Journal of Scientific Research in Arts
ISSN 2356-8321 (Print)
ISSN 2356-833X (Online)
https://jssa.journals.ekb.eg/?lang=en

Epistemic Semantic Analysis in the Holy Qur'an: Psychological Discourse as a Model

Dr. AbdalRahman M. Teama Hassan
Department of Arabic, Faculty of Arts, Cairo University, Egypt
aaubad80@gmail.com

Received: 22-4-2025 Revised: 17-5-2025 Accepted: 5-7-2025 Published: 20-7-2025

DOI: 10.21608/jssa.2025.378061.1725
Volume 26 Issue 5 (2025) Pp. 140-172

Abstract

This research aims to present an epistemological perspective on the foundations of psychological discourse based on the intertwined relationship between revelation and consciousness in the Holy Qur'an. There should be no contradiction against the soul's reception of the revelation. we all know there is no contradiction between mind and revelation. Through the selected semantic models, I attempt to clarify some of the issues related to the sensory aspects covered by the holy verses, and their impact on creating a conceptual semantic network that carries meaning and releases it from the structural constraint to the horizons of unlimited semiotic interpretation. Examples include: remembrance, vision, inspiration, the semiotics of imagination, embodiment, and conceptual semantic paradox. The study also presents an epistemic analysis of some models guiding understanding and thinking, including the model of parables, with its details, as well as the model of emotions as explained in the Holy Qur'an (such as fear, anger, love, joy, etc.), and the model of extrasensory perception, supported by an example from the Noble Sunnah. In addition, I'll discuss: the empirical research and information verification, a model of problem-solving strategies using the Qur'anic story, and some Qur'anic references indicating the neural processes that influence behavior in general, supported by relevant scientific findings.

Keywords: *Qur'an; mind; Epistemology; soul; Perception; Discourse;*

التحليل الدلالي المعرفي في القرآن الكريم: الخطاب النفسيّ أنموذجًا

الدكتور عبد الرحمن محمد طعمة محمد حسن
قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، مصر
aaubad80@gmail.com

المستخلص:
يهدف البحث إلى تقديم منظور إبستمولجيّ لركائز الخطاب النفسيّ المؤسَّس على العلاقة المتشابكة بين الوحي والوعي في القرآن الكريم؛ فلا ينبغي أنْ ينشأ تعارضٌ مع تلقّي النفس لخطاب الوحي؛ فما عارَضَ أحدٌ الوحيَ بعقلِهِ؛ إلا أَفسَدَ اللهُ عليهِ عقلَهُ، ومن خلال النماذج الدلالية المختارة أحاول بيان بعض المسائل المرتبطة بالجوانب الحسية التي شملتها الآيات الكريمات، وتأثيرها في إنشاء شبكة دلالية تصوّرية، تحمل المعنى وتُطلقه من القيد التركيبي إلى آفاق التأويل السيميائي غير المحدود. من مثل أمثلة التذكّر- والرؤية، والإلهام، وسيميائية التخييل والتجسيم والمفارقة الدلالية المفاهيمية...إلخ. تقدم الورقة، كذلك، تحليلًا معرفيًّا لبعض النماذج الموجّهة للفهم والتفكير، ومنها نموذج ضرب الأمثال، بتفصيلاته، وأيضًا: نموذج الانفعالات كما أوضحها القرآن الكريم (مثل: الخوف، والغضب، والحب، والفرح...إلخ). ونموذج الإدراك الحسيّ والإدراك الخارج عن نطاق الحواس extrasensory perception مدعومًا بمثال من السنة الشريفة. ونموذج الدليل البحثيّ والبرهان والحُجة. ونموذج إستراتيجيات حلّ المشكلات بواسطة القصة القرآنية. وانتهاء ببعض الإشارات القرآنية للسيرورات العصبية المؤثّرة في السلوك عمومًا، مؤيَّدةً ببعض النتائج العلمية التجريبية.

الكلمات المفتاحية: القرآن؛ الذّهن؛ الإبستمولوجيا؛ النفس؛ الخطاب؛ الإدراك

مقدمة

كثيرٌ من آيات الذِّكر الحكيم تدعو إلى التدبّر، وهي، في جوهرها، خطابٌ مُحرّك للتفكير؛ أي إنّ الآياتِ مُستحِثّةٌ لأسس الفهم والتصوّر داخل الذّهن. وهذا الأمر يدفع المتأمل إلى بحث السياق النفسيّ لهذا الخطاب الشريف، وفق ما أتيح لنا من وسائل وأدوات معينة على تحصيل الفهم والعلم. ولذلك فإنني سأتبع منهجية رصد بعض الأمثلة المختارة مع فحصها بالتحليل والوصف والربط مع السياق القرآنيّ الشامل، ومع السنة الصحيحة، أملًا في استنباط بعض الأسس الموجّهة للفهم، وتسليطها على مُجمل الخطاب العقليّ العام للإنسانية؛ فالقرآن الكريم خطابٌ شموليّ لجنس هذا الخلق (الإنسان، والجان).

ومن خلال التحليل العام سنحاول الإجابة عن بعض السؤالات الرئيسة ضمن مباحث الدراسة كلها، من مثل: ما النموذج المعرفيّ المائز الذي يقدمه القرآن الكريم لأجل فهم طبيعة النفس البشرية؟ وما الأسس الإبستمولوجية التي ينبني عليها هذا الخطاب النفسيّ الفريد؟ وما الذي يجعل هذا الخطاب مختلفًا عن الأطروحات الفلسفية الأخرى (**طبيعة النصّ القرآنيّ عمومًا: من الجملة إلى العالم**)؟ فالمتفحّص يُدرك كيف ارتفعت المفردة القرآنية التعبيرية إلى مرتبة **الاصطلاح المتفرّد**، ضمن النظام الدلاليّ الشبكيّ العام للنّسق

الحكيم؛ فالقرآن يتميّز بأنه ينتقل بنفسِ المتلقّي من خلال مراحل زمنية مختلفة متكاملة، فكأنك تعيش لحظة ما، ثم تنتقل مباشرة إلى لحظة أخرى، تالية أو سابقة، في نسيج زمن مفارق للزمن الحسيّ الطبيعيّ، وذلك من خلال الطاقة التعبيرية غير المحدودة للألفاظ المُستعملة للدلالة على سياق مختلف الأحداث. كما سأبيّن بالتحليل.

ولأجل تحقيق بعض أهداف الدراسة أتطرق إلى تحليل نماذج من ضرب الأمثال في القرآن الكريم، وكيف عالج القرآن المسألة على مستوى الخطاب النفسيّ؛ إذ يعتمد على توضيح الجانبين: السلبيّ والإيجابيّ، أو المضيء والمعتم، للإحاطة بجوانب الموضوع وجذب النفس الإنسانية إلى التعمّق داخل الأمر المطروح، للتفاعل مع الأحداث؛ **فالانتقال الذهنيّ** عاملٌ من العوامل المساعدة لترسيخ المعلومة وإثارة الرغبة في فعل الخيرات، وقد أكّد علماء التربية والنفس أنّ الرغبة إذا انطبعت في النفس تتحوّل إلى عقيدة مترسّخة بها، كما سيتضح بالأمثلة.

المبحث الأول ـ بنائية النسق القرآنيّ: النصّ ـ النّفس ــ العالَم

اللغة العربية لغةٌ وجودية ترمز للذات العربية وأصالتها، وتحمل صفاتِ هذه الذات، سلوكيًّا وحضاريًّا، واجتماعيًّا، وثقافيًّا. بينما تُمثّل اللغة القرآنية بُعدًا كونيًّا لا نهائيًّا؛ إذ إنها أدخلت للعربية بُعدًا غيبيًّا ارتسم في الارتقاء بالدلالة العربية من القيد التعبيريّ الذاتيّ، المُسوَّر بطبيعة مُعيّنة، لتنفتح الدلالة على نسقٍ لم يعتده العرب، من ثَمّ، اصطبغت لغة القرآن بصبغة سماوية عُلوية مكّنت الجملة القرآنية من مفارقة النسبية التعبيرية الذاتية، إلى **المطلق الشموليّ** المحيط بكل الأفهام وكل العصور. وبذلك، فقد غايرت لغة الخطاب القرآنيّ نسبية التعبيرية الذاتية للغة العربية إلى **مطلق قرآنيّ** خاص فريد، انفتح على الإنسانية كلها، وشكّل أنساقًا لجمالية التلقّي، لم يكن لأيّ معرفة مُمكنة أنْ تستكشفها، كما فعل القرآن الكريم.

إننا نفهم ذلك من خلال معرفة أنّ دلالة الكلمة تتمثّل في بنائيتها الصرفية في حدّ ذاتها، ثم في المعنى الذي تشير إليه، ثم التصوّر الذي تثيره بالذّهن عند استحضار الكلمة في السياق المناسب. وهذا التصوّر الذّهنيّ محكومٌ بقيود الطبيعة المحيطة، التي كانت سائدة في زمن الوحي. وقد بيّن الحقّ سبحانه وتعالى أنّ القرآن ليس نتاجًا عربيًّا، بل إنه متجاوز لذلك كله؛ "فاللغة ليست مجرد كلمات دالة على مُسمًّى دون وسيط مُشكّل للتصوّر الذهنيّ؛ فالكلمة تستدعي تصوّرًا معيّنًا مُقيدًا في دلالته ببيئة تاريخية وثقافية محدّدة، والقرآن ينحو في دلالات المفاهيم إلى الضبط والمنهجية، على غير ما هو شائع وسائد ومتغيّر في ذهنية العائد المُتصَوّر."[1] هذه هي الركيزة الكونية العالمية التي تجعل القرآن الكريم، وفق حدود فهمنا وإدراكنا، على المستوى الإبستمولوجيّ التكوينيّ، وعلى المستوى النفسيّ، خطابًا مغايرًا بصورة كاملة لأيّ خطاب فلسفيّ أو جدليّ، مهما بلغ من تمكّن وحُجة؛ قال تعالى: ﴿إِنۡ هِيَ إِلَّآ أَسۡمَآءٌ سَمَّيۡتُمُوهَآ أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلۡطَٰنٍۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهۡوَى ٱلۡأَنفُسُۖ وَلَقَدۡ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلۡهُدَىٰٓ٢٣﴾ [النجم: 23] أي إنّ نسبية التلقيّ لدى المخاطَب بهذا الخطاب

[1] حاج حمد، محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 2003)، ص 209.

الفريد لم تعد هي المرجع الذي يُعطي للأعيان دلالاتِها ومعانيها، بل إنّ المرجع قد أصبح القرآن نفسه[2]. يقول "ابن عاشور" رحمه الله، في تفسيره آية الاستواء على العرش من سورة الأعراف: "... فإنّ الله لما أراد تعليم معانٍ من عالَم الغيب، لم يكن يتأتّى ذلك في اللغة إلا بأمثلة معلومة من عالَم الشهادة؛ فلم يكن بُدّ من التعبير عن المعاني المُغَيَّبَة بعباراتٍ تُقرّبها مما تُعبّر به عن عالَم الشهادة؛ ولذلك يكثُر في القرآن ذكر الاستعارات التمثيلية والتخيّلية في مثل هذا."[3] إننا بإزاء **قاعدة دلالية إبستمولوجية** فريدة تتحكم في الخطاب القرآنيّ عمومًا، وفي الخطاب النفسيّ بالقرآن خصوصًا، هي **الإسقاط الحسيّ بالتشابه في حدود الإدراك الذهنيّ للمُخَاطَب**، بواسطة التخييل والتمثيل. وسوف تأتي أمثلة تحليلية بالمبحث الثاني حول ذلك.

يُمكننا أن نلتفت إلى ملحظ إبستمولوجيّ غاية في الدقة بهذا الخصوص؛ وهو مسألة **الرّصف البنائيّ** للكلمة وللجملة القرآنية؛ فقد قرنها الله تعالى ببنائية الكون المُدرَك نفسه، ليوضّح لأيّ متلقّ خصوصية الخطاب المعجز، وليخترق أنفُسنا جميعًا بهذا (**القول الثقيل**)، كما وصفه القرآن بجلال: ﴿إِنَّا سَنُلۡقِي عَلَيۡكَ قَوۡلٗا ثَقِيلًا٥﴾ [المزمل: 5]

فالحرفُ في الكلمة القرآنية متموضعٌ في مكانه بدقة إلهية تشبه، حسبما نُدرك، دقة تموضع النجوم في السماء! وأيّ خلل في الحرف يؤدّي إلى خلل بالنسق كله، كما أنّ أيّ خلل بالنظام الكونيّ يُدمّر البناء السماويّ كله. ألا نُدرك بهذا الملحظ فقط فرادة هذا الخطاب المائز بنسقيّته المغايرة لأيّ خطاب معروف للبشرية![4] ﴿۞ فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ٧٥ وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٞ لَّوۡ تَعۡلَمُونَ عَظِيمٌ ٧٦ إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٞ كَرِيمٞ٧٧ فِي كِتَٰبٖ مَّكۡنُونٖ٧٨ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ٧٩ تَنزِيلٞ مِّن رَّبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ٨٠﴾ [الواقعة: 75-80]. وقد عالج "أبو القاسم حاج حمد" و"يوشيهيكو إيزوتسو"، في كتابه الرائع (الله والإنسان في القرآن الكريم، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم) وكثيرون غيرهما، إعجازية هذه البنائية النسقية الفريدة لهذا الخطاب الأقدس. والأمثلة فوق الحصر؛ ففي مجال الإدراك البصريّ مثلا؛ يبيّن القرآن معرفيًّا كيف يرتبط الخطاب بحاسة البصر؛ **فالبصر** (مطلقًا) يعني الإدراك والبصيرة (وقد يتضمّن الحسّ ببعض السياقات)؛ ﴿قَالَ لَقَدۡ عَلِمۡتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ بَصَآئِرَ وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يَٰفِرۡعَوۡنُ مَثۡبُورٗا١٠٢﴾ [الإسراء: 102]. **والشهود** يقتضي معنى الحضور، ﴿شَهۡرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلۡقُرۡءَانُ هُدٗى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٖ مِّنَ ٱلۡهُدَىٰ وَٱلۡفُرۡقَانِۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ... ١٨٥﴾ [البقرة: 185]. **والرؤية** تستدعي- غالبًا- الجانب الحسيّ الحاصل بالعين الباصرة، ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيۡهِ ٱلَّيۡلُ رَءَا كَوۡكَبٗاۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ٧٦﴾ [الأنعام: 76]. **والنظر** يرتبط بالجانب العقليّ، ﴿قَدۡ خَلَتۡ مِن قَبۡلِكُمۡ سُنَنٞ فَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلۡمُكَذِّبِينَ ١٣٧﴾ [آل عمران: 137]. وقد تأتي سياقات تحمل مُجمل هذه الدلالات في الكلمة الواحدة (الحسّ والعقل والإدراك والحضور)، لتتداخل معرفيًّا موصّلةً رسالة الخطاب، لكنني أوضحت فقط الدلالات الأساسية على حدة، لأنّ **النظام الدلاليّ الشبكيّ** للنص القرآنيّ شديد التعقيد والدقة، وهذه الإحالات

[2] انظر للمزيد من التفاصيل، حاج حمد، محمد أبو القاسم، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة الإسلامية العالمية الثانية، (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، طـ1، 2004)، ص 392.

[3] ابن عاشور، محمد بن الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية للنشر، ط1، 1973)، 164/9.

[4] للمزيد من التفاصيل، انظر، حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، المرجع السابق نفسه، ص 96.

المرجعية للكلمة تجري على مدارك النفس الإنسانية في كيفية تلقيها لمقتضيات الخطاب المؤسَّس على استعمال هذه المصطلحات برصفها الدقيق ضمن النسق القرآنيّ. وفي البند التالي تفصيل أكثر.

التحليل الدلالي النفسيّ للفعل "رأى" على مستوى اللغة العربية، والاستعمال الخطابيّ القرآنيّ:

كما رأينا، فالدلالة المحورية للفعل "رأى" ترتبط بالحسّ (البصر)، وإذا أردنا أنْ نُحلل سلوك هذا الفعل عرفانيًّا cognitively فسنفهم من خلاله كيفية التمثيل الذهنيّ للفعل ومحمولاته الإشارية على مستوى الخطاب القرآنيّ، وعلى مستوى اللغة عمومًا. وسأتناول، باختصار، تحليله من خلال العناصر التالية[5]:

- **التخطيط المفاهيميّ للفعل "رأى" والتسلسل الدلاليّ:**

يمكن تمثيل الفعل "رأى" بمخطط مفاهيميّ Conceptual Framework يعكس طبقات متنوّعة من المعنى. يبدأ هذا المخطط بالدلالة الحقيقية المباشرة Literal Meaning؛ إذ يشير الفعل إلى عملية الإدراك البصريّ Visual Perception، كما سبق توضيحه. لكنّ اللغة العربية تتميز بتعدّد السياقات ذات التوسّعات الدلالية Semantic Extensions المتجاوزة للمعنى الحرفيّ. فعلى سبيل المثال، للفعل دلالاتٌ أخرى ضمن شبكته الدلالية المُوسّعَة:

-**الرؤية المعنوية**: وتفيد الاعتقاد والفهم (ذهنيًّا مفاهيميًّا)؛ "رأيي في القضية هو كذا".

-**الرؤية الحلمية**: وربما تفيد التنبؤ والتخيّل والتوهّم (خياليًّا)؛ "رأيت في المنام كأنّ..."

-**الرؤية المجازية الاستعارية**: وفيها استشراف إمكانية تحقيق أمر ما (وجدانيًّا شعوريًّا)؛ "أرى خيرًا قادمًا أستبشر به."

