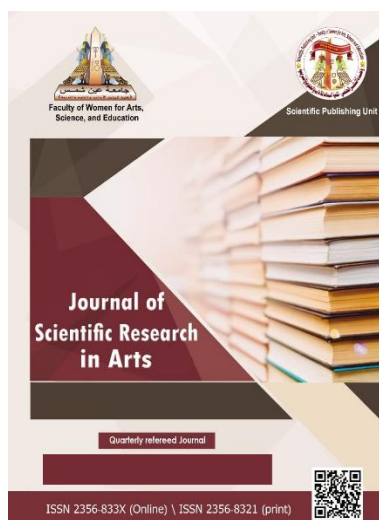




Journal of Scientific Research in Arts
ISSN 2356-8321 (Print)
ISSN 2356-833X (Online)
<https://jssa.journals.ekb.eg/?lang=en>



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

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. 109-141

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 النفسي أنموذجاً

د. عبد الرحمن محمد طعمة محمد حسن

قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، مصر

aaubad80@gmail.com

المستخلص:

يهدف البحث إلى تقديم منظور إبستمولوجي لركائز الخطاب النفسي المؤسّس على العلاقة المتشابهة بين الوحي والوعي في القرآن الكريم؛ فلا ينبغي أن ينشأ تعارضٌ مع تلقّي النفس لخطاب الوحي؛ فما عارضَ أحدُ الوحي بعقله؛ إلا أفسدَ الله عليه عقله، ومن خلال النماذج الدلالية المختارة أحاول بيان بعض المسائل المرتبطة بالجوانب الحسية التي شملت الآيات الكريمات، وتأثيرها في إنشاء شبكة دلالية تصوّرية، تحمل المعنى وتُطلقه من القيد التركيبي إلى أفق التأويل السيميائي غير المحدود. من مثل أمثلة التذكّر- والرؤية، والإلهام، وسيميائية التخيل والتجسيم والمفارقة الدلالية المفاهيمية... إلخ. تقدم الورقة، كذلك، تحليلاً معرفياً لبعض النماذج الموجّهة للفهم والتفكير، ومنها نموذج ضرب الأمثال، بتفصيلاته، وأيضاً: نموذج الانفعالات كما أوضحها القرآن الكريم (مثل: الخوف، والغضب، والحب، والفرح... إلخ). ونموذج الإدراك الحسيّ والإدراك الخارج عن نطاق الحواس extrasensory perception مدعوماً بمثال من السنة الشريفة. ونموذج الدليل البحثي والبرهان والحُجة. ونموذج إستراتيجيات حلّ المشكلات بواسطة القصة القرآنية. وانتهاء ببعض الإشارات القرآنية للسيرورات العصبية المؤثرة في السلوك عموماً، مؤيدةً ببعض النتائج العلمية التجريبية.

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

مقدمة

كثيرٌ من آيات الذكر الحكيم تدعو إلى التدبّر، وهي، في جوهرها، خطابٌ مُحركٌ للتفكير؛ أي إنّ الآيات مُستجَنّةٌ لأسس الفهم والتصوّر داخل الذهن. وهذا الأمر يدفع المتأمل إلى بحث السياق النفسي لهذا الخطاب الشريف، وفق ما أتيج لنا من وسائل وأدوات معينة على تحصيل الفهم والعلم. ولذلك فإنني سأتبّع منهجية رصد بعض الأمثلة المختارة مع فحصها بالتحليل والوصف والربط مع السياق القرآنيّ الشامل، ومع السنة الصحيحة، أملاً في استنباط بعض الأسس الموجّهة للفهم، وتسليطها على مُجمل الخطاب العقليّ العام للإنسانية؛ فالقرآن الكريم خطابٌ شموليٌ لجنس هذا الخلق (الإنسان، والجان).

ومن خلال التحليل العام سنحاول الإجابة عن بعض السؤالات الرئيسة ضمن مباحث الدراسة كلها، من مثل: ما النموذج المعرفي المائز الذي يقدمه القرآن الكريم لأجل فهم طبيعة النفس البشرية؟ وما الأسس الإبستمولوجية التي يبنّي عليها هذا الخطاب النفسيّ الفريد؟ وما الذي يجعل هذا الخطاب مختلفاً عن الأطروحات الفلسفية الأخرى (طبيعة النصّ القرآنيّ عموماً: من الجملة إلى العالم)؟ فالتفحص يُدرك

كيف ارتفعت المفردة القرآنية التعبيرية إلى مرتبة الاصطلاح المتفرد، ضمن النظام الدلالي الشبكي العام للنسق الحكيم؛ فالقرآن يتميز بأنه ينتقل بنفس المتلقي من خلال مراحل زمنية مختلفة متكاملة، فكأنك تعيش لحظة ما، ثم تنتقل مباشرة إلى لحظة أخرى، تالية أو سابقة، في نسيج زمن مفارق للزمن الحسي الطبيعي، وذلك من خلال الطاقة التعبيرية غير المحدودة للألفاظ المستعملة للدلالة على سياق مختلف الأحداث. كما سأبين بالتحليل.

ولأجل تحقيق بعض أهداف الدراسة أتطرق إلى تحليل نماذج من ضرب الأمثال في القرآن الكريم، وكيف عالج القرآن المسألة على مستوى الخطاب النفسي؛ إذ يعتمد على توضيح الجانبين: السلبي والإيجابي، أو المضيء والمعتم، للإحاطة بجوانب الموضوع وجذب النفس الإنسانية إلى التعمق داخل الأمر المطروح، للتفاعل مع الأحداث؛ فالانتقال الذهني عامل من العوامل المساعدة لترسيخ المعلومة وإثارة الرغبة في فعل الخيرات، وقد أكد علماء التربية والنفس أن الرغبة إذا انطبعت في النفس تتحول إلى عقيدة مترسخة بها، كما سيتضح بالأمثلة.

المبحث الأول - بنائية النسق القرآني: النص - النفس - العالم

اللغة العربية لغة وجودية ترمز للذات العربية وأصالتها، وتحمل صفات هذه الذات، سلوكياً وحضارياً، واجتماعياً، وثقافياً. بينما تمثل اللغة القرآنية بُعداً كونياً لا نهائياً؛ إذ إنها أدخلت للعربية بُعداً غيبياً ارتسم في الارتقاء بالدلالة العربية من القيد التعبيري الذاتي، المسور بطبيعة معينة، لتنتفح الدلالة على نسق لم يعتده العرب، من ثم، اصطبغت لغة القرآن بصبغة سماوية علوية مكنت الجملة القرآنية من مفارقة النسبية التعبيرية الذاتية، إلى المطلق الشمولي المحيط بكل الأفهام وكل العصور. وبذلك، فقد غايرت لغة الخطاب القرآني نسبية التعبيرية الذاتية للغة العربية إلى مطلق قرآني خاص فريد، انفتح على الإنسانية كلها، وشكل أنساقاً لجمالية التلقي، لم يكن لأي معرفة ممكنة أن تستكشفها، كما فعل القرآن الكريم.

إننا نفهم ذلك من خلال معرفة أن دلالة الكلمة تتمثل في بنائيتها الصرفية في حد ذاتها، ثم في المعنى الذي تشير إليه، ثم التصور الذي تثيره بالذهن عند استحضار الكلمة في السياق المناسب. وهذا التصور الذهني محكوم بقيود الطبيعة المحيطة، التي كانت سائدة في زمن الوحي. وقد بين الحق سبحانه وتعالى أن القرآن ليس نتاجاً عربياً، بل إنه متجاوز لذلك كله؛ "فاللغة ليست مجرد كلمات دالة على مسمى دون وسيط مُشكّل للتصور الذهني؛ فالكلمة تستدعي تصوراً معيناً مُقيداً في دلالاته ببيئة تاريخية وثقافية محدّدة، والقرآن ينحو في دلالات المفاهيم إلى الضبط والمنهجية، على غير ما هو شائع وسائد ومتغير في ذهنية العائد المُتصوّر".¹ هذه هي الركيزة الكونية العالمية التي تجعل القرآن الكريم، وفق حدود فهمنا وإدراكنا، على المستوى الإبستمولوجي التكويني، وعلى المستوى النفسي، خطاباً مغايراً بصورة كاملة لأي خطاب فلسفي أو جدلي، مهما بلغ من تمكّن وحجة؛ قال تعالى: ﴿إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى ٢٣﴾ [النجم: 23] أي إن نسبية التلقي لدى المخاطب بهذا الخطاب الفريد لم تعد هي المرجع الذي يُعطي للأعيان دلالاتها ومعانيها، بل إن

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.

المرجع قد أصبح القرآن نفسه². يقول "ابن عاشور" رحمه الله، في تفسيره آية الاستواء على العرش من سورة الأعراف: "... فَإِنَّ اللَّهَ لَمَّا أَرَادَ تَعْلِيمَ مَعَانٍ مِنْ عَالَمِ الْغَيْبِ، لَمْ يَكُنْ يَتَأَتَّى ذَلِكَ فِي اللُّغَةِ إِلَّا بِأَمْثَلَةٍ مَعْلُومَةٍ مِنْ عَالَمِ الشَّهَادَةِ؛ فَلَمْ يَكُنْ بُدٌّ مِنَ التَّعْبِيرِ عَنِ الْمَعَانِي الْمُغَيَّبَةِ بِعِبَارَاتٍ تُقَرِّبُهَا مِمَّا تُعْبَّرُ بِهِ عَنْ عَالَمِ الشَّهَادَةِ؛ وَلِذَلِكَ يَكْثُرُ فِي الْقُرْآنِ ذِكْرُ الاسْتِعَارَاتِ التَّمثِيلِيَّةِ وَالتَّخْيِيلِيَّةِ فِي مِثْلِ هَذَا"³. إننا بإزاء قاعدة دلالية إبستمولوجية فريدة تتحكم في الخطاب القرآني عمومًا، وفي الخطاب النفسي بالقرآن خصوصًا، هي الإسقاط الحسي بالتشابه في حدود الإدراك الذهني للمخاطب، بواسطة التخيل والتمثيل. وسوف تأتي أمثلة تحليلية بالمبحث الثاني حول ذلك.

يُمكننا أن نلتفت إلى ملحظ إبستمولوجي غاية في الدقة بهذا الخصوص؛ وهو مسألة الرّصف البنائي للكلمة وللجملة القرآنية؛ فقد قرننا الله تعالى ببنائية الكون المُدرَك نفسه، ليوضح لأيّ متلقٍ خصوصية الخطاب المعجز، وليخترق أنفسنا جميعًا بهذا (القول الثقيل)، كما وصفه القرآن بجلال: (إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا)⁴. [المزمل: 5]

فالحرف في الكلمة القرآنية متموضع في مكانه بدقة إلهية تشبه، حسبما ندرك، دقة تموضع النجوم في السماء! وأي خلل في الحرف يؤدي إلى خلل بالنسق كله، كما أنّ أي خلل بالنظام الكوني يُدمر البناء السماوي كله. ألا ندرك بهذا الملحظ فقط فريدة هذا الخطاب المائز بنسقيته المغايرة لأيّ خطاب معروف للبشرية! ﴿...﴾ فَلَا أَقْسِمُ بِمَوْقِعِ النُّجُومِ ۖ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ ۖ ٧٦ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ۖ ٧٧ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ ۖ ٧٨ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ۖ ٧٩ تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۖ ٨٠ [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 البصري مثلاً؛ يبين القرآن معرفياً كيف يرتبط الخطاب بحاسة البصر؛ فالبصر (مطلقاً) يعني الإدراك والبصيرة (وقد يتضمّن الحسّ ببعض السياقات)؛ (قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ بَصَائِرَ وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يُورَعُونَ مَثُورًا ۖ ١٠٢) [الإسراء: 102]. والشهود يقتضي معنى الحضور، (شَهَرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ... ١٨٥) [البقرة: 185]. والرؤية تستدعي- غالباً- الجانب الحسي الحاصل بالعين الباصرة، (فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ۖ ٧٦) [الأنعام: 76]. والنظر يرتبط بالجانب العقلي، (قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ ۖ ١٣٧) [آل عمران: 137]. وقد تأتي سياقات تحمل مجمل هذه الدلالات في الكلمة الواحدة (الحسّ والعقل والإدراك والحضور)، لتتداخل معرفياً موصلة رسالة الخطاب، لكنني أوضحت فقط الدلالات الأساسية على حدة، لأن النظام الدلالي الشبكي للنص القرآني شديد التعقيد والدقة، وهذه الإحالات المرجعية للكلمة تجري على مدارك النفس الإنسانية في كيفية تلقيها لمقتضيات الخطاب المؤسس على استعمال هذه المصطلحات برصفها الدقيق ضمن النسق القرآني. وفي البند التالي تفصيل أكثر.

² انظر للمزيد من التفاصيل، حاج حمد، محمد أبو القاسم، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة الإسلامية العالمية الثانية، (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 2004)، ص 392.

³ ابن عاشور، محمد بن الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية للنشر، ط 1، 1973)، 164/9.

