القصة النبوية في القرآن؛ نظرات في القصة والأحداث واللغة، قصة يوسف أنموذجاً

أنطونيو كوتشينيلو - Cuciniello Antonio

توسّع الدرس الاستشراقي في العقود الأخيرة، في محاولة تطبيق المنهجيات الأدبية على القرآن وقصصه، وهذا في سياق الالتفات للخصائص الأدبية للنص القرآني والأثر الحاسم للوقوف عليها في فهم الكثير من قضاياه المركزية، في هذه الورقة يحاول الكاتب دراسة طبيعة القصة القرآنية وكيفية سرد الأحداث داخلها، ودور الحوارات في بنائها، معتمدًا في هذا على المنجزات اللسانية الحديثة، متخذًا قصة يوسف كنموذج لدراسته، التي تهدف لفهم علاقة البناء الأدبي للقرآن وقصصه بتصور القرآن للوحي.

القصة النبوية في القرآن

نظرات في القصة والأحداث واللغة

قصة يوسف أنموذجًا[1][2]

توطئة[3]:

يأتي القرآنُ بالطبع على ذِكْرِ عدد من شخصيات الكتاب المقدّس، شخصيّات العهد القديم بالأساس، بالإضافة إلى من يُشَار إليهم بوصفهم أنبياء العرب قبل الإسلام (هود، صالح، وشعيب)، الذين ينتمون حصرًا إلى التقليد الإسلامي[4] . وقد ذُكِروا جميعًا بوصفهم يقومون بأداء المهمّة ذاتها دون أيّ اختلافات. إضافة إلى ذلك، ليس لكلّ منهم أهمية سردية معيّنة. في الواقع، يلعب بعضهم دورًا مهمًّا في مساحات واسعة من النصّ القرآني، وتحديدًا في القصص القرآني الذي أُفرِد له مساحة ممتدة من النصّ ذاته، في حين ذُكِرَ بعضهم الآخر باسمه في إشارات مقتضبة أو في معرض سرد أسماء الأنبياء[5] .

تكتسب لغة القرآن -على الرغم من تطابقها العملي تقريبًا مع لغة الشعر الجاهلي- طابعًا دينيًّا فريدًا، يتبدّى في خصوصية الأسلوب واللغة، غابَ عن النصوص الأخرى[6] . وفيما يتعلّق بقصص الأنبياء، كأمثلة على السوابق الزمنية المعيارية[7] ، تُصَوَّرُ أساسًا على أنها قصص للاقتداء بها و(إشارة) إلهية وعبرة للمستمعين. ويدلّل القرآن على هذا الطابع في ختام قصة يوسف، على سبيل المثال، لدى قوله: {لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ} [يوسف: 111][8].

بالإضافة إلى ذلك، على الرغم من أنّ القرآن يَذْكُر بعض القصص على نحوٍ مُفصَّل (مثل قصة موسى ومريم وعيسى)، إلّا أنها جميعًا لا تُذكر في سياقات خاصّة بها، باستثناء قصة يوسف التي تأتي في سورة منفردة. في الحقيقة، ترِدُ قصص الأنبياء في آيات مختلفة موزّعة على طول النصّ وفي عدد من السياقات[9]. أضِفْ إلى ذلك أنها لا تتبع دائمًا ترتيبًا كرونولوجيًّا، وإن كانت تشكّل قِسْمًا كبيرًا من السّور المكية بالأساس[10] ، وتنتظم بشكلٍ متكرّر في سلسلة متوالية في عدّة حالات. ويرجع ذلك أيضًا إلى التنظيم المميّز للقرآن ذاته والذي لا يتبع أيّ ترتيب موضوعي أو تسلسلي، إذْ يُروى أنّ الآيات القرآنية أنزلها اللهُ على محمد بواسطة جبريل بشكلٍ منجَّم، وفي سياقات مختلفة، على مدى أكثر من عقديْن من الزمان. ومن ناحية أخرى، يتم تكرار بعض الأجزاء المحدّدة في عدّة قصص، مع وجود عددٍ قليل من الاختلافات أو الإضافات في القصة الواحدة[11] ، وكذلك في عددٍ من مقولات الأنبياء التي تعالِج الموضوع ذاته. وهذا يعني أنّ الحبكة القصصية لا تُروى بشكلٍ منفصِل كما هي الحال في أسلوب الكتابة العاديّ. تلقائيًّا، تؤثّر هذه السّمة أيضًا على اللغة المستخدَمة في إعادة سرد القصص المتنوّعة، دون أن ننسى أنّ «الاختلافات بين القصص»، عندئذ، تشير إلى أسلوب سردي متغيّر على التوالي، وإلى عملية تعليم مستمرّة للمستمعِين، وإلى تطوير إجماع أخلاقي ينعكس على النصوص»[12] . وبقدر ما تعنينا هنا مسألة التكرار الدّوري للقصص، يمكن شرعنتها من خلال الحقيقة القائلة بأنه «يجب تذكير البشر باستمرار بأنّ مجيء نبيٍّ ما ليس أمرًا جديدًا غير مسبوق. لطالما أرسل اللهُ الرسلَ لإبلاغ الناس بوجود خالقهم وتذكيرهم بالتزامهم التعهّدي تجاهه»[13] . من خلال إبراز تلك الرسالة الجوهرية، فإنّ التكرار يسلّط الضوء على أهمية الحدث، وإن كان في

سياقات مختلفة، بالإضافة إلى أنّ استخدام العبارات النمطيّة، وهو ما يمكن أن يكون مقصودًا تمامًا، يستهدف لَفْتَ الانتباه إلى الفروق الدقيقة المختلفة للفكرة المقصودة. لذلك، يجب أنْ يُنظر إليها بوصفها «إعادة تسييق للحقائق ذاتها بدَلًا من كونها تكرارًا حرفيًّا»[14] . يؤكّد كلٌّ من تكرار القصة والعبارات النمطية المتكرّرة على استدعاء التفصيلات القرآنية المتّصلة بالحدث، أي أنّ «الإيقاع والتناغم يتطلّبان قدرًا كبيرًا من التكرار. ومن شأن هذا التكرار أن يساعد على الطلاقة وتدفّق التلاوة ويعمل بمثابة رافعة للذاكرة تُعِين على التلاوة الشفوية والاستظهار»[15] . وعلى النقيض من ذلك، يبدو أنّ ثمّة مقاربة أخرى يتم التعبير عنها عند القول بأنّ: «الحذف والتكرار لا يشيران إلى وجود مشروع ينفذه بعناية رجلٌ واحدٌ أو عددٌ من الرجال، بل هو نتاج تطوّر رئيس لتقاليد مستقلّة بالأساس خلال فترة طويلة من التناقل»[16][17]. أضف إلى ذلك:

«حقيقة أنّ القرآن يكرِّر غالبًا موضوعاته الرئيسة ويستخدم بوَعْي الكلمات ذاتها، ما يجعله أمرًا ممّلا جدًّا بالنسبة إلينا. ولكنّ محمدًا كان لديه سبب وجيه للقيام بذلك: ما يعنيه تحديدًا مِنْ فعل ذلك هو: تعميق رسالته»[18] .

يضرب اللهُ الأمثالَ في القرآن ويصوّر بنية الموضوع ليقدّمه للمُخاطَبين بالقرآن من خلال قصص الأنبياء، وخاصّة من خلال الأقوال التي نطقوا بها[19] ، ومن خلال التأكيد على فكرة وحدة النبوّة وجحود الناس لها[20] . ومع ذلك، لا يذكر القرآنُ جميعَ الأنبياء كمتحدِّثين، إلّا أنّ مقدار الأحاديث التي ينطق بها كلُّ نبيّ على حِدَة تتناسب بلا شكّ مع تطوّر قصّته. على سبيل المثال، لم تتطوّر شخصيات أيوب ويونس وإلياس، وكذلك آدم، وهم أنبياء لم يُمنحوا سوى القليل من التطوّر السردي،

كشخصيات قصصية بارزة. وفي الواقع، تظلّ دائمًا هذه الشخصيات شخصيات ثانوية، سواء من حيث السّرد أو الحديث المباشر، من خلال ظهورها بشكلٍ رئيس في معرض سرد أسماء الأنبياء أو العبارات الاصطلاحية[21].

ومن أجل استجلاء تلك المسائل، سوف تقدّم هذه الورقة نظرةً عامّة لبعض السّمات الرئيسة للمفاهيم الإسلامية للغة الوحي والنبوّة. ثم نُتْبِع ذلك بدراسة وترتيب منهجي لقصة يوسف كما وردتْ في القرآن، من أجل إعادة بناء الحبكة السرديّة لقصته النبويّة، وفهم وإدراك الرسالة الشاملة للسّرد ونصيتها من خلال كلماته، خاصّة عندما نعثر عليها في تبادل لفظي مع شخصيات أخرى أو في مناجاة فردية.

نستهدف بذلك تقديم قراءة متساوقة للأحداث المرويّة واللغة المحدّدة المستخدمة في الفصول المختلفة لقصة يوسف القرآنية، من أجل رسم ملمح شخصيّ ليوسف والردّ على المقاربة التي تحصر دور جميع الرسل القرآنيّين في وظيفتهم الأداتية كممهِّدِين لرسالة محمد. في الواقع، يُقال لمحمد في آيات قرآنية مختلفة إنّ الأنبياء السابقين عليه كانوا مثله تمامًا. كانت لديهم المهمّة ذاتها، وكان عليهم قبل كلّ شيء أن يتحمّلوا نفس المِحَن، على الرغم من أن الله يسلّيه دائمًا: {وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَثَمُودُ * وَقَوْمُ إِبْرَاهِيمَ وَقَوْمُ لُوطٍ * وَأَصْحَابُ مَدْيَنَ وَكُذِّبَ مُوسَى فَأَمْلَيْتُ لِلْكَافِرِينَ ثُمَّ أَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ}[الحج: 42- 44] . ويتم تأكيد هذه السّمة أيضًا من خلال ذِكْر الإطار التاريخي النبوي النمطي لمعظم القصص القرآني: يبعث اللهُ النبيَّ إلى قومه لكي يلتزموا برسالة التوحيد التي يدعوهم إليها، ولكنهم يرفضونه ولا تجدِي المعجزات التي يأتي بها ولا إنذارهم بالعقاب، فيدعو النبيُّ ربَّه، ويُعاقَب الكفار ويهلكون. نتيجة لذلك، قد يعني هذا الأمر

أنّ الأنبياء الآخرين سوف يُنظر إليهم على أنهم نوع من التمهيد النبوي لبعثة محمد فحسب.

تميل تلك المقاربة إلى إغفال الاختلاف بين الشخصيات والسمات المميزة للأنبياء، على الرغم من ظهور سمات متنوّعة لهم من خلال المواقف التي يواجهونها واللغة التي يستخدمونها[22] . في الواقع، وتحديدًا فيما يتعلّق بالأنبياء، يُظهر القرآن الشخصيات المختلفة لهم من خلال محاوراتهم في سياقات مختلفة ويسلّط الضوء على سماتهم البشرية، على الرغم من رسالتهم الإلهية[23] . يظهر هذا الجانب عند نقل الأحاديث المباشرة التي تحدّد الخصائص والاختلافات الملحوظة في شخصية الإنسان[24]. وبالتأكيد، يُعَدُّ «الحوار هو أحد الوسائط التي يؤكّد القرآن من خلالها على بشريتهم»[25] ، ويسمح للقرّاء أن يروا ملمحًا جديرًا بالملاحظة للشخصيات[26] التي يُنظر إليها على أنها رسل وذوات بشرية. إضافة إلى ذلك، يتم التأكيد على ذلك باستمرار عندما تُنقل إلينا كلماتهم التي وضعها اللهُ على ألسنتهم كمبلّغين للوحي الإلهي فحسب[27]. وفي الحقيقة، خرجتْ هذه الكلمات من أفواههم بلا تدخّل منهم موجَّهةً إلى أقوامهم؛ نظرًا لأنّ «المتحدّث الضمني»[28] ذاته (أعني: الله)، صاحب الإحاطة الكلية بالعالم، كثيرًا ما يستشهد بالكلمات التي نطق بها مختلف الأنبياء، «المتحدّثون المتضمنون»، الذين يسهل تمييز كلامهم. على سبيل المثال، يحدث هذا بوضوح عندما يتكرّر فعل الأمر {قُل} فيما يُسَمّى بـ«مقول القول»[29] ، أي: عندما يضع الله الكلمات على لسان رسله بشكلٍ واضح[30] .

بالنسبة إلى هذه الورقة، لم يتم التدقيق بشكلٍ أوّلي في الأدبيات التي تُحِيل إلى

التفسير، سواء الكلاسيكي أو الحديث، والسنّة، وكذلك قصص الأنبياء، على الرغم من الاستشهاد بالعديد من هذه الأعمال فيما يتعلّق بموضوع قصص الأنبياء، لسبب آخر غير كونه أمرًا غير ضروري. فقد ركّزنا على الجوانب اللسانية لقصة وأحاديث يوسف، من خلال تركيز تحليلنا على النسخة العربية من القرآن.

1- لغة الوحي المقدّس:

فكرة الوحي في الإسلام هي فكرة «لسانية بطبيعتها، إنها، قبل أن تكون أيّ شيء آخر، مفهوم يعمل في الحقل الدلالي للغة والكلام. إنها بالطبع نوع خاصّ جدًّا من المفاهيم اللسانية»[31] . وبالتالي، فإنّ القرآن «الذي يمثّل ذروة الإنجاز الخطابي في اللغة العربية»[32] هو الأكثر تنبهًا لتلك المسألة. في الواقع، يكشف الله عن ذاته من خلال التحدّث[33] ، ومن ثمّ يصبح الوحي هو كلام الله الخالد، الكلمة الإلهية التي نزلت على محمد بواسطة ملاك عُرف في النهاية باسم جبريل أو جبرائيل[34]، ثم بلّغها محمدٌ كنبيّ[35] إلى أمّته بأمانة.

وفيما يتّصل بالوحي الإسلامي، فقد اختار اللهُ نظامَ إشارة[36] مشترك، وهو لغة بشرية مفهومة: اللغة العربية[37]. من خلال القراءة المستهدفة لعدّة آيات، كنصوص ذاتية المرجعية[38] ، يعبّر القرآن بوضوح عن وعيه الذّاتي باللغة التي يستخدمها بوصفها واسطته الرئيسة:

{وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ}[الشعراء: 192- 195][39] .

وبحسب مير Mir ، فإنّ صفة (مُبين) تعني: (قياسي). حيث تظهر كلمة (مُبين) في كلٍّ من السّور المكية والمدنية، وهو ما يعني أن الادّعاء القرآني يتكرّر في كِلا السياقين. «تدعم هذه الحقيقة في حَدّ ذاتها الرأي القائل بأنّ النسخة القياسية من اللغة العربية كانت راسخة، على الأقلّ في الحجاز وربما في أنحاء شبه الجزيرة العربية في زمن محمد، وأن اللغة القرآنية مثّلت تلك النسخة»[40] . وهكذا، يبدو جليًّا أنّ الشرط اللساني للقرآن ذاته لا يتّضح بمفرده[41] . وفي المفهوم الإسلامي للنبوّة، تظلّ لغة الوحي مسألة حاسمة. في الحقيقة، أثبتت الهوية اللغوية القوية للعرب، إلى جانب الإيمان بقوة اللغة، أنّ لغة الوحي كانت محورًا رئيسًا لكلٍّ من النبيّ وخصومه في قبول أو رفض الرسالة القرآنية، منذ بداية بعثة محمد[42] . وحول القضية الجوهرية للرّبط بين اللغة والوحي، يقول إيزوتسو Izutsu:

الوحي كمفهوم لساني له جانبان مختلفان، ولكنهما يستويان في الأهمية: أحدهما يتعلّق بكونه مفهوم (الكلام)، بالمعنى التقني الضيق لمصطلح (الكلام) بوصفه شيئًا مختلفًا عن (اللسان)، والآخر يتعلّق بحقيقة أنه من بين جميع اللغات الثقافية التي كانت متوفّرة في تلك الحقبة، اختار اللهُ اللغة العربية عن قصدٍ وليس من قَبيل المصادفة كوسيلة للكلام الإلهي. وباستخدام المصطلحات السوسيرية[43] يمكننا التمييز بين هذين الجانبَيْن بالقول إنّ الجانب الأول يمثّل الكلام parole ، بينما الجانب الثاني يمثّل اللسان langue ، والكلام واللسان في اللغة العربية يكافئان تقريبًا كلمتَي parole وlangue في اللغة الفرنسية على التوالي[44].