فهذه التوسّعات تعتمد على آليات اشتغال ذهنية، مثل الاستعارة Metaphor والتشبيه Simile، التي تعدّ جزءًا لا يتجزّأ من البنية النسقية للعربية. وتفسير هذه السلاسل المفاهيمية يقتضي فهم القيم المختلفة للوحدات الدلالية التي تتحكم في توليد المعنى.

من خلال التسلسل الدلاليّ المُوسّع السابق، ننتقل إلى التحليل التالي المعتمِد على فكرة **الأُطُر المفاهيمية**.

- **الأطر الشبكية العرفانية للفعل "رأى":**

يعتمد علم الدلالة العرفانيّ مبدأ الوراثة Inheritance لتنظيم المعلومات اللغوية في بنى إطارية هرمية. وفي حالة الفعل "رأى"، يكون الإطار المفاهيميّ الأساسيّ للفعل هو الدلالة الحقيقية (الرؤية البصرية). بينما تكون الدلالات المجازية أو الاستعارية إطارات مشتقة Derived Frames، فيكون لدينا:

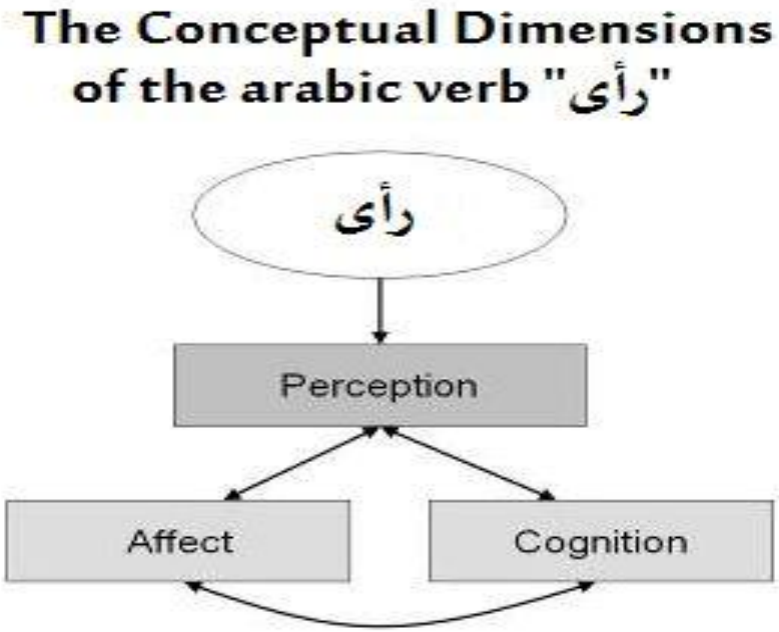
[5] للمزيد من التفاصيل والمناقشات، انظر، أحمد ليث فارس، "أنساق الفعل رأى الدلالية، نماذج من القرآن الكريم"، *مجلة جامعة بابل*، بغداد، مركز بابل للدراسات الحضارية والتاريخية، م (10)، ع (4)، (2020)، ص 9 وما بعدها.

الإطار الأساسيّ للفعل (رأى) - رؤية جسم الإنسان للمحيط الخارجيّ	
الإطار المشتق الأول	**الإطار المشتق الثاني**
رؤية العقل للأفكار أو للحقائق	رؤية النفس للعواطف أو للآمال

قد يكون البدء بالدلالات الحقيقية ذا أساسٍ واضح يُمكن الاعتماد عليه لتطوير الفهم التدريجيّ للتوسّعات والاستعمالات المجازية، لضمان دقة تمثيل المعنى الأساسيّ وتقليل التعقيدات. ثم يأتي إدراج الدلالات المجازية، لأنها ليست مجرد توسّعات ثانوية، بل هي جزء لا يتجزّأ من النظام النسقيّ اللسانيّ، والحقيقة أنها هي الأكثر تداولًا على مستوى الخطاب، خصوصًا في حالة التوجيه النفسيّ والتأويلات...إلخ.

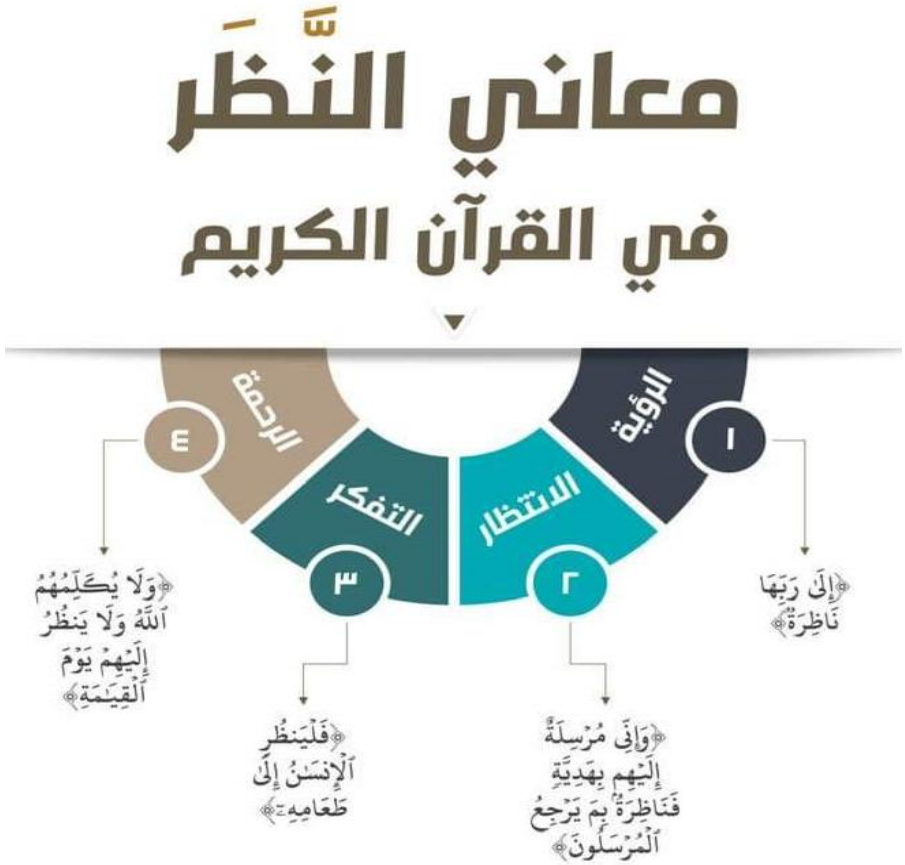
من خلال هذا التحليل الموجز، نلاحظ أنّ التمثيل الثقافيّ المفاهيميّ للفعل "رأى" يُظهر الحاجة إلى بناء نماذج شبكية نسقية متعدّدة الوسائط Multimodal Models، خصوصًا بواسطة شبكة الأطر العرفانية للنّسق القرآنيّ ذي الخصوصية التعبيرية التصوّرية، الذي إذا تمت حوسبته بصورة صحيحة سيكون فتحًا مُبينًا في مجال علم الدلالة العرفاني المُوسّع.

والمخطط التالي يوضح **الشبكة الأولية للأبعاد الدلالية التصوّرية** للفعل "رأى" بين الإدراك البصريّ، والعرفان الذهنيّ، والـتأثير النفسيّ:



هذه الشبكة الحسية الدلالية، بترابطها وتعالقها مع التأثير النفسيّ والتأويل الذهنيّ، ترتبط بفعلٍ آخرَ ضمن الشعاع الدلاليّ لمجال الرؤية، هو الفعل (نظر). يقول "ابن الجوزي": "النظر في الأصل: إدراك المنظور إليه بالعين...وقد يُستعار في مواضعَ تدل عليها القرينة. ويُقال نظرتُ فلانًا بمعنى انتظرته، وأنْظَرْتُه: أخّرتُه...والنظر على وجوه: أحدها الإدراك بحاسّة البصر. والثاني بمعنى الانتظار. والثالث بمعنى الرحمة.

والرابع بمعنى المقابلة والمحاذاة؛ يُقال داري تنظر دار فلان، ودُورُهم تتناظر، أي تتقابل. والخامس بمعنى الفكرة في حقائق الأشياء لاستخراج الحُكم...والنظر في القرآن على أربعة أوجُه: **الرؤية والمشاهدة**، و**الانتظار**، و**التفكّر والاعتبار**، و**الرحمة**."[6] وقد جمعتُها في الصورة التالية.



- **الربط المعرفيّ بين القرآن والسنة والنسق الفكريّ الاستعماليّ للفعل "رأى":**

روى البخاري ومسلم عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: قال الله عز وجل: "أعددتُ لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر."[7] ومصداق ذلك في كتاب الله تعالى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَآءً بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ١٧﴾ [السجدة: 17]. وفي مسند أحمد عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: "إنه من يدخل الجنة ينعم ولا يبأس، لا تبلى ثيابه، ولا يفنى شبابه. في الجنة ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر."

[6] ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، تحقيق محمد عبد الكريم كاظم (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 3، 1987)، ص 587-589.

[7] البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، باب ما جاء في صفة الجنة وأنها مخلوقة، الطبعة السلفية، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، (القاهرة: المطبعة السلفية، ط 1، 1980)، الحديث رقم 3072، 1185/3.

إنّ هذا الترتيب ليس اعتباطيًّا أو عبثيًّا؛ فالمدقق يجد أنّ دائرة المرئيات محدودة جدًّا بالنسبة إلى دائرة المسموعات؛ فالأذن تلتقط أشياء كثيرة جدًّا من المحيط الخارجيّ (والسمع هو أبو الملكات اللسانية)، بل ومن المناجاة الداخلية مع النفس soliloquy أكثر مما ترى العين؛ فالإنسان يرى مما يسمع عنه أقلّ القليل، فنحن لا نستطيع معاينة الأعيان معاينة حقيقية، أو ماهوية، إنْ شئنا الدقة. ثم تأتي، في الترتيب، دائرة ما يرِدُ على الخاطر (الخيال والتخيّل وعالم الأحلام)؛ وهو مجالٌ لا يُمكن حصرُ ما به من الصّور والكيانات: فقد بدأ الله تعالى إذن تقريب الصورة عن الجنة للنفس الإنسانية، المُدرِكَة بالحواس، من الدائرة الصغرى إلى الأكبر فالكبرى:

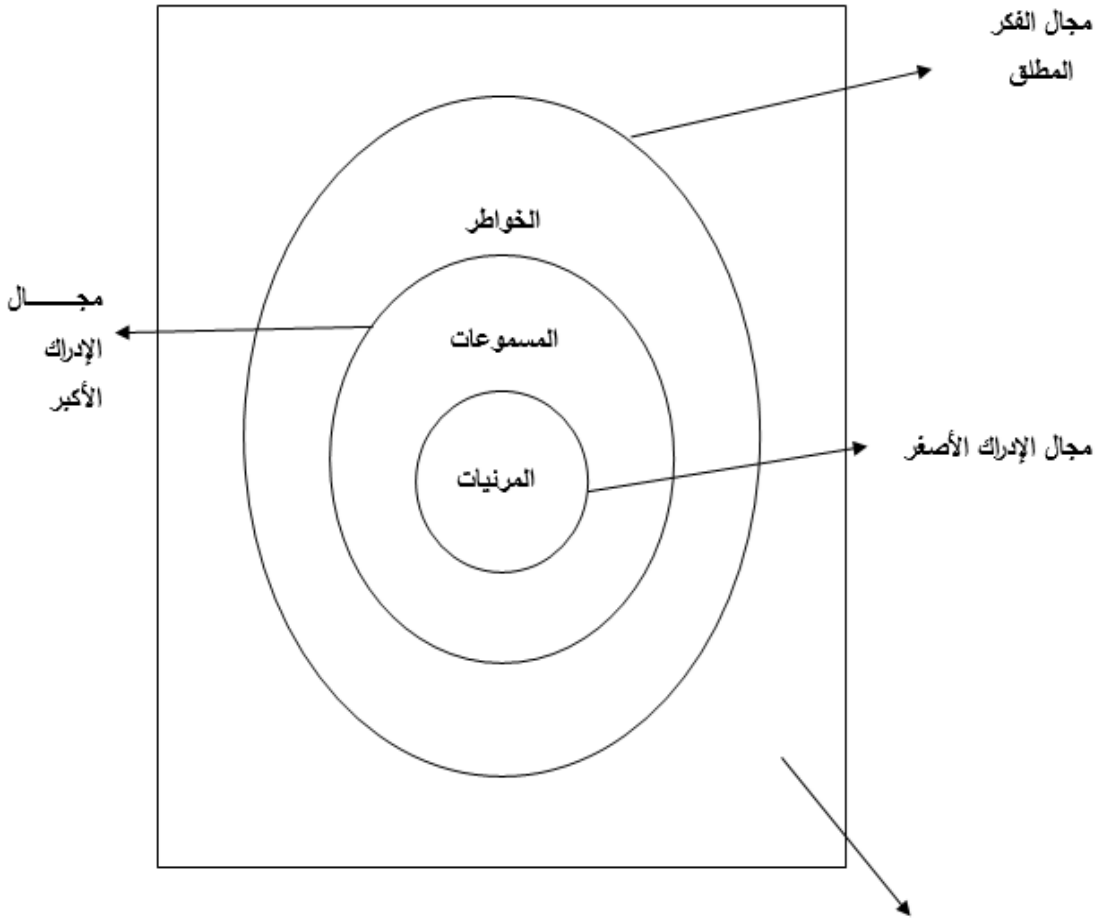
وهذا كله، الذي نفكر فيه، ونسمعه، ونراه من خلال الحواس والذّهن، أعدّ الله تعالى ما يفوقه عددًا وهيئةً وكيفيةً وتكوينًا؛ فسبحان من قال: ﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَا تُبۡصِرُونَ٣٨ وَمَا لَا تُبۡصِرُونَ٣٩﴾ [الحاقة: 38-39]. وهذا في الدنيا والكون المُدرَك، فما بالُنا بالآخرة والجنة. وسبحان الذي يعلم السرّ وأخفى: يعلم ما يجول بخاطرك قبل أنْ يجول بخاطرك. ولذلك فلو كانت الدنيا كما نشتهي لما تمنّى أحدٌ الجنة.

ولا توجد ألفاظ في لغة البشر تعبّر عن النعيم الذي بالجنة، لأنه مما لم تره عينٌ، أو تسمع به أذنٌ، أو خطر على قلب بشر، والعقل لا يُمكنه وصف المجهول المطلق أبدًا، ولا طاقة له باحتوائه، ولذلك فإنّ جُلّ ما نقرؤه في القرآن هو مجرد تقريب للصورة فقط، بما لا يعطينا الحقيقة الكاملة أو الماهية لما هو موجودٌ بالعالَم الآخر، ومنه الجنة والنار، ولذلك أيضًا نجد أنّ الله تعالى حينما يذكر الجنة في القرآن الكريم يصفها سبحانه: ﴿مَّثَلُ ٱلۡجَنَّةِ ٱلَّتِي وُعِدَ ٱلۡمُتَّقُونَۖ فِيهَآ أَنۡهَٰرٞ مِّن مَّآءٍ غَيۡرِ ءَاسِنٖ وَأَنۡهَٰرٞ مِّن لَّبَنٖ لَّمۡ يَتَغَيَّرۡ طَعۡمُهُۥ وَأَنۡهَٰرٞ مِّنۡ خَمۡرٖ لَّذَّةٖ لِّلشَّٰرِبِينَ وَأَنۡهَٰرٞ مِّنۡ عَسَلٖ مُّصَفّٗىۖ وَلَهُمۡ فِيهَا مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ وَمَغۡفِرَةٞ مِّن رَّبِّهِمۡۖ كَمَنۡ هُوَ خَٰلِدٞ فِي ٱلنَّارِ وَسُقُواْ مَآءً حَمِيمٗا فَقَطَّعَ أَمۡعَآءَهُمۡ١٥﴾ [محمد: 15].

أي إنّ هذا ليس حقيقة الجنة، ولكنه فقط مجرد مَثَلٍ يُقرّب الصورة إلى الذّهن ويثير الوجدان والشعور، ويُشوّق النفس، والسبب هو افتقار لغات البشر لألفاظ أو لرموز أو لعلامات يُمكنها تصوير ما في العالَم الآخر من حقائق وموجودات وكيانات، ومن ذلك قوله تعالى على سبيل المثال: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُۖ كُلَّمَا رُزِقُواْ مِنۡهَا مِن ثَمَرَةٖ رِّزۡقٗا قَالُواْ هَٰذَا ٱلَّذِي رُزِقۡنَا مِن قَبۡلُۖ وَأُتُواْ بِهِۦ مُتَشَٰبِهٗاۖ وَلَهُمۡ فِيهَآ أَزۡوَٰجٞ مُّطَهَّرَةٞۖ وَهُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ٢٥﴾ [البقرة: 25] ؛ أي مشابهًا لما نعلمه في هذا العالَم الدنيويّ، وليس الشبه مثل الحقيقة. فلا يوجد بالجنة مما نعرف إلا الأسماء فقط، أما حقيقة الأشياء وجوهرها فمما لا تدركه عقولنا ولا حواسّنا في مرحلة الحياة الدنيا، وقد جاء منسوبًا إلى النبيّ صلى الله عليه وسلم في خطبة له:

" أيها الناس؛ إنّ لكم معالمَ، فانتهوا إلى معالمكم، وإنّ لكم نهايةً، فانتهوا إلى نهايتكم."[8] ولذلك أيضًا فرّق المُفسّرون بين علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين، ورأيي، والله أعلم، أنّ علم اليقين هو ما في الدنيا، وعين اليقين هو البرزخ، وحقّ اليقين هو الآخرة والمصير النهائيّ؛ يقول "ابن قيّم الجوزية": "**فعينُ اليقين نوعان** :نوعٌ في الدُّنيا، ونوعٌ في الآخرة. فالحاصلُ في الدُّنيا نسبتُه إلى القلب كنسبةِ الشاهد إلى العين. وما أخبرَتْ به الرُّسلُ من الغيب يُعايَنُ في الآخرة **بالأبصار** وفي الدنيا **بالبصائر**؛ فهو عينُ يقينٍ في المرتبتين."[9] وهو نصٌّ رائع لهذا العلّامة، يجمع بين نسق التحقّق العينيّ بالبصر، والأثر النفسيّ بالبصيرة، لأنّ الحس والوجدان ممتزجان في النفس السوية.

