الاسْتِكْبَارُ فِي الرُّؤْيَةِ القُرآنِيَّة:
البِنْيَةُ الدَّلَالِيَّةُ وَآلِيَّاتُ الهَيْمَنَةِ عَلَى الوَعْيِ وَالمُجْتَمَعِ وَالمِعيَارِ

◆ **سامر توفيق عجمي**[1]

■ خلاصة

يتناول هذا البحث مفهوم الاستكبار في الرؤية القرآنية بوصفه بِنيةً معرفية-سلطوية تتجاوز كونه حالةً نفسية أو خُلُقية فردية، ليتحوّل إلى نمطٍ متكرِّر في إنتاج الهَيمنة وإعادة تشكيل الوعي والمجتمع والمِعيار. وينطلق البحث من أنّ الخطاب القرآني يعرض الاستكبار باعتباره شبكةً دلاليةً مترابطة تتداخل فيها مفاهيم: العلوّ، والطغيان، والبغي، والعتوّ، والظلم، والفساد، والمكر، والكَيد... ضمن نسقٍ واحد يؤسِّس لتمركز الذات خارج المرجعية الحقّة المُتعالية. ويعتمد البحث مقاربةً تحليليةً تستند إلى دراسة الحقول المفهومية للمفردات القرآنية وربطها بالبنية السياقية للقصص القرآني، بوصفها نموذجًا كاشفًا للأنماط المتكررة في الاجتماع الإنساني، لا مجرَّد سردٍ تاريخي. ومن خلال تحليل النماذج القرآنية، ولا سيّما النموذج الفرعوني، يكشف البحث عن الأبعاد المعرفية والسياسية والنفسية للاستكبار، من خلال دراسة آلياتٍ مثل: الجحود، والتكذيب، والاستبداد المعرفي، والاستخفاف بالوعي المجتمعي، وسياساتٍ التفكيك، والعنف، وصناعة الخوف، وتوجيه الرغبة نحو النمط المادي للحياة، بما يؤدّي إلى اختلال النظام المعرفي والقِيمي والاجتماعي.

الكلمات المفتاحية: الاستكبار، القرآن، (فرعون)، (عاد)، السلطة، الهيمنة، الوعي، المجتمع، المِعيار.

١ - كاتب وباحث في الدراسات القرآنية.

Arrogance in the Qur'anic Vision

Semantic Structure, Mechanisms of Domination over Consciousness, Society, Standard

◆ **Samer Tawfiq Ajami**

Writer, researcher in Qur'anic studies.

■ Abstract

This research examines the concept of "arrogance" in the Qur'anic perspective as a cognitive and authoritarian structure that transcends the boundaries of individual psychological or moral states, becoming a recurring pattern in the production of hegemony and the reshaping of consciousness, society, and values. It begins with the premise that the Qur'anic discourse presents arrogance as an interconnected semantic network, in which concepts of superiority, tyranny, transgression, arrogance, injustice, corruption, deceit, and treachery intertwine within a single framework that establishes a self-centeredness detached from the true, transcendent authority.

The research adopts an analytical approach based on studying the conceptual fields of Qur'anic vocabulary and linking them to the contextual structure of Qur'anic narratives, which serve as a revealing model of human social patterns, not merely a historical account. By analyzing Qur'anic models, particularly the Pharaonic model, the research reveals the cognitive, political, and psychological dimensions of arrogance, through studying mechanisms such as denial, rejection, cognitive tyranny, belittling societal awareness, policies of dismantling, violence, manufacturing fear, and directing desire towards the materialistic lifestyle, which leads to a disruption of the cognitive, moral, and social system.

Keywords:

Arrogance, the Qur'an, Pharaoh, Ad, Power, Hegemony, Awareness, Society, Standard.

مقدّمة

يبدأ حضور مفهوم الاستكبار في القصة القرآنية من لحظة تأسيسية مع نموذج (إبليس)؛ حيث يظهر الاستكبار بوصفه تحوّلاً من الاعتراف بالمرجعية الإلهيّة إلى إنتاج منطق بديل يقوم على مركزية الذات والتفوّق المتوهَّم على أساس الأصل المادي (النار/الطين)، بما يكشف أنّ الاستكبار لا يتمثّل في مجرَّد تمرّد على المرجعية العُليا بل في بناء خطاب تبريري يعيد تشكيل الفكرة وفق منطق الامتياز الذاتي.