وعلى الرغم من أنّ اللهَ اختار العربية لغةً للوحي الإسلامي، فإنّ تنوّع اللغات البشرية يُفْهَم على أنه من نِعَم الله وإشارة إلى القدرة الإلهية في السياق الأكبر

للخلق الإلهي: {وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ}[الروم: 22]. ولذلك، ينقل لنا القرآنُ أنّ اللهَ أرسل رسلًا إلى أقوامهم عبر التاريخ برسالة إلهية محكيّة بلغتهم: {وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ}[إبراهيم: 4]، ولكنه لا يأتي على ذِكْر أيٍّ من هذه اللغات التي احتوَت الرسالات الإلهية الأخرى[45] . ومن ناحية أخرى، يبدو أنه لا توجد أيّ إشارة أخرى في القرآن تُشير إلى أنّ الأقوام السابقين كانت لديهم لغاتهم الخاصّة. من جانبه، يقول ريتسو Retsö إنّ «عبارة {بِلِسَانِ قَوْمِهِ} الواردة في آية سورة إبراهيم تُشير على الأرجح إلى اللسان العربي: لقد تكلّم جميع الأنبياء هذه اللغة». كما أنّه يدعم فرضية غياب اللغات الأخرى عن الوحي السابق؛ لأنّ «الأنبياء السابقين يُنظر إليهم ضمنيًا على أنهم يتكلّمون العربية تمامًا مثل محمدٍ»[46]، الذي تلقّى الوحي بلسانه: {فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ}[الدخان: 58][47] . وعلاوة على ما سبق، أكّد ابن عبّاس (حوالي 68- 687)، وهو أحد علماء القرآن الأوائل، على مركزية اللغة العربية بوصفها لغة الوحي الإسلامي والوحي السابق عليه:

«عن ابن عباس في قول الله: {بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ}[الشعراء: 195] ، قال: بلسان قريش، ولو كان غير عربيّ ما فهموا. وما أنزل اللهُ كتابًا إلا بالعربية، فكان جبريل يترجِم لكلّ نبيّ قومه، وذلك أنّ اللهَ يقول: {وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ}[إبراهيم: 4]، وليس لسان من ألسِنة الأمم أوسع من لسان العرب، والقرآن ليس فيه لغة غير لغة العرب، وربّما وافقت اللغة اللغات، فأمّا الأصل والجنس فعربيّ لا يخالطه شيء»[48][49].

الفائدة الهرمنيوطيقية لهذا المنظور واضحة: إذا كانت الكلمة أجنبية، لكانت منفتحة على خيارات تفسيرية أوسع مما لو اعتُبِرت عربية فحسب[50]. وحول هذه المسألة، يذكر شتيفان فيلد وجهة نظر مختلفة:

«سبب وجود القرآن أنّ رسالة النبيّ محمد كانت باللغة العربية، بينما أُرْسِل الأنبياء السابقون بلغة أقوامهم التي لم تكن عربية. بُعِثَ محمد إلى العرب، واللغة العربية تضمَن الفهم لجمهور الناطقين بها. وبالنسبة إلى القرآن، كانت حقيقة أنّ هذا الوحي جاء باللغة العربية تشكّل نقطة الاختلاف الرئيسة بين الوحي الإسلامي والوحي السابق عليه. قبل بعثة محمد، لم يعرف المكيّون وأسلافهم كتابًا، ولم يُرْسَل إليهم نذير، أي: نبي»[51].

وبالرغم من أنّ القرآن يُعلن أنّ المجتمع المكيّ لم يشهد كلمة الله من قبل، {وَمَا آتَيْنَاهُمْ مِنْ كُتُبٍ يَدْرُسُونَهَا وَمَا أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمْ قَبْلَكَ مِنْ نَذِيرٍ}[سبأ: 44] ، إلا أن المجتمعات العربية قبل الإسلام كانت على دراية بمفهومي (الله) و(النصّ المقدّس)، فضلًا عن إدراكهم لوزن اللغة في إيصال هذه المفاهيم[52] . ولهذا السبب، تأتي اللغة العربية بوضوح كمركز للوحي الإسلامي، وحجر الزاوية في سُلطة القرآن، ودليل على الأصل الإلهي لتلاوة محمد، التي أنزلها (الله)، أحد الآلهة العربية القديمة فيما يسمَّى بعصر الجاهلية.

2- قصص الأنبياء في القرآن:

تستخدم اللغةُ القرآنية، فيما يتعلّق بالمجال الدلالي للقصص، ثلاثة مصطلحات للإشارة إلى قصص الأنبياء[53] : قصة (تُجمع على قَصَص)، ونبأ (تُجمع على

أنباء)، وحديث (تُجمع على أحاديث)[54] ، وجميعهم يحمِل معنى (القصة/ الرواية). في الواقع، تبدأ العديد من المقاطع القرآنية المعنيّة بأحد هذه المصطلحات أو تنتهي بها أو تأتي في سياقها. وبإمكاننا العثور على مثال واضح في قصة يوسف: {نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ}[يوسف: 3][55] . وعلى وجه الخصوص، يظهر مصطلح القصة بصيغة الجمع: القصص[56] ، التي تحيلنا لاسم السورة رقم 28 من القرآن: (سورة القصص)، بينما يأتي مصطلح النبأ بصيغتي المفرد والجمع[57]، وكذلك مصطلح الحديث[58].

بالنسبة إلى القصص النبويّة، يُظْهِر القرآنُ ارتباطًا محدّدًا لا ريب فيه بنصوص الكتاب المقدّس، إذْ بإمكاننا أنْ نلاحظ سمات التقليد الكتابي التي تضمّنها، وتقودنا أيضًا إلى الكتابات المدراشية ما بعد الكتابية والكتابات الأبوكريفية، وكذلك تلك التي تنتمي إلى نصوص العهد القديم العبري والعهد الجديد[59] . فإذا كان القرآن يُظْهِر وعيًا بالكتب التي نزلتْ سابقة عليه[60]، فمن الجدير بالذِّكْر أيضًا أنّ مفسِّري القرآن الأوائل كانوا يدركون كذلك أهمية الكتابات المدراشية ما بعد الكتابية والكتابات الأبوكريفية والتقاليد المرتبطة بهم[61] . نتيجة لذلك، تطوّرت جهودهم ذات التوجّه الفيلولوجي في التبويب والتصنيف إلى قضية تقليدية في الكتابات التفسيرية الكلاسيكية[62] ، ومما يدلّ على ذلك، على سبيل المثال، اعتمادهم الواضح على التقاليد ذات المصادر اليهودية (الإسرائيليات)[63] وكذلك المصادر المسيحية.

لا يأتي القرآنُ على ذِكْر قصص جميع الأنبياء الذين ابتعثهم الله؛ لذلك يمكن اعتبار عدد الأنبياء المذكورين في القرآن عددًا جزئيًّا. وقد تم استبعاد ذِكْر بعضهم

عَمْدًا[64] . في الواقع، كَتَبَ بعضُ المفسِّرين أنّ قصص العديد من الأنبياء لم تكن متباينة بشكلٍ كافٍ ليتم الاستشهاد بها، أو أنهم كانوا أكثر من أن تُحصر أسماؤهم جميعًا: وبحسب بعض المفسِّرين، بلغ عددهم 124000[65] . ويوجد في القرآن ذِكْر لأسماء خمسة وعشرين نبيًا، على الرغم من وجود بعض الاختلافات حول بعض هويّاتهم الفردية. إضافة إلى ذلك، يُشير القرآن إلى بعض الأنبياء الآخرين بشكلٍ عرضي فقط أو بدون التصريح باسمهم[66] ، لكنّ المفسِّرين المسلمين سيحدّدون فيما بعد أسماء هؤلاء الأنبياء[67].

تهدف الإشارات القرآنية للأنبياء السابقين بشكلٍ أساسي إلى شرعنة صِدْق نبوءة محمد ودعمه ضدّ غالبية خصومه من المكيّين. وفي الوقت ذاته، فإنها تعكس عدم نجاح محمد في مكة[68]. وفي الواقع، «في حديثه عن أنبياء الكتاب المقدّس، صاغ محمد روايته أكثر من مرّة لتلائم الوضع المعاصر في مكة ويثرب»[69] . ومن خلال أفعال هؤلاء الأنبياء والأحداث المرتبطة بهم، يذكّر القرآن مستمعيه بالأفعال والأحداث المرتبطة بظروف حياة محمد[70] . وبالفعل، تعامل الرسول خلال فترة بعثته مع أساليب مختلفة من المعارضة والشكّ والنقد، لا على المستوى الديني فحسب، بل السياسي أيضًا. أوّلا، خلال فترة ما قبل الهجرة من مكة[71] ، من قِبَل غالبية الوثنيّين العرب، ولاحقًا، بعد الهجرة من مكة (622م)، على يد المشكّكين والمعارضين اليهود خلال سنواته الأولى في المدينة[72] . تذكّر الآيات المكيّة المختلفة أنه عانى من معاملته كشاعرٍ، وكذّاب، ومجنون، وكاهن، وساحر، وأن تلاواته ما هي إلا أساطير يمكن للناس العاديين أن يأتوا بها[73]. لكن القرآن يمحو كلّ هذه الاتهامات الموجّهة لمحمد ويقرّر أنّ مقاومة الرسول تعني مقاومة الله[74] . إضافة إلى ذلك، فإنّ النصّ القرآني يعبّر بوضوح أيضًا عن دعم الله

لمحمد، بقوله إنه عندما يبلّغ الرسول الرسالة الإلهية إلى قومه، يبقى الله إلى جانبه من خلال كائنات سماوية[75] . كانت معاناة محمد مماثلة لما تعرّض له الرّسل السابقون[76] . لذلك حثّه اللهُ على إتمام رسالته بإيمان وصبر: {اصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُودَ ذَا الأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ}[ص: 17][77]. كما يؤكّد القرآن كذلك على أنّ قصص الأنبياء السابقين تُساعد محمدًا على مواجهة حالة الرفض والأذى التي كابدها في مجتمعه الكافر: {وَكُلا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ}[هود: 120][78] .

بصرف النّظر عن العديد من الخصائص والسمات المميزة لقصص الأنبياء والشمائل المميزة لمختلف الأنبياء، مقارنةً برسالة محمد وإنذاره قومه، يبدو الإطار التاريخي النبويّ بسيطًا إلى حدّ كبير ونمطًا سرديًا أساسيًا يتكرّر من رسول إلى آخر: يبعث اللهُ النبيَّ إلى قومه ليحثّهم على التمسّك بالتوحيد الذي يدعوهم إليه. ثم يلقى النبيّ معارضة ورفضًا واتهامات بالكذب، على الرغم من إنذارهم بالعقوبة وشهودهم للمعجزات التي يأتي بها الرسول أثناء بعثته. وفي النهاية، يتضرّع النبيّ إلى الله، ويُعاقب الكافرون بلا رحمة بعدّة طرق منصوص عليها أو غير محدّدة[79].

وهكذا، تبدو قصص الأنبياء وكأنها حكاية للاتهامات والاضطهادات التي تعرّض لها كلُّ رسول في قومه. وفي الوقت ذاته، فهي أيضًا تذكير بتدخّل الله وهدايته في التاريخ نيابة عن رسله؛ لأنهم نجوا جميعًا في النهاية من العذاب[80] . ومع ذلك، فإنّنا حتمًا نحصل على فهم أفضل لكلّ قصة من خلال تحديد السياقات والمناسبات التي نزلتْ فيها الآيات القرآنية ذات الصلة (أسباب النزول)، وتحديد من تنطبق

عليهم أيضًا. في الواقع، كثيرًا ما يتم الاستشهاد بقصص الأنبياء وتمثّل جزءًا ذا مغزى من القرآن[81]، إلى جانب القصص الأخرى ذات الصلة[82]، بشكلٍ رئيس في السور المكية. ولهذا السبب، تظهر على أنها من سمات مرحلة الوحي المكي وليس المدني. قد يعكس استخدام قصص الأنبياء في مكة، كأداة تروي موقف محمد، الفشل والضعف. وعلى النقيض من ذلك، تشهد الفترة المدنية عددًا ضئيلًا من القصص أو العبارات الموجزة[83] ، التي كثيرًا ما تُشير إلى قصص العقاب، وبالتالي فهي «تشكّل الغطاء السردي الهزيل إلى حدّ ما للعلاقة بين المؤمن/ الكافر في مجتمع المدينة»[84]. ويمكن تفسير اختلاف المادة القصصية بين الفترتَيْن بدءًا بالظروف الدينية المتغيّرة، فضلًا عن القوّة والسلطة المتنامية لمحمد، حيث تحوّلت اهتماماته إلى الموضوعات التشريعية. نتيجة لذلك، لم يكن الرسل الذين تم استحضارهم كأسلاف في فترة الوحي المكي فاعلين وظيفيين في الحقبة المدنية[85].

تظهر العديد من الأجزاء القصصية مدمجة داخل نسيج سور لا تتميز بالطابع القصصي؛ لذا تبدو هذه الأجزاء وكأنها وحدات سردية مستقلة[86] . من ناحية أخرى، هناك أيضًا سور مختلفة تتكون بالكامل من القصص أو مبنية حول نواة من القصص[87] . ونتيجة لذلك، لا تقدّم كلّ هذه المقاطع القصصية دائمًا فهمًا سهلًا للاندماج الكامل في إعادة بناء القصص ذاتها[88] ، وبالتالي، تُعْطَى الأولوية بشكلٍ عام للجوانب الأخلاقية قبل التفاصيل، وتُصوَّر جميع الشخصيات، مع الأحداث المرتبطة بها، كنماذج أخلاقية[89] غالبًا. في الواقع، من بين الخصائص الرئيسة والآثار اللاهوتية المقصودة من القصص النبوي، كان لتكرار القصص دائمًا تأثيرًا خاصًا على كلٍّ من القارئ والمستمع. إذْ تدعو صيغة التعارض المزدوجة المميزة

(مثل: الخير مقابل الشّر، المؤمنون مقابل الكفار، الرسول/ النبي مقابل فرعون، المدن الناجية مقابل المدن المدمرة/ الهالكة) القارئ/ المستمع إلى اتخاذ قرار أخلاقي أو لاهوتي[90] .

3- قصة يوسف في القرآن:

في الفقرة التالية، سوف نُعيد بناء محتوى القصة القرآنية عن يوسف من مواضع مختلفة، وخاصّة الآيات الموجزة غالبًا والمتناثرة في جميع أنحاء النصّ القرآني، من أجل تقديم سردية شاملة. هذه العملية الخاصّة بإعادة بناء محتوى القصة سوف تجري دون الالتفات إلى الترتيب الكرونولوجي للوحي الوارد في الجدول الآتي فقط، وفقًا لعدد المرات التي جاء فيها ذكر اسم يوسف[91] .

عدد مرات ذِكْر (يوسف): 27			
العهد المكي		العهد المدني	
السور	الآيات	السور	الآيات
سورة يوسف	4، 7، 8، 9، 10، 11، 17، 21، 29، 46، 51، 56، 58، 69، 76، 77، 80، 84، 85، 87، 89، 90 (مرتين)، 94، 99.	/	/
سورة الأنعام	84	/	/
سورة غافر	34	/	/

ورد ذِكْر اسم النبيّ يوسف بن يعقوب في القرآن في ثلاث سور مكيّة فقط[92] .

في الآية 84 من سورة الأنعام، يأتي ذِكْر يوسف من بين رُسل آخرين (مثل داوود، سليمان، أيوب، موسى، هارون) بوصفه من ذريّة إبراهيم. إضافة إلى ذلك، جاء ذكره في مقطع قرآني طويل من قصة موسى، ينصّ على أنّ يوسف جاء إلى قوم موسى {بِالْبَيِّنَاتِ}[غافر: 34] ، ولكنهم تشكّكوا فيه وفي رسالته الإلهية الواضحة بقولهم بعد موته: {لَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ مِنْ بَعْدِهِ رَسُولًا}[غافر: 34].

يُوصَف يوسف بشكلٍ أساسي أنه {الصِّدِّيقُ}[يوسف: 46][93]، وهي صفة تُشير إلى سموّه الأخلاقي، وأنّ الله آتاه {حُكْمًا وَعِلْمًا}[يوسف: 22][94] عندما بلغ أشدّه. وأنّ قصته هي {أَحْسَنَ الْقَصَصِ}[يوسف: 3]، وأطول رواية قرآنية متتابعة عن رسول هي سورة يوسف التي تحمل اسمه أيضًا[95] . ينصّ القرآن صراحة أنّ في {يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٌ لِلسَّائِلِينَ}[يوسف: 7] ، كما أنّ قصته {عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ}[يوسف: 111] ، وهي أيضًا رسالة واضحة لرؤية الحضور الإلهي في الحياة اليومية. في الواقع، يقول اللهُ في السورة ذاتها: {نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَنْ نَشَاءُ وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ * وَلَأَجْرُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ} [يوسف: 56- 57].