المخطط التالي يوضح التداخل بين الدوائر الثلاث:



(ما أعدّه الله تعالى لعباده في الجنة مما لا تحدّه حدود ولا تقيّده قيود ولا يَحويه تصوّر، خارج أكبر دائرة عند حدود عقل الإنسان والفهم الإنسانيّ، وهي دائرة الخواطر؛ ساحل العقل الباطن إن جاز التعبير).

[8] الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، (القاهرة: دار المعارف، ط 5، 1997)، 130/1.

[9] ابن القيّم، أبو عبد الله بن محمد بن أيوب، الفوائد، تحقيق محمد عزيز شمس، (المملكة العربية السعودية، مكة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ط 1، 1429 هـ)، ص 5.

يقول "ابن خلدون": "اِعلم أنّ الوجودَ كلّه عند كلّ مُدرِك في بادئ رأيه منحصرٌ في مداركه، لا يعدوها، والأمر في نفسه خلاف ذلك، والحق من ورائه؛ ألا ترى الأصمّ كيف ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الأربع والمعقولات، ويسقط من الوجود عنده صنف المسموعات؟ وكذلك الأعمى أيضًا يسقط عنده صنف المرئيات."[10]

المبحث الثاني- السيرورة التمثيلية لبناء المعنى الكوني في القرآن الكريم بين العبارة والإشارة: من آماد الأعيان المادية الحسية إلى أمداد العوالم الذهنية النفسية

العبارات قيد، والإشارات فيض، وإنما تنفك عُقد سلاسل التدليل بالتأويل، فكان اللفظ بدنًا والمعنى روحًا؛ قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ **أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ رُوحٗا مِّنۡ أَمۡرِنَاۚ** مَا كُنتَ تَدۡرِي مَا ٱلۡكِتَٰبُ وَلَا ٱلۡإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلۡنَٰهُ نُورٗا نَّهۡدِي بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنۡ عِبَادِنَاۚ وَإِنَّكَ لَتَهۡدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ٥٢﴾ [الشورى: 52]. ولذلك فارقت العبارة القرآنية كلام الإنسانية مفارقة إبستمولوجية تامة، فهي وإنْ كانت على نسق كلام العرب، فإنها تحمل روحًا قدسية عَلِيّة، تفيض على أفهام البشرية بالمعاني والإشارات فيضَ البحار والأنهار على اليابسة. ففي عبارة القرآن خطابٌ أكملُ للنفس، **بيانًا، وتفصيلًا، وعقلًا**: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيّٖ مُّبِينٖ١٩٥﴾ [الشعراء: 195]. ﴿وَلَوۡ جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَانًا أَعۡجَمِيّٗا لَّقَالُواْ **لَوۡلَا فُصِّلَتۡ ءَايَٰتُهُۥٓۖ** ءَأَعۡجَمِيّٞ وَعَرَبِيّٞۗ ...٤٤﴾ [فصلت: 44]. ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا **لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ**٢﴾ [يوسف: 2].

ولذلك أبدع "الجاحظ" في بيانه وتبيينه ببسط القول في مسألة الفهم والإفهام، وسبْر العلامة اللسانية وفكّ كثافتها الدلالية، يقول: "ومدح الله القرآن بالبيان والإفصاح، وبحسن التفصيل والإيضاح، وبجودة الإفهام وحكمة الإبلاغ، وسمّاه **فرقانًا**، كما سماه **قرآنًا**."[11] وجعل سورة كاملة منه باسم (**الفرقان**)؛ وكأننا نفهم من كلمة (فرقان)، بالإضافة لدلالتها المباشرة على معنى **البرهان**، وعلى التفرقة بين الحق والباطل، والخير والشر...إلخ، دلالة مهمة أخرى، هي مفارقته لأيّ كلام مُمكن في حيّز إدراكنا، فألفاظه تُثير في ذهن المتلقّي تصوّراتٍ لا يُمكن أنْ تتأتّى بأيّ تركيبٍ آخرَ في لسانٍ معروف، وتعتمل في نفسه مثيراتٌ وكياناتٌ تؤسّس عقيدة راسخة يتسلّح بها المؤمن خِلافًا لغيره من الخَلق.

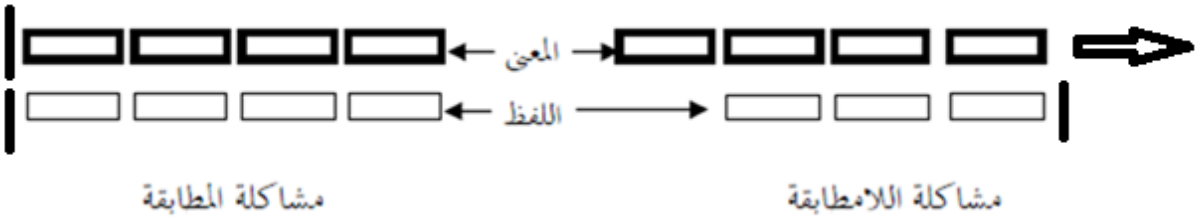
وقد واءَم "الجاحظ" عَلاقة اللفظ بالمعنى، ورأى أنّ الألفاظ تاليةٌ للمعاني؛ إذ المعاني موجودةٌ سلفًا، وإنما تأتي الألفاظ لتُشكّل أجساد المعاني، التي هي بمثابة الأرواح؛ فمن غير المُمكن تسمية الشيء قبل أنْ يتحدّد معناه، وإلا "فلغوٌ وغلط، كالوعاء الفارغ من أيّ شيء؛ **فالاسم بمثابة البدن، والمعنى بمثابة الروح، فالألفاظ أبدان المعاني، والمعاني أرواحٌ للألفاظ.**"[12] والقرآن وحيٌ، يحمل روحًا قدسية من أسرار الخالق سبحانه، فكانت ألفاظه ومبانيه على صورة ونسق لا يعرفه ولن يعرفه مخلوق، ولذلك كان خطابه النفسيّ خصوصًا خطابًا مائزًا يتغلغل في أعماق سحيقة، باحثًا عن قرار الطمأنينة والسكينة، وعن الحُجة والبرهان، في سلسلة علاماته ودلالاته غير اللانهائية. ويُمكننا تبسيط ذلك بمعرفة أنّه يُفهم من كلام "الجاحظ" تقسيم المُشاكلة بين

[10] ابن خلدون، عبد الرحمن، تاريخ ابن خلدون، (القاهرة: دار الكتاب المصري، ط 3، 1999)، 578/1.

[11] الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق علي بوملحم، (بيروت: دار ومكتبة هلال، ط 1، 1423 هـ)، 31/1.

[12] الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، رسائل الجاحظ، تحقيق محمد طه الحاجري، (بيروت: دار النهضة العربية، ط 1، 1983)، ص 100.

اللفظ والمعنى إلى: - **مشاكلة المُطابقة:** التي يُطابق فيها اللفظ المعنى تمامًا. – و**مُشاكلة المفارقة (اللامطابقة)**، التي يكون فيها اللفظُ مُختَصَرًا والمعنى مُمتدًّا. والقرآن تمتد معانيه وتتوسّع بلا قيود ولا حدود. انظر الرسم التوضيحيّ التالي:



وعليه، فقد بيّن "الجاحظ" أنّ الألفاظ لا تُوصف بالقبح أو الخسّة على وجه الإطلاق؛ إذ، كما هو موضح أعلاه، لا بدّ من مشاكلتها للمعنى؛ يقول: "ولكلّ ضربٍ من الحديث ضربٌ من اللفظ، ولكلّ نوع من المعاني نوعٌ من الأسماء؛ فالسخيف للسخيف، والخفيف للخفيف، والجزل للجزل، والإفصاح في موضع الإفصاح، والكناية في موضع الكناية، والاسترسال في موضع الاسترسال...ومن أراد معنًى كريمًا فَلْيَلْتَمِسْ له لفظًا كريمًا، فإنّ حقّ المعنى الشّريف اللفظ الشّريف."[13]

إنّ انفتاح نسق دلالة اللفظ القرآنيّ من القيد التركيبيّ (سياق **اللغة**) إلى **التكوثر المفاهيميّ**[14] (سياق **العقل**) يؤكّد أنّ كلّ ما تتلقاه النفسُ السّويّة من معانٍ حسية أو مجردة يخضع لهذه المرحلة: من المدلول العاديّ المباشر، إلى آفاق المعنى الذي **تبلوره النفس بحسب فعل انطباع أثر الكلمة فيها**، فكانت نفس المؤمن مختلفة كليًّا عن نفس الكافر والجاحد، ﴿إِنۡ هِيَ إِلَّآ أَسۡمَآءٌ سَمَّيۡتُمُوهَآ أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلۡطَٰنٍۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهۡوَى ٱلۡأَنفُسُۖ وَلَقَدۡ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلۡهُدَىٰٓ ٢٣﴾ [النجم: 23]؛ فالموجّه المعرفيّ لتلقّي المعنى وتأويله،

---

[13] الجاحظ، البيان والتبيين، المرجع نفسه، 1/84-86.

[14] مفهوم **التكوثر** طرحه طه عبد الرحمن، وهو مفهوم فلسفيّ عميق، لا يتسع له المقام، لكنني أتبناه في فهم طبيعة عمل عقل الإنسان؛ ومن معانيه: وجدان الكثرة المُمكنة تحت الوحدة الظاهرة، **فكل تكوثر تكاثر، وليس مع كل تكاثر تكوثر**، بالنظر إلى العلاقات بين الأعمّ والأخصّ؛ فمثلا كل عمل صالح هو عمل، ولكن ليس كل عمل هو عمل صالح. ولذلك فإنّ متعلق الكثرة في التكاثر هو كل شيء، ماديّ ومعنويّ، محمود أو مذموم...إلخ. أما **التكوثر العقليّ** فلا يَصدق إلا على خصوص أمور محدّدة، تميّزه وتُخصّصه؛ **فالتكوثر فعل العقل**، صادر عنه، فالعقل هو الذي يتكوثر؛ ليكون متعلق الكثرة في التكوثر متصفًا بصفات ثلاث جوهرية، هي: التكوثر **فعلٌ عقليٌّ** محض، والتكوثر **فعلٌ قصديٌّ**، والتكوثر **فعلٌ نفعيٌّ**، فلا تكوثر إلا للأفعال العاقلة والقاصدة والنافعة. ويُستنبط من هذا أنّ العقل ليس جوهرًا مستقلًّا قائمًا بنفس الإنسان، وإنما هو أصلًا فاعلية تتصف بالقصدية والنفعية؛ فالعقل لا بد له من أنْ يقصدَ، وإلا تعطّل، وإذا قصد، فلا بد له من أنْ يَطلب ما يُنتفع به، وإلا انحطّ. والعقل إذن بفعله يعني التقلّب الدائم والتشعّب والتغيّر، لأنه معلولٌ وفعلٌ للقلب، والقلب كثير الأفعال؛ فالعقل يتلوّن بالمُدرَكات، ليصبح عقولًا متراكبة معًا، لأنه يكبر ويتسع بامتداد المدارك وتوسّعها؛ فكثرة العقل إذن تعني تشعّب المدارك أو تقلّبها. من هذا، وغيره الكثير مما طرحه طه عبد الرحمن، يُمكننا فهم كيفية تحليل الخطاب النفسيّ المحمول بقيد تركيبيّ عندما تُطلق الدلالة في مجال التأويل العقليّ الواسع الممتد المتشعّب المدارك، فكانت الكلمة القرآنية بهذا الخصوص (الخطاب المحرّك للخيال والتصوّرات) كلمة تواجه قوى العقل المتكوثر: فاعلًا وقاصدًا ونفعيًّا، ومن خلال هذه المراحل يُسبرُ تأويلها من جسور الجملة وقيودها إلى عبور حدود الإشارات المباشرة لإطار الدال والمدلول. للتفاصيل، انظر، عبد الرحمن، طه، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط2، 2006)، ص 18-23. ص 404-406.

وربما إفساده، هو التربة التي يُغرس فيها اللفظ، لتكون شخصية المخاطَب متفاعلة وَفق ما يعتمل بنفسه وضميره من أهواء[15]. ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: "لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعًا لما جئت به."[16] هكذا اتسقت معرفية الخطاب القرآنيّ مع السنة الشريفة في بيان تماهي هوى النفس السوية مع الشرع الحنيف.

إن العلامات والأمارات الدالة في النص القرآنيّ ليست منتهية محصورة، بل هي **متسلسلة فياضة؛** يُفضي منها المعنى إلى المعنى، وهذا المعنى يفضي إلى ثالث، ورابع...إلخ، ضمن نطاق **السيمياء التسلسلية**.

إنّ كلمة الله تعالى هي روحٌ وخَلْقٌ؛ وذلك فارقٌ كبيرٌ جدًّا بين كلام الله تعالى وكلام البشر، قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ **بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ** عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي ٱلدُّنْيَا وَٱلْأٓخِرَةِ وَمِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ ٤٥﴾ [آل عمران: 45]. فكلمته أنتجت مخلوقًا (المسيح)، قال سبحانه: ﴿...إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ **وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ** ... ١٧١﴾ [النساء: 171]. فكلمته عزّ وجلّ حياة وإحياء وخَلقٌ جديد، وكلّ أوامره كُن فيكون. ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا١٠٩﴾ [الكهف: 109]. فكلماته تعالى هي مخلوقاته مما نعلم ومما لا نعلم، وما سينشأ إلى أبد الأبد، بلا نهاية ولا حدود، وكلماته هي رحماته وعلمه وحكمته التي يُصرّف بها الكون. إنّ الوجود كله يحمل أبجدياتٍ متنوعةً لا نهائية، لكننا لا نفهمها، فالله تعالى أنطقَ كلّ شيء، ولذلك فخطاب القرآن للنفس يحمل مدلولاته الخاصة التي تترجمها عقولُنا وفق ما يسمح به فهمُنا من تصوّرات، وللقرآن أثرٌ نفسيّ وجوديّ عميق، حتى على الجمادات، قال سبحانه: ﴿وَقَالُواْ لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَاۖ قَالُوٓاْ **أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَنطَقَ كُلَّ شَيْءٍ** وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ٢١﴾ [فصلت: 21]. وهذه الأبجديات التي لا نعرفها سرٌّ من أسرار الله وكلماته، وما لغة الإنسان سوى نزر يسير من محيط كبير من علوم لا ندري عنها شيئًا، وقد تنزّل القرآن بها حتى نستطيع أنْ نفهم، لكن القرآن الكريم أوسع وأضخم بمراحل كبرى من لغة الإنسان.

- **سيميائية التصوير النفسيّ في القرآن الكريم**

السلوك النفسيّ فعلٌ نزوعيّ يستجيب للدوافع والعادات ومقتضيات التواصل بين الناس؛ وقد وصف الإمام الغزّاليّ الدوافع بجنود القلب: "جنود القلب تحصرها ثلاثة أصناف: صنف باعث ومستحث، إما إلى جلب النافع الموافق كالشهوة، وإما إلى دفع الضار المنافي كالغضب، وقد يُعبّر عن هذا الباعث بالإرادة."[17] وتقويم النفس يستلزم قوة العقل المجاهدة للمؤثّرات الحسّية، فضلا عن التوجيه الدينيّ، وفوق الجميع الهيمنة الإلهية. ولذلك

[15] قال تعالى: ﴿وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ نَزْغٌ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِۚ إِنَّهُۥ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ٢٠٠﴾ [الأعراف: 200]. يقول "ابن عاشور": "...والنزغ النخس، والغرز، كذا فسّره في الكشاف، وهو التحقيق، وأما الراغب وابن عطية فقيّداه بأنه دخول شيء في شيء لإفساده. قلتُ: وقريب منه الفسخ بالسين وهو الغرز بإبرة أو نحوها للوشم. وإطلاق النزغ هنا على وسوسة الشيطان استعارة: شبه حدوث الوسوسة الشيطانية في النفس بنزغ الإبرة ونحوها في الجسم بجامع التأثير الخفي، وشاعت هذه الاستعارة بعد نزول القرآن حتى صارت كالحقيقة." تفسير التحرير والتنوير، مرجع سابق، 230/10.

[16] عبد المحسن بن حمد العبّاد، فتح القوي المتين في شرح الأربعين وتتمة الخمسين للنووي وابن رجب، (المملكة العربية السعودية، الرياض: مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، ط1، 1435 هـ)، التخريج الكامل للحديث بوجوهه وطرقه، ص 165 وما بعدها.

[17] الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، (بيروت: دار المعرفة، ط1، 1982)، 6/3.

قام الخطاب القرآنيّ بتصنيف النفوس بحسب طبيعتها، وحلّل حركة التفكير الذهنيّ للنفوس، مُستعملًا وقع الألفاظ وقوة المعاني وتأثيرها على النفوس، بواسطة حركية العقل في الوجود.

والقرآن الكريم يدعونا إلى التدبر والتأمل بالعلامة والدليل لاكتشاف البنية الدلالية: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَۖ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتُۢ بِأَمۡرِهِۦٓۗ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ١٢﴾ [النحل: 12]. وهو التوجيه الربانيّ للتعامل مع الدليل والعلامة لفهم مغزاها الروحيّ والنفسيّ والكونيّ، **بوصف العلامة حقيقة حسية مُدركَة دالة على حقيقة مجردة**: ﴿وَفِي ٱلۡأَرۡضِ ءَايَٰتٞ لِّلۡمُوقِنِينَ٢٠ وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ٢١ وَفِي ٱلسَّمَآءِ رِزۡقُكُمۡ وَمَا تُوعَدُونَ٢٢﴾ [الذاريات: 20-22]. وفي نموذج التوجيه بالقصة القرآنية بالمبحث الثالث سيتبيّن ذلك بتفصيل أكثر.

