إلى صياغة الأحداث في قالب جمل فعليّة معطوفة على بعضها البعض بأدوات تطوي المسافة الفاصلة بين الحدث والحدث وتقدّمها للقارئ كما لو حدثت كلّها في لحظة واحدة، فبين (**أَرَاهُ الْآيَةَ الْكُبْرَى**) و(**كَذَّبَ وَعَصَى**) مسافة زمنيّة محذوفة، وهي المدّة التي جمع فيها فرعون السحرة ودعاهم إلى مناظرة موسى، وبين هذا وما بعده أيضا مسافة زمنيّة هي المدّة التي استغرقها فرعون في التدبير للقضاء على موسى ومن اتّبعه، ولكنّها في النص فعلان متتاليان معطوفان على بعضهما البعض. وقد تمّ هذا العطف في الغالب بحرف الفاء (**فَحَشَرَ فَنَادَى فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَى**) وهو ما يجعل الأفعال تصوّر الأحداث، وهي تتعاقب تلو بعضها البعض في لحظة تكاد تساوي لحظة قراءتها. حينئذ يكون زمن الخطاب في ذهن القارئ مساويا لزمنيْ القصّة والقراءة أيضا، وهي آليّة من آليّات القصص الدينيّ توظّف لصرف القارئ إلى التقاط العبرة من القصّة.

إجمال في رواية الأحداث يجعل الكثير منها يسقط، ثمّ تأتي لغة السرد فتجعل ما بقي من الأحداث متراصّا مترابطا، لنراها أخيرا في قوالب إيقاعيّة خفيفة تزيدها تسارعا ليجد القارئ نفسه أمام الخاتمة في أسرع وقت ممكن؛ ذلك هو بيان الاعتبار المبنيّ على المقايسة والتمثيل، وهو بيان لا يطلب شيئا سوى حمل القارئ على تمثّل المغزى من رواية القصّة والتقاط العبرة منها ببناء نماذج من صور الماضي تنفعه في بناء حاضره ومستقبله.

3. الأمثال:

في القرآن سبع آيات بألفاظ متشابهة، اثنتان منها في سورة الإسراء، والأخرى في سور الكهف وطه والأحقاف والروم والزمر.[13] وقد تضمّنت هذه الآيات كلّها معنى واحدا نفهم من خلاله أنّ للنصّ القرآني غاية أساسيّة، وهي حمل السامعين على أن يعتبروا ويتذكّروا، وأنّ هذه الغاية لا يمكن أن تتحقّق إلاّ بآليّة واحدة، وهي تصريف الأمثال أو ضربها. وللمثَل في هذه الآيات ألفاظ ثلاثة، وهي المثل مفردا أو جمعا كما في الإسراء والكهف والروم والزمر، والآيات كما في سورة الأحقاف، والوعيد كما في سورة طه. وبالبحث في دلالات هذه الألفاظ الثلاثة كما بيّنها اللغويّون خاصّة، يمكن أن ندرك ما بينها من علاقات. فالمَثَلُ لفظ بمعنى الصفة والخبر، وضرب المثل يكون لبيان صفة شيء أو للإخبار عنه، وقد لخّص صاحب المقاييس في اللغة ذلك، فقال إنّ المثَل المضروب مأخوذ من مناظرة الشيء بالشيء؛ لأنّه مورّى به عن مِثْله في المعنى. والآية في ما قاله اللغويّون هي الصورة الماثلة للناظر ولذلك قيل آية الرجل شخصه. والجامع بين المثل والآية أنّهما يتضمّنان معنى العِبرة والموعظة كما يستعملان في الكثير من الأحيان بمعنى الحُجّة. أمّا الوعيدُ فهو عند اللغويين لفظ بمعنى التهديد، ولكنّ المفسّرين أشاروا إلى معنى آخر يكون الوعيد بموجبه بيانا وتفصيلا وفقا لما ذكره الرازي في تفسيره. وبهذا تكون ألفاظ المثل والآية والوعيد ألفاظا بمعنى مشترك وهو بيان الاعتبار، مثلها في ذلك كمثل القصص، أي أنّها جميعا صنف من أصناف الخطاب ينبني على التكرار والتفصيل ويرمي إلى الوعظ. إنّه إذن خطاب مُبين لغلبة الوضوح عليه مبنى، وخطاب تنبيه وتحذير لاتقاء العواقب الوخيمة.