تسرد سورة يوسف وقائع تبدأ بأحاديث يوسف مع أبيه يعقوب حول رؤياه، حتى اغترابه وسجنه بسبب إخوته الذين لم يُكشف عن أسمائهم[96] ، وصولًا إلى النهاية السعيدة التي تنتهي إلى حلّ جميع نزاعات العائلة. تعمل القصة، التي تركّز على معاناة يوسف وأبيه، بمثابة سرد إرشادي يتم فيه تصوير كلٍّ من الأفعال الصالحة والأفعال غير الأخلاقية بوضوح من خلال سلوك الشخصيات المختلفة.

على الجانب الآخر، تُقدَّم شخصيتَا يوسف ويعقوب كنموذج للفضيلة والإيمان والصِّدْق والعفّة في مواجهة الشدائد التي يتعرضان لها؛ لكلّ هذه الأسباب يمكن ليوسف أن يمثّل بسهولة نموذجًا لبعثة محمد[97] .

يظلّ محور السّرد في القصة هو الطبيعة النبويّة لرؤى يوسف[98]. والرؤيا الأولى من بين أربع رؤى في القصة هي ما قصّها يوسف على أبيه: {إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ} [يوسف: 4][99] . اعتبر يعقوب هذه الرؤيا صعودًا إلى السلطة وهو ما يمكن أن يسبّب الحسد والضغينة؛ لذلك نصح ابنه ألا يقصّها على أحد: {قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ} [يوسف: 5][100] . وعن طريق الهداية والوحي الإلهي، تسلّط سورة يوسف الضوء كذلك على طبيعة يعقوب النبوية، بدءًا من عِلْمه بمستقبل يوسف: {وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَى آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَى أَبَوَيْكَ مِن قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ}[يوسف: 6]. وقد تم التأكيد على هذا الحدس الداخلي مرّة أخرى في السورة: {وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ} [يوسف: 21]، وهي الوسيلة التي يَعرف البشر من خلالها أحكام الله.

وبدون أدنى شكّ، كان يعقوب محقًا في تنبؤاته؛ فقد اشتكى أبناؤه، الذين أحسّوا بالغيرة من يوسف وأخيه (بنيامين)[101]، من تفضيل يعقوب لهما:

{إِذْ قَالُوا لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَى أَبِينَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ * اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوِ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِن بَعْدِهِ قَوْمًا

صَالِحِينَ * قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَأَلْقُوهُ فِي غَيَابَةِ الْجُبِّ يَلْتَقِطْهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ}[يوسف: 8- 10].

وعندما طلبوا من أبيهم أن يُرسِل معهم يوسف إلى المرعى، أجابهم أنه يخشى أن يأكله الذئب، لكنهم أكّدوا له أنهم سيهتمون بيوسف كثيرًا، وعندما أخذوه بعيدًا، تخلّصوا منه أنْ قذفوه في قاع البئر. في نهاية اليوم، أتوا أباهم باكين؛ لأنّ الذئب قد التهَم يوسف حقًا. تظاهروا بالصدق، وأظهروا لأبيهم قميص يوسف وعليه دم كذب [102] ليثبتوا صِدق ادّعائهم بفقدِ يوسف. صَبَر يعقوب على هذا البلاء، ولكنه قال لهم: {بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ}[يوسف: 18] . فيما بعد، بينما أراد رجل من إحدى القوافل أن يسحب بالدلو الماءَ من البئر، عثر على يوسف واعتبره بضاعة؛ لذا صرخ الرجل: {يَا بُشْرَى}[يوسف: 19][103]. ثم بيع يوسف كعبدٍ {بِثَمَنٍ بَخْسٍ}[يوسف: 20] دراهم معدودة لرجل من مصر، حيث يمكّنه الله أخيرًا[104] . وهذا الرجل الذي اشتراه من مصر هو العزيز[105]، وهو مسؤول مصري عامَل يوسف كابنٍ له.

بعد أنْ بلغ يوسف سنّ النضج، يحكي القرآنُ أنه تعرّض لإغراء زوجة سيده الذي تبنّاه ولم يذكر اسمها، لكن يوسف قال لها: {مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ}[يوسف: 23] . وعلى الرغم من أنه مَالَ إليها أيضًا، إلا أنه من خلال الثقة الكاملة بالله والعون الإلهي، تمكّن من التغلب على غريزته، وعندما {رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ}[يوسف: 24] ، لم تستطع إغواءه. وهكذا، نجّاه الله {لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ}[يوسف: 24][106]. ولكن بينما هو يهمّ بالفرار منها ركضًا نحو الباب، مزّقت قميصه من الخلف (وهو ما سيثبت براءة يوسف لدى

سيده وأمام الناس)[107] . ثم ألفيَا العزيز عند دخوله من الباب، واتهمتْ يوسف بمحاولة اغتصابها.

وعلى الرغم من زيف اتهامها، سمعتْ زوجة العزيز أحاديث ماكرة من نساء المدينة. فقد بدَأنَ يَعِبْنَ سلوكها غير اللائق بسبب شغفها الشديد بحبّ يوسف. وهكذا، أقامتْ زوجة العزيز مأدبة لهم وأعطتْ كلّ واحدة منهن سكينًا[108] . وعندما طلبَت من يوسف أن يخرج لهن واعترفت بأنها حاولت إغواءه، بدأن يقطعن أيديهن لدهشتهن به[109] : لقد كان يوسف حاضرًا بقيمته الرمزية القوية للجمال. ثم قالت زوجة سيده التي لا يُذكر اسمها: {وَلَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ مَا آمُرُهُ لَيُسْجَنَنَّ وَلَيَكُونًا مِنَ الصَّاغِرِينَ}[يوسف: 32] ، فدعا يوسف ربه؛ خوفًا من الوقوع في غوايتها: {قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ}[يوسف: 33] . وأخيرًا، يستجيب اللهُ دعاء يوسف، ويؤخذ إلى السجن[110].

ودخل معه السجن فتيان، وقصّوا على يوسف أحلامهما وطلبوا منه تفسيرًا. أمّا أحدهما فقد رأى نفسه يعصر عِنَبًا، والآخر رأى نفسه وهو يحمل فوق رأسه خبزًا تلتقطه الطيور[111] . فأجابهم يوسف: {يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا وَأَمَّا الآخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ قُضِيَ الأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ}[يوسف: 41].

وعندما أخبر فرعونُ حاشيته أنه رأى سبعَ بقرات سمان يأكلهن سبعٌ عجاف وسبعَ سنبلات خضر وأُخَر يابسات، وطلب منهم تفسير الرؤيا، أجابوه بأنهم لا يستطيعون

تفسير الرؤيا لأنها {أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ}[يوسف: 44][112]. وَحْدَهُ يوسف الذي استطاع أن يقدِّم التفسير الصحيح[113] ، قال: {تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدتُّمْ فَذَرُوهُ فِي سُنبُلِهِ إِلا قَلِيلًا مِمَّا تَأْكُلُونَ * ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلا قَلِيلًا مِمَّا تُحْصِنُونَ * ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ}[يوسف: 47- 49].

بعد خروجه من السجن، سأل يوسفُ حاكمَ مصر، من خلال رسول، عن النساء اللاتي حاوَلْن إغراءه وقطّعن أيديهن، فبرّأته زوجة العزيز مع النساء الأخريات، مؤكّدة على عفّته وصِدقه، رغم أنّ يوسف اعترف بقوله: {وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلا مَا رَحِمَ رَبِّيَ إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ}]يوسف: 53[، وبعد أن كلم فرعونُ يوسفَ، قال له:} إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ{]يوسف: 54[. وهكذا، أصبح يوسف عزيز[114] بعد أن كان عبدًا.

وتتصل تداعيات القصة عندما يُرْسِل يعقوب أبناءه إلى مصر لشراء الحِنْطَة، فقد جاؤوا إلى يوسف، ولم يعرفوا هويته الحقيقية، وهم له منكِرُون[115] . أعطاهم يوسف الحِنْطة، ومارَس سُلطته عليهم، وأمرهم قائلًا: } ائْتُونِي بِأَخٍ لَكُمْ مِنْ أَبِيكُمْ{[يوسف: 59]، (أي: بنيامين)[116] ، وهو يأمر عمّاله أن يضعوا بضاعة إخوته في رحالهم. ولما رجعوا منازلهم، وأخبروا أباهم بطلب يوسف، أجابهم يعقوب: }هَلْ آمَنُكُمْ عَلَيْهِ إِلا كَمَا أَمِنْتُكُمْ عَلَى أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ{]يوسف: 64[. أراد يعقوب أن يختبرهم ليعرف ما إذا كانوا مخلِصين لمواثيقهم أم لا، فقال بكلمات موافقة متردّدة: {لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّى تُؤْتُونِ مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ لَتَأْتُنَّنِي بِهِ إِلا أَن يُحَاطَ بِكُمْ فَلَمَّا آتَوْهُ مَوْثِقَهُمْ قَالَ اللَّهُ عَلَى مَا نَقُولُ وَكِيلٌ * وَقَالَ يَا بَنِيَّ لا تَدْخُلُوا مِن بَابٍ وَاحِدٍ

وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُّتَفَرِّقَةٍ وَمَا أُغْنِي عَنكُم مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ}[يوسف: 66- 67][117].

ولمّا رجع إخوةُ يوسف إليه، أخذ أخاه (بنيامين) بين ذراعيه وقال: {إِنِّي أَنَا أَخُوكَ فَلا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ}[يوسف: 69] . وبعد أن أعطاهم المِيرَة، وضع يوسفُ صواعَ الملك في وعاء بنيامين، وعندما وجدها أحد الحراس، قُبِض عليه. عند هذه المرحلة من السّرد، يصرّح القرآن بقوله: {كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ}[يوسف: 76][118] . اتُّهِمَ الإخوة بالسرقة، لكنهم أنكروا سرقة صواع الملك[119] . وعندما تم العثور عليه في وعاء بنيامين، عبّر إخوة يوسف عن إخلاصهم لعهدهم، وتوسّلوا إلى يوسف أن يسجن أحدَهم بدَلا من أخيهم هذا؛ لأن هذا سيكون شديدًا على أبيهم طاعِن السنّ. لكنّ يوسف رفض، وأخذ الابنَ المتهم زورًا، ثم قال: {مَعَاذَ اللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ إِلَّا مَنْ وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِندَهُ إِنَّا إِذًا لَظَالِمُونَ} [يوسف: 79].

وعندما عادوا إلى قريتهم، وأخبروا يعقوب أنّ بنيامين سُجِن في مصر بسبب سرقته، قال: {بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ * وَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسَفَى عَلَى يُوسُفَ وَابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ}[يوسف: 83- 84] . عندئذ، توسّل يعقوب إلى بنيه قائلًا: {يَا بَنِيَّ ادْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِن يُوسُفَ وَأَخِيهِ}[يوسف: 87].

ولمّا جاء أبناء يعقوب إلى يوسف مرّة أخرى لطلب المزيد من المِيرَة، على الرغم من قلّة ما لديهم من المال، توسّلوا إليه ليساعد أهلهم الذين يعانون العَوَز. ثم كشف

لهم يوسف عن هويته، فقالوا: {تَاللَّهِ لَقَدْ آثَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا وَإِنْ كُنَّا لَخَاطِئِينَ * قَالَ لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ}[يوسف: 91- 92] . بعد ذلك، أعطاهم يوسف قميصَه وطلب منهم أن يُلْقُوه على وجه يعقوب حتى يستعيد بصره مرة أخرى، وأن يأتوا بأهلهم أجمعين[120].

وبعد أن غادرت القافلة مصر، ادّعى يعقوبُ أنه يستطيع أن يشمّ رائحة يوسف، مما يُثبت أنه لا يزال حيًا. ثم ألقَى {الْبَشِيرُ}[يوسف: 96] القميصَ على وجه يعقوب، كما أمَر يوسف، فارتدّ بصيرًا. وبهذه الطريقة تأكّدتْ نبوّة يوسف ومُلكه، وكذلك محبة يعقوب ليوسف، وهما عنصرَا السرد الأساسي من البداية إلى النهاية.

ومن خلال التركيز على اللقاء المدهِش بين يوسف وعائلته، وبمجرّد وصولهم إليه في مصر، عندما رأى يوسف والديه، أخذهم بين ذراعيه قائلًا: {ادْخُلُوا مِصْرَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ}[يوسف: 99][121] . ثم رفع أبويه على العرش وخرّوا جميعًا له سُجّدًا[122]. وتنتهي القصة بكلمات يوسف الآتية:

{هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ * رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ}[يوسف: 100- 101].

3- 1- يوسف: كلمات وملمح شخصي:

علاقة النصّ القرآني بمحمّد هي علاقة صميمة إلى درجة أنّ الوحي يبدو كخطاب مباشر من الله إلى نبيّه، وفيه «يمثّل الحوار الإلهي- البشري هِبَة خاصة يَنعم بها الإنسان من الله»[123] . وهكذا، يقدّم النصُّ القرآني (اللهَ) بوصفه المتحدّث (المُوحِي) الذي ينقل الرسالة الإلهية المحفوظة في النصّ السماوي، والنبي محمد بوصفه المُخاطَب الأول (المستمع) لأنه أُمِرَ، كما ورد في الآيات، في بداية الوحي بقوله: {اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ}[العلق: 1][124] . وأخيرًا، يبدو الناس من خلال إبلاغ محمد، «الناطق باسم الإرادة الإلهية»[125] لهم، وهم في وظيفة المُخاطَب الثاني، سواء كانوا جماعة كبيرة أو صغيرة بحسب ظروف الوحي. والفرق الرئيس بين المُخاطَب الأول والثاني هو أنّ الأخير يتفاعل في الحال مع الخطاب بالقبول أو الرفض أو الإصرار على مزيد من التفسيرات الإضافية.

وأكثر أنواع الحوارات شيوعًا في النصّ القرآني هي تلك التي تجري بين النبيّ وقومه، إلى جانب الحوارات التي تقع بين الله وبعض أنبيائه، أثناء تكليفهم بمهمّة معينة، أو عندما يسألون سؤالًا ويتلقون الإجابة، أو عندما يتلقون الإرادة الإلهية والتكاليف. ومن بين المخاطَبين الأكثر تكرارًا في النصّ مَن يمثلون البلدة أو القبيلة أو مجلس النبلاء (الملأ) الذي يشكّل، بالإضافة إلى أقوام الأنبياء، العائقَ الرئيس أمام تحقيق هدف العديد من الأنبياء وهو: هداية قومهم جميعًا[126] . وفي قصة يوسف[127] تظهر شخصيةُ فرعون أيضًا كأحد أطراف الحوار. وبالإضافة إلى ذلك، يتحدّث يوسف كذلك إلى زوجة سيده ورفقائه في السجن[128] ، كما يتحدّث إلى إخوته أيضًا[129]. وأخيرًا، نعثر على العديد من الأنبياء وهم يجرون نوعًا من المناجاة/ المونولوج، أو الحوارات من طرف واحد[130] ، عند تعاطيهم مع الرغبات أو المشاعر أو الأفكار. لقد عبّر يعقوبُ عن ذلك بقوله: {يَا أَسَفَى عَلَى

يُوسُفَ}[يوسف: 84]، ثم ابيضَّت عيناه حُزْنًا على فقدِ ابنه يوسف[131].

في الواقع، تبحث العديد من الأعمال الكلاسيكية في حقل علوم القرآن الأنماط المختلفة من الخطاب/ المخاطبات[132] ، ولكنها نادرًا ما تفرّق بين الآيات التي يُخاطَب بها الجمهور العام وتلك التي تخاطِب فيها شخصيةٌ شخصيةً أخرى (كخطاب يعقوب لبنيه على سبيل المثال)[133] . في الحقيقة، ونظرًا إلى طابعه الشفهي الأصلي، يُظْهِر القرآن ديناميكية كبيرة ليس لدى مخاطبة جمهوره مباشرة فحسب، ولكن أيضًا عند نقل الكلام المباشر، كما هي الحال في إجراء المحاورات[134] ، وهي سمة مهمّة ومتكرّرة في الأسلوب القرآني وتشكّل «فسيفساء من الأصوات»[135] . وعلى طرف نقيض، يبدو أنّ وات- بيل يقلّلان من إمكانيات الكلام المباشر كسِمة أدبية للقرآن؛ لأنّ «الكلام المباشر قابل (للمقاطعة) في أيّ وقت، حيث تعبّر الشخصيات المذكورة في القصص عن نفسها بالكلمات»[136] .