يوضّح "عبد القاهر الجرجاني" ماهية العلاقة بين اللفظ والمعنى ويعدّها علاقة توليد وتكامل؛ فالعلاقة بين الصورة ومادتها علاقة تقوم على حشدٍ من الإمكانات اللسانية التصويرية الإيحائية، تنقل الصورة حيةً أمام المتلقّي؛ إذ إنّ التكامل الحاصل بين اللفظ والمعنى هو الذي يولّد الصورة في الذهن والنفس. يقول: "واعلم أنّ قولنا (الصورة) إنما هو تمثيلٌ وقياس لما نعلمه بعقولنا على الذي نراه بأبصارنا ، فلما رأينا البَينونة بين آحاد الأجناس تكون من جهة الصورة...بخصوصية تكون في صورة هذا لا تكون في صورة ذاك...عبّرنا عن ذلك الفرق وتلك البَينونة بأنْ قلنا: للمعنى في هذا صورة غير صورته في ذلك."[18]

للذهن إذن دورٌ رئيس في المفاضلة بين الصور، وهو ما يمنحنا القدرة على التأمّل العميق والتدبّر، والسيرورة كلها تعتمل من خلال نظام اللغة المتناسق. وهو ما يبيّنه "عبد القاهر" بمفهومه عن النّظْم، لأنّ صور المعاني تعني الصورة التي تتشكّل فيها المعاني، وجمالية الأنواع البيانية (الاستعارة، والكناية والتشبيه) لا ترجع إلى حُسن ألفاظها، بل مرجعها إلى أنها صور للمعاني. والبعد العرفانيّ المهم الذي ينبغي أنْ ننتبه إليه هو أنّ بلاغية الصورة وقوتها لا تتأسّس ذهنيًّا فقط، وإلا كانت برهانية تجريدية بلا جمال أو ذوق، وإنما مبعث التأمّل والاعتمال بالنفس هو الإيحاء؛ فالمفارقة والطرافة يعكسان البعد الجماليّ للصورة، لتتشكّل عندئذ من تراكب الحواس مع القوى الذهنية والشعورية، فتأتي الكلمات مشحونة بالإحساس والعاطفة. [19] تتركّب الصّور إذن لغويًّا بدعم الخيال والحواس والعقل، لتتكوّن علاقة تأليفية يتعرّف بها العقل العناصر المختلفة ويُحلّلها، ثم يؤلّف بينها لتنشأ الصورة اللفظية. وكلّ متلقّ يُحلّل الصورة بطريقته، لأنّ المشاعر تُقيّم الصور وتُعبّر عنها بالقالب اللغويّ المناسب المميّز. ليكون **التصوّر** ناشئًا عن الإدراك الحسيّ، فهو: "مرور الفكر بالصورة الطبيعية التي سبق أنْ شاهدها وانفعل بها، ثم اختزنها في مُخيّلته ليتصفّحها." [20]وتلك هي **الصورة الذهنية**. ثم يكون **التصوير** الذي يقوم بإبراز الصورة إلى الخارج بأنماط فنية. **فالتصوّر إذن ذهنيّ، والتصوير شكليّ.** فمرحلة التصوّر تقع بين الصورة الذهنية والصورة الفنية، وأداة التصوير الفكر فقط، بينما أدوات التصوّر متنوّعة:

---

[18] الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تحقيق محمود شاكر، (القاهرة: مطبعة المدينة، بالتعاون مع دار المدني بجدة، ط 1، 1992)، 508/2.

[19] سي دي لويس، الصورة الشعرية، ترجمة أحمد نصيف الجنابي وآخرين، (بغداد: وزارة الثقافة العراقية، ط 1، 1982)، ص 23.

[20] للتفاصيل، انظر، صلاح عبد الفتاح الخالدي، نظرية التصوير الفني عند سيد قطب، (الجزائر: الفنون المطبعية، ط 1، 1988)، ص 74 وما بعدها.

الفكر والشعور واللغة...إلخ. لتكون الصورة الفنية بأدواتها التصويرية الكثيرة مُحرّكة للصور الذهنية في مُخيّلة المتلقّي. [21]

وبتحليل تصوير المعنى في الخطاب القرآنيّ نجد أنّ الصور القرآنية تُلصق شكل المعنى بالإحساس، وتجعله متناسقًا مع الفكر، ولذلك أكثر القرآن الكريم من التصوير بضرب الأمثال، لأنها تجعل العقل- عمومًا- مستقرًّا، وتُصيّره آلة تحمل إلى الخيال صورة المعنى وتبثّ فيه الحركية والحياة.

فالقرآن يستخدم التصوير بوصفه **أداة بيانية** مركزية لأجل توضيح مختلف المفاهيم، بطريقة تجعل هذه المفاهيم ذات طبيعة متصفة بالديمومة، في تراكيب لسانية معجزة، يستخرج منها أبناء كلّ عصر على حسب علومهم ما يحمله القرآن من إشارات. إنّ القرآن "يعبر بالصورة المُحسَّة المُتَخَيَّلَة عن المعنى الذهنيّ والحالة النفسية، وعن النموذج الإنسانيّ والطبيعة البشرية، كما يعبرّ بها عن الحادث المحسوس، والمشهد المنظور، ثم يرتقي بالصورة التي يرسمها، فيمنحها الحياة الشّاخصة، أو الحركة المتجدّدة؛ فإذا المعنى الذهنيّ هيئة أو حركة، وإذا الحالة النفسية لوحة أو مشهد، وإذا النموذج الإنسانيّ شاخص حيّ. فأما الحوادث والمشاهد، والقصص والمناظر، فيوردها شاخصة حاضرة، فيها الحياة، وفيها الحركة، فإذا أضاف إليها الحوار، فقد **استوت لها كلّ عناصر التخييل.**"[22]

[21] عبد السلام أحمد الراغب، وظيفة الصورة الفنية في القرآن، (حلب: فصلت للدراسات والترجمة والنشر، ط1، 2001)، ص 36.

[22] سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، (القاهرة: دار الشروق، ط20، 2010)، ص 71. وللمزيد من التفاصيل، انظر، عبد الرحمن طعمة، البناء الذهني للمفاهيم، بحث في تكامل علوم اللسان وآليات العرفان، (الأردن: دار كنوز المعرفة، طـ1، 2018)، ص 139 وما بعدها.

خذ مثالًا من **التخييل بالحركة المُتخَيَّلة:** وهي الحركة التي تنشأ في الذهن من خلال بعض التعبيرات القرآنية، من مثل قوله تعالى: ﴿وَقَدِمْنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُواْ مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَٰهُ هَبَآءً مَّنثُورًا٢٣﴾ [الفرقان: 23]، فصورة الهباء المنثور هي صورة حسية تُمثّل تصويرًا لإضاعة الأعمال، وهنا يقول صاحب التصوير الفني: "وتلفتنا هنا لفظة **فَقَدمنا**، ذلك أنها تخيّل للحسّ حركة القدوم التي سبقت نثر العمل كهباء. وهذا التخييل يتوارى بكل تأكيد لو قيل: وجعلنا عملهم هباء منثورًا؛ حيث كانت تنفرد حركة النثر وصورة الهباء دون الحركة التي تسبقها: حركة القدوم."[23]

وطبيعة **التجسيم في القرآن** أنه تجسيم للمعنويات، أو للمعاني، بحيث تستحيل هذه المعاني هيئاتٍ وصورًا قائمة في أذهاننا، وطريقة التجسيم هي الأسلوب المفضل عمومًا في سيرورة التصوير في القرآن الكريم. والتجسيم هنا ليس مجرد التشبيه بمحسوس، فهذا طبيعيّ معتاد، لكن المعجز هو **تجسيم المعنويات، لا على وجه التشبيه والتمثيل، بل على وجه التصيير والتحويل**[24]. خذ مثالًا **بتجسيم الحالة النفسية:** يقول تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلثَّلَٰثَةِ ٱلَّذِينَ خُلِّفُواْ حَتَّىٰٓ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ ٱلْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَظَنُّوٓاْ أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ ٱللَّهِ إِلَّآ إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ١١٨﴾ [التوبة: 118]، فضِيقُ نفوسهم يشبه ضيق الأرض تمامًا، فتحوّل الضيق من المعنويّ إلى المحسوس؛ فهؤلاء الثلاثة (كعب بن مالك، وهلال بن أمية، ومرارة بن الربيع) أصابهم الندم الناشئ عن ضيق الأرض بهم ضيقًا محسوسًا بالفعل، ونفور الأصحاب عنهم. وشبيه بذلك حالة (**حصر الصدور**) من قوله تعالى:﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ أَوْ جَآءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَن يُقَٰتِلُوكُمْ أَوْ يُقَٰتِلُواْ قَوْمَهُمْۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَٰتَلُوكُمْۚ فَإِنِ ٱعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْاْ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا ٩٠﴾ [النساء: 90]، فضاقت صدورُهم حرجًا وحيرة، بين نزاع نفوسهم بقتالكم انتصارًا لقومهم، أو مقاتلة قومهم انتصارًا لكم.[25]

وقد يُجمع بين التخييل والتجسيم في سياق واحد، قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِۗ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ٢٥٧﴾ [البقرة: 257]، فهنا تتحول المعنويات (الهدى – الضلال) إلى محسوسات في حيز الإدراك (النور – الظلمة)، وهذا هو التجسيم. ثم يأتي التخييل لتتشكّل الصورة المفاهيمية في أذهاننا، حيث تتم عملية الإخراج من الظلمات إلى النور (طريق الحق)، أو بالعكس، من النور إلى الظلمات (طريق الباطل)، فالوصول إلى الدلالات المفاهيمية للفظ القرآنيّ، وللجملة بأكملها، لا يكون إذن دون إمعان الفكر والنظر، والاستعانة بكل الأدوات الممكنة، لسانيًّا، وعلميًّا، وإبستمولوجيًّا ... إلخ، **ومركز الجملة القرآنية هو التصوير الممثّل للمبدأ الأول للتعبير في لغة البشر.**[26]

يستعمل القرآن الكريم كذلك **المفارقة،** وهي أنواع كثيرة، أهمها المفارقة اللفظية، ومفارقة المفهوم أو التصور، بوصفهما نمطين كبيرين يستخدمهما القرآن الكريم لبيان أمر ما، أو لتصوير قضية ما، لأجل توصيل

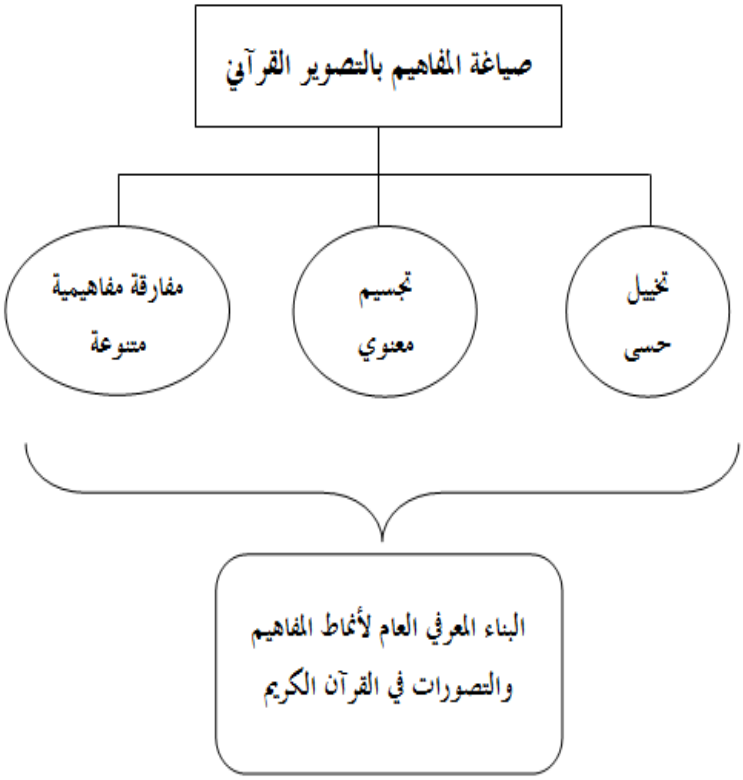
23 التصوير الفني في القرآن، المرجع نفسه، ص 76.

24 التصوير الفني، المرجع نفسه، ص 79 وما بعدها.

25 انظر للتفاصيل، البناء الذهني للمفاهيم، مرجع سابق، ص 145.

26 البناء الذهني للمفاهيم، المرجع السابق، ص 148. وأمثلة المفارقة بالتفصيل، ص 149-157.

مفهوم أو جملة من المفاهيم. **والمفارقة اللفظية** هي صورة من صور القول، إذ يُساق فيه معنى ما، في حين يُقصد به معنًى آخر، يخالف غالبًا المعنى السطحيّ الظاهر في التركيب. وبذلك فهي تشتمل على عنصر يتعلق بالمغزى أو الفعل الإنجازيّ illocutionary الممثّل لمقصد القائل، وتشتمل كذلك على عنصر لغويّ locutionary أو بلاغيّ، هو عملية ممثّلة في **عكس الدلالة في التركيب**، وبذلك يتمثل هذا العنصر في شكل المغايرة antiphrasis [27]. أما مفارقة المفهوم أو التصوّر فترتبط مع التجسيم المعنويّ؛ إذ يشمل المعاني المجردة، **فيلجأ الذهن إلى آليات الفهم من أجل إدراك هذه المعاني وتكوينها من خلال التصوّر**، بمعنى صياغة المفاهيم والمعاني الكلية التي تتركب معًا لأجل تشكيل صورة ذهنية واضحة للأشياء المعنوية خصوصًا. والمخطط التالي يوضح إبستمولوجية التصوير الفنيّ بالقرآن الكريم القائمة على الأسس الدلالية اللسانية التي أوضحنا بعضها:



إنّ القرآن الكريم يُجسّم المعنى، وينفخ الروح بالجماد، ويهب للعقل الحياة، ويجعل النفس متمثّلةً لمختلف العوالم، حتى إنْ كانت عوالم غير مشهودة. وهذا التصوير الفنيّ يُشخّص الفكرة، ويجسم المعنويّ المجرّد، ليمتثل بالنفس محسوسًا يزيد المعنى تمكّنًا من الوجدان، فيؤثّر بإعجاز في سيرورات التفكير وميلان الأنفس، تأمّل قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَعۡبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرۡفٖۖ فَإِنۡ أَصَابَهُۥ خَيۡرٌ ٱطۡمَأَنَّ بِهِۦۖ وَإِنۡ أَصَابَتۡهُ فِتۡنَةٌ ٱنقَلَبَ عَلَىٰ وَجۡهِهِۦ خَسِرَ ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةَۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡخُسۡرَانُ ٱلۡمُبِينُ ١١﴾ [الحج: 11]، فالخيال: "يكاد يُجسّم هذا (الحرف) الذي يعبد الله عليه هذا البعض من الناس، وإنه ليكاد يتخيّل الاضطراب الحسيّ في وقفهم، وهم يتأرجحون بين

[27] محمد العبد، المفارقة القرآنية، دراسة في بنية الدلالة، (القاهرة: مكتبة الآداب، ط2، 2006)، ص 54.

الثبات والانقلاب؛ وهذه الصورة ترسم حالة التزعزع بأوضح مما يؤديه وصف التزعزع، لأنها تنطبع في الحسّ، وتتصل منه بالنفس."[28]

- **التأويل السيميائيّ لعلاقة النفس بالعالَم في السياق القرآنيّ**

نلاحظ أنّ القرآن لم يستعمل لفظ (العالَم) وإنما يُكرر لفظ (**العالمين**) 73 مرة، بمعاني العوالم وأجناس المخلوقات وأنواع الموجودات المُدرِكة وغير المُدرِكة، من مثل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدِ ٱخۡتَرۡنَٰهُمۡ عَلَىٰ عِلۡمٍ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ٣٢﴾ [الدخان: 32]. ويؤثِر القرآن ذكر (**المختلفات**) التي تتكوّن منها العوالم تفصيلًا على ذكر هذه العوالم كما لو أنها موجودات مصمتة؛ إذ نجد عالم الكائنات الحية (الإنسان والطير والحيوان والنبات)، وعالم المواثل الكونية (النجوم والكواكب والبحار والأنهار والجبال والشجر...إلخ)، وعالم الظواهر الطبيعية (الرياح والسحاب والبرق والمطر...إلخ)، وعالم مخلوقات الغيب العاقلة (الملائكة والجن)، وعالم المعقولات، مثل الماهيات والقيم (الحب والأمل والخوف والشك والمصير...إلخ)، إلى آخر هذا كله. وكلّ عالم من هذه العوالم خاضع لمراتب وأطوار وحالات في الزمان والمكان، ولكلٍّ زمنه ومكانه، والمدهش أنّ تداخل هذه العوالم وتخارجها محكوم بعناية فائقة في السّرد القرآنيّ، الذي يشير في كلّ لقطة من لقطاته إلى اختلاف الحقيقة الكلية الواحدة، وتنوّعها، وقابليتها للانفتاح التأويليّ غير المحدود؛ إذ تتحكّم المسافة وزاوية التصوير في دلالة الصورة كلها[29].