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

مجلة البحث العلمي في الآداب (اللغات وآدابها) العدد 5 المجلد 26 2025

التحليل الدلالي النفسي للفعل "رأى" على مستوى اللغة العربية، والاستعمال الخطابي القرآني:

كما رأينا، فالدلالة المحورية للفعل "رأى" ترتبط بالحسّ (البصر)، وإذا أردنا أن نُحلّل سلوك هذا الفعل عرفانيًا cognitively فسنفهم من خلاله كيفية التمثيل الذهني للفعل ومحمولاته الإشارية على مستوى الخطاب القرآني، وعلى مستوى اللغة عمومًا. وسأتناول، باختصار، تحليله من خلال العناصر التالية⁵:

- التخطيط المفاهيمي للفعل "رأى" والتسلسل الدلالي:

يمكن تمثيل الفعل "رأى" بمخطط مفاهيمي Conceptual Framework يعكس طبقات متنوعة من المعنى. يبدأ هذا المخطط بالدلالة الحقيقية المباشرة Literal Meaning؛ إذ يشير الفعل إلى عملية الإدراك البصري Visual Perception، كما سبق توضيحه. لكنّ اللغة العربية تتميز بتعدد السياقات ذات التوسّعات الدلالية Semantic Extensions المتجاوزة للمعنى الحرفي. فعلى سبيل المثال، للفعل دلالات أخرى ضمن شبكته الدلالية الموسّعة:

- الرؤية المعنوية: وتفيد الاعتقاد والفهم (ذهنيًا مفاهيميًا)؛ "رأيت في القضية هو كذا".

- الرؤية الحلمية: وربما تفيد التنبؤ والتخيّل والتوهم (خياليًا)؛ "رأيت في المنام كأن...".

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

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

من خلال التسلسل الدلالي الموسّع السابق، ننتقل إلى التحليل التالي المعتمد على فكرة الأطر المفاهيمية.

- الأطر الشبكية العرفانية للفعل "رأى":

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

الإطار الأساسي للفعل (رأى) - رؤية جسم الإنسان للمحيط الخارجي	
الإطار المشتق الأول	الإطار المشتق الثاني
رؤية العقل للأفكار أو للحقائق	رؤية النفس للعواطف أو للأمال

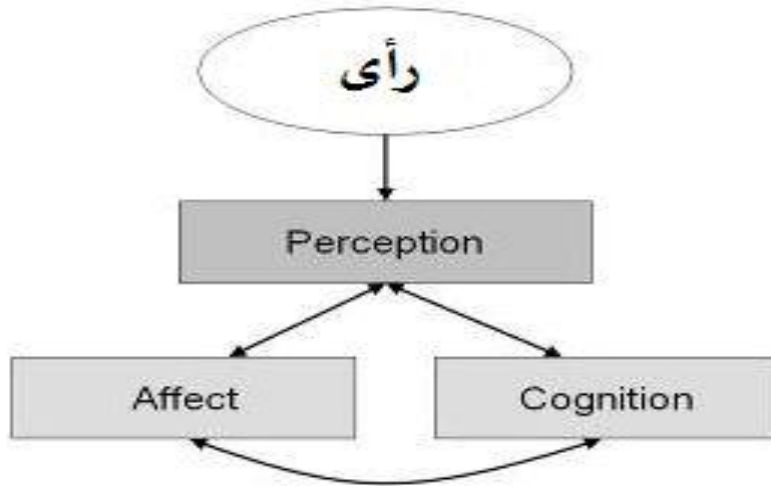
⁵ للمزيد من التفاصيل والمناقشات، انظر، أحمد ليث فارس، "أنساق الفعل رأى الدلالية، نماذج من القرآن الكريم"، مجلة جامعة بابل، بغداد، مركز بابل للدراسات الحضارية والتاريخية، م (10)، ع (4)، (2020)، ص 9 وما بعدها.

قد يكون البدء بالدلالات الحقيقية ذا أساس واضح يُمكن الاعتماد عليه لتطوير الفهم التدريجيّ للتوسّعات والاستعمالات المجازية، لضمان دقة تمثيل المعنى الأساسي وتقليل التعقيدات. ثم يأتي إدراج الدلالات المجازية، لأنها ليست مجرد توسّعات ثانوية، بل هي جزء لا يتجزأ من النظام النسقيّ اللسانيّ، والحقيقة أنها هي الأكثر تداولاً على مستوى الخطاب، خصوصاً 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، خصوصاً بواسطة شبكة الأطر العرفانية للنسق القرآنيّ ذي الخصوصية التعبيرية التصورية، الذي إذا تمت حوسبته بصورة صحيحة سيكون فتحاً مُبيناً في مجال علم الدلالة العرفانيّ الموسّع.

والمخطط التالي يوضح الشبكة الأولية للأبعاد الدلالية التصورية للفعل "رأى" بين الإدراك البصريّ، والعرفان الذهنيّ، والتأثير النفسيّ:

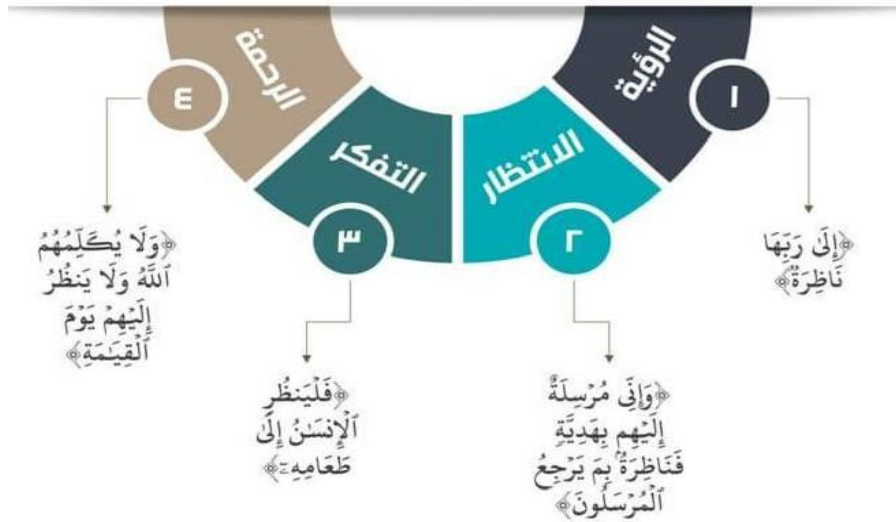
The Conceptual Dimensions of the arabic verb "رأى"



هذه الشبكة الحسية الدلالية، بترابطها وتعالقها مع التأثير النفسيّ والتأويل الذهنيّ، ترتبط بفعلٍ آخر ضمن الشعاع الدلاليّ لمجال الرؤية، هو الفعل (نظر). يقول "ابن الجوزي": "النظر في الأصل: إدراك المنظور إليه بالعين... وقد يُستعار في مواضع تدل عليها القرينة. ويُقال نظرتُ فلاناً بمعنى انتظرتُه، وأنظَرْتُهُ: أخرتُه... والنظر على وجوه: أحدها الإدراك بحاسة البصر. والثاني بمعنى الانتظار. والثالث بمعنى الرحمة. والرابع بمعنى المقابلة والمحاذة؛ يُقال داري تنظر دار فلان، ودورهم تتناظر، أي تتقابل. والخامس بمعنى الفكرة في حقائق الأشياء لاستخراج الحكم... والنظر في القرآن على أربعة أوجه: الرؤية والمشاهدة، والانتظار، والتفكير والاعتبار، والرحمة."⁶ وقد جمعناها في الصورة التالية.

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.

معاني النظر في القرآن الكريم



- الربط المعرفي بين القرآن والسنة والنسق الفكري الاستعمالي للفعل "رأى":

روى البخاري ومسلم عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: قال الله عز وجل: "أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر."⁷ ومصدق ذلك في كتاب الله تعالى: (فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ١٧)، [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."

إنّ هذا الترتيب ليس اعتباطياً أو عبثياً؛ فالمدقق يجد أنّ دائرة المرئيات محدودة جداً بالنسبة إلى دائرة المسموعات؛ فالأذن تلتقط أشياء كثيرة جداً من المحيط الخارجي (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، إنّ شئنا الدقة. ثم تأتي، في الترتيب، دائرة ما يردُّ على خاطر (الخيال والتخيّل وعالم الأحلام)؛ وهو مجال لا يمكن حصر ما به من الصّور والكيانات: فقد بدأ الله تعالى إذن تقريب الصورة عن الجنة للنفس الإنسانية، المدركة بالحواس، من الدائرة الصغرى إلى الأكبر فالكبرى:

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.

مجلة البحث العلمي في الآداب (اللغات وآدابها) العدد 5 المجلد 26 2025



وهذا كله، الذي نفكر فيه، ونسمعه، ونراه من خلال الحواس والذهن، أعد الله تعالى ما يفوقه عددًا وهيئةً وكيفيةً وتكوينًا؛ فسبحان من قال: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ ۚ وَمَا لَا تُبْصِرُونَ ۚ﴾ [الحاقة: 38-39]. وهذا في الدنيا والكون المدرك، فما بالنا بالآخرة والجنة. وسبحان الذي يعلم السرّ وأخفى: يعلم ما يجول بخاطرك قبل أن يجول بخاطرك. ولذلك فلو كانت الدنيا كما نشتهي لما تمتّى أحدُ الجنة.

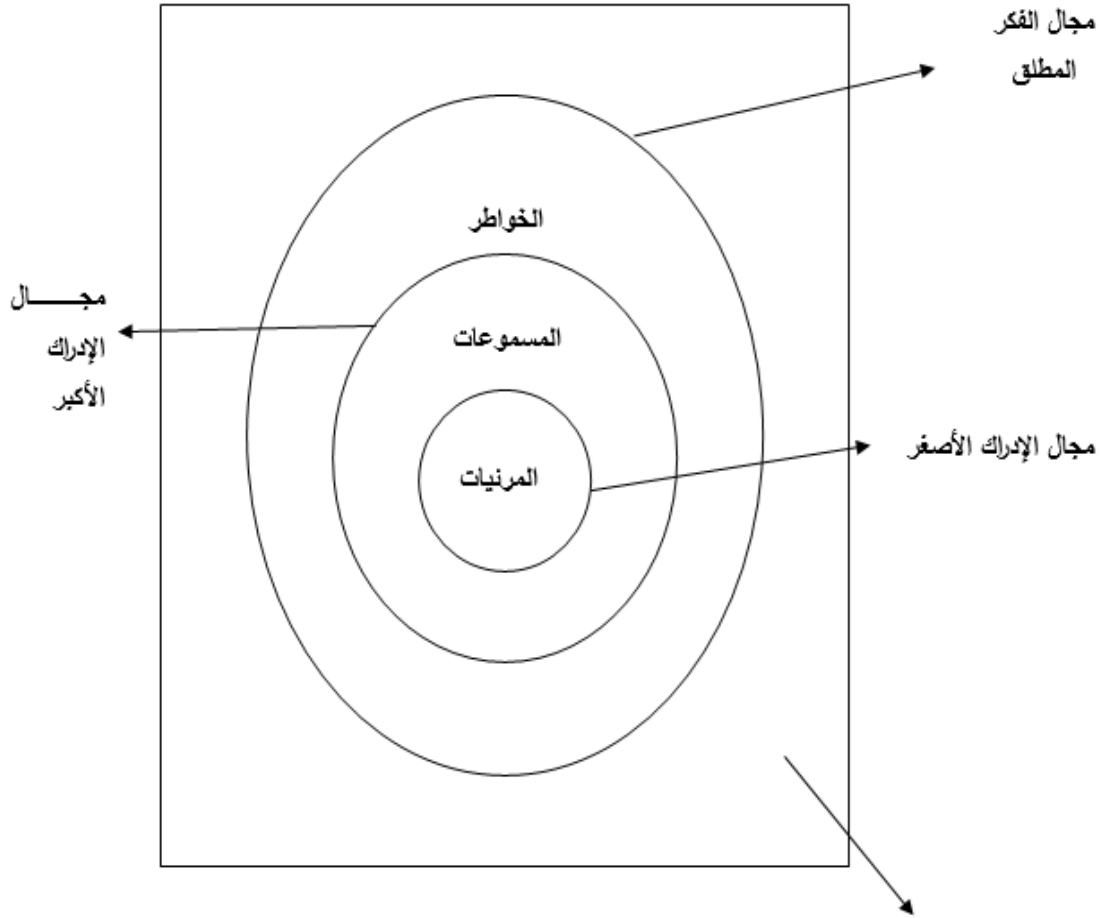
ولا توجد ألفاظ في لغة البشر تعبّر عن النعيم الذي بالجنة، لأنه مما لم تره عينٌ، أو تسمع به أذنٌ، أو خطر على قلب بشر، والعقل لا يُمكنه وصف المجهول المطلق أبدًا، ولا طاقة له باحتوائه، ولذلك فإنّ جُلّ ما نقرؤه في القرآن هو مجرد تقريب للصورة فقط، بما لا يعطينا الحقيقة الكاملة أو الماهية لما هو موجودٌ بالعالم الآخر، ومنه الجنة والنار، ولذلك أيضًا نجد أنّ الله تعالى حينما يذكر الجنة في القرآن الكريم يصفها سبحانه: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرَ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ كَمَنْ هُوَ خَلِدٌ فِي النَّارِ وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ ۝١﴾ [محمد: 15].