ومع انتقال الخطاب القرآني إلى عرض النماذج التاريخية للأُمم، يتَّسع مفهوم الاستكبار ليغدو ممارسةً سلطويةً مركّبة، كما يظهر في سلوك النخب الحاكمة (عاد، وثمود، وفرعون...)، تعمل على إنتاج آليَّات هيمنة تتغذّى بجملة محاور متداخلة، من أبرزها: محور معرفي يقوم على رفض الحقيقة حين تتعارض مع البنية الاستكبارية، ومحور سلطوي يتمثّل في احتكار القوَّة وإعادة إنتاج التفوّق عبر أدوات مادية ورمزية، ومحور خُلُقي يظهر في تآكل المِعيار، بحيث يجعل الإنسان من ذاته مركزًا مرجعيًّا مستقلاً، ومحور اجتماعي من خلال قمع الأصوات المعارِضة واستضعاف الفئات المؤمنة بالتحوُّل.

أوّلًا: الإطار المنهجي لفهم القصص القرآني: من السرد التاريخي إلى النموذج التحليلي

يؤسِّس الخطاب القرآني قاعدةً معرفية مفادها أنّ القصص القرآني لا يُقدَّم بوصفه سردًا تاريخيًّا مستقلاً، بل بوصفه أداةَ هدايةٍ ضمن مشروع يهدف إلى توجيه الوعي نحو إدراك مسارات الفعل

التاريخي. فالواقعة التاريخية في القرآن لا تُعرَض باعتبارها حدثًا منغلقًا في زمنه بل بنية دلالية تتجاوز خصوصية السياق، ما يمنحها قابلية التكرار والاشتغال في الزمن الإنساني.

ومن هنا، لا تنحصر وظيفة القصص في التوثيق بل تمتدّ إلى بناء إطار إدراكي يحوِّل الحدث إلى عِبرة، والتجربة إلى نمط قابل للفهم واستخراج القوانين السُّنَنية، وهو ما يفسّر اقتران القصص بالتفكُّر والاعتبار في قوله تعالى: ﴿**لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ**﴾ [يوسف: ١١١]، وقوله: ﴿**فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ [الأعراف: ١٧٦].

وبذلك يعمل القصص القرآني على تحويل الوقائع الجزئية إلى أنماط كليّة. فشخصيَّات كـ (فرعون) و(قارون)، وأقوام كـ (عاد) و(ثمود)، لا تُطرَح بوصفها شخصيَّات وأقوام تاريخية فحسب بل نماذجَ رمزيةً تجسّد أنماطًا قابلة للتكرار في بنى السلطة والهيمنة، وإعادة تشكيل الوعي والمجتمع.

وعليه، فإنَّ استدعاء هذه النماذج لا يهدف إلى حصرها في سياقها التاريخي بل إلى توظيفها بوصفها أدوات تحليلية لفهم البنى المعرفيّة، والاجتماعية، والسياسية، المتجدِّدة كلّما تكرّرت الخصائص ذاتها.

ثانيًا: الشبكة الدلالية لمفردة الاستكبار في الحقل المعجمي القرآني

تقوم البنية اللغوية العربية على ثراء يجعل المفردة فضاءً من العلاقات الدلالية المتداخلة، لا وحدةً مغلقة المعنى؛ إذ تتحرَّك داخل شبكة من الترادف، والتضمُّن، والتلازم، والاختلاف، ما يتيح تشكّل حقل مفهومي يتجاوز حدود المعجم اللغوي المباشر. ومن ثَمّ، فإنَّ فهم المفردة القرآنية يقتضي استنطاق امتداداتها السياقية، وربطها بالمفاهيم المجاورة داخل البنية النصِّية القرآنيّة.

وانطلاقًا من ذلك، لا يمكن اختزال مفهوم الاستكبار في تعريف لُغُوي بل ينبغي قراءته ضمن شبكة دلالية تتقاطع فيها مفاهيم: العلوّ، والطغيان، والبغي، والعتوّ، والظلم، والفساد، والمكر،

والكَيد؛ بوصفها مفردات تنتظم داخل بنية واحدة تؤسِّس لمنطق الاستكبار في القرآن.