وعلى هذا يكون تصريف الأمثال والآيات والوعيد في القرآن قسما من أقسام بيان الاعتبار الذي تحدّث عنه ابن وهب، حيث يقول: «الخبر في نفسه إذا كان ممكنا فهو محتاج إلى ما يدلّ على صحّته، والمَثَلُ مقرون بالحجّة، وإنّما أرادوا بذلك أن يجعلوا الأخبار مقرونة بذكر عواقبها، والمقدّمات مضمومة إلى نتائجها، وتصريف القول في ذلك حتى يتبيّن ما آلت إليه أحوال أهليها عند لزومهم الآداب أو تضييعهم إيّاها، ولهذا بعينه قصّ الله علينا أقاصيص من تقدّمنا ممّن عصاه وآثر هواه فخسر دينه ودنياه، ومن اتّبع رضاه فجعل الخير والحُسنى عقباه».[14]

وبناء على هذه الإيضاحات، نخصّص الفقرات الموالية لتحليل نماذج من الأمثال القرآنية، وهي نماذج منتقاة من سور متعدّدة حرصنا في اختيارها على أن تكون معبّرة عن مختلف أشكال المثل، سواء كان خطاب قصّ وإخبار أو خطاب وصف وتشبيه.

---

13 هذه هي الآيات المعنيّة: وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِى هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لِيَذَّكَّرُوا۟ وَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا نُفُورًا (الإسراء41) وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِى هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَىٰٓ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ إِلَّا كُفُورًا (الإسراء 89) وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِى هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لِلنَّاسِ مِن كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ أَكْثَرَ شَىْءٍ جَدَلًا (الكهف54) وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ ٱلْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا. (طه113) وَصَرَّفْنَا الآيَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ. (الأحقاف 27) وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِى هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ.(الروم 58) وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِى هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ.(الزمر 27)

14 ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، ص - ص: 118 - 119

1.3. المثل قصّ:

أشرنا في فقرات سابقة إلى أنّ القصّ منه أحاديث ومنه أمثال، والفرق بينهما أنّ الأحاديث قصص طويلة تكثر فيها الأخبار مثل حديث موسى. أمّا الأمثال فقصص قصيرة جدّا يغلب عليها الاختصار. ولم نعثر على هذا النوع من القصّة القصيرة المسمّاة مثلا إلاّ في مناسبتين، الأولى في سورة النحل والثانية في سورة التحريم.

ففي الآيتين **112 - 113** من سورة النحل قصّة أهل قرية هذا كلّ ما جاء فيها «وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْهُمْ فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمُ الْعَذَابُ وَهُمْ ظَالِمُونَ». وهي كما نرى قصّة في غاية الاختزال تقوم على المقابلة بين حالين متضادّين، فقد كان أهل القرية في حال أمن واطمئنان ثم صاروا بعد ذلك في حال جوع وخوف. والسبب في انتقالهم من حال الأمن إلى حال الخوف أنّهم كذّبوا رسولا بُعث فيهم. ولكن، لِمَ بُعث فيهم رسول؟ الجواب في صدر القصّة؛ ذلك أنّ أهل هذه القرية كفروا بنعمة الله فجاءهم الرسول ليذكّرهم فكذّبوه فاستحال أمنهم واطمئنانهم خوفا وجوعا. وهذا يعني أنّ الأمن الذي كانت تنعم به القرية من فضل الله عليهم، فلمّا تنكّروا لذلك سلب عنهم أمنهم ورماهم بالجوع. وإذا علمنا أن سورة النحل في مجملها تذكير بالنعم التي أنعم الله بها على أهل مكّة تكون القرية المعنيّة في هذه القصّة كما قال المفسّرون هي مكّة، حتّى أنّ البغوي أورد في معالم التنزيل التفاصيل المحذوفة من هذه القصّة فقال إنّ مكّة كانت آمنة لا يُغار عليها، وكان أهلها لا يحتاجون إلى الانتجاع كما يحتاج إليه سائر العرب، فكفروا بهذه النعم فابتلاهم الله بالجوع سبع سنين وقطعت عنهم العربُ الميرة وضُرب عليهم الحصار بأمر من رسول الله بعد أن هاجر إلى المدينة.[15]