أي إنّ هذا ليس حقيقة الجنة، ولكنه فقط مجرد مثَلٍ يُقَرِّب الصورة إلى الذهن ويثير الوجدان والشعور، ويُسَوِّق النفس، والسبب هو افتقار لغات البشر لألفاظ أو لرموز أو لعلامات يُمكنها تصوير ما في العالم الآخر من حقائق وموجودات وكيانات، ومن ذلك قوله تعالى على سبيل المثال: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رَزَقُوا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَنُؤُوا بِهٖ مُتَشَبِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ۝٢﴾ [البقرة: 25]؛ أي مشابهًا لما نعلمه في هذا العالم الدنيوي، وليس الشبه مثل الحقيقة. فلا يوجد بالجنة مما نعرف إلا الأسماء فقط، أما حقيقة الأشياء وجوهرها فمما لا تدركه عقولنا ولا حواسنا في مرحلة الحياة الدنيا، وقد جاء منسوبًا إلى النبي صلى الله عليه وسلم في خطبة له: "أيها الناس؛ إنّ لكم معالم، فانتبهوا إلى معالمكم، وإنّ لكم نهاية، فانتبهوا إلى نهايتكم."⁸ ولذلك أيضًا فرّق المُفسِّرون بين علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين، ورأيي، والله أعلم، أنّ علم اليقين هو ما في الدنيا، وعين اليقين هو البرزخ، وحق اليقين هو الآخرة والمصير النهائي؛ يقول "ابن قيم الجوزية": "فَعَيْنُ الْيَقِينِ نَوْعَانِ: نَوْعٌ فِي الدُّنْيَا، وَنَوْعٌ فِي الْآخِرَةِ. فَالْحَاصِلُ فِي الدُّنْيَا نَسْبَتُهُ إِلَى الْقَلْبِ كَنَسْبَةِ الشَّاهِدِ إِلَى الْعَيْنِ. وَمَا أَخْبَرَتْ بِهِ الرُّسُلُ مِنَ الْغَيْبِ يُعَايَنُ فِي الْآخِرَةِ بِالْأَبْصَارِ وَفِي الدُّنْيَا بِالْبَصَائِرِ؛ فَهُوَ عَيْنٌ يَقِينٌ فِي الْمَرْتَبَتَيْنِ."⁹ وهو نصٌّ رائع لهذا العلامة، يجمع بين نسق التحقق العينيّ بالبصر، والأثر النفسيّ بالبصيرة، لأنّ الحس والوجدان ممتزجان في النفس السوية.

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

⁹ ابن القيم، 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.

المخطط التالي يوضح التداخل بين الدوائر الثلاث:



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

يقول "ابن خلدون": "إعلم أنّ الوجود كلّهُ عند كلّ مُدرك 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 أيضاً يسقط عنده صنف المرئيات.¹⁰

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

العبارات قيد، والإشارات فيض، وإنما تنفك عُقد سلاسل التدليل بالتأويل، فكان اللفظ بدئاً والمعنى روحاً؛ قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا أَلَكْتُبُ وَلَا الْإِيمَنُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِّنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ٥٢﴾ [الشورى: 52]. ولذلك فارقت العبارة القرآنية كلام الإنسانية مفارقة إبستمولوجية تامة، فهي وإن كانت على نسق كلام العرب، فإنها تحمل روحاً

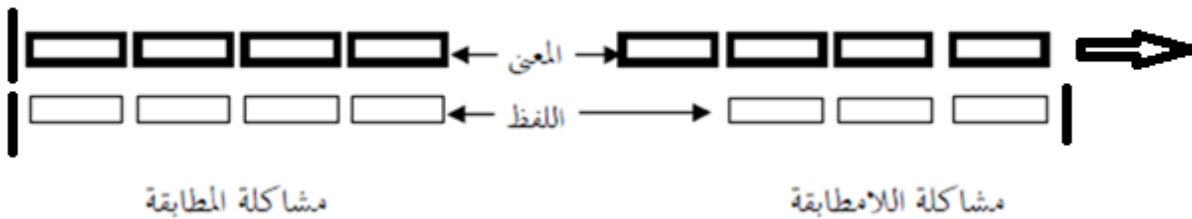
¹⁰ ابن خلدون، عبد الرحمن، تاريخ ابن خلدون، (القاهرة: دار الكتاب المصري، ط 3، 1999)، 578/1.

مجلة البحث العلمي في الآداب (اللغات وآدابها) العدد 5 المجلد 26 2025

قدسية عَلِيَّة، تفيض على أفهام البشرية بالمعاني والإشارات فيضَ البحار والأنهار على اليابسة. ففي عبارة القرآن خطابٌ أكملُ للنفس، بياناً، وتفصيلاً، وعقلاً: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ١٩٥﴾ [الشعراء: 195]. ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ ۖ ءَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ... ٤٤﴾ [فصلت: 44]. ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ٢﴾ [يوسف: 2].

ولذلك أبدع "الجاحظ" في بيانه وتبيينه ببسط القول في مسألة الفهم والإفهام، وسبُر العلامة اللسانية وفكّ كثافتها الدلالية، يقول: "ومدح الله القرآن بالبيان والإفصاح، وبحسن التفصيل والإيضاح، وبجودة الإفهام وحكمة الإبلاغ، وسمّاه فرقاناً، كما سماه قرآنًا".¹¹ وجعل سورة كاملة منه باسم (الفرقان)؛ وكأننا نفهم من كلمة (فرقان)، بالإضافة لدلالاتها المباشرة على معنى البرهان، وعلى التفرقة بين الحق والباطل، والخير والشر... إلخ، دلالة مهمة أخرى، هي مفارقتها لأيّ كلام مُمكن في حيز إدراكنا، فألفاظه تُثير في ذهن المتلقّي تصوّراتٍ لا يُمكن أن تتأتّى بأيّ تركيبٍ آخر في لسانٍ معروف، وتعمل في نفسه مثيراتٍ وكياناتٍ تؤسّس عقيدة راسخة يتسلّح بها المؤمن خلافاً لغيره من الخلق.

وقد واءم "الجاحظ" علاقة اللفظ بالمعنى، ورأى أنّ الألفاظ تاليةٌ للمعاني؛ إذ المعاني موجودةٌ سلفاً، وإنما تأتي الألفاظ لتُشكّل أجساد المعاني، التي هي بمثابة الأرواح؛ فمن غير المُمكن تسمية الشيء قبل أن يتحدّد معناه، وإلا "فلغوٌ وغلط، كالوعاء الفارغ من أيّ شيء؛ فالاسم بمثابة البدن، والمعنى بمثابة الروح، فالألفاظ أبدان المعاني، والمعاني أرواحٌ للألفاظ".¹² والقرآن وحيٌّ، يحمل روحاً قدسية من أسرار الخالق سبحانه، فكانت ألفاظه ومبانيه على صورة ونسق لا يعرفه ولن يعرفه مخلوق، ولذلك كان خطابه النفسي خصوصاً خطاباً مائراً يتغلغل في أعماق سحيقة، باحثاً عن قرار الطمأنينة والسكينة، وعن الحُجة والبرهان، في سلسلة علاماته ودلالاته غير اللانهائية. ويُمكننا تبسيط ذلك بمعرفة أنّه يفهم من كلام "الجاحظ" تقسيم المُشاكلة بين اللفظ والمعنى إلى: - **مشاكلة المطابقة**: التي يُطابق فيها اللفظ المعنى تماماً. - **ومُشاكلة المفارقة (اللامطابقة)**، التي يكون فيها اللفظ مُختَصراً والمعنى مُمتدّاً. والقرآن تمتد معانيه وتتوسّع بلا قيود ولا حدود. انظر الرسم التوضيحي التالي:



وعليه، فقد بيّن "الجاحظ" أنّ الألفاظ لا تُوصف بالقبح أو الخسة 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

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. مجلة البحث العلمي في الآداب (اللغات وآدابها) العدد 5 المجلد 26 2025

الإفصاح، والكناية في موضع الكناية، والاسترسال في موضع الاسترسال...ومن أراد معنى كريماً فَلْيَلْتَمِسْ له لفظاً كريماً، فإنَّ حقَّ المعنى الشَّريف اللفظ الشَّريف.¹³

إنَّ انفتاح نسق دلالة اللفظ القرآني من القيد التركيبي (سياق اللغة) إلى التكوثر المفاهيمي¹⁴ (سياق العقل) يؤكِّد أنَّ كلَّ ما تتلقاه النفس السَّويَّة من معانٍ حسية أو مجردة يخضع لهذه المرحلة: من المدلول العاديِّ المباشر، إلى آفاق المعنى الذي تبلوره النفس بحسب فعل انطباع أثر الكلمة فيها، فكانت نفس المؤمن مختلفة كلياً عن نفس الكافر والجاحد، ﴿إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى ٢٣﴾ [النجم: 23]؛ فالموجه المعرفي لتلقي المعنى وتأويله، وربما إفساده، هو التربة التي يُغرس فيها اللفظ، لتكون شخصية المخاطب متفاعلة وفق ما يعتمل بنفسه وضميره من أهواء¹⁵. ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: "لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به".¹⁶ هكذا اتسقت معرفية الخطاب القرآني مع السنة الشريفة في بيان تماهي هوى النفس السوية مع الشرع الحنيف.

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

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

¹⁴ مفهوم التكوثر طرحه طه عبد الرحمن، وهو مفهوم فلسفي عميق، لا يتسع له المقام، لكنني أتبناه في فهم طبيعة عمل عقل الإنسان؛ ومن معانيه: وجدان الكثرة الممكنة تحت الوحدة الظاهرة، فكل تكوثر تكاثر، وليس مع كل تكاثر تكوثر، بالنظر إلى العلاقات بين الأعم والأخص؛ فمثلاً كل عمل صالح هو عمل، ولكن ليس كل عمل هو عمل صالح. ولذلك فإنَّ متعلق الكثرة في التكاثر هو كل شيء، مادي ومعنوي، محمود أو مذموم...إلخ. أما التكوثر العقلي فلا يصدق إلا على خصوص أمور محدَّدة، تميَّزه وتُخصِّصه: فالتكوثر فعل العقل، صادر عنه، فالعقل هو الذي يتكوثر؛ ليكون متعلق الكثرة في التكوثر متصفاً بصفات ثلاث جوهرية، هي: التكوثر فعل عقلي محض، والتكوثر فعل قصدي، والتكوثر فعل نفعي، فلا تكوثر إلا للأفعال العاقلة والفاصلة والنافعة. ويُستنبط من هذا أنَّ العقل ليس جوهراً مستقلاً قائماً بنفس الإنسان، وإنما هو أصلاً فاعلية تتصف بالقصدية والنفعية؛ فالعقل لا بد له من أن يقصد، وإلا تعطل، وإذا قصد، فلا بد له من أن يطلب ما يُنتفع به، وإلا انحط. والعقل إذن بفعله يعني التقلُّب الدائم والتشعب والتغيُّر، لأنه معلول وفعل للقلب، والقلب كثير الأفعال؛ فالعقل يتلون بالمدركات، ليصبح عقولاً متراكبة معاً، لأنه يكبر ويتسع بامتداد المدارك وتوسُّعها؛ فكثرة العقل إذن تعني تشعب المدارك أو تقلُّبها. من هذا، وغيره الكثير مما طرحه طه عبد الرحمن، يُمكننا فهم كيفية تحليل الخطاب النفسي المحمول بقيد تركيبى عندما تُطلق الدلالة في مجال التأويل العقلي الواسع الممتد المتشعب المدارك، فكانت الكلمة القرآنية بهذا الخصوص (الخطاب المحرك للخيال والتصورات) كلمة تواجه قوى العقل المتكوثر: فاعلاً وقاصداً ونفعياً، ومن خلال هذه المراحل يُسرُّ 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، ط 2، 2006)، ص 18-23.

ص 404-406.

¹⁵ قال تعالى: ﴿وَأَمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ٢٠﴾ [الأعراف: 200]. يقول "ابن عاشور": "...والنزغ النخس، والغرز. كذا فسره في الكشف، وهو التحقيق، وأما الراغب وابن عطية فقيداه بأنه دخول شيء في شيء لإفساده. قلت: 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 العباد، فتح القوي المتين في شرح الأربعين وتنمة الخمسين للنووي وابن رجب، (المملكة العربية السعودية، الرياض: مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، ط 1، 1435 هـ)، التخرُّج الكامل للحديث بوجوه وطرقه، ص 165 وما بعدها.

إِنَّ كَلِمَةَ اللَّهِ تَعَالَى هِيَ رُوحٌ وَخَلْقٌ؛ وذلك فارقٌ كبيرٌ جداً بين كلام الله تعالى وكلام البشر، قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ لِمَرِيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ ٤٥﴾ [آل عمران: 45]. فكلمته أنتجت مخلوقاً (المسيح)، قال سبحانه: ﴿...إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ ١٧١﴾ [النساء: 171]. فكلمته عز وجل حياة وإحياء وخلقٌ جديد، وكلٌ أوامره كُن فيكون. ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا ١٠٩﴾ [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 يُصَرِّفُ بها الكون. إِنَّ الوجود كله يحمل أبجدياتٍ متنوعةً لا نهائية، لكننا لا نفهمها، فالله تعالى أنطقَ كلَّ شيءٍ، ولذلك فخطاب القرآن للنفس يحمل مدلولاته الخاصة التي تترجمها عقولنا وفق ما يسمح به فهمنا من تصوّرات، وللقرآن أثرٌ نفسيٌّ وجوديٌّ عميق، حتى على الجمادات، قال سبحانه: ﴿وَقَالُوا لِمَ لَئِلْهُمُ لَمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي 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 شيئاً، وقد تنزّل القرآن بها حتى نستطيع أن نفهم، لكن القرآن الكريم أوسع وأضخم بمراحل كبرى من لغة الإنسان.