ويتقاطع الاستكبار مع مفهومي الكِبر والتكبّر من حيث الأصل الدلالي، لكنّ لكلّ منها مستوى مختلفًا من التعيّن المفهومي[1]. فالكِبر يحيل إلى حالة نفسية قوامها تعاظم الذات، بينما يشير التكبّر إلى التجلّي السلوكي لهذه الحالة عبر رفض الحقّ والتعامل مع الآخر بمنطق الفوقية. أمّا الاستكبار فيتجاوز البُعدين النفسي والسلوكي إلى إرادة إنتاج التفوّق وتثبيته في المجال الاجتماعي العام، ما يجعله مشروع تموضع يعيد تشكيل معيار الحقّ والقيمة انطلاقًا من مركزية الذات لا من مرجعية متجاوزة لها.

ويكشف الخطاب القرآني، في حديثه عن (عاد) و(ثمود)، أنّ الاستكبار لا يظهر بوصفه شعورًا فرديًّا فحسب، بل يتحوّل إلى خطاب قوَّة يعيد تعريف الشرعية على أساس التفوُّق المادي. قال تعالى: ﴿**فَأَمَّا عَادٌ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً**﴾ [فصلت: ١٥]؛ حيث تنتقل القوَّة من كونها أداة ضمن النظام القيمي إلى معيار يُعاد بناء الشرعيّة والحقّ على أساسه.

وفي هذا السياق، يقترن العلوّ بالاستكبار اقترانًا بنيويًّا، كما في قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ وَأَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ * إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا عَالِينَ**﴾ [المؤمنون: ٤٥-٤٦]؛ حيث يغدو العلوّ التجلّي السلطوي للاستكبار حين ينتقل من البنية النفسية إلى بنية الهَيمنة.

ويدلّ العلوّ في أصله اللغوي على الارتفاع مقابل السفل[2]، لكنّ الدلالة القرآنية تنقله من الوصف المحايد إلى التمركز غير المشروع للذات حين تنفصل عن الحقّ. ومن هنا، يظهر الاستعلاء بوصفه ممارسة لإنتاج موقع سيادي يُعاد من خلاله تشكيل العلاقة مع الآخر وفق منطق التفوّق والخضوع.

١ - انظر: الحسين بن محمد: المفردات في غريب القرآن، ص٦٩٧؛ محمد بن مكرم: لسان العرب، ج٥، ص١٢٦.

٢ - الخليل بن أحمد: كتاب العين، ج٢، ص٢٤٥؛ أحمد بن زكريا: معجم مقاييس اللغة، ج٤، ص١١٢-١١٣.

ويبلغ هذا المسار ذروته في النموذج الفرعوني؛ حيث يتحوَّل العلوّ من ادّعاء التفوّق إلى ادّعاء المرجعية المطلقة «الربوبية»، كما في قوله: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ﴾ [النازعات: ٢٤]، وقوله: ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِي﴾ [القصص: ٣٨]. وهنا لا تعود السلطة مجرَّد إدارة للمجال السياسي والاجتماعي بل تصبح محاولة لإعادة صياغة الوعي والمرجعية معًا، عبر إدخال البُعد الإلهي ضمن منطق الهَيمنة البشرية.

وهنا، يتحوَّل العلوّ إلى ممارسة تعيد تشكيل البنية الاجتماعية ذاتها، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ ۚ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص: ٤]؛ حيث يرتبط العلوّ بسياسات التفكيك والاستضعاف وشرعنة العنف والاستعباد، ما يضمن إعادة إنتاج الهيمنة واستمرارية السيطرة.