تظهر الحوارات القرآنية -وكثير منها «حوارات بسيطة وليست حوارات عميقة بالمعنى الدقيق للكلمة»[137] ، فضلًا عن المونولوجات النادرة جدًا- في الفترتَيْن المكيّة الثانية والثالثة، بسبب رفض قريش للرسالة. وفي الواقع: يعكس القرآنُ -الذي يقدِّم برنامجًا للسلوك الاجتماعي في سياق النزاع- من خلال آلية الحوار؛ حالة التفاعل بين المجتمعات المسْلِمة وغير المسْلِمة في شبه الجزيرة العربية من جهة، وبين أفراد المجتمع المسلم ذاته من جهة أخرى. الحوار حالة تفاعلية واجتماعية لا محالة، وبالنظر إلى البُعد الاجتماعي الصريح والقوي للقرآن، فإنّ استخدامه المتكرّر في القرآن أمر مفهوم للغاية. وفي الوقت ذاته، فإنّ استخدام الحوار يجعل القرآن أقرب من جهة الأسلوب إلى الكتاب المقدّس، حيث مكانة الحوار بارزة

جدًا[138] .

بالإضافة إلى ذلك، يمكن القول إنّ من بين السمات الأدبية للقرآن إظهارَ حديثِ كلّ شخصية على أنه نوع من «السّرد من خلال الحوار»[139] ، على الرغم من أنه عند الحديث عن العلاقة بين السّرد والحوار في القرآن، يقول مير: إنّ السرد أيضًا «يحدد المعايير التي سيتم من خلالها إجراء الحوار، ويفرض شروط ومصطلحات الحوار، ويقدّم إرشادات لتقييم وتفسير حوار معيّن بشكلٍ صحيح»[140].

على أيّة حال، يُعَدّ الكلام المباشر بالتأكيد نمطًا سرديًا معتادًا في القرآن، ويظهر أحيانًا بشكلٍ مفاجئ جدًا، مسبوقًا بشكلٍ أساسيّ بالفعل (قال) بالإضافة إلى أفعال أخرى مثل: (تلا، ونبّأ)، وغالبًا تأتي في صيغة الأمر[141] .

ومن المثير للاهتمام أيضًا ملاحظة استخدام حرف التفسير (أنْ) قبل الأقوال المقتبسة، وهي سمة أدبية شائعة اعتبرها فيشر[142] نموذجًا لـ«ما قبل العربية القياسية» vorarabische-[143] . كما توجد عدّة عبارات تشير إلى افتتاح الحوارات القرآنية التي تتناول قصص الأنبياء، وهو ما يشكّل سمة أخرى[144]

مثل: وإذ + الفعل، على سبيل المثال: {وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ}[البقرة: 30][145] ، {وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ}[البقرة: 126][146] ، {وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ} [المائدة: 20][147] ، {وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ}[الصف: 6][148] . وتتحقّق السمة ذاتها عند استخدام صيغة: فلمّا + الفعل + قال... {فَلَمَّا دَخَلُواْ عَلَى يُوسُفَ آوَى إِلَيْهِ أَبَوَيْهِ وَقَالَ}[يوسف: 99][149] . علاوة على ذلك، ومن أجل تثبيت رسالة محمد، عادةً ما يخاطب اللهُ محمدًا من خلال استخدام صِيَغٍ مختلفة، على سبيل المثال: {وَهَلْ أَتَاكَ

حَدِيثُ مُوسَى}[طه: 9][150] . ومن هنا تأتي الدلالة الرمزية لقصص الأنبياء بالنسبة لمحمد والمُخاطَبين برسالته الإلهية.

علاوة على ذلك، مع وجود وظيفة تفاعلية واضحة للخطاب، يخاطِب العديدُ من الأنبياء محاوريهم من خلال استخدام حرف النداء: (يا) في مواضع مختلفة، أو من خلال التضرّع إلى الله بالدعاء مباشرة. يوضح الجدول الآتي المرّات التي استخدم فيها يوسفُ أسلوب النداء، والمحاورين الذين يخاطبهم:

المُنادى	النقحرة	الترجمة الإنجليزية	الآيات
ربّ	Rabbi	(O Lordmy)	يوسف: 33، 101
يا أبت	Ya abati	(O fathermy)	يوسف: 4، 100

تؤكّد كلّ هذه الآيات مرارًا أنّ الله يَظهر في القرآن كـ«متحدِّث ضِمنيّ» كليّ العلم؛ لكونه يعلم أحداث الماضي والمستقبل[151] ، ويذكر الكلمات التي نطقت بها الشخصيات القرآنية المختلفة، على سبيل المثال:

{نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِن قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ * إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ}[يوسف: 3- 4].

في هذا المثال، تخرج الكلمات على لسان يوسف على نحو واضح كـ«متحدّث

متضمّن»[152] . وكما يقول إيزوتسو، فإنّ القرآن بوصفه «كلام الله» هو خطاب إلهي ولكنه في الوقت ذاته «خطاب» وبالتالي فهو يخضع لقواعد ومحدّدات نماذج الخطاب البشري[153] . في الواقع، حتى عندما يتباين خطاب المتحدّثين المتضمّنين بشكلٍ عامّ عن خطاب المتحدّث الضمني، نجد العديد من الحالات التي لا يحدث فيها ذلك. وبالتالي، ثمة مخاطرة محتملة للخلط بين الخطابَيْن: خطاب المتحدّث الضمني والمتحدّث المتضمن[154] .

باعتماده على معياري المتحدّث والمضمون، يقسّم مير Mir-[155] الحوارات القرآنية إلى فئات خمس[156] ، تقع حوارات سورة يوسف في الفئة الرابعة، حيث يتشاور المتحدِّثون في بعض الحوارات مع بعضهم بعضًا حول بعض القضايا المهمّة. في الواقع، ناقش إخوة يوسف الغيورون في سورة يوسف: 8- 10 سُبُل التخلّص من يوسف ليستأثروا بمحبة أبيهم وعاطفته[157].

وفي بعض الأحيان، تتنوّع الحوارات القرآنية كما في حالة سورة الشعراء: 10-19، حيث نعثر على مثال رمزي بهذا المعنى:

{وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَى أَنِ ائْتِ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ * قَوْمَ فِرْعَوْنَ أَلا يَتَّقُونَ * قَالَ رَبِّ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ * وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلا يَنْطَلِقُ لِسَانِي فَأَرْسِلْ إِلَى هَارُونَ * وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنْبٌ فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ * قَالَ كَلا فَاذْهَبَا بِآيَاتِنَا إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ * فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * أَنْ أَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ * قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ * وَفَعَلْتَ فَعْلَتَكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ}.

بالرغم من أنّ المتحدِّثين في هذا الحوار هما: الله وموسى، فإنّ الآيتين قبل الأخيرة والأخيرة تقدّمان حوارًا جديدًا بين موسى وفرعون. وهكذا فإنّ الآية السابقة عليهما، }أَنْ أَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ{، تعمل كحلقة وصل بين الحوارَيْن نظرا لأنها تنتمي لكِلا الحوارين. يقول مير إنّ هذا البناء الخاصّ للحوار «يضفي استمرارية على السّرد من خلال (آلية الربط) بين الحوارين». ونعثر على مثال مشابه في سورة يوسف: 80- 82، عند نقاش إخوة يوسف لكيفية نقل خبر احتجاز بنيامين في مصر إلى يعقوب[158].

في الواقع، يمكن ملاحظة الأهمية العامة للحوار في القصص القرآني، خاصّة في الفترتَيْن المكيّة الثانية والثالثة، في الدور الذي يضطلع به الحوار عمومًا من ضمان الاستمرارية والتماسك المنطقي في كلّ حبكة قصصية وبين الحبكات المختلفة. وتتبدّى هذه الوظيفة تحديدًا في قصة يوسف بشكلٍ خاصّ، التي يعتمد بناؤها على سلسلة من الحوارات[159] المتصاعدة التي تسمح لحبكتها بالتطوّر السردي.

من خلال قصص الأنبياء، وخاصّة عن طريق الكلمات التي نطقوا بها، يضرب اللهُ الأمثال ويرسم إطار الموضوع الذي يريد أن يقدّمه للمخاطبين بالنصّ المقدّس. بالإضافة إلى وظيفة أخرى ذات مغزى تتحقّق من خلال الحوارات القرآنية وهي رسم الشخصيات من خلال سلوكها (أفعالهم وردود أفعالهم) وكلماتها. وفي حالة الأنبياء خاصّة، على الرغم من حقيقة أنهم يُقَدَّمون بوصفهم ذواتًا بشرية مصطفَاة، دائمًا ما يؤكّد القرآنُ باستمرار أنهم بشر ولا يمكن اعتبارهم أفرادًا مقدَّسِين[160] ، ويظهر هذا الجانب أيضًا عند نقل القرآن لكلامهم المباشر الذي يحدّد الخصائص المميّزة لهم والاختلافات الملحوظة بين شخصياتهم البشرية[161] . وبالتأكيد يعتبر

«الحوار أحد الوسائط التي يؤكّد القرآنُ من خلالها على بشريّتهم»[162] ، علاوة على ذلك، فإنه يتيح للقرّاء، وكذلك المستمعِين، أن يتبصّروا عن قُرْب بالأشخاص[163] الذين يُنظر إليهم بوصفهم رسُلًا وبشرًا في آنٍ.

في سورة يوسف، تم تصوير شخصية يوسف من خلال الترابط المنطقي للقصة وحواراتها. يميّز مير[164] ، على سبيل المثال، بين نوعَيْن من المفارقة في قصة يوسف: مفارقة الحَدَث ومفارقة الخطاب. تتجلّى المفارقة الأولى عندما تتلاشى الآمال أو تنكشف المخاوف على أنها لا أساس لها من الصحّة (خاصّة فيما يتعلّق بالعلاقة بين يوسف وإخوته، باستثناء بنيامين)، أو أنها سوء إدراك للواقع (كما هي العلاقة بين يوسف وإخوته، بما فيهم بنيامين)، وعدم القدرة على التصرّف بنفس الأسلوب في مواقف مماثلة (على سبيل المثال: عندما نسي رفيق يوسف في السجن أن يَذْكُرَه للملك)[165] أو عدم القدرة على منع الخطر، على الرغم من إدراكه (على سبيل المثال، يبدو يوسف طوال القصة قادرًا على الاحتراس والحذر من الآخرين ولكنه غير محترس من نفسه)، وأخيرًا عندما تصل نقاط القوّة غير المتوافقة إلى النتيجة ذاتها (على سبيل المثال: يختلف عدم اكتراث التجار بيوسف عن اهتمام زوجة فوطيفار به)[166].

أمّا ما يتعلّق بمفارقة الخطاب، فإنّنا نعثر على عدد من الكلمات والتعبيرات التهكّمية في القصة. على سبيل المثال، تستفز كلمة {عُصْبَةٌ}[يوسف: 8] ، التي استخدمها إخوة يوسف في الإشارة إلى مؤامرتهم ضدّ يوسف، المعنى التهكّمي الكامن بداخلها لدى قولهم: {لَئِنْ أَكَلَهُ الذِّئْبُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّا إِذًا لَخَاسِرُونَ} [يوسف: 14] . كما تُستخدَم كلمة {وَجْه} أيضًا في الآية: {اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوِ اطْرَحُوهُ أَرْضًا

يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِن بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ} بطريقة تهكّمية؛ لأنّ إخوة يوسف يعتقدون أنه بمجرّد أنْ يبتعد يوسف عن أنظار يعقوب، فسوف يغيب عن عقله أيضًا. في الواقع، بعد اختفاء يوسف عن أنظار يعقوب {ابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ}[يوسف: 84] . علاوة على ذلك، قبل أن يتمّ استرداد صواع الملك من وعاء بنيامين، قال إخوة يوسف: {وَمَا كُنَّا سَارِقِينَ}[يوسف: 73] . ثم يقولون: {إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ}[يوسف: 77] . في هذه الآية، لا يشير فعل {سَرَقَ} في الواقع إلى الصواع، بل يشير إلى (سرقة) يوسف نفسه من أبيه.

بالإضافة إلى كلّ هذه العناصر الأسلوبية واللغوية المميّزة، من الواضح أنّ سجيّة يوسف الحقيقية قد تم الكشف عنها بالفعل في بداية القصة، عندما أخبر أباه برؤياه: {يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ} [يوسف: 4] . إنّ تكرار الفعل {رَأَيْتُ} يشير إلى تردّد وتواضع يوسف: إنه متردّد في سرد رؤياه التي نال فيها الاحترام والشرف من الأجْرام السماوية. وعلى الرغم من أنه يعرف بالفعل معنى هذه الرؤيا، إلا أنه لا يريد أن يَظهر كشخص متعجرف بحكاية تفسيرها[167].

النبي	الأحاديث			
	العهد المكي		العهد المدني	
	السورة	الآيات	السورة	الآيات
يوسف	12	4، 23، 26، 33، 37، 38، 39، 40، 41، 42، 47، 48،	/	/

		49، 50، 52، 53، 55، 59، 60، 62، 69، 77، 79، 89، 90، 92، 93، 99، 100، 101.		

لا تحتوي النسخة العربية من القرآن على علامات ترقيم، وتمثّل فواصل الآيات القرآنية (سواء نقاط أو دوائر أو أشكال نجمية) علامات الترقيم الوحيدة[168] . لهذا السبب، تم تحديد واستقراء أحاديث يوسف التالية من خلال مراعاة واتباع جميع الخصائص الأسلوبية والخصائص المميزة للنصّ القرآني عند التعامل مع الحوارات أو المونولوجات.

من أجل تسهيل قراءة الآيات المختلفة وتسييقها، كان من الضروري في بعض الأحيان وضع الكلمات/ الجُمَل التي تسبق الحديث النبوي مباشرة بين قوسَيْن، بسبب العديد من السمات الأدبية القرآنية المميّزة مثل التحوّل في مستوى الخطاب على سبيل المثال. تم ترتيب الآيات وفقًا لمصحف القاهرة (1924)، باللغة العربية مع ترجمة باللغة الإنجليزية مأخوذة عن طبعة آربري[169].

4/ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ.

23/ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ.

26/ هِيَ رَاوَدَتْنِي عَنْ نَفْسِي.

33/ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ.

37/ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ.

38/ وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَيْءٍ ذَلِكَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ.

39/ يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ.

40/ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ.

41/ يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا وَأَمَّا الآخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ قُضِيَ الأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ.

42/ (وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا) اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ.

47/ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَأْكُلُونَ.

48/ ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تُحْصِنُونَ.

49/ ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ.

50/ ارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ فَاسْأَلْهُ مَا بَالُ النِّسْوَةِ اللَّاتِي قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ إِنَّ رَبِّي بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ.

52/ ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ.

53/ وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيَ إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ.

54، 55/ (وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ)، اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ.

59/ ائْتُونِي بِأَخٍ لَكُمْ مِنْ أَبِيكُمْ أَلَا تَرَوْنَ أَنِّي أُوفِي الْكَيْلَ وَأَنَا خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ.

60/ فَإِنْ لَمْ تَأْتُونِي بِهِ فَلَا كَيْلَ لَكُمْ عِنْدِي وَلَا تَقْرَبُونِ.

62/ (وَقَالَ لِفِتْيَانِهِ) اجْعَلُوا بِضَاعَتَهُمْ فِي رِحَالِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَعْرِفُونَهَا إِذَا انْقَلَبُوا إِلَى أَهْلِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ.

69/ إِنِّي أَنَا أَخُوكَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ.

77/ أَنْتُمْ شَرٌّ مَكَانًا وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ.

79/ مَعَاذَ اللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ إِلَّا مَنْ وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِنْدَهُ إِنَّا إِذًا لَظَالِمُونَ.

89/ هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ.

90/ أَنَا يُوسُفُ وَهَذَا أَخِي قَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ.

92/ لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ.

93/ اذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَأَلْقُوهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا وَأْتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ.

99/ ادْخُلُوا مِصْرَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ.

100/ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ.

101/ رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ.

Bibliography:

Abbas F.H, 1987. Al- qasas al- qurani: Iha'uhu wa Nafahatuhu. Amman: Dar al Furqan.

Abd Al- Baqi M.F, 1996. Al- Mu'jam al- Mufahras li- Alfaz al- Quran al- Karim. Cairo: Dar al- Hadith

Abd Al- Rahman Rabi A.M, 2001. Al- Israiliyyat fi Tafsir al-

Tabari. Cairo: Dar al- thaqafa al- Arabiyya.

Abdel Haleem M., 1990. “The story of Joseph in the Qur’ān Islam Old Testament”. stian- Muslim relations no. 2: 171–91.