فهل يُمكننا أنْ نقرر إبستمولوجيًّا أنّ العالَم بوصفه مجموع العوالم المذكورة في حدود إدراكنا هو كتاب الله المفتوح؟ فهو بمعنًى من المعاني نصٌّ سابقٌ على النصّ الذي يتناصّ معه بُغية إعادة إنتاجه فهمًا وتوظيفًا من خلال أذهان البشر ونفوسهم، وفق شروط وضوابط مُعيّنة[30]. يُمكننا فهم هذا الملمح من خلال بيان أنّ النص القرآنيّ يُحوّل عدة عوالم بالفعل ويمثّلها، فيما يحتفظ بزيادة معناه الخاص؛ فالنصّ المركزيّ لا بد أنْ يحتفظ بزيادة المعنى كما هو معلوم. تناص القرآن إذن مع العالم ومع نفوسنا ميزته أنه ينشأ بين نصين لمبدع واحد، على الرغم من أنّ النصين نفسيهما من طبيعتين مختلفتين. ويُمكننا فهم ذلك أكثر من توضيح "رولان بارت" للتناص؛ فالتناص ليس هو: ماذا أستدعِي مِن؟ ولا ماذا أستشهد بـــ؟ ولكنه: ماذا يتمثّل أمامي؟ وقد تمثّل العالم أمام النصّ لكي يجاذبَه النصُّ ويحاوره ويسائله "كأنها جدلية المطلق والنسبيّ التي يتلاشى التناقص بين حدّيها عند نقطة أعلى. تراها تلك النقطة التي تتحوّل فيها المادة إلى طاقة، وتتحوّل الطاقة إلى لوجوس logos بتعبير (جان جيتون والأخوان بوجدانوف؟)"[31] **إنّ الذاكرة الدائرية للتناص يخلق فيها الكتاب المعنى، ويخلق المعنى الحياة.** إنّ العالَم رسالةٌ مكتوبةٌ بلغة تفوق ما نعرفه من ألسن، ونحن نقرأ هذه الرسالة مرة تلو أخرى، ونحاول فكّ رموزها وعلاماتها وتأويلها من أجل أنْ نمتلك أسرارها. وهذا الرهان على المعرفة غير منفصل عن رهان الفعل. وفي **"رسالة عن الرسالة"** يوضّح الله تعالى لنا غاية المعرفة وغاية الفعل معًا، ثم يتركنا لكي

---

[28] التصوير الفني في القرآن، المرجع السابق نفسه، ص 45-46.

29 للتفاصيل، انظر، وليد منير، النص القرآني، من الجملة إلى العالم، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 2، 2003)، ص 84 وما بعدها.

30 النص القرآني، المرجع السابق نفسه، ص 84.

[31] Roland Gérard Barthes (1975). The Pleasure of the Text. Translated by Richard Miller, Hill and Wang; Reissue edition, New York. P 36.

نعرف ولكي نفعل، لكنه يطالبنا، بكل حزم، أنْ نفهم مغزى قوانينه ونظامه الكونيّ، **كي لا ندمّر دلالة الدال، أو نعزل الدالّ (نصّ العالَم) عن دلالاته ومدلولاته**[32]. وللنفس والذّهن هنا دورُ المؤوّل المركزيّ في انسجام التناص بين هذه العوالم المختلفة، وتسييقها وبلورتها في أنساقها التي لا تُضادّ طبيعة الوجود.

تأمّل فكرة **الذّكرى والذّكر**؛ فالذّكرى هي ما كان في زمن الماضي، واستحضارها هو استحضار هذا الزمن واستدعاؤه داخل النفس من بئر الفقدان أو النسيان إلى حيّز الآن والهُنا، ليُسهم في تشكيل معنيهما. والذكرى تعني كذلك الذهاب إلى هناك؛ إلى **الما قبل**، وحينما يبدأ التبادل بين الذكرى والذكر (بمعنى الكتاب أو الحفظ) تتأكّد العلاقة بين النص والنفس والعالم ودورة الزمن التي تربط المنبع بالمصب، قال تعالى: ﴿... إِنۡ هُوَ إِلَّا ذِكۡرٞ لِّلۡعَٰلَمِينَ ١٠٤﴾ [يوسف: 104]. كأنّ تَذكارًا ما يعلن عن وجود الحنين في الكلمات، وكأنّ هذا التذكار يُفصح عن قوة الرغبة في ربط البدايات بالنهايات، ويعوّض ما بينهما من فجوة الزمن السحيقة، ليوقظ ذاكرة الوجود من سباتها الطويل. وبقدر ما يتراسل الذكر والذكرى مع بعضهما فإنّ الحركة الزمنية التي تتغلغل في العالم واصلةً بينهما تمضي إلى أبعد من ذلك؛ أي إلى **المصير**؛ إنها تخطو بنا إلى **الما بعد** بدلا من خَطوها السابق إلى الما قبل: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِي نَزَّلَ ٱلۡفُرۡقَانَ عَلَىٰ عَبۡدِهِۦ لِيَكُونَ لِلۡعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ١﴾ [الفرقان: 1]؛ **فالإنذار والبشرى فعلان نفسيان**، كلاهما إرهاصٌ يخترق حجاب الحاضر إلى المستقبل القريب أو البعيد، ويكمن الاختلاف بينهما في كون مفعول الأول (الإنذار) في النص هو **مجموع الكائنات العاقلة**، بينما مفعول الثاني (البشرى) خاص بالمستجيب من هذه الكائنات فقط لنداء الحقّ: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرۡنَٰهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ ٱلۡمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِۦ قَوۡمٗا لُّدّٗا٩٧﴾ [مريم: 97]. لنلاحظ بجلاء أنّ **الصورة الزمنية للعالَم لم تقف بين ذكراه ومصيره**؛ فبين الذكرى في: ﴿۞ مَّآ أَشۡهَدتُّهُمۡ خَلۡقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلَا خَلۡقَ أَنفُسِهِمۡ وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ ٱلۡمُضِلِّينَ عَضُدٗا ٥١﴾ [الكهف: 51]، والمصير في: ﴿وَلِلَّهِ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلۡمَصِيرُ ٤٢﴾ [النور: 42]، تمتثل آنيةُ العالم المتحدّدة أمام مرآتها الحزينة بوصفها كيانًا مجزوءًا ناقصًا، مغتربًا عن ملامحه الأصلية، مُمتَحَنًا بقَدَره، أو بالحنين إلى بدايةٍ مَنسية والاندفاع قُدُمًا نحو نهاية سادرة في آن[33].

فإذا أردنا وفق ما سبق، على سبيل التمثيل، توضيح التوجيه المعرفيّ لمسألة تسوية النفس، وإلهامها: ﴿وَنَفۡسٖ وَمَا سَوَّىٰهَا٧ فَأَلۡهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقۡوَىٰهَا٨﴾ [الشمس: 7-8] **من الإفهام إلى الإلهام**، فسنعلم أنّ "التسوية حاصلة من وقت تمام خلقة الجنين من أول أطوار الصبا؛ إذ التسوية تعديل الخلقة وإيجاد القوى الجسدية والعقلية، ثم تزداد كيفية القوى فيحصل الإلهام. والإلهام: مصدر ألهم، وهو قليل الورود في كلام العرب، ولم يذكر أهل اللغة شاهدًا له من كلام العرب. ويُطلق الإلهام إطلاقًا خاصًّا على حدوث عِلمٍ في النفس بدون تعليم ولا تجربة ولا تفكير، فهو عِلم يحصُل من غير دليل، سواء ما كان منه وجدانيًّا، كالانسياق إلى المعلومات الضرورية والوجدانية، وما كان منه عن دليل، كالتجريبيات والأمور الفكرية والنظرية. وإيثار هذا الفعل هنا ليشمل جميع علوم الإنسان، قال الراغب: الإلهام: إيقاع الشيء في الرُّوع، ويختص ذلك بما كان من جهة الله تعالى وجهة الملأ الأعلى. ولذلك **فهذا اللفظ إنْ لم يكن من مُبتَكرات القرآن يكن مما أحياه القرآن**، لأنه اسم

---

[32] النص القرآني، المرجع السابق، ص 85.

[33] النص القرآني، المرجع السابق، ص 86. وانظر أيضًا، محمد عثمان نجاتي، القرآن وعلم النفس، (القاهرة: دار الشروق، ط7، 2001)، ص 209-212.

دقيق الدلالة على المعاني النفسية، وقليلٌ رواجُ أمثال ذلك في اللغة قبل الإسلام لقلة مثل تلك المعاني في مخاطبات عامة العرب، وهو مشتق من اللّهْم، وهو البلْع دَفعةً، يقال: لَهِم كفرح، وأما إطلاق الإلهام على علم يحصُل للنفس بدون مستند فهو إطلاق اصطلاحيّ للصوفية. والمعنى هنا: أنّ من آثار تسوية النفس إدراك العلوم الأولية، والإدراك الضروريّ المدرَّج، ابتداء من الانسياق الجِبِلّيّ نحو الأمور النافعة، كطلب الرضيع الثدي أول مرة، ومنه اتّقاء الضّار كالفِرار مما يُكره، إلى أنْ يبلغ ذلك إلى أول مراتب الاكتساب بالنظر العقليّ، وكلّ ذلك إلهام. وتعدية الإلهام إلى الفجور والتقوى في هذه الآية، مع أنّ الله أعلم الناس بما هو فجور وما هو تقوى بواسطة الرسل، باعتبار أنه لولا ما أودع الله في النفوس من إدراك المعلومات على اختلاف مراتبها لما فهموا ما تدعوهم إليه الشرائع الإلهية، فلولا العقول لما تيسّر إفهامُ الإنسان الفجور والتقوى، والعقاب والثواب."[34] ولذلك فلا تعارض أبدًا بين الوحي والشرع والعقل. قال تعالى: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ قَدۡ جَآءَكُمۡ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمۡ كَثِيرٗا مِّمَّا كُنتُمۡ تُخۡفُونَ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَيَعۡفُواْ عَن كَثِيرٖۚ قَدۡ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٞ وَكِتَٰبٞ مُّبِينٞ ١٥ يَهۡدِي بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضۡوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذۡنِهِۦ وَيَهۡدِيهِمۡ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ١٦﴾ [المائدة: 15-16]. ومن أراد أنْ تُختم حياته بالتوحيد فعليه بالوحي؛ فالوحي يضبط إيقاع النفس، ويجعلها متسقة مع الفطرة ومع سيرورة الخلق والأمر
في الكون كله.

قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ٦٩﴾ [العنكبوت: 69]. وقال أيضًا: ﴿... وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّهُۥ مَخۡرَجٗا ٢ وَيَرۡزُقۡهُ مِنۡ حَيۡثُ لَا يَحۡتَسِبُۚ وَمَن يَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسۡبُهُۥٓۚ ...٣﴾ [الطلاق: 2-3]. فهذه الآيات، وغيرها، تشير إلى عاملي المجاهدة والتقوى بوصفهما شرطًا لازبًا لحصول المعرفة الإلهامية، مؤكّدة عنصر التديّن بوصفه فارقًا جوهريًّا بين الإلهام inspiration والحدْس intuition. قال تعالى: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ إِذۡ يَحۡكُمَانِ فِي ٱلۡحَرۡثِ إِذۡ نَفَشَتۡ فِيهِ غَنَمُ ٱلۡقَوۡمِ وَكُنَّا لِحُكۡمِهِمۡ شَٰهِدِينَ ٧٨ فَفَهَّمۡنَٰهَا سُلَيۡمَٰنَۚ وَكُلًّا ءَاتَيۡنَا حُكۡمٗا وَعِلۡمٗاۚ وَسَخَّرۡنَا مَعَ دَاوُۥدَ ٱلۡجِبَالَ يُسَبِّحۡنَ وَٱلطَّيۡرَۚ وَكُنَّا فَٰعِلِينَ ٧٩﴾ [الأنبياء: 78-79]. فالإفهام هنا ضربٌ من الإلهام، وليس هو الوحي؛ إذ إنّ الوحي قاسمٌ مشترك بين داوود وسليمان، ولكن الإفهام والتفهيم كان لسليمان وحده. ولا يصحّ أنْ يُدرج الإلهام ضمن (العلم اللّدنيّ) الوارد في قوله تعالى: ﴿... وَعَلَّمۡنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلۡمٗا٦٥﴾ [الكهف: 65]، فالآية حول علم الغيوب، فقد أطلع الله تعالى الخضر على أمور جميعها من جنس الغيب. والإلهام وإن كان يتضمن معنًى من معاني الغيب، لكن وصفه باللدنيّ يعني الجزم بحقيقته، وهذا الجزم إنْ تحقق في حق الشخص المُلهَم والتزم به، فهو ليس ملزِمًا للآخرين، ولا تُقام عليه حُجة شرعية، أمرًا أو نهيًا، لأنه فرديٌّ، والوحي قد أكمل الشريعة: ﴿... ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ ...٣﴾ [المائدة: 3].[35]

[34] تفسير التحرير والتنوير، مرجع سابق، 31/367-368.

[35] للمزيد من المناقشات والتفاصيل، انظر، أحمد الدغشي، نظرية المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربوية، (دمشق: دار الفكر، بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2004)، ص 351-354. وانظر تحليلات أخرى مهمة لهذه المسألة الخطيرة عند، محمد عثمان نجاتي، القرآن وعلم النفس، مرجع سابق، ص 195-202.

إنّ النفس الإنسانية ذات طبيعة ضدية ثنائية، إذ يجمع الإنسان بذاته بين الإيجابية والسلبية، وهذا مكمن الاختبار الدنيويّ، فهو ممنوح حق الاختيار والترجيح: ﴿وَهَدَيۡنَٰهُ ٱلنَّجۡدَيۡنِ ١٠﴾ [البلد: 10]. وهذه التعقّدية البنيوية بالإنسان: الجانبان (الروحيّ والعقليّ)، بالإضافة إلى النزوع إلى الخير أو الشرّ، هي ما جعلته كائنًا عاقلًا مميّزًا، إذ إنّ الدافع الذي يقود قراره بالميل سلبًا أو إيجابًا هو **الإرادة الحرة**. **وإرادتنا في المعرفة تتشكّل استجابةً لتحدّي السؤال، فيما تتشكّل إرادتنا في الفعل استجابة لتحدّي الواقع.** ومما لا شك فيه أنّ الشرّ يمتلك إرادة كافية لتدعيم وجوده بقَدْر ما يمتلك الخير تلك الإرادة تمامًا. والاختيار هو الذي يُحدّد مجرى تلك الإرادة، والحرية النسبية للإنسان هي التي تتيح له أنْ يختار صورة الإرادة ومسارها. لكن الضرورة التي تمثّل نقيض الحرية هي التي تقوم بالدور الخطير في توليد إرادة الشر ودفعها قُدُمًا إلى نهايتها. والوعي الأوّليّ بأهمية مجاوزة الضرورة هو المهاد المبدئيّ الذي يتكوّن فيه قرارُنا بأنْ نكون أحرارًا. فالظروفُ متماثلةٌ بالعالَم كله، وفي هذه الظروف نفسها ينشأ اللصّ والشاعر والقاتل والفيلسوف والعالِم والراقصة! لكنّ الفارق بينهم جميعًا هو الرغبة والوعي الأوّليّ؛ فالرغبة غير السّوية قد تخدّر الوعي أو تفسده، كما أنّ فقدان ذلك الوعي قد يضاعف من دافعية الرغبة المريضة ويزيد من قوتها. وما الإرادة السّوية إلا فاعلية الصراع المستمرّ مع عوامل السلب التي تنال من سعي الإنسان نحو غاياته الموجبة الخيّرة[36].

وقد ذكرنا فيما سبق ضرورة اتفاق الهوى مع مضمون الوحي؛ إذ لا بد أنْ ينداح قانون وجداننا وتفكيرنا في قانون الله نفسه وسننه الكونية، وهذه هي الدلالة السامية للإرادة في الخبرة الإنسانية، وقد أكّد القرآن ذلك في عشرات المواضع؛ فلا بد أنْ ينتمي الإنسان الأصيل إلى اختيار الله تعالى: ﴿وَلَوۡ أَنَّهُمۡ رَضُواْ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَقَالُواْ حَسۡبُنَا ٱللَّهُ سَيُؤۡتِينَا ٱللَّهُ مِن فَضۡلِهِۦ وَرَسُولُهُۥٓ إِنَّآ إِلَى ٱللَّهِ رَٰغِبُونَ ٥٩﴾ [التوبة: 59]. ﴿وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَٱرۡغَب ٨﴾ [الشرح: 8]. ﴿... إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ ... ١١﴾ [الرعد: 11]. فالإرادة رغبةٌ وتوجّه، واختيار وتغيير، ومواجهةٌ آمِلةٌ، وهي- في كلّ منحًى من مناحيها- انحيازٌ واضحٌ إلى إرادة أعلى تزرع القيمة في تربة الحياة، وتختبر امتثال الوجود لها[37]. وتلك ركيزة معرفية أساسية توجّه التكوين النفسيّ للإنسان في القرآن الكريم.

المبحث الثالث- نماذج معرفية تحليلية عامة للخطاب النفسيّ في القرآن الكريم

1- **نموذج ضرب الأمثال بالقرآن الكريم:** للقرآن منهجٌ معرفيٌّ دقيق في مسألة ضرب الأمثال؛ إذ يعمدُ إلى توضيح الجانبين: السلبيّ والإيجابيّ (راجع ما سبق ذكره منذ قليل)، أو المضيء والمُعتم، إحاطةً بجوانب الموضوع المطروح كافتها، وليجذب النفس الإنسانية إلى عمق القضية بهدف التفاعل مع الحدث من الجوانب جميعها (خذ مثالا بقصة فرعون وموسى)، من خلال آلية الانتقال بين الشيء وضدّه؛ فهذا **الانتقال الذهنيّ** عامل حاسم في ترسيخ المعلومات وتوجيه الرغبة والإرادة نحو فعل الخيرات وترك المنكرات، لتترسّخ عقيدةً في قلب المؤمن وكيانه، فإذا ما ذابت في أعماق النفس السّوية،

[36] النص القرآني، مرجع سابق، ص 225-226.