• سيميائية التصوير النفسي في القرآن الكريم

السلوك النفسي فعلٌ نزوعيّ يستجيب للدوافع والعادات ومقتضيات التواصل بين الناس؛ وقد وصف الإمام الغزاليّ 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 للمؤثرات الحسية، فضلاً عن التوجيه الدينيّ، وفوق الجميع الهيمنة الإلهية. ولذلك 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 اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِي إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ١٢﴾ [النحل: 12]. وهو التوجيه الربانيّ للتعامل مع الدليل والعلامة لفهم مغزاها الروحيّ والنفسيّ والكوني، بوصف العلامة حقيقة حسية مُدرّكة دالة على حقيقة مجردة: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ٢٠ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ٢١ وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ ٢٢﴾ [الذاريات: 20-22]. وفي نموذج التوجيه بالقصة القرآنية بالمبحث الثالث سيتبيّن ذلك بتفصيل أكثر.

يوضّح "عبد القاهر الجرجاني" ماهية العلاقة بين اللفظ والمعنى ويعدها علاقة توليد وتكامل؛ فالعلاقة بين الصورة ومادتها علاقة تقوم على حشدٍ من الإمكانيات اللسانية التصويرية الإيحائية، تنقل الصورة حياةً 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

¹⁷ الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، (بيروت: دار المعرفة، ط 1، 1982)، 6/3.

، فلما رأينا البينونة بين أحاد الأجناس تكون من جهة الصورة...بخصوصية تكون في صورة هذا لا تكون في صورة ذاك...عبرنا عن ذلك الفرق وتلك البينونة بأن قلنا: للمعنى في هذا صورة غير صورته في ذلك.¹⁸

للذهن إذن دورٌ رئيس في المفاضلة بين الصور، وهو ما يمنحنا القدرة على التأمل العميق والتدبر، والسيرورة كلها تعتمل من خلال نظام اللغة المتناسق. وهو ما يبيّنه "عبد القاهر" بمفهومه عن النظم، لأنّ صور المعاني تعني الصورة التي تتشكّل فيها المعاني، وجمالية الأنواع البيانية (الاستعارة، والكناية والتشبيه) لا ترجع إلى حسن ألفاظها، بل مرجعها إلى أنها صور للمعاني. والبعد العرفانيّ المهم الذي ينبغي أن ننتبه إليه هو أنّ بلاغية الصورة وقوتها لا تتأسّس ذهنيّاً فقط، وإلا كانت برهانية تجريدية بلا جمال أو ذوق، وإنما مبعث التأمل 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 لغويّاً بدعم الخيال والحواس والعقل، لتتكوّن علاقة تأليفية يتعرّف بها العقل العناصر المختلفة ويحلّلها، ثم يؤلّف بينها لتنشأ الصورة اللفظية. وكلّ متلقٍ يحلّل الصورة بطريقته، لأنّ المشاعر تُقيّم الصور وتُعبّر عنها بالقلب اللغويّ المناسب المميّز. ليكون التّصوّر ناشئاً عن الإدراك الحسيّ، فهو: "مرور الفكر بالصورة الطبيعية التي سبق أن شاهدها وانفعل بها، ثم اختزنها في مخيلته ليتصفّحها".²⁰ وتلك هي الصورة الذهنية. ثم يكون التصوير الذي يقوم بإبراز الصورة إلى الخارج بأنماط فنية. فالتصوّر إذن ذهنيّ، والتصوير شكليّ. فمرحلة التّصوّر تقع بين الصورة الذهنية والصورة الفنية، وأداة التصوير الفكر فقط، بينما أدوات التّصوّر متنوّعة: الفكر والشعور واللغة...إلخ. لتكون الصورة الفنية بأدواتها التصويرية الكثيرة مُحركة للصور الذهنية في مُخيّلة المتلقّي.²¹

وبتحليل تصوير المعنى في الخطاب القرآنيّ نجد أنّ الصور القرآنية تُلصق شكل المعنى بالإحساس، وتجعله متناسقاً مع الفكر، ولذلك أكثر القرآن الكريم من التصوير بضرب الأمثال، لأنها تجعل العقل- عموماً- مستقراً، وتُصيّر آلة تحمل إلى الخيال صورة المعنى وتثبت 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 المُحسّنة المُتخيّلة عن المعنى الذهنيّ والحالة النفسية، وعن النموذج الإنسانيّ والطبيعة البشرية، كما يعبر بها عن الحادث المحسوس، والمشاهد المنظور، ثم يرتقي بالصورة التي يرسمها، فيمنحها الحياة الشّخصية، أو الحركة المتجدّدة؛ فإذا المعنى الذهنيّ هيئة أو حركة، وإذا الحالة النفسية لوحة أو مشهد، وإذا النموذج الإنسانيّ شاخص حيّ. فأما الحوادث

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

²¹ عبد السلام أحمد الراغب، وظيفة الصورة الفنية في القرآن، (حلب: فصلت للدراسات والترجمة والنشر، ط 1، 2001)، ص 36.

والمشاهد، والقصص والمناظر، فيوردها شاخصة حاضرة، فيها الحياة، وفيها الحركة، فإذا أضاف إليها الحوار، فقد استوت لها كل عناصر التخييل.²²

خذ مثلاً من التخييل بالحركة المتخيلة: وهي الحركة التي تنشأ في ذهن من خلال بعض التعبيرات القرآنية، من مثل قوله تعالى: ﴿وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنْثُورًا ۚ﴾ [الفرقان: 23]، فصورة الهباء المنثور هي صورة حسية تُمثل تصويراً لإضاعة الأعمال، وهنا يقول صاحب التصوير الفني: "وتلفتنا هنا لفظة فَقَدِمْنَا، ذلك أنها تخيل للحس حركة القدوم التي سبقت نثر العمل كهباء. وهذا التخييل يتوارى بكل تأكيد لو قيل: وجعلنا عملهم هباء منثوراً؛ 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 هيئاتاً وصوراً قائمة في أذهاننا، وطريقة التجسيم هي الأسلوب المفضل عموماً في سيورة التصوير في القرآن الكريم. والتجسيم هنا ليس مجرد التشبيه بمحسوس، فهذا طبيعي معتاد، لكن المعجز هو تجسيم المعنويات، لا على وجه التشبيه والتمثيل، بل على وجه التصيير والتحويل.²⁴ خذ مثلاً بتجسيم الحالة النفسية: يقول تعالى: ﴿وَعَلَىٰ الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ۝١٨﴾ [التوبة: 118]، فضيق نفوسهم يشبه ضيق الأرض تماماً، فتحول الضيق من المعنوي إلى المحسوس؛ فهؤلاء الثلاثة (كعب بن مالك، وهلال بن أمية، ومرارة بن الربيع) أصابهم الندم الناشئ عن ضيق الأرض بهم ضيقاً محسوساً بالفعل، ونفور الأصحاب عنهم. وشبه بذلك حالة (حصر الصدور) من قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوْمٍ بَيِّنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِّيثَاقٌ أَوْ جَاءَكُمْ حَصْرَتُ صُدُورُهُمْ أَن يُقْتَلُوا قَوْمَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَتَلُوكُمْ فَإِنِ اعْتَرَلُوكُمْ فَلَمْ يُقْتَلُوا وَلَقَوْا إِلَيْكُمْ أَلَسَلَّمْ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا ۝٩٠﴾ [النساء: 90]، فضاقت صدورهم حرجاً وحيرة، بين نزاع نفوسهم بقتالكم انتصاراً لقومهم، أو مقاتلة قومهم انتصاراً لكم.²⁵

وقد يُجمع بين التخييل والتجسيم في سياق واحد، قال تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَائُهُمُ الطُّغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ۝٢٥٧﴾ [البقرة: 257]، فهنا تتحول المعنويات (الهدى - الضلال) إلى محسوسات في حيز الإدراك (النور - الظلمة)، وهذا هو التجسيم. ثم يأتي التخييل لتتشكل 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 القرآني، وللجملة بأكملها، لا يكون إذن دون إمعان الفكر والنظر، والاستعانة بكل الأدوات الممكنة، لسانياً، وعلمياً، وإبستمولوجياً ... إلخ، ومركز الجملة القرآنية هو التصوير الممثل للمبدأ الأول للتعبير في لغة البشر.²⁶

²² سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، (القاهرة: دار الشروق، ط 20، 2010)، ص 71. وللمزيد من التفاصيل، انظر، عبد الرحمن طعمة، البناء الذهني للمفاهيم، بحث في تكامل علوم اللسان وآليات العرفان، (الأردن: دار كنوز المعرفة، ط 1، 2018)، ص 139 وما بعدها.

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

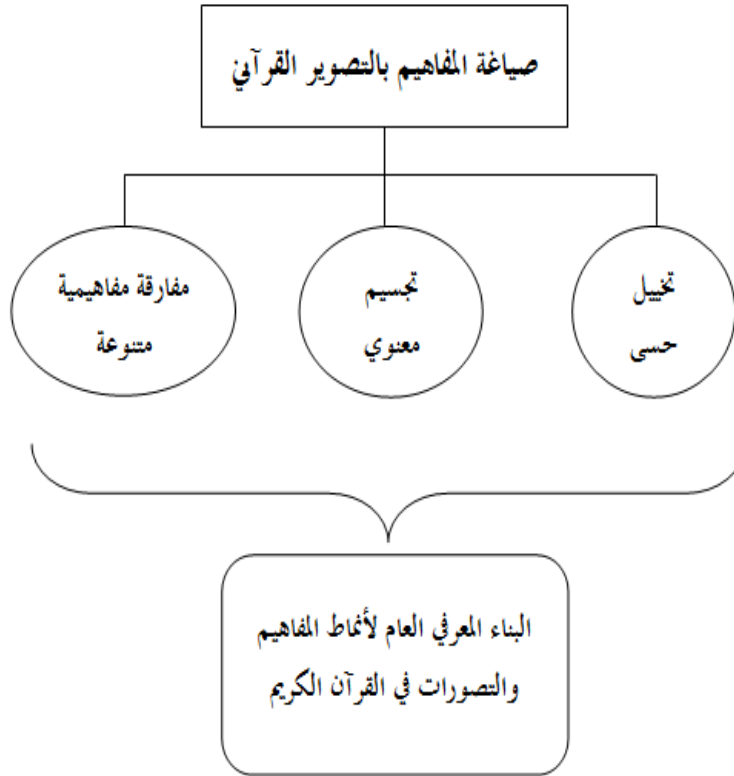
²⁴ التصوير الفني، المرجع نفسه، ص 79 وما بعدها.

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

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

مجلة البحث العلمي في الآداب (اللغات وآدابها) العدد 5 المجلد 26 2025

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 مفهوم أو جملة من المفاهيم. **والمفارقة اللفظية** هي صورة من صور القول، إذ يُساق فيه معنى ما، في حين يُقصد به معنى آخر، يخالف غالباً المعنى السطحي الظاهر في التركيب. وبذلك فهي تشتمل على عنصر يتعلق بالمغزى أو الفعل الإنجازي illocutionary الممثل لمقصد القائل، وتشتمل كذلك على عنصر لغوي locutionary أو بلاغي، هو عملية ممثلة في **عكس الدلالة في التركيب**، وبذلك يتمثل هذا العنصر في شكل المغايرة antiphrasis²⁷. أما مفارقة المفهوم أو التصور فتترتبط مع التجسيم المعنوي؛ إذ يشمل المعاني المجردة، **فيلجأ الذهن إلى آليات الفهم من أجل إدراك هذه المعاني وتكوينها من خلال التصور**، بمعنى صياغة المفاهيم والمعاني الكلية التي تتركب معاً لأجل تشكيل صورة ذهنية واضحة للأشياء المعنوية خصوصاً. والمخطط التالي يوضح إستمولوجية التصوير الفني بالقرآن الكريم القائمة على الأسس الدلالية اللسانية التي أوضحنا بعضها:



إنّ القرآن الكريم يُجسّم المعنى، وينفخ الروح بالجماد، ويهب للعقل الحياة، ويجعل النفس متمثلةً لمختلف العوالم، حتى إنّ كانت عوالم غير مشهودة. وهذا التصوير الفني يُشخّص الفكرة، ويجسم المعنوي المجرد، ليمتثل بالنفس محسوساً يزيد المعنى تمكّناً من الوجدان، فيؤثّر بإعجاز في سيرورات التفكير وميلان الأنفس، تأمل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ النَّاسُ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ ١١﴾ [الحج: 11]، فالخيال: "يكاد يُجسّم هذا (الحرف) الذي يعبد الله عليه هذا البعض من الناس، وإنه ليكاد يتخيّل الاضطراب الحسيّ

²⁷ محمد العبد، المفارقة القرآنية، دراسة في بنية الدلالة، (القاهرة: مكتبة الآداب، ط 2، 2006)، ص 54.