Abdel- Meguid A., 1954. “A survey of the terms used in Arabic alarative’ and ‘story’”. 1: 195–204.Quarterly

chools Raof H., 2010. Exegesis: Genesis . London: Routledge.and Development

ogical Raof H., 2012. to Qur’anic - Contrastive Analysis, A Practical Approach Exegesis:

Afsar A., 2006. “Plot Motifs in Joseph/ Yūsuf Story: A slamic and Qur’ānic Narrative”. 45, no. 2: 167–89.Studies

The Akhtar S., 2008.

the Secular Mind. A Philosophy
. London: Routledge.of Islam

Anwār Al- Bayḍāwī, 1988.
Tanzīl wa- Asrār al- Ta’wīl
Dār al- kutub al- ‘Ilmiyya.

Qiṣaṣ Kisā’ī M., 1997.
f . Eng. transl.al- Anbiyā’
prophets of al- Kisā’ī
Wheeler Jr., Chicago: Kazi
Publications.

Kitāb Al- Qurṭubī, 1991.
La Historia, ed. Julián Ribera Tarragó, Madrid: CSIC.

Al- Al- Suyūṭī J., 1967.
M.A. Itqān fī ‘Ulūm al- Qur’ān
Ibrāhīm, Cairo: al- Hay’a al- Miṣriyya.

Jāmi Al- Ṭabarī, 1987.
Bayān ‘an Ta’wīl Āy al- Qur’ān
Dār al- Ḥadīth.

Qiṣaṣ Al- Ṭarafī, 2003.

English translation:al- anbiyā’
phets , of Ibn Muṭarrif al- Ṭarafī
R.
Tottoli, Berlin: Klaus Schawz Verlag.

The Alter R., 1981.
York: Basic Art of Biblical Narrative
Books.

The Ayoub M., 1984.
State Qur’ān and its Interpreters I
University of New York Press.

“Hidofen thand the Hidden”.

II: 423–6.Qur’ān

The Bell R., 1968.
of Islam in its Christian Environment
London: Frank Cass & Co.

The Berg H., 2000.
t of Exegesis in Early Islam: The
Debate over the Authenticity of Muslim Literature from the
. Richmond: Curzon Press.Formative Period

Berenstein M., 2006. Narrative Migrations between Judaism and Islam. Detroit: Wayne State University Press.

Seal H., 2011. "The Standing Prophets of Muhammad's Understanding of an 'Early' Qur'ānic Milieu". In The Qur'ān in Context: Historical and Literary Investigations In the Qur'ānic Milieu, ed. A. Neuwirth, N. Sinai, M. Marx. Leiden–Boston: Brill.

Boullata I.J., 1988. "The Rhetorical Interpretation of the Qur'ān. Literary Approaches Related Topics". In Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān, ed. A. Rippin, Oxford: Clarendon Press.

Blachères G.H., 1953, Introduction au Coran. Essai de syntaxe et de style. Paris: Maisonneuve.

Neuwirth A., 2007. "Structural Linguistics and the Chronology of the Qur'ān".

I: 316–35.Qur’ān

Brinner W.M., 1986. “Prophets and Prophecy in the Islamic and tudies Traditions”. In and Judaic Traditions eds. W.M. Brinner, S.D. Ricks, Atlanta: Scholars Press.

‘Arā’is W.M., 2002. fī qiṣaṣ al- anbiyā’, or “Lives of the Prophets” as Recounted by Abū Isḥāq Aḥmad ibn , transl. and notes, Leiden: Muḥammad ibn Ibrāhīm al- Tha‘labī Encyclopaedia of the Qur’ān I: 527–29.Bu.

Busse H., 2001. “Dhū l- Kifl”.

“L’islam comme monoprophétisme”. In Vivre avec l’islam? Réflexions chrétiennes sur la religion de , ed. A. Laurent, Versailles: Editions Saint- Paul.Mahomet

De Prémare A., 1987. “Joseph dans le Coran. Lecture de la Foi 12”. 86: 36–59.et vie

oseph Prémare A., 1989. le chapitre 12 du . Aix en Provence: Publications de Coran: étude textuelle

l'Université de Provence.

ativesE.M., 1998.
Origins. The
, Princeton: Darwin Beginnings of Islamic Historical Writing
Press.

TheElkayam A., 2009.
d Biblical Origins. Hebrew,
. Christian and Aramaic Influences in Striking Similarities
Bloomington, Indiana: Xlibris.

Farhat A., 2012. "The Literary Style and Major Themes of the
of the Opinion of A.T. Welch".

3, no. 7: International Journal of Business and Social Science
209–31.

uctFarin R., 2014.
Interpretation. A Study of
Symmetry and Coherence in Islam's Holy Text Islamic
. Asland: White Cloud Press.Encounter

isch W., 1987.
klassischen Arabisch

Weisbaden: Verlag Otto Harrassowitz.

Bible, B.- S., 2006. Quran. An Intertextual [Hebrew]. Tel Aviv: Study of Common Narrative Materials Hakibbutz Hameuchad.

The Gatje H., 1976. Its Exegesis. Selected Texts . Transl. and with Classical and Modern Muslim Interpretations ed. by Alford T. Welch, Berkeley: University of California Press.

Gilliot C., 1988. “Langue et Coran selon Tabari. I. La du Coran”, 68: 81–2.islamica

Gilliot C., 1999. “De l’impossible censure du récit légendaire. Adab et tafsīr: deux voies pour édifier l’ethos de l’homo 19: 49–96.Oriental Studies

Qur’ān

517.

The Goldman S., 1995.
women, the wiles of men:
Joseph and Potiphar's wife in ancient Near Eastern, Jewish,
. Albany: State University of New York and Islamic folklore
'Press.

baeda S., 2003. "Joseph".
the Qur'ān
55–7.

Logic, Gwynne R., 2004.
Legal Reasoning in the
. London– New York: Routledge- Qur'ān. God's Arguments
Curzon.

006 The "Patterns of Address". In
Blackwell
, ed. A. Rippin, Oxford: Blackwell Companion to the Qur'ān
Publishing.

and ding A., 1999.
Themes and Style. Lt oadQur'ān. Tauris Publisher.

Ḥasan M.S., 1982.
z fī al- Qaṣaṣ al- Qur'ānī

Iskandarīya: al- Maktab al- Jāmiʿī al- Ḥadīth.

aufikKeef A.A. (eds.), 1993.
the
. London–New York: Routledge.Qur’ān

baeda“Politics and the Qur’ān”.
the
IV: 125–51.Qur’ān

baMdTa, 2006. “Speech”.
the
V: 108–12.Qur’ān

Heller B., 1934. “The Relation of the Aggada to Islamic Legends”.The
24: 281–6.Muslim World

TSt Stillman N.A., 1986. “Luqmān”.
of
, V: 811–3.Islam2

TheHoffman T., 2007.
ur’ān. Studies on Qur’ānic
, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.Poeticity

orovitz J., 1926.
de Untersuchungen
Gruyter.

guts Izutsu T., 1956.
e Keio Institute and Magic
of Cultural and Linguistic Studies.

Izutsu T., 1962. “Revelation as a linguistic concept in Islam,
ournal Medieval thought”.
ese Society of
5: 122–67.Medieval Philosophy

God Izutsu T., 2002.
in the Koran. Semantics of the
, Petaling Jaya, Malaysia: Islamic BookQur’ānic Weltanschuung
Trust.

oreign effery A., 1938.
vocabulary of the Qur’ān
Oriental Institute.

Johns A., 1981. “Joseph in the Quran. Dramatic dialogue,
and 7: prophetic wisdom”.

29–55.

Johns A., 1988. “The qur’ānic presentation of the Joseph story. adfors mulaic language?” In history , ed. A. Rippin, Oxford: of the interpretation of the Qur’ān Clarendon Press.

dakarts h A.I., 1954. Biblical and Talmudic . New York: Backgrounds of the Koran and Its Commentaries Bloch.

Le Khoury R.G., 1978. prophétiques dans l’Islam . Wiesbaden: depuis le Ier jusqu’au IIIe siècle de l’Hégire Harrassowitz.

Kinberg L., 1988. “Muḥkamāt and mutashābihāt (Koran 3⁄7). of a 35: terms in medieval exegesis”.

143–72.

dae dia 2001. “Ambiguous”. Qur’ān

70–7.

daedia “Dreams and Sleep”. the

I : 546–53.Qur’ān

The“Stories of the Prophets”. In Blackwell

, ed. A. Rippin, Oxford: Blackwell Companion to the Qur’ān Publishing.

06edia “Planets and Stars”. the

V: 106–9.Qur’ān

A Lane A.J., 2006. Mu‘tazilite Qur’ān commentary:

. The Kashshāf of Jār Allāh al- Zamakhsharī (d. 538/ 1144) Leiden–Boston: Brill.

Loucel H., 1963. “L’origine du language d’après les

10 arabes”. no. 2: 188–208.

Gold Marshall D., 1999.

dA aQu r'ānic the StudyUnbelievers

Richmond, Surrey: Curzon.

baedia A.H., 2003. "Luqmān".
the
, III: 242–3.Qur'ān

baedia "Debate and Disputation".
of
I: 511–4.the Qur'ān

Mir M., 1986. "The qur'ānic story of Joseph. Plot, themes, and characters".The
76: 1–15.Muslim World

eligion "Dialogue in the Qur'ān".
and
24 (1): 1–22.Literature

Mir M., 2000. "Irony in the Qur'ān. A Study of the Story of
iterary In
of Religious Meaning in the
, ed. I.J. Boullata, Richmond, Surrey: Curzon.Qur'ān

Media 2001. “Dialogues”.
I: 531–5.of the Qur’ān

The 2006. “Language”. In
panion to the
, ed. A. Rippin, Oxford: Blackwell Publishing.Qur’ān

mmad Watt W., 1953.
at Mecca
Clarendon.

yBell’s Watt W., 1970.
to the Qur’ān
Edinburgh: Edinburgh University Press.

mmad Watt W., 1981.
at Medina
Oxford University Press.

W Tate W., 1997. “Iskandar”.
of
, IV: 127.Islam2

m The and Structure of the Qur’ān”.

II: 245–66.Encyclopaedia of the Qur’ān

Tafsir G.D., 1979. “
the American ”.Isra’iliyyat
47: of Religion
685–97.

Newby G.D., 1986. “The Drowned Son. Midrash and Midrash tudies Qur’ān and Tafsīr”. In
and Judaic
, eds. W.M. Brinner, S.D. Ricks, Atlanta: Scholars Traditions
Press.

S.B., Wheeler B.M., 2002.
of Prophets in
, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.Islam and Judaism

Qiṣaṣ Norris H.T., 1983.
inelements in the Qur’an
End of the Umayyad Period
A.F.L.
ridge: al. Beeston
Cambridge University Press.

Obermann J., 1941. “Koran and Agada. The Events at Mount

Sinai".The
erican Journal of Semitic Languages and
58: 23–48.Literatures

Der Koran als Geschichtsquelle".

24–42.

Jes Peters F.E., 2011.
ammad: Parallel Tracks,
. New York: Oxford University Press.Parallel Lives

En "Les thèmes du Coran". In
père
ed. M.To.p. Urvoy, Jacques Jomier
Paris: Les éditions du Cerf.

al- Quṭb S., 1963.
Dār al- Taṣwīr al- Fannī fī al- Qur'ān
Ma'ārif.

Media 2004. "Provocation".
the
IV: 310–1.Qur'ān

Rahman H., 1985. “The Conflicts Between the Prophet and the Opposition in Medina”.Der 62: 260–97.Islam

Bible J.C. (ed.), 2003. Essays in Scriptural . Atlanta: Society of Biblical Literature.Intertextuality

ba Ledia 2001. “Alexander”. the Qur’ān 61–2.

The Retsö J., 2003. Antiquity. Their History from the . London–New York: Routledge- Assyrians to the Umayyads Curzon.

Retsö J., 2010. “Arabs and Arabic in the Age of the Prophet”. InThe Qur’ān in Context: Historical and Literary Investigations , eds. A. Neuwirth, N. Sinai, M. Marx, into the Qur’ānic Milieu Leiden–Boston: Brill.

Rey Reynolds G.S., 2011. and Its Biblical Subtext 2

York: Routledge.

The Rezvan E.A., 1997.
not your Qur’ān and its world
Manuscripta Orientalia III, voices above the Prophet’s voice”.

The E., 2003. “Orthography”.
of the
III: 604–8.Qur’ān

aches A. (ed.), 1988.
history of the
. Oxford: Oxford University Press.interpretation of the Qur’ān

pir The A. (ed.), 1999.
Formative Interpretation
Aldershot: Ashgate.

ba Ed. 2002. “Foreign Vocabulary”.
the
II: 226–37.Qur’ān

vs Sc ing N., 20032.
A Contemporary
. London: SCM Press.Approach to a Veiled Text

Saeed A., 1999. "Rethinking 'Revelation' as a Precondition for Reinterpreting the Qur'ān. A Qur'ānic Perspective".Journal of
1, no. 1: 93–114.Qur'anic Studies

Saleh W.A., 2004. The Tafsīr of the Classical Tradition: The Qur'ān Commentary of Al- Tha'labī (d. 427/ 1035). Leiden–Boston: Brill.

Saleh W.A., 2010. "The Arabian Context of Muhammad's Life". InThe Companion to Muḥammad, ed. J.E. Brockopp,Cambridge Cambridge: Cambridge University Press.

Wurzburg Biblical Legends in Islamic Folk- Literature, Walldorf- Hessen: Verlag für Orientkunde H. Vorndran. Baumgaum H., 1982.

A guide to the contents of the Qur'ān Sherif F., 1985. Ithaca Press.

Les D. 1933.

es légendes musulmanes dans
. Paris: P. Geuthner.le Coran et dans les vies des prophètes

Stern M., 1985. “Muhammad and Joseph: A Study of Koranic
Narrative”.Journal
4 4, no. 3: 193–204.of Near Eastern Studies

“Grammar and the Qur’ān”.
of
II: 365–6.the Qur’ān

Tottoli R., 1998. “The Qiṣaṣ al- anbiyā’ of Ibn Muṭarrif al- Ṭarafī
a XIX.Prophets from al- Andalus”.

131–60.

Tottoli R., 1999. “Origin and use of the term Isra’iliyyāt in
ca 46: Muslim literature”.
193–210.

Tottoli R., 2002.
the Qur’ān and Muslim
. Richmond: Curzon Press.Literature

2006. “Narrative Literature”. In
Biblica
T

Blackwell

, ed. A. Rippin, Oxford: Blackwell Companion to the Qur'ān Publishing.

Studia "The speech of God".

5–22.

The 1991. "Dhu l- Kifl".

of Islam2

242

el Gog E., Schmidt A., 2009.

in Early

Sources. Sallam's Quest for Eastern Christian and Islamic

. Wall

Leiden: Brill.

Van Ess J., 1996. "Verbal Inspiration? Language and

Islamic theology". In

as text

edited by Stefan Wild: 177–94. Leiden: E.J. Brill.

Versteeg K., 20142.

Edinburgh Arabic language

University Press.

Waldman M., 1986. “New approaches to ‘biblical’ materials in tudies Qur’ān”. In in Islamic and Judaic traditions Brinner and S. Ricks, Atlanta: Scholars Press.

BibleWalker J., 1931. Characters in the Koran Gardner.

urabrough J., 2004. and methods of , Amherst: Prometheus Book.scriptural interpretation

TheT., 1986. “Al- Ḳur’ān”. of Islam2 421–3.

ophets Brannon M., 2002. Quran: An . London: Introduction to the Qur’ān and Muslim Exegesis Continuum.

Wheeler Brannon M., 2006. “Arab Prophets of the Qur’ān and

Bible".Journal

8, no. 2: 24–57.of Qur'anic Studies

ensch,Wild S., 2001.

Gott im Koran. Muslimische

Exegeten des 20. Jahrhunderts und das Menschenbild der

. Münster: Rhema Verlag.Moderne

d Self- S. (ed.), 2006a.

lity in the Qur'ān

Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Wild S., 2006b. "An Arabic recitation. The meta- linguistics of

ntiality Revelation". In

n the Qur'ān

Wild, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

---

[1] هذه الترجمة هي لورقة:

Joseph

in the Qur'ān, a prophetic narrative.

Incidents and specific language.

المنشورة في: FOLIA ORIENTALIA VOL. LVI، في 2019.

[2] مترجم هذه الورقة: مصطفى الفقي، باحث ومترجم، له عدد من الأعمال المنشورة.

[3] ترجمة الآيات القرآنية منسوخة عن طبعة آربيري (The Koran interpreted)، وتم تحريرها عند الضرورة. وعلى الرغم من أنّ ترجمة آربيري تستند في ترقيم الآيات على طبعة فلوجل (1834)، إلا أننا اتبعنا نظام الترقيم القياسي الحالي المستخدم في مصحف القاهرة (1924).