[37] النص القرآني، مرجع سابق، ص 226.

أصبحت نسيجًا ضامًّا متسقًا مع الفطرة، ليتلقّفها **الإلهام الذكيّ** ويُخرجها مع كلّ موقف في صورة أفعال طيبة وأعمال حسنة. هذه هي الآلية العبقرية للنصّ الحكيم[38].

ومن براعة هذه الآلية الإبستمولوجية أنّ التوجيه القرآنيّ لا يقف في تناوله الجانبَ السلبيَّ عند نقطة التنبيه، بل إنه يخوض في تفاصيل العقوبة وبيان آثارها النفسية السلبية، ليكون وقعُها أشدّ على النفس، خصوصًا عندما يُبيّن الثوابَ المقابل لفعل الخير بتفاصيله وجزئياته، لتكتمل تربية النفس من خلال تداعي الأفكار وتسلسلها المنطقيّ. وأكتفي هنا بمثال صاحب الجنتين من سورة الكهف، قال تعالى: ﴿قَالَ لَهُۥ صَاحِبُهُۥ وَهُوَ يُحَاوِرُهُۥٓ أَكَفَرْتَ بِٱلَّذِى خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّىٰكَ رَجُلًا ٣٧ لَّٰكِنَّا۠ هُوَ ٱللَّهُ رَبِّى وَلَآ أُشْرِكُ بِرَبِّىٓ أَحَدًا٣٨﴾ [الكهف: 37-38]. مُعقّبًا بتذكيره وتبصيره بأنّ العاقبة للمتقين الأبرار، ومُنبّهًا إياه على تدبّر قدرة الله الماحقة، وأنّ عليه تذكّر سوء العاقبة للمُعاند الجاحد، وذلك من خلال لوحة بيانية تصويرية بديعة: إذ يقف الذي يعتقد دوام الدنيا ونعيمها مُقلّبًا كفّيه حسرةً وندامةً وهو يشاهد ثمار حديقته تحترق، ومياه آباره تغور، فهل ينفع الندم؟ لقد فات الأوان، لتطلّ خاتمة الدرس متوّجةً بانتصار الحقّ الذي تتلهّف إليه النفس السوية، تلك النفس التي تَبني خبرتها بواسطة دروس الحياة، وتراكم العِظات والعِبر.

إنّ وسيلة القرآن المنهجية في ضرب المثل تعتمد ركائزَ ثلاثة[39]:

- إثارة الإعجاب، ليوقظ بالنفس غريزة (حب الاستطلاع).
- جعل هذا الحب في إطار توجيهيّ، بتغذيته بمختلف الوسائل المُعينَة على استكشاف الحقائق.
- إيضاح الأدلة والبراهين المتنوّعة التي تدفع النفس إلى التعلّق بمتابعة البحث دون ملل أو سأم.

فجُهد النفس الإنسانية يتراوح بين **متابعة الترقّي ومقاومة التدلّي**؛ فالترقّي إلى الجانب السماويّ النورانيّ، والتدلّي نحو الجانب الأرضيّ الطينيّ، والبطولة أن تنتصر لجانبك النوراني ضد جانبك الطينيّ.

2- **نموذج تحليل الانفعالات بالقرآن الكريم:** أكّد العلماء قوة الرابطة بين الدوافع والانفعالات؛ فالدوافع تكون مصحوبةً عادةً بحالة وجدانية انفعالية، وحين يشتدّ الدافع ويُعاقُ عن الإشباع فترةً من الزمن تحدث بالجسم حالة من التوتّر، يصاحبها في الغالب حالة وجدانية مكدِّرة. وإشباع الدافع تصحبه حالة وجدانية سارّة. ثم يقوم الانفعال بتوجيه السلوك مثل الدافع؛ فانفعال الخوف مثلًا يدفع الإنسان للهروب من الخطر، وانفعال الغضب يدفعه إلى الدفاع عن النفس، وربما يدفعه إلى العدوان، وانفعال الحب يدفعه إلى التقرّب والتودّد من موضوع حبه...إلخ[40].

[38] للمزيد من التفاصيل، انظر، أحمد الفورتيه، القرآن أصل التربية وعلم النفس، (قبرص: ليماسول، دار الملتقى للطباعة والنشر، ط1، 1994)، ص 27 وما بعدها.

[39] القرآن أصل التربية، المرجع السابق، ص 28. وراجع بقية الأمثلة والتحليلات المهمة، ص 29 وما بعدها.

[40] القرآن وعلم النفس، مرجع سابق، ص 71.

وقد أبدع الوصف القرآنيّ في بيان كثير من الانفعالات، أكتفي منها ببعض الإشارات السريعة:

- **انفعال الخوف:** من أهم ركائز انفعال الخوف أنه يدفع المؤمن إلى اتقاء عذاب الله في الآخرة؛ فالخوف من عذاب الله يجعل نفس المؤمن متدرّعة تتجنب المعاصي قدر المستطاع، متمسّكة بالتقوى والانتظام في العبادة وممارسة الشعائر وعمل الخير بما يرضي الحق سبحانه. قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ٢ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ٣﴾ [الأنفال: 2-3]. ﴿تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ ٱلْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ١٦﴾ [السجدة: 16].

وقد وصف القرآن الاضطراب الحاد المصاحب لحالة الخوف بالزلزال الشديد، الذي يهزّ كيانه هزًّا، وربما يفقد السيطرة على نفسه؛ ﴿إِذْ جَآءُوكُم مِّن فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ ٱلْأَبْصَٰرُ وَبَلَغَتِ ٱلْقُلُوبُ ٱلْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِٱللَّهِ ٱلظُّنُونَا١٠ هُنَالِكَ ٱبْتُلِيَ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُواْ زِلْزَالًا شَدِيدًا١١﴾ [الأحزاب: 10-11]. وأشار القرآن إلى تغيرات فسيولوجية كثيرة في ملامح الوجه ونبرات الصوت وهيئة البدن، تصاحب حالة الخوف. من مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَٰنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ١٧﴾ [الزخرف: 17]. ﴿وَٱقْتَرَبَ ٱلْوَعْدُ ٱلْحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَٰخِصَةٌ أَبْصَٰرُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يَٰوَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا بَلْ كُنَّا ظَٰلِمِينَ٩٧﴾ [الأنبياء: 97]. ﴿وَتَرَىٰهُمْ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا خَٰشِعِينَ مِنَ ٱلذُّلِّ يَنظُرُونَ مِن طَرْفٍ خَفِيٍّ ...٤٥﴾ [الشورى: 45].[41] فالخوف انفعال عميق شديد، يزلزل أركان النفس، ويدفعها إلى سلوك التجنّب والحذر.

- **انفعال الغضب[42]:** نوّه القرآنُ باستخدام الغلظة والشدة مع الكفار المناوئين لانتشار الإسلام، وهي شدة نابعة من الغضب في سبيل الله، وفي سبيل نشر الدعوة؛ قال تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ... ٢٩﴾ [الفتح: 29]. كما أمر الله تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم ومن معه من المؤمنين بأنْ يقاتلوا الكفار وأنْ يغلظوا عليهم: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلْكُفَّارِ وَلْيَجِدُواْ فِيكُمْ غِلْظَةً وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ١٢٣﴾ [التوبة: 123]. وقد وصف القرآن الكريم غضب موسى عليه السلام من عبادة قومه للعجل: ﴿وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰٓ إِلَىٰ قَوْمِهِۦ غَضْبَٰنَ أَسِفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِنۢ بَعْدِيٓ أَعَجِلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ وَأَلْقَى ٱلْأَلْوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُۥٓ إِلَيْهِ ...١٥٠﴾ [الأعراف: 150]. وقد يؤدي انفعال الغضب إلى إيقاف مؤقت للقدرة على التفكير السليم، وقد تصدر عن المرء بعض الأفعال أو الأقوال العدوانية التي يندم عليها لاحقًا حينما يهدأ غضبه، مثلما حدث مع موسى، فعندما عرف حقيقة ما حدث قال: ﴿قَالَ رَبِّ ٱغْفِرْ لِي وَلِأَخِي وَأَدْخِلْنَا فِي رَحْمَتِكَ وَأَنتَ أَرْحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ١٥١﴾ [الأعراف: 151]. ولذلك أشار القرآن الكريم إلى أهمية السيطرة على هذا الانفعال الذي قد يؤدي إلى كوارث، وأشاد بالكاظمين الغيظ والعافين عن الناس؛ قال سبحانه: ﴿ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ فِي ٱلسَّرَّآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَٱلْكَٰظِمِينَ ٱلْغَيْظَ وَٱلْعَافِينَ عَنِ ٱلنَّاسِ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ١٣٤﴾ [آل عمران: 134]. ومن أجل ذلك أخبر النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الشريف، الذي رواه البخاري ومسلم، أنّ الشديد من يملك نفسه عند الغضب،

[41] القرآن وعلم النفس، مرجع سابق، ص 72، ص 108 وما بعدها.

[42] للمزيد من التفاصيل الأخرى، انظر، القرآن وعلم النفس، مرجع سابق، ص 79-81.

فعن أبي هُريرة رضي الله، عن النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم، قال: (ليس الشَّديد بالصُّرعة، إنما الشَّديد الذي يَملك نفسه عند الغضب.)

- **انفعال الحب**[43]**:** من ركائز حب الإنسان ذاته الارتباط الوثيق بدوافع حفظ الذات؛ فالإنسان يحب أن يحيي وينمّي إمكاناته ويحقق ذاته، جلبًا للخير والأمن والسعادة، ويكره ما يعوق نموّ الحياة وتطوّرها، وما يجلب الأذى والضرر. وقد عبّر القرآن الكريم عن هذا **الحبّ الفطريّ** عند الإنسان، قال تعالى: ﴿... وَلَوۡ كُنتُ أَعۡلَمُ ٱلۡغَيۡبَ لَٱسۡتَكۡثَرۡتُ مِنَ ٱلۡخَيۡرِ وَمَا مَسَّنِيَ ٱلسُّوٓءُۚ ...١٨٨﴾ [الأعراف: 188]. ومن مظاهر ذلك الحب الفطريّ، الذي هو في الحقيقة علامة على محاولة تسوية النفس، الدعاء بالخير: ﴿لَّا يَسۡـَٔمُ ٱلۡإِنسَٰنُ مِن دُعَآءِ ٱلۡخَيۡرِ وَإِن مَّسَّهُ ٱلشَّرُّ فَيَـُٔوسٞ قَنُوطٞ٤٩﴾ [فصلت: 49]. ولذلك ارتبط ذلك بضرورة حب الخير للجميع؛ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيما رواه الشيخان: "لا يؤمن أحدكم حتى يحبّ لأخيه ما يحبّ لنفسه."
- **انفعال الفرح**[44]**:** ينبّه القرآن الكريم على خطورة فرح الكفار بمتاع الحياة الدنيا، وينوّه بفرح المؤمنين بالهداية والحق، قال تعالى: ﴿... وَفَرِحُواْ بِٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَمَا ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا فِي ٱلۡأٓخِرَةِ إِلَّا مَتَٰعٞ٢٦﴾ [الرعد: 26].

﴿قُلۡ بِفَضۡلِ ٱللَّهِ وَبِرَحۡمَتِهِۦ فَبِذَٰلِكَ فَلۡيَفۡرَحُواْ هُوَ خَيۡرٞ مِّمَّا يَجۡمَعُونَ٥٨﴾ [يونس: 58]. فالنفس السّويّة تعلم أنّ مصدر الفرح الكليّ هو الله تعالى، فتتمسّك بالإيمان، وتتبع المنهج القويم، فتلك هي السعادة الحقيقية، وبذلك تكون النجاة في الآخرة. وقد وصف القرآن السرور الذي يكتنف المؤمن يوم الحساب بعد نجاته برحمة الله: ﴿فَوَقَىٰهُمُ ٱللَّهُ شَرَّ ذَٰلِكَ ٱلۡيَوۡمِ وَلَقَّىٰهُمۡ نَضۡرَةٗ وَسُرُورٗا١١﴾ [الإنسان: 11].

3- نموذج الإدراك الحسيّ والإدراك الخارج عن نطاق الحواس extrasensory perception:

ورد لفظ **الحسّ** بصيغه ست مرات بالقرآن الكريم، على ثلاثة أوجه، هي:

أ- **القتل:** ﴿وَلَقَدۡ صَدَقَكُمُ ٱللَّهُ وَعۡدَهُۥٓ إِذۡ تَحُسُّونَهُم بِإِذۡنِهِۦۖ ١٥٢﴾ [آل عمران: 152].

ب- **الإدراك بالحاسّة:** ﴿ فَلَمَّآ أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنۡهُمُ ٱلۡكُفۡرَ قَالَ مَنۡ أَنصَارِيٓ إِلَى ٱللَّهِۖ ٥٢﴾ [آل عمران: 52].

جـــ البحث: ﴿يَٰبَنِيَّ ٱذۡهَبُواْ فَتَحَسَّسُواْ مِن يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَاْيۡـَٔسُواْ مِن رَّوۡحِ ٱللَّهِۖ ٨٧﴾ [يوسف: 87].

فكلّ ما أصيب بالحاسّة سُمّي حسًّا، والإحساس الوجود والمشاهد، فأحسّ: علم ووجد ورأى[45].

والحسّ المشترك هو القوة التي ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة؛ فالحواسّ الخمسة الظاهرة كالجواسيس لها، فتطلع عليها النفس، من ثمة تُدركها[46]. والفعل المأخوذ من الإحساس رباعيّ، مثل آية آل عمرن (52) أعلاه. وحسّ الثلاثيّ له معانٍ ثلاثة: القتل، أو المسح، أو الإلقاء بالحجارة، فهذه الثلاثة يقال للمفعول فيها محسوس، أما المفعول من الحواس فمُحسّ، وجمعها مُحسّات لا محسوسات. والإحساس إنْ كان

---

[43] القرآن وعلم النفس، مرجع سابق، ص 83 وما بعدها.

[44] القرآن وعلم النفس، مرجع سابق، ص 94 وما بعدها.

[45] الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق مصطفى حسين أحمد، (بيروت: دار الفكر، ط 2، 1987)، 432/1.

[46] الجرجاني، الشريف علي بن محمد، التعريفات، تحقيق محمد عبد الحكيم القاضي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 3، 1988)، ص 98.

للحسّ الظاهر فهو **المشاهدات**، وإن كان للحسّ الباطن فهو **الوجدانيات**، وهي الحسّ المشترك والخيال والواهمة والحافظة والمُخيّلة[47]. **وجماع ما سبق أنّ**[48]:

1- الحسّ هو أول مراتب العلم، وهو مرتبط بالحواسّ الخمس، وهي آليات الإدراك الأولى.
2- الإحساس للظاهر بالمشاهدات وللباطن بالوجدان.
3- القوى الجسمانية الخمس آلات للإحساس وإدراك الجزئيات، والمُدرِك هو النفس.
4- الإحساس إدراك الشيء مكتنفًا بالعواض الغريبة واللواحق المادية.
5- المرحلة الأخيرة من الإدراك هي ما أُسمّيه بالعرفان العصبي Cognition، وتلك مسألة أخرى.

ولدينا ما يُعرف **بتراسل الحواسّ synesthesia (الحس المواكب أو المرافق)**، وله صورة أدبية، هي: "وصف مُدركات كلّ حاسّة من الحواس بصفات مُدركات الحاسة الأخرى، فتُعطَي المسموعات ألوانًا، وتصير المشمومات أنغامًا، وتصبح المرئيات عاطرة."[49] أي إنّ هذا التراسل هو تبادل الحواس وحلول إحداها محلّ الأخرى على مجمل مساحة نشاط الحواس الخمس. فأحيانًا تجدنا نَصف الصوت بأنه حلو، أو مخمليّ، أو ثقيل. وقد يصف أحدهم دويّ النفير بأنه أزرق داكن...إلخ.

وهذا التراسل قد يُجاوز تزاوج حاستين ظاهريّتين إلى الحواس الداخلية والباطنية، مثل **الصبغة المضافة إلى الله تعالى:** ﴿صِبۡغَةَ ٱللَّهِ وَمَنۡ أَحۡسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبۡغَةٗ وَنَحۡنُ لَهُۥ عَٰبِدُونَ١٣٨﴾ [البقرة: 138]. ومثل إذاقة الرحمة من قوله تعالى: ﴿وَإِذَآ أَذَقۡنَا ٱلنَّاسَ رَحۡمَةٗ فَرِحُواْ بِهَاۖ وَإِن تُصِبۡهُمۡ سَيِّئَةُۢ بِمَا قَدَّمَتۡ أَيۡدِيهِمۡ إِذَا هُمۡ يَقۡنَطُونَ٣٦﴾ [الروم: 36].

ومن حيث البنية اللفظية، يظهر التراسل في صورتين[50]:

- **التركيب الوصفيّ:** قولٌ ليّن، وصوتٌ عذبٌ، ورنينٌ أبيضُ، ونقدٌ لاذعٌ، وجوابٌ مُرٌّ...إلخ.
- **سياق الجملة، نحو قوله تعالى:** ﴿...فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلۡجُوعِ وَٱلۡخَوۡفِ بِمَا كَانُواْ يَصۡنَعُونَ١١٢﴾ [النحل: 112]. وقد علّق "الشريف الرضيّ" (ت 406 هـ) على الآية بقوله: "وهذه استعارة، لأنّ حقيقة الذّوق إنما تكون في المطاعم والمشارب، لا في الكسي والملابس. وإنما خرج الكلام مخرج الخبر عن العقاب النازل بهم، والبلاء الشامل لهم. وقد عُرف في لسانهم أنْ يقولوا لمن عوقب على

---

[47] عبد الكريم بليل، المفاهيم المفتاحية لنظرية المعرفة في القرآن الكريم، (الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2015)، ص 293.