في وقفهم، وهم يتأرجحون بين الثبات والانقلاب؛ وهذه الصورة ترسم حالة التزعزع بأوضح مما يؤديه وصف التزعزع، لأنها تنطبع في الحسن، وتتصل منه بالنفس.²⁸

• التأويل السيميائي لعلاقة النفس بالعالم في السياق القرآني

نلاحظ أن القرآن لم يستعمل لفظ (العالم) وإنما يُكرر لفظ (العالمين) 73 مرة، بمعاني العوالم وأجناس المخلوقات وأنواع الموجودات المُدرَكة وغير المُدرَكة، من مثل قوله تعالى: (وَلَقَدْ أَخْتَرْنَاهُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَىٰ الْعَالَمِينَ ٣٢) [الدخان: 32]. ويؤثر القرآن ذكر (المختلفات) التي تتكوّن منها العوالم تفصيلاً على ذكر هذه العوالم كما لو أنها موجودات مصمتة؛ إذ نجد عالم الكائنات الحية (الإنسان والطير والحيوان والنبات)، وعالم الموائل 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، ولكلّ زمنه ومكانه، والمدّش أن تداخل هذه العوالم وتخرجها محكوم بعناية فائقة في السرد القرآني، الذي يشير في كلّ لقطة من لقطاته إلى اختلاف الحقيقة الكلية الواحدة، وتتوّعها، وقابليتها للانفتاح التأويلي غير المحدود؛ إذ تتحكّم المسافة وزاوية التصوير في دلالة الصورة كلها.²⁹

فهل يمكننا أن نقرر إبستمولوجياً أن العالم بوصفه مجموع العوالم المذكورة في حدود إدراكنا هو كتاب الله المفتوح؟ فهو بمعنى من المعاني نصّ سابق على النصّ الذي يتناصّ معه بُغية إعادة إنتاجه فهمًا وتوظيفًا من خلال أذهان البشر ونفوسهم، وفق شروط وضوابط مُعيّنة³⁰. يُمكننا فهم هذا الملمح من خلال بيان أن النصّ القرآني يُحوّل عدة عوالم بالفعل ويمثّلها، فيما يحتفظ بزيادة معناه الخاص؛ فالنصّ المركزي لا بد أن يحتفظ بزيادة المعنى كما هو معلوم. تناصّ القرآن إذن مع العالم ومع نفوسنا ميزته أنه ينشأ بين نصين لمبدع واحد، على الرغم من أن النصين نفسيهما من طبيعتين مختلفتين. ويُمكننا فهم ذلك أكثر من توضيح "رولان بارت" للتناص؛ فالتناص ليس هو: ماذا أستخدمي من؟ ولا ماذا أستخدمي من؟ ولكنه: ماذا يتمثّل أمامي؟ وقد تمثّل العالم أمام النصّ لكي يجاذبه النصّ ويحاوره ويسائله "كأنها جدلية المطلق والنسبيّ التي يتلاشى التناقص بين حديّها 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 العالم رسالة مكتوبة بلغة تفوق ما نعرفه من ألسن، ونحن نقرأ هذه الرسالة مرة تلو أخرى، ونحاول فكّ رموزها وعلاماتها وتأويلها من أجل أن نمثّل أسرارها. وهذا الرهان على المعرفة غير منفصل عن رهان الفعل. وفي "رسالة عن الرسالة" يوضّح الله تعالى لنا غاية المعرفة وغاية الفعل معاً، ثم يتركنا لكي نعرف ولكي نفعل، لكنه يطالبنا، بكلّ حزم، أن نفهم مغزى قوانينه ونظامه الكوني، كي لا ندمر دلالة الدال، أو نعزل الدالّ (نصّ العالم) عن

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

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

³⁰ النصّ 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.

دلالاته ومدلولاته³². وللنفس والذهن هنا دور المؤول المركزي في انسجام التناص بين هذه العوالم المختلفة، وتسييقها وبلورتها في أنساقها التي لا تضاد طبيعة الوجود.

تأمل فكرة **الذكرى والذكر**؛ فالذكرى هي ما كان في زمن الماضي، واستحضارها هو استحضار هذا الزمن واستدعاؤه داخل النفس من بئر فقدان أو النسيان إلى حيز الآن والهُنا، لِيُسهم في تشكيل معنيهما. والذكرى تعني كذلك الذهاب إلى هناك؛ إلى **الما قبل**، وحينما يبدأ التبادل بين الذكرى والذكر (بمعنى الكتاب أو الحفظ) تتأكد العلاقة بين النص والنفس والعالم ودورة الزمن التي تربط المنبع بالمصب، قال تعالى: ﴿... إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ ١٠٤﴾ [يوسف: 104]. كأن تذكرًا ما يعلن عن وجود الحنين في الكلمات، وكأن هذا التذكير يُفصح عن قوة الرغبة في ربط البدايات بالنهايات، ويعوّض ما بينهما من فجوة الزمن السحيقة، ليوّظ ذاكرة الوجود من سباتها الطويل. وبقدر ما يتراسل الذكر والذكرى مع بعضهما فإن الحركة الزمنية التي تتغلغل في العالم واصله بينهما تمضي إلى أبعد من ذلك؛ أي إلى **المصير**؛ إنها تخطو بنا إلى **الما بعد** بدلا من خطوها السابق إلى **الما قبل**: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ١﴾ [الفرقان: 1]؛ **فالإندار والبشرى فعلا نفيان**، كلاهما إرهابٌ يخترق حجاب الحاضر إلى المستقبل القريب أو البعيد، ويكمن الاختلاف بينهما في كون مفعول الأول (الإندار) في النص هو **مجموع الكائنات العاقلة**، بينما مفعول الثاني (البشرى) خاص بالمستجيب من هذه الكائنات فقط لنداء الحق: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا ٩٧﴾ [مريم: 97]. لنلاحظ بجلاء أن الصورة الزمنية للعالم لم تقف بين **ذكره ومصيره**؛ فبين الذكرى في: ﴿مَّا أَشْهَدَتْهُمْ خَلْقَ السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلَقَ أَنْفُسَهُمْ وَمَا كُنْتَ تَتَّخِذُ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا ٥١﴾ [الكهف: 51]، والمصير في: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ ٤٢﴾ [النور: 42]، تمتثل أية العالم المتحددة أمام مرآتها الحزينة بوصفها كيانًا مجزوءًا ناقصًا، مغتربًا عن ملامحه الأصلية، مُتَحَنَّنًا بِقَدَرِهِ، أو بالحنين إلى بداية منسية والاندفاع قُدَمًا نحو نهاية سادرة في آن³³.

فإذا أردنا وفق ما سبق، على سبيل التمثيل، توضيح التوجيه المعرفي لمسألة تسوية النفس، وإلهامها: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ٨﴾ [الشمس: 7-8] **من الإفهام إلى الإلهام**، فسنعلم أن "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 الورد في كلام العرب، ولم يذكر أهل اللغة شأهاً له من كلام العرب. ويُطلق الإلهام إطلاقاً خاصاً على حدوث علم في النفس بدون تعليم ولا تجربة ولا تفكير، فهو علم يحصل من غير دليل، سواء ما كان منه وجدانيًا، كالانسحاق 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 الرُوع، ويختص ذلك بما كان من جهة الله تعالى وجهة الملاء الأعلى. ولذلك فهذا اللفظ إن لم يكن من مبتكرات القرآن يكن مما أحياه القرآن، لأنه اسم دقيق الدلالة على المعاني النفسية، وقليل رواج أمثال ذلك في اللغة قبل الإسلام لقلة مثل تلك المعاني في مخاطبات عامة العرب، وهو مشتق من ألهم، وهو البلع دفعةً، يقال: لهم كفرح، وأما إطلاق الإلهام على علم يحصل للنفس بدون مستند فهو إطلاق اصطلاحى للصوفية. والمعنى هنا: أن من آثار تسوية النفس إدراك العلوم الأولية، والإدراك الضروري المدرج، ابتداء من الانسحاق الجبلي نحو الأمور

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، ط 7، 2001)، ص

النافعة، كطلب الرضيع الثدي أول مرة، ومنه اتقاء الضار كالفرار مما يُكره، إلى أن يبلغ ذلك إلى أول مراتب الاكتساب بالنظر العقلي، وكل ذلك إلهام. وتعدية الإلهام إلى الفجور والتقوى في هذه الآية، مع أن 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 تيسر إلهام الإنسان الفجور والتقوى، والعقاب والثواب.³⁴ ولذلك فلا تعارض أبداً بين الوحي والشرع والعقل. قال تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ١٥ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ١٦﴾ [المائدة: 15-16]. ومن أراد أن تُختم حياته بالتوحيد فعليه بالوحي؛ فالوحي يضبط إيقاع النفس، ويجعلها متسقة مع الفطرة ومع سيرورة الخلق والأمر في الكون كله.

قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ٦٩﴾ [العنكبوت: 69]. وقال أيضاً: (... وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا ٢ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ ٣...) [الطلاق: 2-3]. فهذه الآيات، وغيرها، تشير إلى عاملي المجاهدة والتقوى بوصفهما شرطاً لازماً لحصول المعرفة الإلهامية، مؤكدة عنصر التدين بوصفه فارقاً جوهرياً بين الإلهام inspiration والعلم الحدس intuition. قال تعالى: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحَكْمِهِمْ شَاهِدِينَ ٧٨ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا وَسَخَرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ ٧٩﴾ [الأنبياء: 78-79]. فالإلهام هنا ضرب من الإلهام، وليس هو الوحي؛ إذ إن الوحي قاسم مشترك بين داود وسليمان، ولكن الإلهام والتفهيم كان لسليمان وحده. ولا يصح أن يُدرج الإلهام ضمن (العلم اللدني) الوارد في قوله تعالى: (... وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا ٦٥) [الكهف: 65]، فالآية حول علم الغيوب، فقد أطلع الله تعالى الخضر على أمور جميعها من جنس الغيب. والإلهام وإن كان يتضمن معنى من معاني الغيب، لكن وصفه باللدني يعني الجزم بحقيقته، وهذا الجزم إن تحقق في حق الشخص المُلهم والتزم به، فهو ليس ملزماً للآخرين، ولا تُقام عليه حجة شرعية، أمراً أو نهياً، لأنه فردي، والوحي قد أكمل الشريعة: (... أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ٣...) [المائدة: 3].³⁵

إن النفس الإنسانية ذات طبيعة ضدية ثنائية، إذ يجمع الإنسان بذاته بين الإيجابية والسلبية، وهذا مكن الاختبار الدنيوي، فهو ممنوح حق الاختيار والترجيح: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ ١٠﴾ [البلد: 10]. وهذه التعقيد البنوية بالإنسان: الجانبان (الروحي والعقلي)، بالإضافة إلى النزوع إلى الخير أو الشر، هي ما جعلته كائنًا عاقلًا مميزًا، إذ إن الدافع الذي يقود قراره بالميل سلبيًا أو إيجابيًا هو الإرادة الحرة. **وإرادتنا في المعرفة تتشكل استجابة لتحدي السؤال، فيما تتشكل إرادتنا في الفعل استجابة لتحدي الواقع.** ومما لا شك فيه أن الشر يمتلك إرادة كافية لتدعيم وجوده بقدر ما يمتلك الخير تلك الإرادة تمامًا. والاختيار هو الذي يُحدّد مجرى تلك الإرادة، والحرية النسبية للإنسان هي التي تتيح له أن يختار صورة الإرادة ومسارها. لكن الضرورة التي تمثل نقيض الحرية هي التي تقوم بالدور الخطير في توليد إرادة الشر ودفعها قُدماً إلى

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

³⁵ للمزيد من المناقشات والتفاصيل، انظر، أحمد الدغثي، نظرية المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربوية، (دمشق: دار الفكر، بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 1، 2004)، ص 351-354. وانظر تحليلات أخرى مهمة لهذه المسألة الخطيرة عند، محمد عثمان نجاتي، القرآن وعلم النفس، مرجع سابق، ص 195-202.

نهايتها. والوعي الأولي بأهمية مجاوزة الضرورة هو المهاد المبدئي الذي يتكوّن فيه قرارنا بأن نكون أحراراً. فالظروف متماثلة بالعالم كله، وفي هذه الظروف نفسها ينشأ اللصّ والشاعر والقاتل والفيلسوف والعالم والراقصة! لكنّ الفارق بينهم جميعاً هو الرغبة والوعي الأولي؛ 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 الخير³⁶.

وقد ذكرنا فيما سبق ضرورة اتفاق الهوى مع مضمون الوحي؛ إذ لا بد أن 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 أن ينتمي الإنسان الأصيل إلى اختيار الله تعالى: (وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَيُؤْتِينَا اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ إِنَّا إِلَى اللَّهِ رُغْبُونَ ٥٩) [التوبة: 59]. (وَأَلَىٰ رَبِّكَ فَارْغَبْ ٨) [الشرح: 8]. (... إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ١١٠) [الرعد: 11]. فالإرادة رغبة وتوجّه، واختيار وتغيير، ومواجهة أملّة، وهي- في كلّ منحنى من مناحيها- انحياز واضح إلى إرادة أعلى تزرع القيمة في تربة الحياة، وتختبر امتثال الوجود لها³⁷. وتلك ركيزة معرفية أساسية توجّه التكوين النفسي للإنسان في القرآن الكريم.

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

1- نموذج ضرب الأمثال بالقرآن الكريم: للقرآن منهجٌ معرفيٌّ دقيق في مسألة ضرب الأمثال؛ إذ يعمدُ إلى توضيح الجانبين: السلبيّ والإيجابي (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 مثلاً بقصة فرعون وموسى)، من خلال آلية الانتقال بين الشيء وضده؛ فهذا **الانتقال الذهني** عامل حاسم في ترسيخ المعلومات وتوجيه الرغبة والإرادة نحو فعل الخير وترك المنكرات، لتترسّخ عقيدة في قلب المؤمن وكيانه، فإذا ما ذابت في أعماق النفس السّوية، أصبحت نسيجاً ضامّاً متسقاً مع الفطرة، ليتلقّفها **الإلهام الذكي** ويخرجها مع كلّ موقف في صورة أفعال طيبة وأعمال حسنة. هذه هي الآلية العبقريّة للنصّ الحكيم³⁸.