[4] See al- Ṭarafī 2003: 113–24; Wheeler 2002: 63–82, 146–56; Wheeler 2006: 24–57.

[5] راجع على سبيل المثال: سورة آل عمران: آية 84، سورة النساء: آية 163، سورة الأنعام: الآيات 84- 86.

[6] Versteeg 20142: 65.

في الحقيقية، عند القراءة الأولى للقرآن ينتاب المرء انطباعٌ بأنه يعسر فهم الترابط بين أجزائه المختلفة، وخاصة طوال السور: يؤثر الأسلوب الأدبي واللغوي المميّز بطريقة معينة في العلاقات النصيّة العامة. انظر:

Bousquet 1953; Gilliot 1988: 81–2; Robinson 20032: 224–53; Wansbrough 2004: 227–46; Gwynne 2004; Farhat 2012: 209–31; Farrin 2014.

[7] Gwynne 2004: 32.

[8] See Schwarzbaum 1982; Norris 1983: 246–59.

[9] القليل جدًا من السّور يركّز على قصة واحدة فقط: سورة (نوح)، سورة (يوسف)، بينما تروي لنا سورة (القصص) قصة موسى وهارون وهامان، مُضِيفة رواية عن قارون.

See Böwering 2001: 316–35. [10]

[11] انظر على سبيل المثال قصة صالح الواردة في سورة النمل: 45- 53، والتي تختلف تقريبًا تمامًا عن تلك التي ذكرها القرآن في سور أخرى، راجع سورة الأعراف: 73- 79، سورة هود: 61- 68، سورة الشعراء: 141- 159، سورة النمل: 45- 53، سورة القمر: 23- 31، سورة الشمس: 11- 15.

Neuwirth 2002: 261. [12]

Gwynne 2004: 32 [13]

Akhtar 2008: 148 [14]

ثمة مثال مثير للاهتمام لهذا التكرار في سياق السّرد القرآني يأتي في صيغة سؤال موجّه إلى محمد ومعه القارئ/ المستمع، وهو: {«هَلْ أَتَاكَ» حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ}[الذاريات: 24] . [راجع: سورة طه: 9، سورة ص: 21، سورة النازعات: 15، سورة البروج: 17، سورة الغاشية: 1]. وفي أحاديث الأنبياء أنفسهم، هناك العديد من العبارات/ الجُمَل المتنوعة التي تتكرّر بشكلٍ متطابق أو متشابه في نفس السورة أو في سور مختلفة (انظر على سبيل المثال قول نوح في سورتي الأعراف: 59، والمؤمنون 23، وقول هود في سورة الأعراف: 65، وهود: 50، وقول صالح في سورتي الأعراف: 73، وهود: 61، وقول شعيب في الأعراف: 85، وهود: 84).

Akhtar 2008: 148. [15]

Wansbrough 2004: 47. [16]

[17] جدير بالنظر أن هذا الاتجاه الناقد لطريقة نَظْم القرآن قد جرى نقده كثيرا من قبل بعض المستشرقين ممن اهتموا

بدراسة النظم القرآني من أمثال المستشرق البلجيكي ميشيل كويبرس، حيث بينوا غلط هذا الاتجاه وغلط الاستنتاجات التي يخلص إليها في هذا السياق، وقد نشرنا عدة ترجمات لمواد غربية حول موضوع نظم القرآن. يراجع: ملف نظم القرآن (ضمن ملفات الموقع في قسم الاستشراق)، الاتجاه التزامني (ضمن ملفات قسم الترجمات). قسم الترجمات

Bousquet 1953: 8–9. [18]

[19] تقدّم سورة الصافات سلسلة متوالية من عدّة أنبياء: نوح، وإبراهيم، وموسى، وهارون، وإلياس، ولوط، ويونس. وجميعهم مرسلون كـ(منذِرين) لأقوامهم، ولكن هؤلاء الناس يستجيبون بشكلٍ سلبي دائمًا ويرفضون هؤلاء الأنبياء ورسالتهم الإلهية.

16 Cf. Mir 2001: 533. [20]

[21] يختلف ذلك تمامًا عن حالة أنبياء مثل إسماعيل وهارون وداود؛ فعلى الرغم من نِسبة بعض الأقوال القليلة إليهم، إلا أنه من الواضح أنهم مرتبطون بشخصيات أقوى من حيث التطوّر السردي الفردي؛ أي: إبراهيم وموسى وسليمان، وإن كان الأخير في مستوى أدنى.

Cf. Mir 1992: 9–11; Mir 2001: 531–32. [22]

[23] انظر على سبيل المثال: آية 35 من سورة الأعراف، سورة يوسف: 109، سورة إبراهيم: 11، سورة النحل: 43، سورة الفرقان: 20. وحول الطبيعة البشرية للرّسل، انظر أيضًا: سورة المؤمنون: 33- 34، سورة الفرقان: 7.

[24] بحسب عبد الحليم (1999: 206): «استخدام الكلام المباشر للكافرين في القرآن مهم لكونه يسجل ما يقولونه بالضبط حتى يتسنى الحكم عليهم بما أعلنوه هم أنفسهم وليس بما يقوله أيّ شخص آخر»، انظر، على سبيل المثال: سورة الحج: 51- 69، سورة الشعراء: 16- 31.

Mir 1992: 5. [25]

Cf. Quṭb 1963: 163–70. [26]

Cf. Radscheit 2004: 310–11. [27]

Cf. Robinson 20032: 234–8. [28]

Cf. Welch 1986: 421–23. [29]

[30] يبدو أنّ الوظيفة الإلهية المتمثّلة في إرسال الرّسل وإنطاقهم بالوحي قد تأكّدت عندما قال عيسى الله في سورة المائدة: {مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ}[المائدة: 117] ، على الرغم من أنه يتعيّن على المرء أن يأخذ في عين الاعتبار المقاربة المثيرة للجدل للآيات التي تتعارض بوضوح مع المفاهيم المسيحية عن التجسّد والثالوث. انظر أيضًا على سبيل المثال: سورة طه: 47- 48، سورة المؤمنون: 28- 29، سورة الشعراء: 16- 17.

Izutsu 1962: 123. [31]

Wansbrough 2004: 86. [32]

[33] إنّ الفكرة القرآنية بأنّ الله يخاطب البشرية هي فكرة أساسية، ومع ذلك فإنّ آية سورة الشورى تحدّد الأنماط المختلفة التي يمكن بها فهم هذا الكلام: الوحي، من وراء حجاب، من خلال الرسل.

[34] الوحي، بوصفه خبرة متجاوزة للنبوّة والنصوص المقدّسة، لم تتم من خلال الاتصال المباشر بين الله والأنبياء؛ لأنه بحسب سورة الشورى: {وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُوًلا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ}[الشورى: 51] . ومع ذلك، تنصّ الآية 164 من سورة النساء على أنّ الله كلّمَ موسى تكليمًا، رغم أن بعض المفسّرين الذين قرؤوا لفظ (اللهَ) كمفعول به، قالوا إنّ موسى هو الذي تكلّم مباشرة إلى الله، انظر: van Ess 1996: 5–187–8. Cf. Q. 26:192. وفي سورة النجم: 1- 18، يبدو أنّ الوحي حدث مباشرة بدون وسيط.

[35] يستخدم القرآنُ مصطلحات مختلفة للرجال المختارين والموحَى إليهم من الله. واللفظ الأكثر استخدامًا هو رسول (تُجمع على رُسُل)، والذي يشير إلى الشخص المرسل من الله. وغالبًا ما يكون لفظ الرسول القرآني مرادفًا لمحمد (راجع: سورة البقرة: 143، سورة آل عمران: 32، سورة النساء: 59، سورة المائدة: 41، سورة التوبة: 13، سورة الفتح: 29، سورة الحجرات: 7، سورة التغابن: 12). كما يستخدم القرآن أيضًا مصطلح النبي (المجموع على نبيون وأنبياء)، وهي كلمة عربية ذات أصل عبراني أو آرامي للإشارة إلى المبعوثين بالمعنى المقابل للمصطلح الكتابي العبري «نبي» (cf. e.g. I Cor 12:28–31; Eph 3:5; 4:11) أو «من يأتي بالأخبار»، انظر: ʿ Abd al Bāqī 1996: 781–82; Bobzin 2011: 567–74; Jeffery 1938: 276 . وبما أنْ كانت كلمتَي «النبوّة» و«النبي» المشتقتان من الجذر اللغوي ذاته، تُذكران معًا في القرآن (راجع: سورة آل عمران: 79، سورة الأنعام: 89، سورة العنكبوت: 27، سورة الجاثية: 16، سورة الحديد: 26)، فإنّ الوحي بنصّ مقدّس يبدو جليًا سمة مميزة للنبيّ (انظر: سورة العنكبوت: 27، سورة الحديد: 26)، Jeffery 1938: 277.. وعلى الرغم من ذكر الاستخدام المحدّد للمصطلحات العربية الأكثر شيوعًا للإشارة إلى الأشخاص المختارين من الله والموحَى إليهم، أي: رسول ونبيّ، في جميع أجزاء الورقة، إلا أنّ كِلا المصطلحَيْن جنبًا إلى جنب مع كلمة (المبعوث) يُستخدم بشكلٍ مترادف.

[36] نظام الإشارة sign- system : مفهوم مركزي في حقل اللسانيات ويُستخدم للإشارة إلى أيّ نظام من العلامات والعلاقة بينها، وتنضوي اللغة كنظام إشارة تحت هذا المعنى. (المترجم).

Cf. Izutsu 2002: 164; see Versteeg 2014: 9, 117. [37]

See Wild 2001: 33; cf. also Wild 2006a; Hoffman 2007: 157162. [38]

[39] راجع أيضًا: سورة يوسف: 1- 2، سورة النحل: 103.

Mir 2006: 93. [40]

Retsö 2010: 281. [41]

[42] فيما يتعلّق بلغة القرآن، طوّر التقليدُ أيضًا تصورًا لاهوتيًا عن كمال الأسلوب اللغوي القرآني، من جهة ما يتعلّق بعقيدة الإعجاز. وهكذا، غالبًا ما كان الغرض من الدراسات البلاغية للقرآن هو إبراز كماله المعجز كما فعل الجرجاني (ت. 471- 1078) في كتابه (دلائل الإعجاز)، عند تأسيسه لنظرية الإعجاز بالنَّظْم في القرآن على أساس مفهومَي: الفصاحة والبلاغة.

[43] أكّد الدّرس البنيوي المبكّر لمدرسة جينيف ورائدها سوسير على مبدأ ثنائية النّظم اللغوية للكشف عن تكويناتها وعلاقاتها، فقام بالتفرقة بين اللغة والكلام، فاللغة هي نظام من الإشارات/ العلامات له قوانيه الخاصة يعبّر عن الأفكار وهو مستقلّ بذاته، كما أنه يشكّل العنصر الاجتماعي للكلام ويخرج عن حدود الفرد الذي لا يمكنه أن يخلق لغة بمفرده، بينما الكلام هو الملكة الفردية التي تنتمي إلى الدائرة الفردية والاجتماعية معًا. (المترجم).

Izutsu 1962: 123–24. [44]

[45] حول هذه المسألة، يذكر القرطبي (ت. 621/ 1273) أنّ لغات الأنبياء كانت: العبرية، والسريانية، والعربية. وقد تكلّم بنو إسرائيل بالعبرية، وأوّل من أنطقه الله بها منهم هو إسحاق. وكانت السريانية لغة خمسة أنبياء: إدريس، ونوح، وإبراهيم، ولوط، ويونس. بينما تكلّم آدم وهود وصالح وإسماعيل وشعيب ومحمد العربية. كان آدم أول من تحدّث العربية، ولكن فيما بعد تحوّلت هذه اللغة إلى السريانية.

See al- Qurṭubī 1991: 27–8; cf. Loucel 1963: 188–208.

Retsö 2003: chap. 2, n. 150. [46]

[47] راجع أيضًا آية 97 من سورة مريم.

[48] أثبتنا النصّ العربي الذي ينقل عنه المؤلّف من كتاب جون وانسبرو: quranic studies : sources and methods of scriptural interpretation طبعة أندرو ريبن، ص218. (المترجم).

[49] ورد عن ابن عباس أنه قال: «...{بلسان عربي مبين} قال: بلسان قريش، ولو كان غير عربي ما فهموه، وما أنزل الله من السماء كتابًا إلا بالعبرانية» (يراجع موسوعة التفسير المأثور 16/379-380)، وقد ورد عن سفيان الثوري -كما في الدر المنثور (5/ 5) أنه قال: لم ينزل وَحي إِلا بالْعَرَبِيَّةِ ثمَّ يترجم كل نَبي لِقَوْمِهِ بلسانهم. والكلام الذي ذكره المؤلف عن ريتسو قبل ظاهر الإشكال؛ إذ آية إبراهيم تشير -فيما هو مشتهر- أن كل نبي بعث بلسان قومه، إن كان -كما يقول قتادة- عربيًا فعربيًا وإن كان عجميًا فعجميًا وإن كان سريانيًا فسريانيًا. قسم الترجمات

[50] في هذا الصدد، يجدر بنا أن نتذكر أنّ القرآن: {مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ}[آل عمران: 7] . فالمحكَم منها يتضمّن سنن الله الكونية التي لا تتبدّل أبدًا، في حين أنّ المتشابه منه يحتوي على الأوامر الإلهية المحدودة والمتغيرة، انظر: Kinberg 1988: 143–72; Kinberg 2001: 70–7.

Cf. Wild 2006b: 138. [51]

Cf. A. Saeed 1999: 95. [52]

See Tottoli 20002: 11–6. [53]

[54] فيما يتعلّق بمصطلحي القصص والنبأ كمترادفَيْن انظر على سبيل المثال: سورة هود: 120، وسورة الكهف: 13، بينما يرد مصطلح {حَدِيث} في سورة طه: 9، سورة الذاريات: 24، سورة النازعات: 15، سورة البروج: 17. وفي هذا السياق، يقول وانسبرو (Wansbrough 2004: 21): إنّ الكلمات الثلاث تعبّر عن المثال أكثر مما تعبّر عن التاريخ. وبالإضافة إلى هذه المصطلحات الثلاثة، فإنّ أهم الكلمات العربية المستخدمة في المجال الدلالي لـ(السرد) هي كلمات: أسطورة، «وهي تاريخ خرافي لا أساس له» (ونجدها فقط في صيغة الجمع: أساطير، راجع مثلًا: سورة الأنعام: 25، الأنفال: 31، النحل: 24، المؤمنون: 83، المطففين: 13. ومن الجذر اللغوي ذاته، يُستخدم أيضًا الفعل: سطر (للكتابة)، راجع على سبيل المثال: سورة الإسراء: 58، سورة الأحزاب: 6)، وكلمة «سيرة» (تُستخدم أيضًا في أخبار الحروب، القصة، السِّيَر الذاتية)، وكلمة حكاية، وسمر، وخرافة، ورواية، ونادرة، وخبر (والجمع: أخبار، راجع على سبيل المثال: سورة التوبة: 94، سورة النمل: 7)، ومَثَل، ومقامة. see Abdel- Meguid 1954: 195–204.

[55] انظر أيضًا، سورة آل عمران: 62، النساء: 164، الأنعام: 130، الأعراف: 7، 35، 176، يوسف: 102، 111، غافر: 78. ويُطلق مصطلح نبأ على وحدات سرد الأنبياء الآخرين، راجع على سبيل المثال: نبأ ابني آدم (سورة المائدة: 27)، نبأ نوح (سورة يونس: 71)، ونبأ إبراهيم (سورة الشعراء: 69). وانظر أيضًا: سورة آل عمران: 44، الأنعام: 34، الأعراف: 175، التوبة: 70، هود: 49، إبراهيم: 9، القصص: 3، سورة ص: 21، القمر: 4. وأمّا عبارة {أنباء الغيب} فهي تشير إلى أحداث لم يشهدها محمد بنفسه؛ لأنها وقعتْ منذ أمدٍ بعيد مثل قصة مريم (سورة آل عمران: 44)، ونوح (سورة هود: 49)، ويوسف (يوسف: 102). راجع: Bar- Asher 2002: 26–423 . والغرض من هذه الأنباء هو تثبيت قلب محمد أثناء رسالته (راجع: سورة هود: 120) وإخبار المستمعين عن هلاك الأمم السابقة بسبب عصيانهم (راجع: الأعراف: 101، والتوبة: 70).