في هذه البيانات التي يرويها البغوي ما يُساعد على تفسير نظام السرد المعتمد في هذا المثل القصّة، فأهل مكّة على ما يبدو كانوا ينعمون بالأمن والرزق بسبب من الله حين جعل لبلدهم فضلا على سائر البلدان المحيطة به؛ لأنّه بلد مقدّس ومن قداسته كان لقريش ما كان لها من الرفعة بين القبائل. فلمّا نسوا ذلك وعبدوا الأصنام بعث الله فيهم رسوله ليعودوا إلى ملّة أبيهم إبراهيم فكذّبوه فكان العقاب. وبهذا يكون المثل قصّة مبنيّة على المقابلة بين حالي الأمن والرزق من جهة، والخوف والجوع من جهة أخرى. وخلف هذه المقابلة يكمن منطق السّرد، فالإقرار بنعم الله ينتج عنه الأمن والرزق، والكفر بها ينتج عنه الخوف والجوع، وكلّ ذلك موظّف لتذكير أهل مكّة بما أصابهم كي يكفّوا عن الكفر ويتّبعوا ما دعاهم الرسول إليه.

أما المثل الثاني، فقد ورد في قوله تعالى: «**ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَةَ نُوحٍ وَامْرَأَةَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ**

15 البغوي، معالم التنزيل، المجلد 5، ص ص: 48 - 49

وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آَمَنُوا امْرَأَةَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» [التحريم، **10 - 11**]، وفي هاتين الآيتين ثلاث قصص وهي قصّة امرأة نوح وقصّة امرأة لوط وقصّة امرأة فرعون، فالقصّتان الأولى والثانية مدمجتان في بعضهما البعض الأمر الذي يجعلهما قصّة واحدة وقعت في زمنين مختلفين بفاعلين مختلفين، ولكنّهما متماثلين، وهذا يعني أنّ كلّ مقوّمات القصّ، من زمان ومكان وشخصيات وأحداث، لا وزن لها في هذا النوع من السرد، إذ تم الاكتفاء بتسمية الشخصيّتين بنسبتهما إلى زوجيهما، وذكر ما قامتا به بلفظ عامّ لا تخصيص فيه وهو الخيانة، وما ترتّب على ذلك من عاقبة السوء. إنّه سرد لا يحفل بالجزئيات؛ لأنّه يرمي إلى بناء نماذج تكون عبرة للسامعين كي يتبيّنوا ما آلت إليه أحوال المرأتين حين ضيّعتا الآداب التي جاء الأمر بلزومها. أمّا القصّة الأخرى، وهي قصّة امرأة فرعون، فتعرض نموذجا مضادّا للنموذج السابق، أسقط منها الراوي كلّ ما يحتاج إليه القصّ واكتفى كالعادة ببناء النموذج الواجب الاقتداء به.

إنّ هذا النوع من القصّ لا يكاد يختلف في شيء عن الأحاديث والقصص إلاّ في حجم مادّته القصصيّة، فكلّها قصص يغلب عليها الإجمال، وكلها موظّف لتبيّن العواقب وبناء النماذج، وكلّها يرمي إلى الاحتجاج على من أنكر حقيقة وأثبت مكانها باطلا. ولكن المثلَ القصّةَ يختلف عنها في حجمه فقط إذ جاء في غاية الاختصار وهو ما يجعل الوظيفة الحجاجيّة فيه أظهر بخلاف المثل المراد منه التشبيه والوصف.

2.3. المثل وصف وتشبيه:

اخترنا للحديث عن هذا الصنف من الأمثال آيات مختلفات تتضمّن ما يسمّيه البلاغيون تشبيه التمثيل، وهو نوع من التشبيه يتكوّن كلّ طرف من طرفيه، أي المشبّه والمشبّه به، من عناصر متعدّدة تشكّل في مجموعها صورة، ولذلك فهو تشبيه صورة بصورة. ففي قوله تعالى: «**وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآَتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِنْ لَمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ**» [**البقرة، 265**] شبّهت صورة المؤمنين ينفقون أموالهم لينالوا مرضاة الله بصورة جنّة أصابها وابل أو طلّ فآتت أكلها مرّتين. والعلاقة بين الصورتين علاقة مشابهة متعدّدة المستويات. فالمؤمنون شبّهوا بجنّة في ربوة إشارة إلى علوّ المنزلة، والإنفاق في سبيل الله مهما كان مقداره شبّه بالوابل إن كان كثيرا وبالطلّ إن كان قليلا، وأثر الإنفاق في أصحابه شبّه بأثر الوابل أو الطل في الجنّة، وهو أن يكون خيرا مضاعفا. وإذا كان الغرض من تشبيه التمثيل كالغرض من كلّ تشبيه آخر وهو البيان والتبيين لإدراك ما غمض في المشبّه من صفات تظهر جليّة في المشبّه به، فالغرض من هذا المثل تحديدا يتعدّى البيان والإفهام إلى الإقناع، وهو إذن إلى الاحتجاج أقرب؛ لأنّ الخطاب موجّه إلى المؤمنين وفيه يحثّهم على الإنفاق في سبيل الله ويرغّبهم فيه بالكشف عن آثاره الإيجابيّة، فالصدقات وإن كانت في الحقيقة نقصا في الأموال، فقد باتت بهذه الصورة زيادة فيها.

أمّا قوله تعالى: «**مَثَلُ مَا يُنْفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ**» [**آل عمران، 117**] ففيه تصوير لصنف آخر من أصناف الإنفاق خلاف الصنف السابق، وهو إنفاق الكافرين أموالهم ليصدّوا عن سبيل الله، ويتألّف هذا التمثيل من ثلاثة عناصر، إذ شبّه الكافرون بقوم ظلموا أنفسهم، وشبّهت أموالهم بالحرث، وشبّهت الأموال التي ينفقونها ليصدّوا عن سبيل الله بريح فيها صرّ. والنتيجة في الصورتين واحدة وهي أنّ هذا الإنفاق الخبيث عاقبته وخيمة على صاحبه كما أن عاقبة الريح الصرّ وخيمة على كلّ حرث. هنا أيضا لا يرمي المثل إلى مجرّد الإيضاح والبيان، بل يتعدّى ذلك ليكون حجّة على الكافرين لردعهم عن سوء أعمالهم. وبالجمع بين هذين المثلين يكون خطاب التمثيل خطاب احتجاج يقصد إلى تفصيل الآيات لحمل الناس على اتّباع ما يدعو إليه الله.

والمقصد الحجاجي من ضرب المثل بنوعيه جليّ، فعقب كلّ مثل يأتي كلام ليبيّن المقصد منه كما هو واضح في المثالين السابقين، ونضيف إلى ذلك أمثلة أخرى كقوله تعالى: «**وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**« [الأعراف 176] أو قوله: «**إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ**» [يونس 24] أو قوله: «**مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَى وَالْأَصَمِّ وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا أَفَلَا تَذَكَّرُونَ**» [هود 24]. ففي الجمل الواردة في أعقاب هذه الأمثال، وهي ليست منه، خطاب مباشر لا تمثيل فيه ولا قصّ، يعود بالسامع من عالم الصور المتخيّلة إلى عالمه ليقيس حاله ويتبيّن النموذج الواجب الاقتداء به أو الواجب الحذر منه.

استنتاجات:

لقد حاولنا على امتداد هذا البحث أن نكشف عن أهمّ خصائص الخطاب القصصي في القرآن، وأن نتبيّن أشكاله ووظائفه وعلاقاته بما جاوره من أشكال الخطاب الأخرى. وبالاشتغال على هذا الصنف من أصناف الخطاب تبيّن لنا أنّ للقصّ في النصّ القرآني ثلاثة أشكال، وهي القصّ المفرد ومثاله قصّة يوسف، والقصّ المكرّر ومثاله قصّة موسى، والقصّة المثل ومثالها قصّة أهل القرية في سورة النحل وقصّة نساء لوط ونوح وفرعون في سورة التحريم. ورغم ما بين هذه الأشكال من فروق فهي في لغة القرآن واحدة فالقصّة والمثل والآية والحديث ألفاظ عدّة بمعنى واحد، وكلّها يشير إلى أحداث ماضية تروى على سبيل الاعتبار.