ومن براعة هذه الآلية الإستمولوجية أنّ التوجيه القرآني لا يقف في تناوله الجانب السلبيّ عند نقطة التنبيه، بل إنه يخوض في تفاصيل العقوبة وبيان أثارها النفسية السلبية، ليكون وقعها أشدّ على النفس، خصوصاً عندما يُبين الثواب المقابل لفعل الخير بتفاصيله وجزئياته، لتكتمل تربية النفس من خلال تداعي الأفكار وتسلسلها المنطقيّ. وأكتفي هنا بمثال صاحب الجنّتين من سورة الكهف، قال تعالى: (قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّكَ رَجُلًا ٣٧ لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا ٣٨) [الكهف: 37-38]. مُعَقِّباً بتذكيره وتبصيره بأنّ العقوبة للمتقين الأبرار، ومُنْبَهًا إياه على تدبّر قدرة الله الماحقة، وأنّ عليه تذكّر سوء العقوبة للمُعاند الجاحد، وذلك من خلال لوحة بيانية تصويرية

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

³⁷ النص القرآني، مرجع سابق، ص 226.

³⁸ للمزيد من التفاصيل، انظر، أحمد الفورتيه، القرآن أصل التربية وعلم النفس، (قبرص: ليماسول، دار الملتقى للطباعة والنشر، ط 1،

(1994)، ص 27 وما بعدها.

بديعة: إذ يقف الذي يعتقد دوام الدنيا ونعيمها مُقَلِّبًا كَفَيْهِ حسرةً وندامةً وهو يشاهد ثمار حديقته تحترق، ومياه أبارهِ تغور، فهل ينفع الندم؟ لقد فات الأوان، لتطلَّ خاتمة الدرس متوجِّهةً بانتصار الحق الذي تتلَهَّف إليه النفس السوية، تلك النفس التي تَبْنِي خبرتها بواسطة دروس الحياة، وتراكم العِظَات والعِبَر.

إن وسيلة القرآن المنهجية في ضرب المثل تعتمد ركائز ثلاثة³⁹:

- إثارة الإعجاب، ليوَقِظَ بالنفس غريزة (حب الاستطلاع).
- جعل هذا الحب في إطار توجيهي، بتغذيته بمختلف الوسائل المُعَيَّنة على استكشاف الحقائق.
- إيضاح الأدلة والبراهين المتنوعة التي تدفع النفس إلى التعلُّق بمتابعة البحث دون ملل أو سأم.

فُجِّهَ النفس الإنسانية يتراوح بين متابعة الترقِّي ومقاومة التَدَلِّي؛ فالترقِّي إلى الجانب السماويّ النوراني، والتَدَلِّي نحو الجانب الأرضي الطيني، والبطولة أن تنتصر لجانبك النوراني ضد جانبك الطيني.

2- نموذج تحليل الانفعالات بالقرآن الكريم: أكَّد العلماء قوة الرابطة بين الدوافع والانفعالات؛ فالدوافع تكون مصحوبةً عادةً بحالة وجدانية انفعالية، وحين يشتدَّ الدافع ويُعاق عن الإشباع فترةً من الزمن تحدث بالجسم حالة من التوتر، يصاحبها في الغالب حالة وجدانية مكثَّرة. وإشباع الدافع تصحبه حالة وجدانية سارَّة. ثم يقوم الانفعال بتوجيه السلوك مثل الدافع؛ فانفعال الخوف مثلاً يدفع الإنسان للهروب من الخطر، وانفعال الغضب يدفعه إلى الدفاع عن النفس، وربما يدفعه إلى العدوان، وانفعال الحب يدفعه إلى التقرب والتودُّد من موضوع حبه... إلخ⁴⁰.

وقد أبدع الوصف القرآني 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 متدرِّعة تتجنب المعاصي قدر المستطاع، متمسكةً بالتقوى والانتظام في العبادة وممارسة الشعائر وعمل الخير بما يرضي الحق سبحانه. قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ۚ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ۚ﴾ [الأنفال: 2-3]. ﴿تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ۚ﴾ [السجدة: 16].

وقد وصف القرآن الاضطراب الحاد المصاحب لحالة الخوف بالزلزال الشديد، الذي يهزُّ كيانه هزًّا، وربما يفقد السيطرة على نفسه؛ ﴿إِذْ جَاءُوكُم مِّن فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونًا ۚ﴾ هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا زَلْزَالًا شَدِيدًا ۝١١﴾ [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 لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ۝١٧﴾ [الزخرف: 17]. ﴿وَأَقْرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَخَصَةٌ أَبْصَرُ الَّذِينَ كَفَرُوا يُؤْتَلَأُ قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا بَلْ كُنَّا ظَالِمِينَ ۝٩٧﴾ [الأنبياء: 97]. ﴿وَتَرَاهُمْ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا خَشِيعِينَ مِنَ الْذَلِّ يَنْظُرُونَ مِنْ طَرَفٍ

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.

خَفِيَ... ٤٥) [الشورى: 45].⁴¹ فالخوف انفعال عميق شديد، يزلزل أركان النفس، ويدفعها إلى سلوك التجنب والحذر.

- **انفعال الغضب**⁴²: نوه القرآن باستخدام الغلظة والشدة مع الكفار المناوئين لانتشار الإسلام، وهي شدة نابعة من الغضب في سبيل الله، وفي سبيل نشر الدعوة؛ قال تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ... ٢٩﴾ [الفتح: 29]. كما أمر الله تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم ومن معه من المؤمنين بأن يقاتلوا الكفار وأن يغلظوا عليهم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ١٢٣﴾ [التوبة: 123]. وقد وصف القرآن الكريم غضب موسى عليه السلام من عبادة قومه للعجل: ﴿وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضَبَ عَلَيْهِمْ أَسْفًا قَالَ بِنِسْمَا خَلَقْتُمُونِي مِنْ بَعْدِي أَعْجَلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ وَأَلْقَى الْأَلْوَاخَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ 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 لاحقاً حينما يهدأ غضبه، مثلما حدث مع موسى، فعندما عرف حقيقة ما حدث قال: ﴿قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِأَخِي وَأَدْخِلْنَا فِي رَحْمَتِكَ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ ١٥١﴾ [الأعراف: 151]. ولذلك أشار القرآن الكريم إلى أهمية السيطرة على هذا الانفعال الذي قد يؤدي إلى كوارث، وأشد بالكاظمين الغيظ والعافين عن الناس؛ قال سبحانه: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكُظُمِينِ الْغَيْظِ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ١٣٤﴾ [آل عمران: 134]. ومن أجل ذلك أخبر النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الشريف، الذي رواه البخاري ومسلم، أن الشديد من يملك نفسه عند الغضب، فعن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: (ليس الشديد بالصُّرعة، إنما الشديد الذي يملك نفسه عند الغضب).

- **انفعال الحب**⁴³: من ركائز حب الإنسان ذاته الارتباط الوثيق بدوافع حفظ الذات؛ فالإنسان يحب أن يحيي وينمي إمكاناته ويحقق ذاته، جلباً للخير والأمن والسعادة، ويكره ما يعوق نمو الحياة وتطورها، وما يجلب الأذى والضرر. وقد عبّر القرآن الكريم عن هذا الحب الفطري عند الإنسان، قال تعالى: ﴿... وَلَوْ كُنْتَ أَعْلَمُ الْغَيْبِ لَاسْتَكُنْتُمْ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ... ١٨٨﴾ [الأعراف: 188]. ومن مظاهر ذلك الحب الفطري، الذي هو في الحقيقة علامة على محاولة تسوية النفس، الدعاء بالخير: ﴿لَا يَسْتَمُ الْإِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ وَإِنْ مَسَّهُ الشَّرُّ فَيَئُوسٌ قَنُوطٌ ٤٩﴾ [فصلت: 49]. ولذلك ارتبط ذلك بضرورة حب الخير للجميع؛ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيما رواه الشيخان: "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه."

- **انفعال الفرح**⁴⁴: ينبّه القرآن الكريم على خطورة فرح الكفار بمتاع الحياة الدنيا، وينوّه بفرح المؤمنين بالهداية والحق، قال تعالى: ﴿... وَفَرَحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَعٌ ٢٦﴾ [الرعد: 26].

﴿قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ ٥٨﴾ [يونس: 58]. فالنفس السوية تعلم أن مصدر الفرح الكلي هو الله تعالى، فنتمسك بالإيمان، وتتبع المنهج القويم، فتلك هي السعادة

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.

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

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

الحقيقية، وبذلك تكون النجاة في الآخرة. وقد وصف القرآن السرور الذي يكتنف المؤمن يوم الحساب بعد نجاته برحمة الله: ﴿فَوَقَّاهُمْ اللَّهُ شَرَّ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَلَقَّاهُمْ نَضْرَةً وَسُرُورًا ۝﴾ [الإنسان: 11].

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

ورد لفظ الحس بصيغته ست مرات بالقرآن الكريم، على ثلاثة أوجه، هي:

- أ- القتل: ﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُمْ بِإِذْنِهِ ۝﴾ [آل عمران: 152].
- ب- الإدراك بالحاسة: ﴿فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ ۝﴾ [آل عمران: 52].

ج- البحث: ﴿يَبْنِي أَدْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَأْيِسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ ۝﴾ [يوسف: 87].

فكل ما أصيب بالحاسة سمي حساً، والإحساس الوجود والمشاهد، فأحسن: علم ووجد ورأى⁴⁵.

والحس المشترك هو القوة التي ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة؛ فالحواس الخمسة الظاهرة كالجواسيس لها، فتطلع عليها النفس، من ثمة تُدركها⁴⁶. والفعل المأخوذ من الإحساس رباعي، مثل آية آل عمران (52) أعلاه. وحس الثلاثي له معانٍ ثلاثة: القتل، أو المسح، أو الإلقاء بالحجارة، فهذه الثلاثة يقال للمفعول فيها محسوس، أما المفعول من الحواس فمحس، وجمعها محسّات لا محسوسات. والإحساس إن كان للحس الظاهر فهو **المشاهدات**، وإن كان للحس الباطن فهو **الوجدانيات**، وهي الحس المشترك والخيال والواهمة والحافظة والمُخيلة⁴⁷. وجماع ما سبق أن⁴⁸:

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

ولدينا ما يُعرف بتراسل الحواس synesthesia (الحس المواكب أو المرافق)، وله صورة أدبية، هي: "وصف مُدركات كلّ حاسة من الحواس بصفات مُدركات الحاسة الأخرى، فتُعطي المسموعات ألواناً،

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.

⁴⁷ عبد الكريم بليل، المفاهيم المفتاحية لنظرية المعرفة في القرآن الكريم، (الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 1، 2015)، ص 293.

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

وتصير المشمومات أنغماً، وتصبح المرئيات عاطرة.⁴⁹ أي إن هذا التراسل هو تبادل الحواس وحلول إحداها محلّ الأخرى على مجمل مساحة نشاط الحواس الخمس. فأحياناً تجدنا نَصِف الصوت بأنه حلو، أو مخملي، أو ثقيل. وقد يصف أحدهم دويّ النفير بأنه أزرق داكن... إلخ.

وهذا التراسل قد يُجاوز تزواج حاستين ظاهريّتين إلى الحواس الداخلية والباطنية، مثل الصبغة المضافة إلى الله تعالى: ﴿صَبَّغَهُ اللَّهُ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عِبْدُونَ ۝٣٨﴾ [البقرة: 138]. ومثل إذاقة الرحمة من قوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُوا بِهَا وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ ۝٣٦﴾ [الروم: 36].

ومن حيث البنية اللفظية، يظهر التراسل في صورتين⁵⁰:

- التركيب الوصفي: قولٌ لَيْن، وصوتٌ عذبٌ، ورنينٌ أبيضٌ، ونقْدٌ لاذعٌ، وجوابٌ مُرٌّ... إلخ.
- سياق الجملة، نحو قوله تعالى: ﴿...فَأَذَقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ۝١١٢﴾ [النحل: 112]. وقد علّق "الشريف الرضي" (ت 406 هـ) على الآية بقوله: "وهذه استعارة، لأن حقيقة الدُّوق 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 أن يقولوا لمن عوقب على جريمة، أو أخذ بجريرة: ذُقْ غِبَّ فِعْلِكَ، واجنِ ثمرة جهلك. وإن كانت عقوبته ليست مما يُحسّ بالطعم، ويُدرك بالدُّوق. فكأنه سبحانه لما شملهم بالجوع والخوف على وجه العقوبة حسّن أن يقول تعالى: فأذاقهم ذلك؛ أي أوجد لهم مرارته كما يجد الدائق مرارة الشيء المرير، ووخامة الطعم الكريه.⁵¹"

وقد اكتشف العلماء نوعاً من الإدراك الحسي غير العادي، هو الإدراك الحسيّ الخارج عن نطاق الحواس⁵²، مثل الاستشفاف، وهو رؤية الأشياء أو الأحداث البعيدة الخارجة عن مجال حاسة الإبصار. والتخاطر telepathy، وهو إدراك خواطر شخص آخر وأفكاره، ويكون غالباً بعيداً 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 ودراسة⁵³. 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 بعيداً عن المكان الذي يعيش به يعقوب بمسيرة أيام. ﴿وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَا أَن تُفَنِّدُونِ ۝٩٤﴾ [يوسف: 94]. وفي صحيح مسلم، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: "أتموا الركوع والسجود، فوالله إني

⁴⁹ شلتاغ عبود شراد، تطور الشعر العربي الحديث، (الأردن: مجدلاوي للنشر والتوزيع، ط 1، 1998)، ص 196. والتراسل أحد مفاهيم المدرسة الأدبية الرمزية، ويقابله بعضهم بمصطلح correspondance، وأحياناً يُترجم بتزامن الحواس؛ ويعني التمازج في التفاعل الحسي. ومن أشهر المتحدثين عن تجربة تراسل الحواس الأديب والمؤلف الموسيقيّ الألماني "هوفمان" E.T.A.Hoffmann، عندما تحدث عن موسيقى "بيتهوفن" Beethoven. انظر للتفاصيل، الموسوعة العربية، تأليف هيئة الموسوعة العربية بدمشق، (دمشق: دار الفكر، ط 1، 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.