[56] يتم استخدامه أربع مرات، انظر: سورة آل عمران: 62، الأعراف: 176، يوسف: 3، القصص: 25. وبالإضافة إلى ذلك، يظهر فعل (قصّ) بمعنى أخبر في مقاطع قرآنية أخرى: سورة النساء: 164، الأنعام: 57، الأعراف: 7، سورة هود: 100، 120، النحل: 118، الكهف: 13 (مع وجود كلمة نبأ)، سورة طه: 99 (مع كلمة أنباء)، النمل: 76، غافر: 78.

[57] راجع على سبيل المثال: سورة المائدة: 27، سورة الأنعام: 34، سورة الأعراف: 175، سورة التوبة: 70، سورة يونس: 71، سورة إبراهيم: 9، سورة الشعراء: 69، سورة النمل: 22، سورة القصص: 3، سورة ص: 21، سورة التغابن: 5، سورة القلم: 2. [كذا في الأصل، بينما لا نعثر على مصطلح نبأ/ أنباء في سورة القلم. (المترجم)].

[58] انظر على سبيل المثال: سورة لقمان: 6، سورة يوسف: 6، سورة المؤمنون: 44. ومن بين أكثر من 6000 آية تشكّل مجمل القرآن، ثمّة ما يزيد قليلًا عن 1500 آية مكرّسة لحكاية الأخبار الماضية، لقصص الأنبياء والصالحين، بينما تتحدّث 1700 آية عن قضايا اليوم الآخر. انظر: Platti 2002: 174.

[59] يبدو أن بعض الأطروحات القرآنية المختلفة، على سبيل المثال، تحطيم إبراهيم للأصنام (راجع: سورة الأنعام: 74- 84، سورة مريم: 41- 50، سورة الأنبياء: 51- 73، سورة الزخرف: 26- 27، سورة الممتحنة: 4) توازي بعض التقاليد غير القانونية، مع التأكيد في الوقت ذاته على عدم وجود مجموعة واحدة يمكن للباحثين الإشارة إليها كمصدر رئيس يعتمد عليه القرآن بوضوح. وهذه التقاليد غير كتابية، بل مدراشية.

[60] يدلّل القرآن على أوجه التشابه بين رواياته وتلك الروايات الواردة في الكتب السابقة (انظر: سورة النحل: 43، سورة الأنبياء: 7). كما يشير أيضًا إلى الأشخاص الذين تلقوا الكتب السابقة بأنهم: أهل الذِّكر (انظر: سورة النحل: 43)، بالتوازي مع مصطلح: {أهل الكتاب}، أو {الذين أوتوا الكتاب}.

[61] Cf. e.g. Sidersky 1933; Katsh 1954; Bell 1968; Schwarzbaum 1982; Newby 1986: 19–32; Garsiel 2006; Elkayam 2009; Heller 1934: 281–86; Obermann 1941: 23- 48; Reynolds 2011.

[62] للاطلاع على نظرة عامة للمقاربات التقليدية والحديثة للتفسير، انظر:

Gatje 1976; Ayoub 1984; Hawting, Shareef, 1993; Rippin 1988; Rippin 1999; Berg 2000; Saleh 2004; Lane 2006; Abdul- Raof 2010; Abdul- Raof 2012.

[63] Newby 1979: 685–97; Tottoli 1999: 193–210; ‘Abd al- Raḥmān Rabī’ 2001.

[64] انظر: سورة النساء: 164، سورة غافر: 78.

Cf. e.g. al- Bayḍāwī 1988: 346. [65]

See Wheeler 2002: 9; Tottoli 2002: 44–5. [66]

[67] تدّعي الأدبيات التفسيرية أنّ القرآن يُلمح إلى حزقيال في الآية 243 من سورة البقرة. علاوة على ذلك، هناك بعض التقاليد التفسيرية التي تربط حزقيال بذي الكفل واليسع. انظر على سبيل المثال: Vajda 1991: 242; Busse 2001: 527–29. وقد أُحيل إلى صموئيل التوراتي (شمويل، شموائيل، أشماويل، أشمأويل، إشماوئيل) بوصفه النبي المجهول المشار إليه في آيات سورة البقرة: 246- 248، راجع: al- kisāʾī 1997: 270–78; Brinner 2002: 439–44.وأخيرًا، حدّد التقليد التفسيري إرميا بأنه هو المراد في آيات سورة البقرة: 259- 261، انظر: al- Ṭabarī 1987, V: 438–84. Cf. Wheeler 2002: 161–63, 250–58, 289–90; Tottoli 2002: 102–12. وبالإضافة إلى هؤلاء الأنبياء، يجب ذكر أسماء ثلاثة رسل مجهولين آخرين (الوارد ذكرهم في آيات سورة يس: 13- 30). إذْ يُشار إليهم عادة بوصفهم ثلاثة رسل مسيحيين أرسلهم المسيح إلى أنطاكية، انظر: Walker 1931: 34.

[68] ويؤكد هوروفيتز Horovitz (1926: 8–9) على الغرض التربوي للمقاطع القصصية من القرآن، من خلال تسليط الضوء على أنها ليست موضوعة جميعها لتلائم الأحداث التي واجهها محمد. وقد دفعتْ هذه المقاربة في التعامل مع الأنبياء السابقين الباحثين إلى استخدام مصطلح أحادية النبوّة "monoprophetism" في القرآن والإسلام، إذْ يُنظر إلى جميع الأنبياء بوصفهم محمدًا وهو يتخيّل نفسه نبيًا. انظر: De Prémare 1996: 150–62. Cf. Marshall 1999: 29–30, 36–7; Montgomery Watt 1953, in particular Chap. 5.

Rezvan 1997: 41. [69]

[70] بالنسبة إلى قصص معاقبة الأقوام الكافرة في الأجيال السابقة على محمد، يبدو أن التشابه مع محنته أمر لا يقبل الجدال. انظر: Saleh 2010: 36–7; Peters 2011: 116

See Montgomery Watt 1953: 22, 72; Paret 1961: 36. [71]

[72] Montgomery Watt 1953: 72. تظهر المواجهة مع اليهود بشكلٍ خاصّ، كموضوع مركزي في القرآن، في الآيات المدنية، حيث تغيّرت قواعد المواجهة الجدلية وصارتْ تركّز على إثبات أنّ محمدًا هو وريث التقليد التوراتي. إضافة إلى ذلك، يتكهّن مونتغمري وات (1981: 219) «بما كان سيحدث لو استجاب اليهود إلى محمد بدًلا من معارضته، إذن لأصبحوا شركاء في الإمبراطورية العربية وطائفة من اليهود في الإسلام». انظر: Rahman 1985: 60–97.

[73] راجع على سبيل المثال: سورة الصافات: 36، الذاريات: 39، الطور: 29- 30، الحاقة: 41- 42. وانظر: Boullata 1988: 140; Bobzin 2011: 569–71.

[74] راجع: سورة النساء: 80، 152، المجادلة: 5، سورة الحشر: 7.

[75] انظر أيضًا: سورة البقرة: 286، آل عمران: 150، الأنعام: 51، الرعد: 11، الجن: 27- 28.

[76] راجع: آل عمران: 184، الأنعام: 10، فصلت: 43.

[77] انظر أيضًا: سورة يونس: 108، سورة الرعد: 43، سورة النحل: 127- 128، سورة طه: 130.

[78] Cf. Montgomery Watt 1953: 22, 72.

[79] بينما لا نجد في القرآن المدني سوى عدد قليل من الإشارات المقتضبة إلى العقوبات الإلهية السابقة (راجع: سورة آل عمران: 10- 11، سورة التوبة: 70، سورة الحج: 42- 49، سورة محمد: 10، سورة التغابن: 5- 6)، نجد قصص العقاب بشكلٍ أساسي تظهر في العصر المكي الأوسط والمتأخّر، وهي المرحلة الأولى من البعثة النبوية (راجع: سورة الأنعام: 6، سورة الأعراف: 64- 65، 78، 83- 84، 91- 92، 94، 165، سورة طه: 128، سورة الفرقان: 39، سورة العنكبوت: 40، سورة يس: 31، سورة ص: 12- 15، سورة الزخرف: 55- 56، سورة

ق: 12- 14). وحول هذه المسألة، يجب إيلاء اهتمام خاصّ لسور: الأعراف، هود، الشعراء، النمل، الصافات، القمر. إنها تشكل جزءًا مهمًا جدًا من النصّ القرآني. وبحسب هوروفيتز (1926: 10- 32) فإنّ الترقي في قصص العقاب هذه يمثّل معرفة محمد المتزايدة بالقصص الكتابي. وإلى جانب أقوام الرسل المحدّدين، يذكر القرآن أيضًا شعوبًا أخرى عُوقبت، مثل أصحاب الرس (سورة الفرقان: 38- 39، سورة ق: 12)، وقوم تُبَّع (سورة الدخان: 37، سورة ق: 14)، وأهل سبأ (سورة سبأ: 15- 21)، أو يذكر قصص عقاب تشير إلى رسل لا تُذْكَر أسماؤهم (مثل سورة المؤمنون: 31- 41). وعلى الرغم من أنّ قصة إبراهيم ليستْ قصة عقاب لأنها لا تحوي أيّة إشارة إلى إبادة قومه، إلا أنها تظهر أحيانًا في قصص عقاب قوم لوط (راجع على سبيل المثال سورة هود: 69- 83). أخيرًا، فإنّ يونس هو النبي الوحيد الذي أفلت قومُه من العقاب بفضل توبتهم (راجع سورة الصافات: 139- 148، سورة يونس: 98). انظر: Marshall 1999: 71–3.

[80] راجع: سورة الصافات: 75- 78، 107- 109، 127- 131، سورة يوسف: 110، سورة الصافات: 114- 119.

[81] بشكل عام، يعتبر حجم مجمل القصص القرآني كبير جدًا إذْ يبلغ 1453 آية، وهو تقريبًا ربع العدد الإجمالي للآيات، حوالي 6000 آية، بينما تشكّل الموضوعات الأخروية قوام 1700 آية.

See al- Suyūṭī 1967, I: 232; Sherif 1985: 46; Platti 2002: 174. They consist of stories about prophets (25 of them fall into this category; cf. al- Suyūṭī 1967, III: 67), sages, historical, mythical, historical- mythical or stereotyped figures of ancient times; see Tottoli 2006: 467–80; Gilliot 2003: 517.

[82] تتضمن هذه القصص الأخرى ذات الصلة، بالإضافة إلى القصص النبوي، شخصيات بارزة مذكورة بالاسم، مثل ذي القرنين (سورة الكهف: 83- 98)، ولقمان (سورة لقمان: 12- 19)، وغالبًا ما يتم تضمين قصصهم داخل قصص الأنبياء أيضًا، على الرغم من أنهم لا يعتبرون أنبياء بالمعنى الرسمي. انظر:

Montgomery Watt 1997: 127; Heller, Stillman 1986: 811–13; 2001: 61–2; Mathias Zahniser 2003: 242–3; al- Ṭarafī 2003: 239–41; Wheeler 2002: 9, 72–3, 222–37; Noegel, Wheeler, 2002: 85, 196–7; Van Donzel, Schmidt 2009.

[83] راجع على سبيل المثال: سورة البقرة: 246- 251، سورة المائدة: 20- 26.

[84] Marshall 1999: 161.

[85] See Horovitz 1926: 25–7; Marshall 1999: 158–64.

[86] انظر على سبيل المثال: قصة إبراهيم في سورة إبراهيم: 35- 41، قصة آدم في سورة ص: 71- 85، قصة موسى في سورة غافر: 23- 56، قصة عاد وثمود وفرعون في سورة الفجر: 6- 12.

[87] انظر مثلًا: سورة الأعراف التي تأتي على ذكر قصة نوح: 59- 64، وقصة هود: 65- 72، وقصة صالح: 73- 79، وقصة لوط: 80- 84، وقصة شعيب: 85- 93، وقصة موسى: 103- 157، وسورة القمر التي تذكر خمس قصص: قصة نوح: 9- 17، وقصة هود: 18- 22، وقصة صالح: 23- 32، وقصة لوط: 33- 40، وقصة فرعون: 41- 42، وسورة طه التي تذكر قصة موسى: 9- 99، وقصة آدم: 115- 128، بينما تذكر سورة الشعراء: 10- 189 سبع قصص عن: موسى: 10- 68، وإبراهيم: 69- 104، ونوح: 105- 122، وهود: 123- 140، وصالح: 141- 159، ولوط: 160- 175، وشعيب: 176- 189. انظر: Gilliot 2003: 518–22.

[88] Tottoli 2002: 17–8.

[89] Cf. Donner 1998: 76–85.

ربما يشير غياب سمات سردية محدّدة إلى معرفة معينة لدى مستمعي القرآن الأوائل فيما يتعلّق بالتقاليد الكتابية، من خلال التفسيرات اليهودية والمسيحية السائدة في بعض الدوائر التي نَشر فيها محمد آياته. انظر على سبيل المثال: Reeves 2003; Reynolds 2011.

[90] See Gilliot 1999: 49–96 . أدّت أهمية قصص القرآن عن الأنبياء والرغبة في الاقتداء بهم إلى ظهور نوع أدبي (قصص الأنبياء) في الأدب العربي الإسلامي منذ نهاية القرن الأول/ السادس. انظر: khoury 1978; Brinner 1986: 63- 82; Tottoli 1998: 131- 60; Tottoli 2002: 138- 64; al- Tarafi 2002; Klar: 339- 49.

[91] الآيات القرآنية مذكورة بالترتيب الكرونولوجي المتّفق مع طبعة القاهرة 1924 بإشراف الأزهر.

[92] See Jeffery 1938: 295; Tottoli 2002: 28 – 31; Goldman 2003: 55- 7.

وعن يوسف في التقليد الإسلامي، انظر على سبيل المثال:

al-
Tarafi 2003: 180- 231; Brinner 1986: 181 – 235; Wheeler 2002: 127 – 45.

ولمطالعة الخلفية اليهودية لبعض جوانب قصة يوسف، انظر: Waldan 1986: 47- 64; Abdel Haleem 1990: 171- 91; Bernstein 2006.

[93] وفي سورة يوسف: آية 27 وآية 51، يوصَف أنه {مِنَ الصَّادِقِينَ}.

[94] بالمثل، يقال ذلك عن موسى (سورة القصص: 14)، وعن لوط (سورة الأنبياء: 74)، وداوود وسليمان (سورة الأنبياء: 79).

[95] للاطلاع على دراسة بعض جوانب السورة، انظر: Mir 1986: 1–15; see also de Prémare 1987: 36–59; Johns 1988; Afsar 2006.

[96] إلى جانب إخوة يوسف هؤلاء، فإن أهم الإخوّة من الدم المذكورين في القرآن هم: قابيل وهابيل، وموسى وهارون. راجع: سورة المائدة: 27- 32، سورة الأعراف: 142، سورة طه: 30، سورة المؤمنون: 45، سورة

القصص: 34.

See de Prémare 1989: 167; cf. Stern 1985: 193–204. [97]

See Kinberg 2001: 548–50. [98]

[99] تشير سورة يوسف إلى أربع رؤى رمزية تحتاج إلى تفسير. بالإضافة إلى رؤيا الآية الرابعة من السورة (راجع: سفر التكوين 37: 4- 6)، هناك رؤى الرفيقيْن اللذ ين التقيا يوسف في السجن (يوسف: 35- 41؛ تكوين 40: 5- 19)، ورؤيا فرعون (يوسف: 43). تعتبر الرؤى أيضًا مسألة مركزية أثناء بعثة الأنبياء الآخرين » الأمر الذي جاء لإبراهيم في الرؤيا للتضحية بابنه (سورة الصافات: 102، 105)«، و»عودة محمد إلى مكة (سورة الفتح: 27)« ، ودائم ما تعتبر خبرة داخلية تشير إلى إرادة الله، أيْ أن رؤى الأنبياء معادِلة للوحي. انظر: Kinberg 2001: 546–53; Kunitzsch 2006: 106–9.

[100] يذكر سفر التكوين 37: 5- 10، أن يوسف رأى رؤيتين وقصّ كلتيهما على أبيه وإخوته كليهما. انظر: Abdel Haleem 1999: 138–57.

[101] في النصّ القرآني، لا يأتي ذكر بنيامين -المعرّف في الكتاب المقدّس أنه ابن يعقوب وراحيل- بالاسم مطلقًا، على الرغم من وظيفته المركزية في سرد قصة يوسف. ويمكن النظر إلى علاقتهما بوصفها الثيمة المتكرّرة في السرد، وكلّ إحالة إلى بنيامين تشير إلى تطوّر في القصة. ويذكر سفر التكوين 37: 3- 4 أن يعقوب أحبّ يوسف كثيرًا لأنه ابن شيخوخته.