[48] المفاهيم المفتاحية، المرجع السابق نفسه، ص 293-294.

[49] شلتاغ عبود شراد، تطور الشعر العربي الحديث، (الأردن: مجدلاوي للنشر والتوزيع، ط1، 1998)، ص 196. والتراسل أحد مفاهيم المدرسة الأدبية الرمزية، ويقابله بعضهم بمصطلح correspondance، وأحيانًا يُترجم بتزامن الحواس؛ ويعني **التمازج في التفاعل الحسيّ**. ومن أشهر المتحدثين عن تجربة تراسل الحواس الأديب والمؤلف الموسيقيّ الألمانيّ "هوفمان" E.T.A.Hoffmann، عندما تحدث عن موسيقى "بيتهوفن" Beethhoven. انظر للتفاصيل، الموسوعة العربية، تأليف هيئة الموسوعة العربية بدمشق، (دمشق: دار الفكر، ط1، 1998)، 243/6.

[50] حميد عباس، محمد أصفهاني، "تراسل الحواس في ضوء القرآن الكريم، وظائف، وجماليات"، *مجلة دراسات في اللغة العربية وآدابها*، إيران، جامعة سمنان، بالتعاون مع جامعة تشرين السورية، العدد (21)، 2015، ص 55.

جريمة، أو أُخذ بجريرة: ذُقْ غِبَّ فِعلِك، واجْنِ ثمرةَ جهلِك. وإنْ كانت عقوبته ليست مما يُحسّ بالطَّعم، ويُدرك بالذَّوق. فكأنه سبحانه لما شملهم بالجوع والخوف على وجه العقوبة حَسُنَ أنْ يقول تعالى: فأذاقهم ذلك؛ أي أوجدهم مرارته كما يجد الذّائق مرارة الشّيء المرير، ووخامة الطَّعْم الكريه."[51]

وقد اكتشف العلماء نوعًا من الإدراك الحسيّ غير العاديّ، هو الإدراك الحسيّ الخارج عن نطاق الحواسّ[52]، مثل **الاستشفاف**، وهو رؤية الأشياء أو الأحداث البعيدة الخارجة عن مجال حاسّة الإبصار. **والتخاطر** telepathy، وهو إدراك خواطر شخص آخر وأفكاره، ويكون غالبًا بعيدًا في مكان بعيد. **والاستهتاف**، وهو سماع نداء أو حديث من مكان بعيد خارج عن مجال حاسة السمع. لكنها ظواهر ما زالت بحاجة إلى مزيد بحث ودراسة[53]. وقد أشار القرآن الكريم إلى نماذج من هذا النوع، مثل قصة سيدنا يعقوب مع يوسف عليهما السلام؛ حينما تحركت القافلة التي تحمل قميص يوسف من أرض مصر بعيدًا عن المكان الذي يعيش به يعقوب بمسيرة أيام. ﴿وَلَمَّا فَصَلَتِ ٱلۡعِيرُ قَالَ أَبُوهُمۡ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَۖ لَوۡلَآ أَن تُفَنِّدُونِ٩٤﴾ [يوسف: 94]. وفي صحيح مسلم، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: "أتمّوا الركوع والسجود، فوالله إني لأراكم من بعد ظهري إذا ما ركعتم وإذا ما سجدتم."[54] فرؤية النبيّ الكريم لأصحابه يركعون ويسجدون، وإنْ كانت خصيصة نبوية، فهي أيضًا مثالٌ للاستشفاف، فبصفاء قلبه عليه الصلاة والسلام، وشفافيته الروحية، رأى ما لا يقع في مجال بصره. وعن "حنظلة الأُسَيديّ"، وهو من كُتّاب النبي صلى الله عليه وسلم، قال: "...قلتُ يا رسول الله، نكون عندك تُذكّرنا بالنار والجنة كأنّا رأي العين، فإذا خرجنا من عندك عافسْنا الأزواج والأولاد والضيعات ونسينا كثيرًا. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: والذي نفسي بيده لو تدومون على ما تكونون عندي وفي الذّكر لَصَافَحَتْكُمُ الملائكة على فرشكم وفي طرقكم، ولكن يا حنظلة ساعة وساعة." قالها ثلاث مرات. (رواه مسلم والترمذي في الرقائق)[55].

4- **نموذج الدليل البحثيّ وصحة البرهان في القرآن الكريم:** يمتاز القرآن بأنه هو الدليل والمُستَدَلّ عليه، وهو الدعوة والحُجّة، والحكم والبرهان والبيّنة، قال تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡهِ ءَايَٰتٞ مِّن رَّبِّهِۦۚ قُلۡ إِنَّمَا ٱلۡأٓيَٰتُ عِندَ ٱللَّهِ وَإِنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٞ مُّبِينٌ٥٠ أَوَلَمۡ يَكۡفِهِمۡ أَنَّآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ يُتۡلَىٰ عَلَيۡهِمۡۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرَحۡمَةٗ وَذِكۡرَىٰ لِقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ٥١﴾ [العنكبوت: 50-51]. فالقرآن في مُجمله خطابٌ حجاجيٌّ يتأسّسُ على هدفٍ واضح، هو **إحداث تغيير وضع ذهنيّ، يترتّب عليه ضرورة تغيير وضع ماديّ**، كما قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ٢﴾ [يوسف: 2]، **فالتعقّل تغيير وضع ذهنيّ**. وقال تعالى: ﴿وَلَقَدۡ ضَرَبۡنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٖ لَّعَلَّهُمۡ يَتَذَكَّرُونَ٢٧ قُرۡءَانًا عَرَبِيّٗا غَيۡرَ

[51] الشريف الرضيّ، أبو الحسن محمد، تلخيص البيان عن مجازات القرآن، (بيروت: دار الأضواء، ط1، 1407 ه)، ص 196-197.

[52] للتفاصيل والأمثلة الأخرى، انظر، القرآن وعلم النفس، مرجع سابق، ص 130 وما بعدها.

[53] القرآن وعلم النفس، مرجع سابق، ص 129.

[54] النووي، أبو زكريا محيي الدين بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، كتاب الصلاة، (القاهرة: المطبعة المصرية ومكتبتها، د.ت)، 150/4.

[55] عبد الرحمن بن علي (المعروف بابن الدَّيْبَع الشيباني)، تيسير الوصول إلى جامع الأصول من حديث الرسول، (بيروت: دار المعرفة، ط1، 1977)، 32/1. والمعافسة: المعالجة والممارسة.

ذِي عِوَجٍ لَّعَلَّهُمۡ يَتَّقُونَ٢٨﴾ [الزمر: 27-28]، **والتقوى تغيير سلوكيّ ماديّ**. فالحوار والحجاج والبرهان والتمكين من النظر والاستدلال هي وسائل منوّعة تخاطب النفس والعقل بهدف إبلاغ الرسالة[56]. وهذا مبحثٌ كبيرٌ يحتاج إلى دراسة منفصلة.

5- **نموذج إستراتيجية حل المشكلات بواسطة القصة القرآنية:** والأمثلة هنا كثيرة، أكتفي منها بقصة سيدنا إبراهيم عليه السلام، إذ واجه مشكلة عقدية ترتبط بالجانب الإيمانيّ وإفراد الله تعالى بالعبودية. وقد استغرق تفكيره ليصل إلى الطريقة المناسبة لهداية قومه، من خلال حفز تفكيرهم وتنويرهم بالحقيقة الإلهية وصفات المعبود الحق؛ فسلك- **بإلهامه الذكيّ**- مَسْلَكًا يُثير الذّهن والتفكّر والتأمّل في الكون، ليكون الكون المحيط به وبقومه نقطة انطلاق المحاجة في **رحلة البحث عن اليقين**[57]، ونقْل قومِه من دائرة التقليد الأعمى لآبائهم إلى رحابة إعمال العقل والتدبّر، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيۡهِ ٱلَّيۡلُ رَءَا كَوۡكَبٗاۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ٧٦ فَلَمَّا رَءَا ٱلۡقَمَرَ بَازِغٗا قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمۡ يَهۡدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلضَّآلِّينَ٧٧ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمۡسَ بَازِغَةٗ قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَآ أَكۡبَرُۖ فَلَمَّآ أَفَلَتۡ قَالَ يَٰقَوۡمِ إِنِّي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ ٧٨ إِنِّي وَجَّهۡتُ وَجۡهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ حَنِيفٗاۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ٧٩﴾ [الأنعام: 76-79]. لقد بدأ بتنفيذ خطته بجمع المعلومات المفيدة، فاختار الوقت المناسب (ظلمة الليل)، والكوكب الملائم المتميّز عن سائر الكواكب، حتى يستثير الدافعية نحو عملية النظر، ومعاينة الكوكب بالبصر (راجع تحليل الفعل رأى فيما سبق)؛ فقد أراد أنْ ينفذ **من النظر البصريّ إلى النظر العقليّ**، وكأنّ الحواسّ الظاهرة والباطنة قد اتحدت في تراسل مدهش، كما حللنا ذلك منذ قليل. وببراعة مدهشة أوهمهم أنه يوافق رأيهم: قال هذا ربي، ثم انتظر معهم وهم يراقبون حركة الكوكب حتى غاب في الفضاء، فقد منحهم أطول وقت للمراقبة، لتفاؤت الناس في إدراك الحركة وتأمّل الحدث، فلما أفل قال لا أحب الآفلين! ثم تدرج معهم باختيار القمر (الأوضح بالسماء)، فقد قدّم بمقدمة عقلية جعلها أساسًا للحُجة، فإنْ أفل فمثله مثل الكوكب السابق! ثم اختار الشمس (الأكبر)، فكانت كلّ البدائل مصيرها الأفول، ليعلن البراءة من كلّ ذلك، معاينةً وعقلًا أمام الجميع. فموقفه عليه السلام اشتمل على خطوات الحلّ كلها: الشعور بالمشكلة، وتحديدها، وصياغتها، وجمع البيانات حولها، وافتراض الفروض، واختبارها، وصولًا إلى القرار ببطلان هذه المعبودات، وتفرّد الحق سبحانه بوجوب الإيمان به لا شريك له[58]. وكثيرٌ من القصص القرآنيّ يسير بهذه الطريقة في البرهان والحلّ وبيان المصير والحق، هدايةً للنفس، وانتزاعًا لها من أغوار التخبّط والبهتان.

6- **نموذج مُبسّط عن إشارة القرآن لبعض الآليات العصبية عند الإنسان:** والحقّ أنّ هذا الموضوع يحتاج إلى دراسة مستفيضة، لكنني أذكره، ختامًا، إثارة للمهتمين بالمسألة لمزيد بحث وتحليل. فمعلومٌ أنّ خبرات الإنسان تُسجّل بخلايا الدّماغ، ويستطيع أيّ عالم أنْ يستثير هذه الخبرات القديمة

---

[56] يمكن مراجعة المزيد من الأمثلة والتفاصيل منعًا لتكرار النقل، انظر، رزان محمد صقال، أصول المنهجية العلمية في القرآن الكريم، (الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 1، 2024)، ص 149 وما بعدها.

[57] وهي رحلة طويلة بدأها بسؤال الله تعالى أنْ يريه كيفية إحياء الموتى، كما نعلم جميعًا. فنبي الله إبراهيم عليه السلام يغذّي عقله وروحه دائمًا بالأدلة والبراهين، ليطمئنّ قلبُه كما قال، وليُصبح إلهامُه جزءًا من الوحي، ولتكون عقيدته راسخة قويمة لا يقف أمامها أيّ معاند أو مكابر. ﴿وَإِذۡ قَالَ إِبۡرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِي كَيۡفَ تُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰۖ قَالَ أَوَلَمۡ تُؤۡمِنۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطۡمَئِنَّ قَلۡبِيۖ ٢٦٠﴾ [البقرة: 260].

[58] انظر للتفاصيل، عبد الكريم محمود الصلاحين، "إستراتيجية حل المشكلات في القصص القرآني وتوجيهات استخدامها: دراسة تحليلية"، *مجلة كلية التربية*، جامعة الأزهر، القاهرة، العدد (160)، الجزء الأول، ص 550-553.

بإثارة الخلايا بطرق معيّنة، وقد ثبت أنّ خلايا الجسد نفسها تمتلك ذاكرة[59]! تأمّل قوله تعالى: ﴿وَيَوۡمَ يُحۡشَرُ أَعۡدَآءُ ٱللَّهِ إِلَى ٱلنَّارِ فَهُمۡ يُوزَعُونَ١٩ حَتَّىٰٓ إِذَا مَا جَآءُوهَا شَهِدَ عَلَيۡهِمۡ سَمۡعُهُمۡ وَأَبۡصَٰرُهُمۡ وَجُلُودُهُم بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ٢٠ وَقَالُواْ لِجُلُودِهِمۡ لِمَ شَهِدتُّمۡ عَلَيۡنَاۖ قَالُوٓاْ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَنطَقَ كُلَّ شَيۡءٖ وَهُوَ خَلَقَكُمۡ أَوَّلَ مَرَّةٖ وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ ٢١﴾ [فصلت: 19-21]. ﴿يَوۡمَ تَشۡهَدُ عَلَيۡهِمۡ أَلۡسِنَتُهُمۡ وَأَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ٢٤﴾ [النور: 24]. وغيرها من الآيات. وقد بيّن القرآن الكريم أهمية أعضاء الحسّ في اكتساب المعرفة وبلورتها مفاهيميًّا، قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ٧٨﴾ [النحل: 78]. وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِيٓ أَنشَأَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَۚ قَلِيلٗا مَّا تَشۡكُرُونَ٧٨﴾ [المؤمنون: 78]. فالآية تُبيّن إنشاء الحواسّ إنشاءً عصبيًّا في مراحل الخلق الأولى للأجنّة، وتلك مسألة تحتاج إلى بيان ليس المقام مقامه. أكتفي فقط بالإشارة إلى تجربة غريبة قام بها باحثون بمايكروسوفت؛ حيث يمتلكون غرفة معزولة تمامًا عن أيّ مثيرات سمعية خارجية بنسبة تصل إلى 99.9%![60] فهي تُجمّد الأصوات داخلها! وقاموا بإدخال بعض الأفراد إليها ليُجرّبوا تأثير عزل حاسة السّمع عن العالَم، فكانت فوضى كبيرة، ولم يستطع أيٌّ منهم المكوث أكثر من 45 دقيقة! بل طلب بعضهم الخروج بعد دقيقة واحدة. لقد كان يُمكن للمُختَبرين سماع دقات قلوبهم، وطقطقة عظامهم من الداخل! وقال معظمهم إنّ شعورًا غريبًا قد اعتراهم، وكأنهم قد فقدوا الحياة نفسها، أو فقدوا معنى الوجود...إلخ، فغياب الصّدَى عن عقل الإنسان، وعن جسده حتى، يؤدّي إلى تخريب الوعي والإصابة بالهلوسة والهذيان، فالغرفة آلة حرمان حسيّ قاتلة. ومن فهمنا للآيات السابقة نتبيّن حكمة الله تعالى ورحمته في منحنا هذه الحواسّ، لنشكره عليها فعلًا، فهي وسيلة النفس والعقل للبقاء والتطوّر، ولا تتساوق النفس مع المحيط أبدًا دون سلامة هذه الحواس وتناغمها مع فطرة الخَلق الكليّ، ففعل الخلق مستمرٌّ بأمر الله تعالى، وهو فعلٌ مستقيم يُطوّر ولا يُدمّر، فكانت خِلقتُنا كما أراد الله تعالى غير مفارقة لهذا المسير المعجز ضمن أكوان الوجود وعوالم الغيب في علمه غير المحدود، جلّ وعلا.

[59] Claudia Repetto, Giuseppe Riva (2023). "*The neuroscience of body memory: Recent findings and conceptual advances*". EXCLI Journal. Pp 191-206.

[60] الغرفة "**العديمة الصدى**" في مجمع "ريدموند" التابع لشركة التكنولوجيا الأمريكية "مايكروسوفت"؛ المكان الأكثر هدوءًا على كوكب الأرض. راجع الرابط:

https://www.youtube.com/watch?v=1fKgqmlpe0Y

خاتمة ونتائج:

1- الخطاب القرآنيّ في عمومه خطابٌ قائمٌ على البرهان والمُحاججة، يستعمل التصوير والتمثيل والمفارقة بهدف تكوين رؤية وجودية أمام الملتقي، تنعكس على الصور الذهنية التي تُشكّل ملامح الفكر، وتضبط إيقاع النفس.

2- وبناءً على هذا المبعث الإبستمولوجي الأساسيّ تأسّست المفارقة الدلالية لألفاظ الذّكر الحكيم؛ إذ تمكّنت الجملة القرآنية من مفارقة النسبية التعبيرية الذاتية لتمتزج بالمطلق الشموليّ الوجوديّ، ليكون الخطاب النفسيّ بالقرآن تحديدًا خطابًا يعلو فوق حدود اللفظ وقيود الدوالّ.

3- لقد أصبح القرآن نفسه هو الدالّ الأكبر والمدلول الكليّ؛ فهو يُشكّل دوائر الفهم والتأويل بسياقه وبشبكاته التحويلية، ويُحيل على نفسه وعلى المشاهدات الحسية المتاحة لحدود الفهم؛ فإذا النفس تتعالق دون أنْ تدري بحبال عالم الخلق والأمر المهيب، ومن آليات ذلك: **الإسقاط الحسيّ بالتشابه في حدود الإدراك الذهنيّ للمُخَاطَب بالتخييل والتمثيل...إلخ**.