ومن هذا المستوى، يتَّخذ الاستكبار بُعدًا اجتماعيًّا-نفسيًّا عبر آلية التوهين؛ إذ لا يكتفي برفض الحقّ بل يعيد تشكيل صورة الآخر بما يبرّر هذا الرفض. فالآخر لا يُواجَه بوصفه حاملاً محتملاً للحقيقة بل يُعاد إنتاجه داخل الوعي السلطوي باعتباره أدنى قيمة، ما يسمح بتحويل الاختلاف من مجال معرفي إلى تفاوتٍ طبقي في المنزلة. ويتجلَّى هذا المعنى في النموذج الفرعوني؛ حيث يقول تعالى: ﴿وَنَادَىٰ فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَٰذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي ۖ أَفَلَا تُبْصِرُونَ * أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَٰذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ﴾ [الزخرف: ٥١-٥٢]؛ حيث لا يقوم الخطاب على الحجاج أو البرهنة بل على إعادة ترميز الآخر داخل المخيال الجمعي بوصفه «مهينًا» فاقدًا للقيمة، ومن ثَمّ تحويله إلى موضوع للدونية بدل كونه طرفًا في نقاش الحقيقة.

ويتقدَّم مفهوم الطغيان بوصفه انتقالاً في منطق التمركز من مستوى الادعاء إلى مستوى اختراق الحدّ نفسه وتجاوزه[1]؛ إذ لا يعود الأمر مجرد تفوّق متوهَّم بل تجاوزٌ منهجي لمعيار

١ - أحمد بن محمد: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ج٢، ص٣٧٣؛ الحسين بن محمد: المفردات في غريب القرآن، ص٥٢٠.

الضبط الإلهي. ويتجلّى ذلك في قوله تعالى لموسى: ﴿**اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ**﴾ [النازعات: ١٧]، حيث يغدو الطغيان تحوّلاً في طبيعة السلطة من وظيفة محدودة إلى بنية تتجاوز حدودها في الحكم والإنسان.

ويظهر هذا المنحى أيضًا في توصيف ثمود: ﴿**كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوَاهَا**﴾ [الشمس: ١١]؛ حيث لا يُفهم التكذيب بوصفه موقفًا معرفيًّا مستقلاً بل أثرًا داخليًّا لبنية طغيان سابقة، تُنتج إنكار الحقيقة بوصفه آلية من آليّاتها. وبذلك يغدو الطغيان تكثيفًا سلوكيًّا للاستكبار، حين يتحوّل تعاظم الذات إلى خرق فعلي للحدّ وتجاوزًا له، بحيث يصبح رفض الحق نتيجةً لازمة لبنية تمركز مغلقة حول الذات.

وعلى امتداد هذا المسار، يتميّز البغي[1] عن الطغيان لا في أصل التجاوز بل في كيفيَّته واتجاهه؛ إذ يتّخذ شكل انحرافٍ مقصود وواعٍ داخل مسار الانحراف يعيد تشكيل الميزان نفسه بدل الاكتفاء بالخروج عليه. فهو إفراط موجَّه، إمّا في الكمّ عبر تجاوز المقدار، وإمّا في الكيف عبر تشويه طبيعة الفعل، ما يحوّل العدل إلى اعتداء، والحكم إلى أداة مفرَّغة من غايته الخُلُقية.

يتجسَّد هذا المعنى في نموذج قارون: ﴿**إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِن قَوْمِ مُوسَىٰ فَبَغَىٰ عَلَيْهِمْ وَآتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولِي الْقُوَّةِ**﴾ [القصص: ٧٦]؛ حيث لا يكمن البغي في امتلاك الثروة أو في المال ذاته بل في إعادة توظيفه بوصفه معيارًا للتفاضل وأداة للهيمنة، ما يعيد صياغة العلاقة داخل الجماعة على أساس الاستعلاء الطبقي.

واستمرارًا لهذا المسار الذي يتدرّج فيه التمركز الذاتي من خرق الحدّ إلى إعادة تشكيله، يتكثّف المفهوم في «العتوّ»[2] بوصفه تجاوزًا للحدّ مقترنًا ببنية داخلية من الاستكبار والاستعلاء؛

١ - أحمد ابن زكريا: معجم مقاييس اللغة، ج١، ص٢٧٢؛ إسماعيل بن حماد الجوهري: تاج اللغة وصحاح العربية، ج٦، ص٢٢٨١.

٢ - الخليل بن أحمد: كتاب العين، ج٢، ص٢٢٦؛ الحسين بن محمد: المفردات في غريب القرآن، ص٥٤٦؛ محمد بن مكرم: لسان العرب، ج١٥، ص٢٨.