لذلك أدرجنا جميع هذه القصص تحت ما سمّاه ابن وهب الكاتب بيان الاعتبار، وهو كما قلنا بيان يحيل على حوادث ماضية ويعيد إنتاجها في مخيّلة السامعين ليتمثّلوها حيّة ويستفيدوا منها ما تشير إليه من حقائق عبر آليّة القياس. كما يندرج هذا النوع من القصّ تحت ما سمّاه ريكور القصّة التاريخيّة، وهي ضرب من القصّ يتّخذ من حوادث التاريخ الغابر مادّة له ويعيد إنتاجها لا من أجل المتعة أو تزجية الوقت، ولا حتّى من أجل المعرفة، بل من أجل قيمة أو معنى. حينئذ تكون القصّة التاريخية قصّة للتأمّل في الماضي وبناء نماذج السلوك والتفكير الواجب اعتمادها أو تجنّبها في الحاضر والمستقبل. وبالنظر إلى القصص القرآني من هذه الزاوية، أي باعتباره سردا لحوادث التاريخ الغابرة لاستخلاص العبرة، يبتعد هذا القصّ عن التأريخ ويقترب من الأيديولوجيا ليكون قصّا إيديولوجيا بالمعنى الذي حدّده تودوروف، وهو قصّ يهدف إلى حمل المتلقّي على الانخراط في العالم بأنماط عيش وتفكير محدّدة.

وإذا تجاوزنا الأمثلة التي توقّفنا عندها إلى غيرها من القصص وهي كثيرة، يمكن أن نعتبر النص القرآني في جملته وبمختلف أشكال الخطاب فيه نصّا لبناء معنى الوجود. فقد عمد النص القرآني إلى الحكاية والتخييل السردي عند الإخبار بمبتدأ الكون وخبره، فنجد قصّة خلق السماوات والأرض، وقصّة آدم وإبليس، وقصّة قابيل وهابيل، ونجد مقابل ذلك قصصا أخرى تقفز بالمتلقّي من ماضي الكون وماضي الإنسانيّة إلى المستقبل فنراه ماثلا للعيان فإذا به مشهود معلوم كأنّه حدث أو يحدث الآن. سلسلتان من السرد تُخبر إحداهما بما وقع وتُعلم الأخرى بما سيقع، وباجتماعهما في خطاب واحد تنشأ في الأذهان صورة الوجود ومنزلة الإنسان فيه. ولكنّ هذا القصّ بمختلف أشكاله لا يفي بالحاجة إلى معرفة أوسع وأدقّ لا بما كان ولا بما سيكون رغم تكرّره، وأقصى ما يبنيه في الأذهان اعتقادات وصور عن معاني الحياة والموت والدنيا والآخرة والخير والشر والفضيلة والرذيلة والعقاب والثواب وغير ذلك ممّا يحتاج إليه الإنسان للانخراط في الوجود لا لتحصيل معرفة بأصله وفصله. لذلك قلنا إنه خطاب لبناء اعتقادات وقيم ونماذج في الفكر والسلوك، وهذا كلّه لا يمكن أن يُبنى إلاّ في مقام تعبّدي يكون فيه القارئ متعلّما مستعدّا لقبول الموعظة والنصيحة.

المصادر والمراجع:

1. العربيّة:

- القرآن الكريم
- الكتاب المقدّس
- القاضي النعمان، أساس التأويل، تحقيق عارف تامر، المكتبة الثقافيّة، بيروت، 1960
- محمد الهادي الطاهري، عقائد الباطنيّة عند القاضي النعمان، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت/ دار محمد علي، تونس، ط1، 2011
- محيي الدين بن عربي، تفسير القرآن الكريم، ضبطه وصحّحه وقدّم له عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001، الجزء1
- أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل، تحقيق محمد عبد الله النمر ومن معه، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، 1411هـ، المجلّد السادس.
- ابن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، تحقيق محمد العزازي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 2015

2. الأجنبية:

- Gérard Genette, Récit de fiction Récit factuel, in: Portée, volume 19, numéro 1, hiver 1991
- Paul Ricœur, Temps et récit, Seuil, Paris, 1984
- Tzvetan Todorov, Poétique, édition Seuil, 1973

3. مراجع إلكترونية:

- https://quran-m.com.
- https://drghaly.com/articles/display/10557
- https://jamharah.net/showthread.php?t=11430

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

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

info@mominoun.com
www.mominoun.com

All rights reserved © 2022

جميع الحقوق محفوظة © 2022