4- إنّ رصف حروف القرآن نفسها تتناسق وتتواءم وتتواءم مع رصف أعيان الوجود والكون، وكأنّ كلّ حرف في الكلمة هو كوكبٌ دريٌّ في نظام كونيّ، ينجذب ويتجاذب، فإذا النص نسيجٌ واحد، وإذا الكون كله مشمول بهذا النسيج النورانيّ المعجز، والنفس تسبح بين النص والعالَم.

5- قمنا بتحليل بعض الألفاظ والأمثلة التي تثبت صحة هذا الافتراض، مثل الفعل "رأى"، والفعل "نظر"، وتعالقهما الدلالي الإشاريّ مع المحيط الحسيّ كله وما وراء الحسّ (المرئيات والمسموعات والخواطر)، ثم بالربط المعرفيّ مع السنة وبنائية بعض مفردات الغيب، كما وصفتها بعض العبارات ذات الصلة.

6- حاولنا مقاربة السيرورة التمثيلية للمعنى الكونيّ بالقرآن الكريم وصلته بالمعنى المقذوف بالنفس الإنسانية من خلال الحث على التأمل والتدبر والتفكّر، ما بين الحسّ والذّهن. وأوضحنا مسألة أنّ القرآن روح ونور، وقد أحسن بعض العلماء بإطلاق هذا اللفظ على تفسيره، مثل (روح المعاني) للألوسي، وغيره. فروح القرآن روح الإنسان، وكلاهما من أسرار الخالق سبحانه، فكلمة الله تعالى هي روحٌ وخلقٌ. ووحيه توجيه ورشاد. ولذلك فإن تأثير النص على النفس يبقى من علم الله المطلق، الذي يمنحنا سبحانه شيئًا من فهمه عبر العصور.

7- العلامات والأمارات الدالة في النص القرآنيّ ليست منتهية محصورة، بل هي **متسلسلة فياضة**؛ يُفضي منها المعنى إلى المعنى، وهذا المعنى يفضي إلى ثالث، وهذا التسلسل مرتبط بالدوافع والانفعالات، التي قمنا بتحليل أمثلة منها، وشرحنا كيفية ترابطها بالمرجعية المعرفية المضمونة بسياق القرآن الكريم.

8- عالجت الدراسة بتفصيل وبيان مسألة سيميائية التصوير النفسيّ في القرآن الكريم، وضربنا أمثلة بتركيب الصور بدعم الخيال والحواس والذهن، لتتشاكل مع الصورة القرآنية اللفظية المفارقة للغة الإنسان الطبيعية؛ فهي لغة فريدة ممزوجة بآفاق سماوية فوق إدراكنا، لكنّ شكلها الظاهريّ مشابه لما نعرفه، فقط لأجل تقريب الفهم. فالصور القرآنية تُلصق شكل المعنى بالإحساس، وتجعله متناسقًا مع الفكر، ولذلك أكثر القرآن الكريم من التصوير بضرب الأمثال، واستعمل التخييل الحسيّ والتجسيم المعنويّ والمفارقة المفاهيمية لينفرد ببناء معرفيّ مهيب، يُنشئ من خلاله عوالم التصوير النفسي داخلنا؛ فالقرآن الكريم يُجسّم المعنى، وينفخ الروح بالجماد، ويهب للعقل الحياة، ويجعل النفس متمثّلةً لمختلف العوالم.

9- واستتبع ذلك تقديم تحليلات دلالية إبستمولوجية أخرى لتأويل سيميائية علاقة النفس بالعالم من خلال النص القرآني؛ إذ يخلق القرآن المعنى النفسيّ الإيجابيّ، ويقدم مضاده، ويبين العاقبة، وهذا المعنى يخلق بدوره الحياة. وقد تعمقت الدراسة ببيان الأمثلة على ذلك، خصوصًا مسألة الذكرى والتذكّر والإلهام، ودور الإرادة الحرة في بناء دعائم النفس المنحازة للصواب أو الخطأ.

10- بلورت الدراسة مُجمل ما افترضناه وأردنا بيانه بمبحث كامل عن النماذج المعرفية العامة، التي اخترناها للتدليل على فرادة الخطاب النفسيّ خصوصًا بالقرآن الكريم، وتعميق فهمنا للآيات، في سياقٍ معرفيّ منفتح الدلالة على تأويلات أكثر رحابة، فسيمياء الدلالة القرآنية ليست مثل سيمياء الألفاظ الشعرية، أو الصور البيانية التي يخلقها خيالنا، فالقرآن هو الذي يُنشئ ساحة الخيال ويُمهّدها أولا، قبل أنْ يفيض عليها بحروف النور.

قائمة المراجع:

المراجع العربية:

- ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، تحقيق محمد عبد الكريم كاظم (بيروت: مؤسسة الرسالة، طـ 3، 1987).
- ابن القيّم، أبو عبد الله بن محمد بن أيوب، الفوائد، تحقيق محمد عزيز شمس، (المملكة العربية السعودية، مكة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، طـ 1، 1429 هـ).
- ابن خلدون، عبد الرحمن، تاريخ ابن خلدون، (القاهرة: دار الكتاب المصري، طـ 3، 1999).
- ابن عاشور، محمد بن الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية للنشر، طـ 1، 1973).
- أحمد الدغشي، نظرية المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربوية، (دمشق: دار الفكر، بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، طـ 1، 2004).
- أحمد الفورتيه، القرآن أصل التربية وعلم النفس، (قبرص: ليماسول، دار الملتقى للطباعة والنشر، طـ 1، 1994).
- أحمد ليث فارس، "أنساق الفعل رأى الدلالية، نماذج من القرآن الكريم"، *مجلة جامعة بابل*، بغداد، مركز بابل للدراسات الحضارية والتاريخية، م (10)، ع (4)، (2020).
- الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، (القاهرة: دار المعارف، طـ 5، 1997).
- البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، باب ما جاء في صفة الجنة وأنها مخلوقة، الطبعة السلفية، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، (القاهرة: المطبعة السلفية، طـ 1، 1980).
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق علي بوملحم، (بيروت: دار ومكتبة هلال، طـ 1، 1423 هـ).
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، رسائل الجاحظ، تحقيق محمد طه الحاجري، (بيروت: دار النهضة العربية، طـــ 1، 1983).
- الجرجاني، الشريف علي بن محمد، التعريفات، تحقيق محمد عبد الحكيم القاضي، (بيروت: دار الكتب العلمية، طـــ 3، 1988).
- الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تحقيق محمود شاكر، (القاهرة: مطبعة المدينة، بالتعاون مع دار المدني بجدة، طـــ 1، 1992).
- حاج حمد، محمد أبو القاسم، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة الإسلامية العالمية الثانية، (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، طـــــ 1، 2004).
- حاج حمد، محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، طـ 1، 2003).

- حميد عباس، محمد أصفهاني، "تراسل الحواس في ضوء القرآن الكريم، وظائف، وجماليات"، *مجلة دراسات في اللغة العربية وآدابها*، إيران، جامعة سمنان، بالتعاون مع جامعة تشرين السورية، العدد (21)، 2015.
- رزان محمد صقال، أصول المنهجية العلمية في القرآن الكريم، (الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، طـ 1، 2024).
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق مصطفى حسين أحمد، (بيروت: دار الفكر، طـــ 2، 1987).
- سي دي لويس، الصورة الشعرية، ترجمة أحمد نصيف الجنابي وآخرين، (بغداد: وزارة الثقافة العراقية، طـ 1، 1982).
- سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، (القاهرة: دار الشروق، طـ 20، 2010).
- الشريف الرضيّ، أبو الحسن محمد، تلخيص البيان عن مجازات القرآن، (بيروت: دار الأضواء، طـ 1، 1407 هـ).
- شلتاغ عبود شراد، تطور الشعر العربي الحديث، (الأردن: مجدلاوي للنشر والتوزيع، طـ 1، 1998).
- صلاح عبد الفتاح الخالدي، نظرية التصوير الفني عند سيد قطب، (الجزائر: الفنون المطبعية، طـ 1، 1988).
- عبد الرحمن بن علي (المعروف بابن الدَّيْبَع الشيباني)، تيسير الوصول إلى جامع الأصول من حديث الرسول، (بيروت: دار المعرفة، طـ 1، 1977).
- عبد الرحمن طعمة، البناء الذهني للمفاهيم، بحث في تكامل علوم اللسان وآليات العرفان، (الأردن: دار كنوز المعرفة، طـــ 1، 2018).
- عبد الرحمن، طه، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، (بيروت: المركز الثقافي العربي، طـــ 2، 2006).
- عبد السلام أحمد الراغب، وظيفة الصورة الفنية في القرآن، (حلب: فصلت للدراسات والترجمة والنشر، طـ 1، 2001).
- عبد الكريم بليل، المفاهيم المفتاحية لنظرية المعرفة في القرآن الكريم، (الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، طـــ 1، 2015).
- عبد الكريم محمود الصلاحين، "إستراتيجية حل المشكلات في القصص القرآني وتوجيهات استخدامها: دراسة تحليلية"، *مجلة كلية التربية*، جامعة الأزهر، القاهرة، العدد (160)، الجزء الأول. 2016.
- عبد المحسن بن حمد العبّاد، فتح القوي المتين في شرح الأربعين وتتمة الخمسين للنووي وابن رجب، (المملكة العربية السعودية، الرياض: مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، طـ 1، 1435 هـ).
- الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، (بيروت: دار المعرفة، طـ 1، 1982).
- محمد العبد، المفارقة القرآنية، دراسة في بنية الدلالة، (القاهرة: مكتبة الآداب، طـــ 2، 2006).
- محمد عثمان نجاتي، القرآن وعلم النفس، (القاهرة: دار الشروق، طـــ 7، 2001).
- الموسوعة العربية، تأليف هيئة الموسوعة العربية بدمشق، (دمشق: دار الفكر، طـ 1، 1998).
- النووي، أبو زكريا محيي الدين بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، كتاب الصلاة، (القاهرة: المطبعة المصرية ومكتبتها، د.ت).
- وليد منير، النص القرآني، من الجملة إلى العالم، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، طـ 2، 2003).

English References:

Abd al-Rahman ibn Ali (known as Ibn al-Dayba’ al-Shaibani) (1977). Facilitating Access to the Compendium of Principles from the Hadith of the Messenger (Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1st ed.)

AbdALRahman Teama (2018). The Mental Structure of Concepts, A Study of the Integration of Linguistics and the Mechanisms of Cognition (Jordan: Dar Kunuz Al-Ma’rifah, 1st ed.)

Abdul Karim Balil 920150. Key Concepts of Epistemology in the Holy Qur'an (Jordan: International Institute of Islamic Thought, 1st ed.)

Abdul Karim Mahmoud Al-Salaheen. (2016). "Problem-solving strategy in Quranic stories and guidelines for its use: an analytical study," Journal of the Faculty of Education, Al-Azhar University, Cairo, Issue (160), Part One.

Abdul Mohsen bin Hamad Al-Abbad (1435 AH). Fath Al-Qawiy Al-Matin in Explaining Al-Arba'in and the Completion of Al-Khamsiin by Al-Nawawi and Ibn Rajab, (Kingdom of Saudi Arabia, Riyadh: Dar Al-Minhaj Library for Publishing and Distribution, 1st ed.)

Abdul Rahman, Taha (2006). The Tongue and the Balance or Mental Multiplication (Beirut: The Arab Cultural Center, 2nd ed.)

Abdul Salam Ahmed Al-Raghib (2001). The Function of the Artistic Image in the Qur'an, (Aleppo: Fassilat for Studies, Translation and Publishing, 1st ed.)

Ahmad Al-Daghshi (2004). The Theory of Knowledge in the Holy Qur'an and Its Educational Implications (Damascus: Dar Al-Fikr, in cooperation with the International Institute of Islamic Thought, 1st ed.)

Ahmed Al-Fortieh (1994). The Qur'an is the Origin of Education and Psychology (Cyprus: Limassol, Dar Al-Multaqa for Printing and Publishing, 1st ed.)

Ahmed Laith Faris (2020). "Semantic Verb Patterns of the Qur'an, Examples from the Holy Qur'an," Journal of the University of Babylon, Baghdad, Babylon Center for Civilizational and Historical Studies, Vol. (10), No. (4).

Al-Baqillani, Abu Bakr Muhammad ibn al-Tayyib (1997). The Miracle of the Qur'an, edited by Sayyid Ahmad Saqr, (Cairo: Dar al-Ma'arif, 5th ed.)

Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail (1980). Sahih Al-Bukhari, Chapter on the description of Paradise and that it was created, Salafi edition, edited by Muhammad Fu'ad Abd al-Baqi, (Cairo: Salafi Press, 1st ed.)

Al-Ghazali, Abu Hamid (1982). Ihya' Ulum Al-Diin (Revival of the Religious Sciences), (Beirut: Dar al-Ma'rifa, 1st ed.)

Al-Jahiz, Abu Uthman Amr ibn Bahr (1423 AH). Al-Bayan wa al-Tabyiin, edited by Ali Bu Lahm, (Beirut: Dar and Library of Hilal, 1st ed.)

Al-Jahiz, Abu Uthman Amr ibn Bahr (1983). Letters of Al-Jahiz, edited by Muhammad Taha Al-Hajri, (Beirut: Dar Al-Nahda Al-Arabiya, 1st ed.)

Al-Jurjani, Abdul-Qaher (1992). Dala'il Al-Iijaaz, edited by Mahmoud Shaker, (Cairo: Al-Madinah Press, in cooperation with Dar Al-Madani in Jeddah, 1st ed.)

Al-Jurjani, Al-Sharif Ali bin Muhammad (1988). Definitions, edited by Muhammad Abdul-Hakim Al-Qadi, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 3rd ed.)

Al-Nawawi, Abu Zakariya Muhyi al-Din Ibn Sharaf. Al-Minhaj, a commentary on Sahih Muslim Ibn al-Hajjaj, The Book of Prayer, (Cairo: The Egyptian Press and Library, n.d.)

Al-Shariif Al-Radiy, Abu Al-Hasan Muhammad (1407 AH). Summary of the Statement on the Metaphors of the Qur'an, (Beirut: Dar Al-Adwaa, 1st ed.)

Al-Zamakhshari, Abu al-Qasim Mahmud ibn Umar (1987). Al-Kashaf on the Mysteries of the Revelation and the Sources of Sayings on the Faces of Interpretation, edited by Mustafa Hussein Ahmad, (Beirut: Dar al-Fikr, 2nd ed.)

Cecil Day-Lewis (1982). The Poetic Image, translated by Ahmed Naseef Al-Janabi and others, (Baghdad: Iraqi Ministry of Culture, 1st ed.)

Claudia Repetto, Giuseppe Riva (2023). "*The neuroscience of body memory: Recent findings and conceptual advances*". EXCLI Journal.

Hajj Hamad, Muhammad Abu al-Qasim (20030. The Qur'an's Cognitive Methodology, Islamization of the Philosophy of Natural and Human Sciences, (Beirut: Dar al-Hadi
for Printing, Publishing and Distribution, 1st ed.)

Hajj Hamad, Muhammad Abu Al-Qasim (20040. The Dialectic of the Unseen, Man, and the Second Universal Islamic Nature (Beirut: Dar Al-Hadi for Printing, Publishing, and Distribution, 1st ed.)

Hamiid Abbas, Muhammad Isfahani (2015). "Sense Correspondence in the Light of the Holy Qur'an, Functions and Aesthetics," Journal of Studies in Arabic Language and Literature, Iran, Semnan University, in cooperation with Tishreen University, Syria,
Issue (21).

Ibn al-Jawzi, Abu al-Faraj Jamal al-Din (1987). The Excursion of the Observing Eyes in the Science of Analogies and hermeneutics, edited by Muhammad Abd al-Karim Kazim (Beirut: Al-Risala Foundation, 3rd ed.)

Ibn al-Qayyim, Abu Abdullah ibn Muhammad ibn Ayyub (1429 AH). Al-Fawa'id, edited by Muhammad Aziz Shams, (Kingdom of Saudi Arabia, Mecca: Dar Alam al-Fawa'id for Publishing and Distribution, 1st ed.)

Ibn Ashur, Muhammad ibn al-Tahir (1973). Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir (Tunis: Tunisian House for Publishing, 1st ed.)

Ibn Khaldun, Abd al-Rahman (1999). History of Ibn Khaldun, (Cairo: Dar al-Kitab al-Masry, 3rd ed.)

Muhammad Al-Abd (2006). The Qur'anic Paradox, A Study in the Structure of Meaning (Cairo: Maktaba Al-Adab, 2nd ed.)

Muhammad Uthman Nagati (2001). The Qur'an and Psychology (Cairo: Dar Al-Shorouk, 7th ed.)

Razan Muhammad Saqal (2024). The Origins of Scientific Methodology in the Holy Qur'an (Jordan: The International Institute of Islamic Thought, 1st ed.)

Roland Gérard Barthes (1975). The Pleasure of the Text. Translated by Richard Miller, Hill and Wang; Reissue edition, New York.

Salah Abdul Fattah Al-Khalidi (1988). Sayyid Qutb's Theory of Artistic Imaging (Algeria: Printing Arts, 1st ed.)

Sayyid Qutb (2010). Artistic Imagery in the Qur'an (Cairo: Dar Al-Shorouk, 20th ed.)

Shaltagh Abbud Sharad (1998). The Development of Modern Arabic Poetry, (Jordan: Majdalawi Publishing and Distribution, 1st ed.)

The Arab Encyclopedia (1998). authored by the Arab Encyclopedia Authority in Damascus, (Damascus: Dar Al-Fikr, 1st ed.)

Walid Mounir, The Qur'anic Text (2003). From the Sentence to the World (Cairo: The International Institute of Islamic Thought, 2nd ed.)