بحيث لا يكون مجرَّد خروج عن الطاعة بل خروجًا مؤسَّسًا على إدراك ذاتي بالتفوّق. ومن ثَمّ لا يتحقّق العتوّ إلا حين تقترن المخالفة برفضٍ لمبدأ الامتثال ذاته، لا لقصور في المعرفة أو ضعف في الإرادة بل لاعتقاد ضمني بعدم أهلية المرجعية للإلزام، فتنتقل الذات من موقع المكلَّف إلى موقع المعترض على أصل التكليف.

وفي هذا المستوى، يقدّم الخطاب القرآني العتوّ بوصفه طورًا متقدمًا يتجاوز فيه الاستكبار حدود الرفض الظاهر إلى تصلّب داخلي يُعيد تعريف العلاقة مع الحقّ على أساس الإنكار رغم قيام الحجة، كما في قوله تعالى: ﴿**وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا ۗ لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا**﴾ [الفرقان: ٢١].

ويتجلّى هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿**وَفِي ثَمُودَ إِذْ قِيلَ لَهُمْ تَمَتَّعُوا حَتَّىٰ حِينٍ * فَعَتَوْا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ**﴾ [الذاريات: ٤٤].

﴿**وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَرُسُلِهِ**﴾ [الطلاق: ٨].

حيث لا يظهر العتوّ بوصفه فعلاً منفصلاً بل حالة بنيوية من الإباء المتجذِّر، تترجم تمركز الذات إلى رفضٍ مغلق لكلّ مرجعية تتجاوزها.

ويردّ مفهوم الظلم بوصفه اختلالاً في موضع الشيء ومعياره[1]؛ أي خروجًا عن مقتضى العدل في العلاقة بالله والنفس والآخر، وهي مستويات مترابطة في البنية القرآنية للفعل. ومن ثَمّ، يُقدَّم الظلم باعتباره انحرافًا يمسّ نظام التوازن الذي تقوم عليه الحياة الإنسانية.

ويرتبط الظلم بالبغي بوصفهما تعبيرين عن تجاوز يخلّ بالميزان، كما في قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ**﴾ [الشورى: ٤٢]؛ حيث يمثّل البغي صورة الظلم المتحرّكة في المجال الاجتماعي. ولهذا، يتجاوز الظلم حدود الفعل الفردي ليغدو بنية قابلة للتجذُّر داخل الاجتماع الإنساني، حتى تُنسب إلى القرى ذاتها،

١ - إسماعيل بن حماد الجوهري: تاج اللغة وصحاح العربية، ج٥، ص١٩٧٧؛ الحسين بن محمد: المفردات في غريب القرآن، ص٥٣٧.

كما في قوله تعالى: ﴿**هَـٰذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا**﴾ [النساء: ٧٥]، وقوله: ﴿**فَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ**﴾ [الحج: ٤٥]، ما يكشف تحوّله من سلوك فردي أو حاضنة لأفراد ظالمين إلى بنية مجتمعية- سلطوية منتجة للظلم وإعادة إنتاجه.

وعند اقتران الظلم بالسلطة، يتَّخذ طابعًا إقصائيًّا يعيد تشكيل المجال الاجتماعي على أساس الاحتكار، كما في قوله تعالى: ﴿**لَنُخْرِجَنَّكُم مِّنْ أَرْضِنَا أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا**﴾ [إبراهيم: ١٣]؛ حيث يصبح الظلم آلية لحصر المجال الرمزي وإقصاء الحقّ. ويبلغ هذا النمط ذروته في النموذج الفرعوني: ﴿**ائْتِ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ * قَوْمَ فِرْعَوْنَ**﴾ [الشعراء: ١٠-١١]؛ حيث يتحوَّل الظلم إلى بنية مجتمعية متكاملة.

ومن هنا، يتقاطع الظلم مع الاستكبار بوصفه أثره الاجتماعي والسياسي؛ فحين يؤسِّس الاستكبار مركزية متعالية للذات، يتولىَّ الظلم إعادة توزيع القوَّة خارج ميزان الحق والعدل، لتغدو الهَيمنة نتيجة مباشرة لانفصال السلطة عن المرجعية القيمية العليا.