⁵¹ الشريف الرضي، أبو الحسن محمد، تلخيص البيان عن مجازات القرآن، (بيروت: دار الأضواء، ط 1، 1407 هـ)، 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.

لأراكم من بعد ظهري إذا ما ركعتم وإذا ما سجدتم.⁵⁴ ف رؤية النبي الكريم لأصحابه يركعون ويسجدون، وإن كانت خصيصة نبوية، فهي أيضاً مثالاً للاستشفاف، فبصفاء قلبه عليه الصلاة والسلام، وشفافيته الروحية، رأى ما لا يقع في مجال بصره. وعن "حنظلة الأسدي"، وهو من كُتّاب النبي صلى الله عليه وسلم، قال: "...قلت يا رسول الله، نكون عندك نُذَكِّرنا بالنار والجنة كأننا رأي العين، فإذا خرجنا من عندك عافسنا الأزواج والأولاد والضيعات ونسينا كثيراً. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: والذي نفسي بيده لو تدومون على ما تكونون عندي وفي الذكر لَصَافَحْتُكُمْ الملائكة على فرشكم وفي طرقكم، ولكن يا حنظلة ساعة وساعة." قالها ثلاث مرات. (رواه مسلم والترمذي في الرقائق)⁵⁵.

4- نموذج الدليل البحثي وصحة البرهان في القرآن الكريم: يمتاز القرآن بأنه هو الدليل والمستدل

عليه، وهو الدعوة والحجة، والحكم والبرهان والبيّنة، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِّن رَّبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِندَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ٥٠ أَوَلَمْ يَكُفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ٥١﴾ [العنكبوت: 50-51]. فالقرآن في مجمله خطابٌ حجاجي يتأسس على هدف واضح، هو **إحداث تغيير وضع ذهني، يترتب عليه ضرورة تغيير وضع مادي**، كما قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ٢﴾ [يوسف: 2]، **فالتعقل تغيير وضع ذهني**. وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ٢٧ قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ٢٨﴾ [الزمر: 27-28]، **والتقوى تغيير سلوكي مادي**. فالحوار والحجاج والبرهان والتمكين من النظر والاستدلال هي وسائل متنوعة تخاطب النفس والعقل بهدف إبلاغ الرسالة⁵⁶. 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 الإيماني 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 الذكي** - مسلكاً يُثير الذهن والتفكير والتأمل في الكون، ليكون الكون المحيط به وبقومه نقطة انطلاق الحاجة في **رحلة البحث عن اليقين**⁵⁷، ونقل قومه من دائرة التقليد الأعمى لأبائهم إلى رحابة أعمال العقل والتدبر، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ٧٦ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ٧٧ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يُقَوْمُ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ٧٨ إِنِّي وَجْهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ٧٩﴾ [الأنعام: 76-78].

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 الدَّبَّيْع الشَّيبَانِي)، تيسير الوصول إلى جامع الأصول من حديث الرسول، (بيروت: دار المعرفة، ط 1، 1977)، 32/1. والمعافسة: المعالجة والممارسة.

⁵⁶ يمكن مراجعة المزيد من الأمثلة والتفاصيل منعاً لتكرار النقل، انظر، رزان محمد صفال، 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 أن يريه كيفية إحياء الموتى، كما نعلم جميعاً. فنبى الله إبراهيم عليه السلام يغذي عقله وروحه دائماً بالأدلة والبراهين، ليطمئن قلبه كما قال، وليُصبح إلهامه جزءاً من الوعي، ولتكون عقيدته راسخة قويمه لا يقف أمامها أي معاند أو مكابر. ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولَمْ تُؤْمِنُ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ٢٦٠﴾ [البقرة: 260].

[79]. لقد بدأ بتنفيذ خطته بجمع المعلومات المفيدة، فاختار الوقت المناسب (ظلمة الليل)، والكوكب الملائم المتميز عن سائر الكواكب، حتى يستثير الدافعية نحو عملية النظر، ومعاينة الكوكب بالبصر (راجع تحليل الفعل رأى فيما سبق)؛ فقد أراد أن ينفذ من النظر البصري إلى النظر العقلي، وكأنّ الحواسّ الظاهرة والباطنة قد اتحدت في تراسل مدهش، كما حللنا ذلك منذ قليل. وبراعة 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 وتأمل الحدث، فلما أفل قال لا أحب الأفلين! ثم تدرج معهم باختيار القمر (الأوضح بالسماء)، فقد قدّم بمقدمة عقلية جعلها أساساً للحجة، فإنّ أفل فمثله مثل الكوكب السابق! ثم اختار الشمس (الأكبر)، فكانت كلّ البدائل مصيرها الأفول، ليعلن البراءة من كلّ ذلك، معاينةً وعقلاً أمام الجميع. فموقفه عليه السلام اشتمل على خطوات الحلّ كلها: الشعور بالمشكلة، وتحديدّها، وصياغتها، وجمع البيانات حولها، وافترض الفروض، واختبارها، وصولاً إلى القرار ببطلان هذه المعبودات، وتقرّد الحق سبحانه بوجوب الإيمان به لا شريك له⁵⁸. وكثيراً من القصص القرآنيّ يسير بهذه الطريقة في البرهان والحلّ وبيان المصير والحق، هدايةً للنفس، وانتزاعاً لها من أغوار التخبّط والبهتان.

6- نموذج مُبسّط عن إشارة القرآن لبعض الآليات العصبية عند الإنسان: والحق أنّ هذا الموضوع يحتاج إلى دراسة مستفيضة، لكنني أذكره، ختاماً، إثارة للمهتمين بالمسألة لمزيد بحث وتحليل. فمعلوم أنّ خبرات الإنسان تُسجّل بخلايا الدماغ، ويستطيع أيّ عالم أن يستثير هذه الخبرات القديمة بإثارة الخلايا بطرق معيّنة، وقد ثبت أنّ خلايا الجسد نفسها تمتلك ذاكرة⁵⁹! تأمل قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ ١٩ حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَرُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ٢٠ وَقَالُوا لَوْلَا جُلُودُهُمْ لَمْ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنطَقْنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ٢١﴾ [فصلت: 19-21]. ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ٢٤﴾ [النور: 24]. وغيرها من الآيات. وقد بيّن القرآن الكريم أهمية أعضاء الحسّ في اكتساب المعرفة وبلورتها مفاهيمياً، قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ٧٨﴾ [النحل: 78]. وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ٧٨﴾ [المؤمنون: 78]. فالآية تُبيّن إنشاء الحواسّ إنشاءً عصبياً في مراحل الخلق الأولى للأجنة، وتلك مسألة تحتاج إلى بيان ليس المقام مقامه. أكتفي فقط بالإشارة إلى تجربة غريبة قام بها باحثون بمايكروسوفت؛ حيث يمتلكون غرفة معزولة تماماً عن أيّ مثيرات سمعية خارجية بنسبة تصل إلى 99.9%⁶⁰! فهي تُجمّد الأصوات داخلها! وقاموا بإدخال بعض الأفراد إليها ليُجربوا تأثير عزل حاسة السمع عن العالم، فكانت فوضى

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.

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 "ريدmond" التابع لشركة التكنولوجيا الأمريكية "مايكروسوفت": المكان الأكثر هدوءاً على كوكب الأرض. راجع الرابط:

<https://www.youtube.com/watch?v=1fKqgmIpe0Y>

كبيرة، ولم يستطع أيُّ منهم المكوث أكثر من 45 دقيقة! بل طلب بعضهم الخروج بعد دقيقة واحدة. لقد كان يُمكن للمُختبرين سماع دقات قلوبهم، وطقطقة عظامهم من الداخل! وقال معظمهم إنَّ شعورًا غريبًا قد اعتراهم، وكأنهم قد فقدوا الحياة نفسها، أو فقدوا معنى الوجود... إلخ، فغياب الصّدَى عن عقل الإنسان، وعن جسده حتى، يؤدي إلى تخريب الوعي والإصابة بالهلوسة والهذيان، فالغرفة آلة حرمان حسيّ قاتلة. ومن فهمنا للآيات السابقة نتبيّن حكمة الله تعالى ورحمته في منحنا هذه الحواس، لنشكره عليها فعلاً، فهي وسيلة النفس والعقل للبقاء والتطوّر، ولا تتساقط النفس مع المحيط أبداً دون سلامة هذه الحواس وتناغمها مع فطرة الخلق الكلي، ففعل الخلق مستمرٌّ بأمر الله تعالى، وهو فعلٌ مستقيم يُطوّر ولا يُدمّر، فكانت خلقتنا كما أراد الله تعالى غير مفارقة لهذا المسير المعجز ضمن أكوان الوجود وعوالم الغيب في علمه غير المحدود، جلّ وعلا.

خاتمة ونتائج:

- 1- الخطاب القرآنيّ في عمومهِ خطابٌ قائمٌ على البرهان والمُحاجة، 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 الإستمولوجي الأساسي تأسست المفارقة الدلالية لألفاظ الذكر الحكيم؛ إذ تمكّنت الجملة القرآنية من مفارقة النسبية التعبيرية الذاتية لتمتزج بالمطلق الشموليّ الوجودي، ليكون الخطاب النفسيّ بالقرآن تحديداً خطاباً يعلو فوق حدود اللفظ وقيود الدوال.
- 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 أن تدري بحبال عالم الخلق والأمر المهيّب، ومن آليات ذلك: الإسقاط الحسيّ بالتشابه في حدود الإدراك الذهنيّ للمُخاطَب بالتخييل والتمثيل... إلخ.
- 4- إنَّ 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 والعالم.
- 5- قمنا بتحليل بعض الألفاظ والأمثلة التي تثبت صحة هذا الافتراض، مثل الفعل "رأى"، والفعل "نظر"، وتعالقهما الدلاليّ 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 مقارنة السيرورة التمثيلية للمعنى الكونيّ بالقرآن الكريم وصلته بالمعنى المقذوف بالنفس الإنسانية من خلال الحث على التأمل والتدبر والتفكير، ما بين الحسّ والذهن. 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 شيئاً من فهمه عبر العصور.

- 7- العلامات والأمارات الدالة في النص القرآني 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 النفسي في القرآن الكريم، وضرربنا أمثلة بتركيب الصور بدعم الخيال والحواس والذهن، لنتشاكل مع الصورة القرآنية اللفظية المفارقة للغة الإنسان الطبيعية؛ فهي لغة فريدة ممزوجة بأفاق سماوية فوق إدراكنا، لكن شكلها الظاهريّ مشابه لما نعرفه، فقط لأجل تقريب الفهم. فالصور القرآنية تُلصق شكل المعنى بالإحساس، وتجعله متناسقاً مع الفكر، ولذلك أكثر القرآن الكريم من التصوير بضرب الأمثال، واستعمل التخيل 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 متمثلةً لمختلف العوالم.
- 9- واستنتج ذلك تقديم تحليلات دلالية إبستمولوجية أخرى لتأويل سيميائية علاقة النفس بالعالم من خلال النص القرآني؛ إذ يخلق القرآن المعنى النفسيّ الإيجابي، ويقدم مضاده، ويبين العاقبة، وهذا المعنى يخلق بدوره الحياة. وقد تعمقت الدراسة ببيان الأمثلة على ذلك، خصوصاً 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 فريدة الخطاب النفسيّ خصوصاً بالقرآن الكريم، وتعميق فهمنا للآيات، في سياق معرفيّ منفتح الدلالة على تأويلات أكثر رحابة، فسيميائية الدلالة القرآنية ليست مثل سيميائية الألفاظ الشعرية، أو الصور البيانية التي يخلقها خيالنا، فالقرآن هو الذي يُنشئ ساحة الخيال ويُمهدها أولاً، قبل أن 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، ط 3، 1987).
- ابن القيم، 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).
- ابن خلدون، عبد الرحمن، تاريخ ابن خلدون، (القاهرة: دار الكتاب المصري، ط 3، 1999).
- ابن عاشور، محمد بن الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية للنشر، ط 1، 1973).
- أحمد الدغشي، نظرية المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربوية، (دمشق: دار الفكر، بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 1، 2004).
- أحمد الفورتية، القرآن أصل التربية وعلم النفس، (قبرص: ليماسول، دار الملتقى للطباعة والنشر، ط 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).
- مجلة البحث العلمي في الآداب (اللغات وآدابها) العدد 5 المجلد 26 2025