[102] راجع: سورة يوسف: 11- 18، وسفر التكوين 37: 31- 33 حيث يذكر أن إخوة يوسف أخذوا قميصه وغمسوه في دم تيس ذبحوه. ثم أرسلوا القميص إلى أبيهم قائلين: إنّ يوسف قد افترسه وحش خبيث. ونعثر على القميص، كملبس رمزي، عدّة مرات في قصة يوسف القرآنية. فبالإضافة إلى استخدامه مع الدم الكذب كدليل على وفاته (انظر: يوسف: 18)، نجده مستخدَمًا أيضًا في مشهد إغواء زوجة سيّده له (انظر: يوسف: 25- 28) وفي حالة

ملكة سبأ وسليمان في سورة النمل: 44، وأخيرًا لإعادة بصر يعقوب (يوسف: 93). يساعد القميص دائمًا على إثبات الحقّ بعد المِحَن.

[103] يمكن ربط هذا التعجب رمزيًا بالبشير (يوسف: 96) الذي أخبر يعقوب أنّ يوسف لا يزال على قيد الحياة.

[104] انظر أيضًا: سورة يوسف: 21.

[105] وهو فوطيفار في الكتاب المقدّس. انظر: سفر التكوين 36: 37، تكوين 1: 39. انظر: Goldman 1995: 109–34.

[106] تؤكّد هذه الواقعة أنّ يوسف يضرب مثالًا قرآنيًا بارزًا للعفة، وأنّ رفضه للإغواء الجنسي يُنظر إليه على أنه جزء من الابتعاد عن الأفعال الآثمة، كما نجد في آيات أخرى من السورة، انظر: آية 51، 53.

[107] راجع: سورة يوسف: 25- 29.

[108] وردت هذه الكلمة مرّة واحدة فقط في النصّ القرآني.

[109] انظر: سورة يوسف: 30- 32.

[110] انظر: سورة يوسف: 34- 35. ويوصف السجن في الآية 25 من السورة بأنه {عَذَابٌ أَلِيمٌ} وهي ألفاظ قرآنية مخصّصة لوصف النار، راجع مثلًا: سورة البقرة: 10، 90، 174.

[111] راجع: سورة يوسف: 36. وترد كلمة (خبز) في هذا الموضع فقط من القرآن كلّه. ونرى تأثير القصة

التوراتية واضحًا في تحديد هوية هذا السجين بوصفه خباز الملك. راجع سفر التكوين 40: 16- 17.

[112] تتكرّر الكلمات ذاتها في الآية الخامسة من سورة الأنبياء في إشارة إلى محمد الذي اتهمه الكافرون بأنه مجرّد حالم مشوّش الذّهن وهو ينقل الوحي.

[113] في الكتاب المقدّس، كان لفرعون رؤيتان، مثل يوسف، (راجع سفر التكوين 41: 1- 7) استطاع يوسف أن يفسرهما (راجع سفر التكوين 41: 14- 32)، بينما يخبرنا القرآن عن رؤيا واحدة فقط لكلّ شخصية منهما.

[114] انظر: سورة يوسف: 78، 88.

[115] راجع: سفر التكوين 42: 1- 8.

[116] يذكر سفر التكوين 42: 14- 20 أن يوسف اتهم إخوته أنهم جواسيس، فطلب منهم -كامتحانٍ لهم- أن يحضروا له أخاهم الأصغر. وهكذا، اختلق يوسف حُجَّة لوضعهم جميعًا في السجن، وباستثناء واحد منهم، تم إطلاق سراحهم بعد ثلاثة أيام فقط حتى يتمكنوا من العودة إلى منازلهم وتلبية رغبة يوسف.

[117] راجع: سفر التكوين 42: 29- 38.

[118] راجع: سفر التكوين 44: 1- 34.

[119] انظر: سورة يوسف: 70- 73، تكوين 44: 4- 8.

[120] سورة يوسف: 93- 96. سفر التكوين 45: 1- 28.

[121] سفر التكوين 46: 1- 34.

[122] انظر: سورة يوسف: 4، 100. يشير السجود بشكلٍ عام، كما الركوع، إلى الخضوع والإخلاص، انظر على سبيل المثال: سورة البقرة: 34، سورة الأعراف، 11، 12، 120، سورة الحجر: 29، 33، سورة الإسراء: 61، سورة الكهف: 50، سورة طه: 70، 116، سورة الشعراء: 46، سورة النمل: 24، 25، سورة ص: 72، 75.

[123] Mir 1992: 4.

[124] كانت مسألة الخَلْق أيضًا بأمر محض من الله: {كُنْ}، انظر: سورة البقرة: 117، سورة آل عمران: 47، سورة مريم: 35، سورة غافر: 68، سورة آل عمران: 59، سورة الأنعام: 73، سورة النحل: 40، سورة يس: 82. وفي الواقع، قد تمثّل صيغة الأمر هذه الطريقة الرئيسة لأسلوب كلام الله.
انظر: Izutsu 1956: 52–3; Gwynne 2004: 67.

[125] Montgomery Watt 1970: 67.

[126] يظهر هذا المُخاطَب المحدّد في قصة نوح (سورة هود: 38)، وبشكل رئيس في قصة موسى وفرعون حيث يتجسّد الصِّدَام الرئيس بين رسول، كممثل للإرادة السماوية، وبين ممثّل الشّر الأرضي (انظر على سبيل المثال: سورة الأعراف: 104- 106، سورة يونس: 75، سورة الإسراء: 102، سورة طه: 50- 61، 63- 70، سورة الشعراء: 26- 54)، أو بعبارة أخرى، يتجسّد الصِّدَام الرئيس بين الملأ الأعلى والملأ الأرضي. انظر على سبيل المثال: Heck 2005: 125–51.

[127] سورة يوسف: 52- 55.

[128] سورة يوسف: 12- 23، 37- 41، 42، 47- 49.

[129] سورة يوسف: 59- 61، 69، 77- 79، 88- 93.

[130] يقع هذا النوع المحدّد من الحوار أيضًا في حقّ الله، على سبيل المثال، في سورة البقرة: 34- 39. حيث يخاطب الشيطان وآدم وحواء. انظر: Mir 1992: 9–11; Mir 2001: 531–32.

[131] وقال سليمان، عندما عُرِضَتْ عليه بالعشي الصافنات الجياد: {إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ * رُدُّوهَا عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالأَعْنَاقِ}[ص: 32- 33] . ولقد ضاق لوط ذرعًا بعدما جاءته الملائكة وقال: {هَذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ}[هود: 77] . وقال موسى، بعد أن قتل رجلًا مصريًا خطأً: {هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ}[القصص: 15]، ثم لمّا توجه تلقاء مدين قال: {عَسَى رَبِّي أَنْ يَهْدِيَنِي سَوَاءَ السَّبِيلِ}[القصص: 22].

[132] Gwynne 2006: 73–86.

[133] تناقش بعض الأعمال العربية الحديثة الأسلوب والشكل العام للقصص القرآنية. ومنهم فضل حسن عبّاس (1982) الذي رتّب جميع القصص القرآني ترتيبًا كرونولوجيًا، ومحمود السيد حسن (1987) الذي درس العديد من السمات الأدبية، مثل الأسلوب الاستفهامي والإسنادي في القرآن.

[134] See Izutsu 2002: 151–97; Tritton 1972: 5–22; Mir 1992: 1–22; Mir 2001: 531–5; Abdel Haleem 1999: 206; Heemskerk 2006: 108–12.

[135] Johns 1981: 32.

[136] Montgomery Watt 1970: 80.

.Mir 1992: 3 [137]

لا يمكن أن ينطبق ذلك على العديد من حوارات موسى، مثل حوار سورة الكهف: 65- 83 (بين موسى والخضر) وحوار موسى وفرعون في سورة الشعراء: 16- 37. انظر على سبيل المثال: .McAuliffe 2001: 511–4

Mir 2001: 534. [138]

Alter 1981: 69; cf. Mir 1992: 17. [139]

Mir 1992: 18. [140]

[141] راجع: قصة نبأ ابنَي آدم (سورة المائدة: 27)، ونبأ نوح (سورة يونس: 71)، ونبأ إبراهيم (سورة الشعراء: 69) وضيوفه (سورة الحجر: 51)، ونبأ يوسف (سورة يوسف: 36). وقد يُفتتَح مقول القول بأفعال أخرى بخلاف قال وتلا ونبّأ. وهذه هي الحال بالنسبة لفعل (اذكُر)، الذي يتّفق مع حالة الطلب الصريح ويبرز دور الكلام الإلهي الموجه إلى محمد عندما يكون الموضوع هو قصص الأنبياء السابقِين كشخصيات نموذجية. انظر: سورة مريم: 16، 41، 51، 54، 56، سورة ص: 17، 41، 45، 48، سورة الأحقاف: 21. انظر: Horovitz 1926: 5 . ويتحقّق الهدف ذاته من استخدام صِيغة الأمر من الفعل (ضرب) في الأمر الإلهي: {وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا}[الكهف: 32، يس: 13] ، أو في العبارة المماثلة: {وَضَرَبَ اللهُ مَثَلًا}[النحل: 112، التحريم: 10] . تُشير هذه العبارات المتكرّرة بشكلٍ عامّ إلى انعطافة مفاجئة في النصّ لتبدأ قصة أو حوار جديد.

Fischer 1987: 188, n. 1. [142]

[143] يتكرر هذا الأمر في العديد من خطابات الأنبياء، كقول نوح: {أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ}[هود: 26] ، {أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ}[نوح: 3]، وقول صالح: {أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ}[النمل: 45]. انظر: Talmon 2002: 365–6 . وثمة أمثلة أخرى على حروف التفسير التي يُفتتَح بها أقوال الأنبياء تجدها في: سورة البقرة: 125، 127، 132، سورة هود:

26، سورة طه: 64، سورة النمل: 45، سورة ص: 33، الدخان: 18- 19، سورة الأحقاف: 21، 24. وتؤدي هذه السمة البلاغية غالبًا إلى استخدام أسلوب الالتفات. انظر: Abdel Haleem 1999: 206.

[144] Cf. Mir 2001: 532.

[145] في الآية 116 من سورة المائدة يخاطب اللهُ عيسى ابن مريم، وفي الآية 28 من سورة الحجر يخاطب الملائكة مرة أخرى.

[146] انظر أيضًا: سورة البقرة: 126، 260، الأنعام: 74، إبراهيم: 35، الزخرف: 26.

[147] انظر أيضًا: سورة البقرة: 54، 67، إبراهيم: 6، الكهف: 60، الصف: 5.

[148] يمكننا العثور على أمثلة أخرى في: سورة الأنبياء: 76، 83، 85، 87، 89، 91، سورة الشعراء: 10، سورة النمل: 7، العنكبوت: 28.

[149] انظر أيضًا: سورة البقرة: 249، سورة يونس: 76.

[150] راجع كذلك: سورة النازعات: 15، البقرة: 243، 246، إبراهيم: 9، سورة ص: 21، الذاريات: 24، التغابن: 5، البروج: 17، الغاشية: 1.

[151] Robinson 2003: 238- 240.

هناك الكثير من المواضع الأخرى في القرآن التي يكشف اللهُ فيها أيضًا عن أفكار الناس الخفيّة (راجع على سبيل المثال: سورة البقرة: 76، سورة التوبة: 107)، أو يُطلعهم على الأحداث الأخروية المستقبلية (انظر: سورة الأنعام:

27، الأعراف: 44- 53، الأنفال: 50، السجدة: 12- 14، سبأ: 31- 33، 51، الطور: 11- 27) بهدف إثارة الخشية في نفوس المخاطبين.

[152] Robinson 2003: 238- 240..

انظر أيضًا: سورة آل عمران: 52، الأعراف: 59، طه: 9- 10. ثمة أمثلة في مواضع أخرى من القرآن يذكر فيها اللهُ ما سيقوله الناس في الحياة الآخرة، انظر مثلًا: سورة التحريم: 8، الحاقة: 25- 26.

[153] Izutsu 2002: 166.

[154] انظر: Robinson 20032: 321, n. 11.

على سبيل المثال، وبحسب روبينسون، نجد المسيح يتحدّث بالآية 36 من سورة مريم دون أن يسبقها الفعل «قال»: {وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ}[مريم: 36] ، (يمكن قول الشيء ذاته عن الآيات المنسوبة إلى محمد: الأنعام: 104، 114، هود: 2- 3، النمل: 91- 92، الشورى: 10، الذاريات: 50- 51)، ولكن بالرغم من ذلك، يقول روبنسون (2003: 234- 235): «في هذا المثال تحديدًا، لا يمكن الخلط بين خطاب المسيح وخطاب المتحدّث الضمني؛ لأنّ الله لن يقول: (الله ربي). إضافة إلى ذلك، فإنّ آية سورة مريم: 19 مطابقة لآية سورة الزخرف: 64 (انظر أيضًا سورة آل عمران: 51): {إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ}. بالإضافة إلى أن العبارة غير مسبوقة بالفعل (قال)، يبدو جليًا من السياق على نحوٍ لا لبس فيه أن هذا هو خطاب المسيح».

[155] Mir 1992: 9–11; Mir 2001: 531–2.

[156] تشمل هذه الفئات: حوارات تجري بين نبي وقوم أُرسِل إليهم، حوارات تحدُث بين الله والأنبياء، حوارات تجري في الحياة الآخرة، حوارات يتشاور فيها المتحدِّثون مع بعضهم بعضًا حول بعض الأمور المهمّة، حوارات من جانب واحد فقط.

[157] وفي سورة النمل: 29- 35، تستطلع ملكة سبأ آراء رجال بلاطها بشأن الردّ المناسب على رسالة سليمان.

[158] Mir 2001: 532.

[159] يوسف: 4- 6 حوار بين يوسف ويعقوب، يوسف: 8- 10 حوار بين إخوة يوسف، يوسف: 11- 14، 16- 18، حوار بين يعقوب وإخوة يوسف، يوسف: 23 حوار بين يوسف وزوجة فوطيفار، يوسف: 25- 29 حوار بين زوجة فوطيفار ويوسف وشاهد من عائلة زوجة فوطيفار وفوطيفار، يوسف: 31- 33 حوار بين زوجة فوطيفار ونسوة مصريات ويوسف، يوسف: 36- 42 حوار بين يوسف والسجينَيْن معه، يوسف: 34- 44 حوار بين الملك وحاشيته، يوسف: 46- 49 حوار بين يوسف ووصيف الملك، يوسف: 51 حوار بين الملك والنسوة وزوجة فوطيفار، يوسف: 54- 55 حوار بين الملك ويوسف، يوسف: 58- 61 حوار بين يوسف وإخوته، يوسف: 63- 67 حوار بين إخوة يوسف ويعقوب، يوسف: 70- 79 حوار بين الإخوة ورجال يوسف ويوسف، يوسف: 80- 82 حوار بين الإخوة بعضهم بعضًا، يوسف: 83- 87 حوار بين الإخوة ويعقوب، يوسف: 88- 93 حوار بين الإخوة ويوسف، يوسف: 94- 95 حوار بين يعقوب وجيرانه، يوسف: 96- 98 حوار بين الإخوة ويعقوب.

[160] انظر: سورة الأعراف: 35، يوسف: 109، إبراهيم: 11، النحل: 43، الفرقان: 20. وعن الطبيعة البشرية للأنبياء، انظر أيضًا: سورة المؤمنون: 33- 34، سورة الفرقان: 7.

[161] بحسب عبد الحليم (1999: 206) فإنّ «استخدام الكلام المباشر للكافرين في القرآن مهمّ لكونه يسجّل ما يقولونه بالضبط حتى يتسنى الحكم عليهم بما أعلنوه هم أنفسهم وليس بما يقوله أيّ شخص آخر»، انظر، على سبيل المثال: سورة الحج: 51- 69، سورة الشعراء: 16- 31.

[162] Mir 1992: 5.

[163] Cf. Quṭb 1963: 163–70.

Mir 2000: 177–82. [164]

[165] سورة يوسف: 42.

[166] سورة يوسف: 20، 23- 24.

Mir 1992: 534. [167]

[168] لقد وفّر علم التجويد، الذي ينظّم قواعد قراءة القرآن، إطارًا لحلّ المشكلة. علاوة على ذلك، كانت مسألة الوقف والابتداء مهمّة بشكلٍ خاصّ، حيث أدّت مواضعُ الوقف والابتداء دورَ علامات الترقيم، وضمّنت وضوح المحتوى الدلالي لكلّ آية وربطها بالسياق ككلّ، انظر: Rezvan 2003: 604–8; Neuwirth 2002: 245–6.

[169] للترجمة الإنجليزية، انظر للمؤلّف: Incidents and Joseph in the Qur'ān, a prophetic narrative. specific language:150- 153.) المترجم).