ويتقدّم مفهوم الإجرام في القرآن بوصفه تجاوزًا عمليًّا لحدود الحقّ، وأصله في اللغة من القطع، ومنه سُمي الذنب جرمًا وجريمة[1]، لكنّه لا يظهر باعتباره فعلاً منفصلاً بل امتدادًا داخلَ بنية الاستكبار نفسها. فحين ينغلق الوعي على مركزية ذاته ويستعلي على المرجعية الإلهية، يتحوَّل هذا الاستعلاء إلى قابلية دائمة لإنتاج الذنب باعتباره سلوكًا مألوفًا لا انحرافًا طارئًا، وهو ما يكشفه التلازم في قوله تعالى: ﴿**إِنَّا كَذَٰلِكَ نَفْعَلُ بِالْمُجْرِمِينَ * إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَـٰهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ**﴾ [الصافات: ٣٤]؛ حيث يغدو الاستكبار خلفية تُنتج الإجرام بوصفه نتيجة طبيعية.

وتتويجًا لهذا المسار، يردّ مفهوم الفساد بوصفه اختلالاً يطال بنية الحياة ذاتها؛ إذ يدلّ

١ - أحمد بن زكريا: معجم مقاييس اللغة، ج١، ص٤٤٥؛ إسماعيل بن حماد الجوهري: تاج اللغة وصحاح العربية، ج٥، ص١٨٨٥؛ الحسين بن محمد: المفردات في غريب القرآن، ص١٩٢.

في أصله اللغوي على الخروج عن الاعتدال والصلاح[1]. لكنّ الدلالة القرآنية تنقله من مجرّد الانحراف الخُلُقي إلى نمط يعيد تشكيل الواقع خارج ميزان الصلاح والإصلاح، كما في قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ**﴾ [البقرة: ٢٠٥]؛ حيث يتجاوز الفساد الفعل الفردي ليغدو آلية تقويض للبنية الاجتماعية والحيوية؛ فالحرث يشير إلى الإنتاج، والنسل إلى استمرارية الوجود، ما يكشف أنّ انفصال القوَّة عن القيم يحوّل القدرة إلى أداة لإعادة تشكيل الواقع بمنطق الهيمنة.

ويتأكّد هذا المعنى في قول ملكة سبأ: ﴿**إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً**﴾ [النمل: ٣٤]؛ حيث يُقدَّم الفساد بوصفه أثرًا متكرّرًا وملازمًا لتحوّل السلطة إلى أداة لإعادة ترتيب بنية المجتمع قسرًا، بما يخلّ بتوازنه الداخلي.

ومن هنا، يقدّم القرآن الفساد نتيجة بنيوية ملازمة للطغيان أيضًا، كما في قوله تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ * إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ * الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ * وَثَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ * وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ * الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلَادِ * فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفَسَادَ**﴾ [الفجر: ٦-١٢]. لتنشأ علاقة دائرية بين الطغيان والفساد؛ فالأوّل ينتج الثاني، بينما يعيد الثاني ترسيخ بنية الطغيان وتوسيعها. هنا، لا يعود الفساد أثرًا جانبيًّا للهَيمنة بل يتحوّل إلى سياسة لإدارة الاجتماع الإنساني وإعادة تشكيله وفق منطق الاستكبار.

ويبلغ هذا المسار ذروته في النموذج الفرعوني؛ حيث يكشف القرآن بنية تصاعدية تبدأ برفض التزكية وتنتهي بادعاء المرجعية المطلقة "الربوبية": ﴿**اذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ * فَقُلْ هَل لَّكَ إِلَىٰ أَن تَزَكَّىٰ * وَأَهْدِيَكَ إِلَىٰ رَبِّكَ فَتَخْشَىٰ * فَأَرَاهُ الْآيَةَ الْكُبْرَىٰ * فَكَذَّبَ وَعَصَىٰ * ثُمَّ أَدْبَرَ يَسْعَىٰ * فَحَشَرَ فَنَادَىٰ * فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ**﴾ [النازعات: ١٧-٢٤]. فرفض التزكية هنا ليس موقفًا خُلُقيًّا مجرَّدًا بل رفضًا لإخضاع الذات لمعيار متعالٍ متجاوز لها،

١ - الحسين بن محمد: المفردات في غريب القرآن، ص٦٣٦؛ محمد بن مكرم: لسان العرب، ج٣، ص٣٣٦.