- الباقلائي، أبو بكر محمد بن الطيب، إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، (القاهرة: دار المعارف، ط 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، ط 1، 1980).
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق علي بوملحم، (بيروت: دار ومكتبة هلال، ط 1، 1423 هـ).
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، رسائل الجاحظ، تحقيق محمد طه الحاجري، (بيروت: دار النهضة العربية، ط 1، 1983).
- الجرجاني، الشريف علي بن محمد، التعريفات، تحقيق محمد عبد الحكيم القاضي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 3، 1988).
- الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تحقيق محمود شاكر، (القاهرة: مطبعة المدينة، بالتعاون مع دار المدني بجدة، ط 1، 1992).
- حاج حمد، محمد أبو القاسم، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة الإسلامية العالمية الثانية، (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 2004).
- حاج حمد، محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط 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، ط 1، 2024).
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأفاويل في وجوه التأويل، تحقيق مصطفى حسين أحمد، (بيروت: دار الفكر، ط 2، 1987).
- سي دي لويس، الصورة الشعرية، ترجمة أحمد نصيف الجنابي وآخرين، (بغداد: وزارة الثقافة العراقية، ط 1، 1982).
- سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، (القاهرة: دار الشروق، ط 20، 2010).
- الشريف الرضي، أبو الحسن محمد، تلخيص البيان عن مجازات القرآن، (بيروت: دار الأضواء، ط 1، 1407 هـ).
- شلتاغ عبود شراد، تطور الشعر العربي الحديث، (الأردن: مجدلاوي للنشر والتوزيع، ط 1، 1998).
- صلاح عبد الفتاح الخالدي، نظرية التصوير الفني عند سيد قطب، (الجزائر: الفنون المطبعية، ط 1، 1988).
- عبد الرحمن بن علي (المعروف بابن الذبيح الشيباني)، تيسير الوصول إلى جامع الأصول من حديث الرسول، (بيروت: دار المعرفة، ط 1، 1977).
- عبد الرحمن طعمة، البناء الذهني للمفاهيم، بحث في تكامل علوم اللسان وآليات العرفان، (الأردن: دار كنوز المعرفة، ط 1، 2018).
- عبد الرحمن، طه، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط 2، 2006).

- عبد السلام أحمد الراغب، وظيفة الصورة الفنية في القرآن، (حلب: فصلت للدراسات والترجمة والنشر، ط 1، 2001).
- عبد الكريم بليل، المفاهيم المفتاحية لنظرية المعرفة في القرآن الكريم، (الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 1، 2015).
- عبد الكريم محمود الصلاحيين، "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 العباد، فتح القوي المتن في شرح الأربعين وتنمة الخمسين للنووي وابن رجب، (المملكة العربية السعودية، الرياض: مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، ط 1، 1435 هـ).
- الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، (بيروت: دار المعرفة، ط 1، 1982).
- محمد العبد، المفارقة القرآنية، دراسة في بنية الدلالة، (القاهرة: مكتبة الآداب، ط 2، 2006).
- محمد عثمان نجاتي، القرآن وعلم النفس، (القاهرة: دار الشروق، ط 7، 2001).
- الموسوعة العربية، تأليف هيئة الموسوعة العربية بدمشق، (دمشق: دار الفكر، ط 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، ط 2، 2003).

Arabic References translated

- Ahmad, al-Daghshi. (2004). *Nazariyat al-ma'rifah fi al-Qur'an al-karim wa-tadmeenatuha al-tarbawiyah* [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.
- Ahmad, al-Furtieh. (1994). *Al-Qur'an asl al-tarbiyah wa-'ilm al-nafs* [The Qur'an as the Foundation of Education and Psychology]. Limassol, Cyprus: Dar al-Multaqa.
- Ahmad, Laith Fares. (2020). *Ansaq al-fi'l ra'a al-dalaliyyah: Namadhij min al-Qur'an al-karim* [Semantic Patterns of the Verb "to See": Models from the Holy Qur'an]. *Journal of Babylon University*, 10(4), Center for Babylonian Studies, Baghdad.
- 'Abd al-Karim, Bilil. (2015). *Al-mafahim al-miftahiyyah li-nazariyat al-ma'rifah fi al-Qur'an al-karim* [Key Concepts of the Theory of Knowledge in the Holy Qur'an]. Amman, Jordan: International Institute of Islamic Thought.

- ‘Abd al-Karim, Mahmoud al-Salih. (2016). “*Istratijiyyat hall al-mushkilat fi al-qasas al-Qur’ani wa-tawjihat isti‘maluha: Dirasah tahliliyyah*” [Problem-Solving Strategies in Qur’anic Stories and Their Pedagogical Applications: An Analytical Study]. *Journal of the Faculty of Education, Al-Azhar University*, 160(1), Cairo.
- ‘Abd al-Muhsin ibn Hamad al-‘Abbad. (1435 AH/2014). *Fath al-qawi al-matin fi sharh al-arba‘in wa-tammat al-khamsin li-al-Nawawi wa-Ibn Rajab* [The Strong and Firm Elucidation of the Forty and the Completion of the Fifty Hadiths of al-Nawawi and Ibn Rajab]. Riyadh: Dar al-Minhaj.
- ‘Abd al-Rahman ibn ‘Ali (Ibn al-Dayba‘ al-Shaybani). (1977). *Taysir al-wusul ila jami‘ al-usul min hadith al-rasul* [Facilitating Access to the Collection of the Prophet’s Hadiths]. Beirut: Dar al-Ma‘rifah.
- ‘Abd al-Rahman, Ta‘ma. (2018). *Al-bina’ al-dhihni lil-mafahim: Bahth fi takamul ‘ulum al-lisan wa-aliyyat al-‘irfan* [The Mental Structure of Concepts: A Study on the Integration of Linguistic Sciences and Cognition]. Amman: Dar Kunuz al-Ma‘rifah.
- ‘Abd al-Rahman, Taha. (2006). *Al-lisan wa-al-mizan aw al-takawthur al-‘aqli* [Language and the Scale, or Rational Multiplicity]. Beirut: Al-Markaz al-Thaqafi al-‘Arabi.
- ‘Abd al-Salam Ahmad al-Raghib. (2001). *Wazifat al-surah al-fanniyyah fi al-Qur’an* [The Function of the Artistic Image in the Qur’an]. Aleppo: Fusilat Studies and Translation Center.
- al-Baqillani, Abu Bakr Muhammad ibn al-Tayyib. (1997). *I‘jaz al-Qur’an* [The Inimitability of the Qur’an] (Ed. Ahmad Saqr, 5th ed.). Cairo: Dar al-Ma‘arif.
- al-Bukhari, Muhammad ibn Isma‘il. (1980). *Sahih al-Bukhari: Bab ma ja’a fi sifat al-jannah wa-annahā makhluqah* [Authentic Collection: Chapter on

- the Description of Paradise and Its Creation] (Ed. Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi, 1st ed.). Cairo: Al-Matba'ah al-Salafiyyah.
- al-Ghazali, Abu Hamid. (1982). *Ihya' 'ulum al-din* [The Revival of the Religious Sciences]. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- al-Jahiz, Abu 'Uthman 'Amr ibn Bahr. (1983). *Rasa'il al-Jahiz* [The Epistles of al-Jahiz] (Ed. Muhammad Taha al-Hajri, 1st ed.). Beirut: Dar al-Nahda al-'Arabiyyah.
- al-Jahiz, Abu 'Uthman 'Amr ibn Bahr. (1423 AH/2002). *Al-bayan wa-al-tabyin* [Eloquence and Exposition] (Ed. Ali Boumalham, 1st ed.). Beirut: Dar wa-Maktabat Hilal.
- al-Jurjani, 'Abd al-Qahir. (1992). *Dalā'il al-i'jaz* [The Proofs of Inimitability] (Ed. Mahmoud Shakir, 1st ed.). Cairo: Matba'at al-Madinah, in cooperation with Dar al-Madani, Jeddah.
- al-Jurjani, al-Sharif 'Ali ibn Muhammad. (1988). *Al-ta'rifat* [Book of Definitions] (Ed. Muhammad 'Abd al-Hakim al-Qadi, 3rd ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Khaldun, 'Abd al-Rahman ibn Muhammad. (1999). *Tarikh Ibn Khaldun* [The History of Ibn Khaldun] (3rd ed.). Cairo: Dar al-Kitab al-Masri.
- al-Nawawi, Abu Zakariyya Muhyi al-Din ibn Sharaf. (n.d.). *Al-minhaj sharh sahih Muslim ibn al-Hajjaj: Kitab al-salat* [The Method: Commentary on Sahih Muslim, Book of Prayer]. Cairo: Al-Matba'ah al-Misriyyah.
- al-Radi, al-Sharif Abu al-Hasan Muhammad. (1407 AH/1986). *Talkhis al-bayan 'an majazat al-Qur'an* [The Summary of Rhetorical Interpretations of the Qur'an]. Beirut: Dar al-Adwa'.
- al-Zamakhshari, Abu al-Qasim Mahmud ibn 'Umar. (1987). *Al-kashshaf 'an haqaiq ghawamid al-tanzil wa-'uyun al-aqawil fi wujuh al-ta'wil* [The Revealer of the Truths of the Qur'an and the Subtleties of Interpretation] (Ed. Mustafa Husayn Ahmad, 2nd ed.). Beirut: Dar al-Fikr.

- al-Zumakhshari — see al-Zamakhshari above (for alphabetical clarity retained).
- Hamid ‘Abbas, Muhammad Asfahani. (2015). “*Turasul al-hawass fi daw’ al-Qur’an al-karim: Wazha’if wa-jamaliyyat*” [Synesthesia in the Light of the Qur’an: Functions and Aesthetics]. *Journal of Arabic Language and Literature Studies*, University of Semnan, Iran, in cooperation with Tishreen University, Issue 21.
- Hajj Hamad, Muhammad Abu al-Qasim. (2003). *Manhajiyat al-Qur’an al-ma’rifiyyah: Aslamat falsafat al-‘ulum al-tabiiyyah wa-al-insaniyyah* [The Qur’anic Epistemological Methodology: The Islamization of the Philosophy of Natural and Human Sciences]. Beirut: Dar al-Hadi.
- Hajj Hamad, Muhammad Abu al-Qasim. (2004). *Jadaliyyat al-ghayb wa-al-insan wa-al-tabii‘ah: al-Islamiyyah al-‘alamiyyah al-thaniyyah* [The Dialectic of the Unseen, Humanity, and Nature: Toward a Second Islamic Universalism]. Beirut: Dar al-Hadi.
- Ibn ‘Ashur, Muhammad al-Tahir. (1973). *Tafsir al-tahrir wa-al-tanwir* [The Interpretation of Liberation and Enlightenment]. Tunis: Al-Dar al-Tunisiyyah li-al-Nashr.
- Ibn al-Jawzi, Abu al-Faraj Jamal al-Din. (1987). *Nuzhat al-a‘yun al-nawazir fi ‘ilm al-wujuh wa-al-nazair* [The Delight of the Observing Eyes: On the Science of Analogies and Homonyms] (Ed. Muhammad ‘Abd al-Karim Kazim, 3rd ed.). Beirut: Mu’assasat al-Risalah.
- Ibn al-Qayyim, Abu ‘Abd Allah Muhammad ibn Abi Bakr. (1429 AH/2008). *Al-fawa’id* [The Benefits] (Ed. Muhammad ‘Aziz Shams, 1st ed.). Mecca: Dar ‘Alam al-Fawa’id.
- Lewis, C. D. (1982). *Al-surah al-shi‘riyyah* [The Poetic Image] (Trans. Ahmad Nasif al-Janabi et al.). Baghdad: Iraqi Ministry of Culture.

- Muhammad, al-‘Abd. (2006). *Al-mufaraqah al-Qur’aniyyah: Dirasah fi buniya al-dalalah* [The Qur’anic Irony: A Study of the Structure of Meaning]. Cairo: Maktabat al-Adab.
- Najati, Muhammad ‘Uthman. (2001). *Al-Qur’an wa- ‘ilm al-nafs* [The Qur’an and Psychology] (7th ed.). Cairo: Dar al-Shuruq.
- Razzan Muhammad Siqal. (2024). *Usul al-manhajiyyah al- ‘ilmiyyah fi al-Qur’an al-karim* [Foundations of Scientific Methodology in the Holy Qur’an]. Amman, Jordan: International Institute of Islamic Thought.
- Shiltagh ‘Abbud Sharad. (1998). *Tatawwur al-shi’r al- ‘Arabi al-hadith* [The Development of Modern Arabic Poetry]. Amman, Jordan: Majdalawi Publishing.
- Salah ‘Abd al-Fattah al-Khalidi. (1988). *Nazariyyat al-taswir al-fanni ‘inda Sayyid Qutb* [The Theory of Artistic Imagery in the Thought of Sayyid Qutb]. Algeria: Al-Funun al-Matba‘iyyah.
- Sayyid Qutb. (2010). *Al-taswir al-fanni fi al-Qur’an* [Artistic Imagery in the Qur’an] (20th ed.). Cairo: Dar al-Shuruq.
- The Arabic Encyclopedia (1998). *Al-Mawsu‘ah al- ‘Arabiyyah* [The Arabic Encyclopedia]. Damascus: Dar al-Fikr.
- Walid Munir. (2003). *Al-nass al-Qur’ani: Min al-jumlah ila al- ‘alam* [The Qur’anic Text: From Sentence to World] (2nd ed.). Cairo: International Institute of Islamic Thought.