بما ينتهي إلى تمركزها بوصفها مرجعية عُليا ومصدرًا للمعنى والطاعة.

ويربط القرآن هذا الطغيان بحالة الاستغناء، كما في قوله تعالى: ﴿**كَلَّا إِنَّ الْإِنسَانَ لَيَطْغَىٰ * أَن رَّآهُ اسْتَغْنَىٰ**﴾ [العلق: ٦-٧]، حيث لا ينشأ الطغيان من امتلاك القوَّة وحده بل من وهم الاكتفاء عن المرجعية والمعيار. ويكتمل البناء المفهومي للاستكبار بوصفه بنيةً إضافية لا يتحدَّد وجودها بذاتها بل بطبيعة العلاقة مع طرفٍ مقابل يتمثّل في الآخر الأدنى "المَهين" "الضعيف" الذي يُمارَس عليه فعل التسلّط والهَيمنة والاستعلاء من موقع القوَّة.

وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ الخطاب القرآني يميّز بين نمطين من "الضعف" في مقابل الاستكبار، هما: الضعفاء والمستضعفون.

يمثّل الضعفاء الفئة التي اختارت الانخراط الطوعي أو شبه الطوعي في منظومة السلطة القائمة، بحيث يصبح ضعفها نتيجة لقرار بالاندماج في البنية الاستكبارية بدل مواجهتها. فهؤلاء لا يقفون في موقع الضحية الصرفة بل في موقع الشريك غير النقدي في إعادة إنتاج السلطة، سواء عبر التبعية الفكرية أم السياسية أم الاقتصادية أم غيرها. ويكشف القرآن هذا المعنى في مشهد التخاصم الأخروي: ﴿**وَإِذْ يَتَحَاجُّونَ فِي النَّارِ فَيَقُولُ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنتُم مُّغْنُونَ عَنَّا نَصِيبًا مِّنَ النَّارِ * قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُلٌّ فِيهَا إِنَّ اللَّهَ قَدْ حَكَمَ بَيْنَ الْعِبَادِ**﴾ [غافر: ٤٧].

في المقابل، يقدِّم القرآن نموذج "المُستضعَفين" بوصفهم فئة تقع تحت ضغط مباشر من البنية الاستكبارية، بحيث يُفرض عليهم موقع اجتماعي وسياسي واقتصادي قسري، يجعلهم في حالة مقاومة أو معاناة أو إقصاء. فهؤلاء لا يمثِّلون مجرَّد طرف ضعيف بل يمثِّلون موقعًا مفروضًا داخل منظومة القوة، يُعاد تشكيل وجودهم عبر أدوات القهر والتهميش والتنكيل.

كما يبرز هذا البُعد في قوله تعالى: ﴿**قَالَ ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُواْ مِن قَوْمِهِۦ لِلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُواْ لِمَنْ ءَامَنَ مِنْهُمْ أَتَعْلَمُونَ أَنَّ صَٰلِحًا مُّرْسَلٌ مِّن رَّبِّهِۦ ۚ قَالُوٓاْ إِنَّا بِمَآ أُرْسِلَ بِهِۦ مُؤْمِنُونَ**﴾ [الأعراف: ٧٥].

يتبيّن من تحليل الشبكة الدلالية للمفاهيم القرآنية أنّ الاستكبار ليس صفة نفسية ولا سلوكًا فرديًّا بل هو بنية تبدأ من تمركز الذات خارج المرجعية الحقّة، ثمَّ تتكثَّف في صورة علوٍّ واستعلاءٍ يعيد تشكيل معيار القيمة، وتنتقل إلى الطغيان والعتوّ بوصفهما تجاوزًا تدريجيًّا للحدّ، ثمَّ تتجلَّى في البغي والظلم باعتبارهما آليَّاتين لإعادة إنتاج ميزان القوَّة داخل الاجتماع، والإجرام بوصفه امتدادًا سلوكيًّا لهذا التمركز، وتصل إلى الفساد بوصفه الصورة الكُلِّية لاختلال النظام الوجودي، وصولًا إلى إنتاج فئة مقابلة هي الضعف/الاستضعاف بوصفه شرطًا بنيويًّا لاستمرار هذه العلاقة.

ثالثًا: الجحود الاستكباري: تعطيل الاعتراف بالحقيقة وإعادة تشكيل الطاعة

الجحود في أصل دلالته اللغوية ينطوي على الإنكار عن معرفة. يقول (ابن فارس): «الجُحود، وهو ضدّ الإقرار، ولا يكون إلّا مع علم الجاحد به أنّه صحيح»[1]. ويقول (ابن منظور): «الجُحودُ الإنكار مَعَ العِلم»[2].

وفي الخطاب القرآني ينفتح الجحود على مستوى دلالي ينطوي على مفارقة بين ما يُدرَك في الوعي وما يُصرَّح به في الموقف، فهو انفصال إرادي بين المعرفة والاعتراف.

ويتعزّز هذا الفهم في التمييز بين التكذيب والجحود، كما في قوله تعالى: ﴿**قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ**﴾ [الأنعام: ٣٣].

هذه الآية تقرّر أنّ المشكلة ليست في صدق الرسالة من حيث الإدراك والمعرفة بل في الموقف منها من حيث إرادة الاعتراف بها. وهذا التفكيك يكشف أنَّ الجحود هو فعل إرادي موجَّه ضد ما هو معلوم، لا نتيجة لالتباس في المعرفة أو نقص فيها أو جهل بل انحراف في

١ - أحمد بن زكريا بن فارس: معجم مقاييس اللغة، ج١، ص٤٢٦.

٢ - محمد بن مكرم: لسان العرب، ج٣، ص١٠٦.

العلاقة مع الحقيقة؛ إذ تتحوّل من معطى مُلزِم إلى موضوع قابل للإقصاء حين تتعارض مع مركزية الذات واستعلائها.

وهذا ما يبرزه قوله تعالى عن (فرعون) وقومه: ﴿**إِلَى فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ* فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ *وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ**﴾ [النمل: ١٢- ١٤].

تكشف هذه الآية عن بنية مركّبة تتداخل فيها خمسة مفاهيم ضمن فضاء الاستكبار: الفسق، والجحود، والظلم، والعلوّ، ثمَّ الفساد بوصفه مآلًا.

واللافت في الآية وصف الآيات بـالـ (مُبْصِرَةً)؛ أي أنَّها تحمل قوَّة كشف في ذاتها، فالجحود هنا لم ينشأ عن غياب الدليل بل عن حضوره في أعلى درجات الكشف ﴿**وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ**﴾، فهو ليس إنكارًا ذهنيًّا للحقيقة بل رفضَ الاعتراف بها والخضوع لما تقتضيه، وإعادة ترميزها وأسطرتها بتوصيفها بأنّها «سحر مبين»؛ أي تحويلها من دليل عقلاني إلى شبهة أو خرافة داخل وعي الجماعة.

كما تظهر الآيات أنَّ الجحود هو نتيجة مباشرة لاقتران عنصرين: الظلم والعلوّ. فالظلم هنا بمعنى وضع الحقيقة في غير موضعها عبر تعطيل أثرها، بينما العلوّ يمثِّل البنية النفسية التي تسمح للذات بأن ترى نفسها فوق مقتضيات هذه الحقيقة.

وعند الانتقال إلى نموذج (عاد)، يقول تعالى: ﴿**وَتِلْكَ عَادٌ جَحَدُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَعَصَوْا رُسُلَهُ وَاتَّبَعُوا أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ**﴾ [هود: ٥٩].

﴿**فَأَمَّا عَادٌ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً... وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ**﴾ [فصلت: ١٥].

لا يأتي الجحود بوصفه سببًا للاستكبار بل نتيجة له؛ إذ يبدأ المسار بالاستكبار -تمركز الذات على أساس القوة-، ثمَّ الجحود باعتباره رفضًا للخضوع للحقيقة.

ويكتمل هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿**وَاذْكُرْ أَخَا عَادٍ ... وَلَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ فِيمَا إِنْ مَكَّنَّاكُمْ**

فِيهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ﴾ [الأحقاف: ٢٦].

حيث تتعطّل أدوات الإدراك نفسها (السَمْع، والأَبْصَار، والأَفْئِدَة)، لا لقصور فيزيولوجي فيها بل لأنَّ الجحود بوصفه بنية استكبارية يقوم بتعطيل وظيفة هذه الأدوات في الوعي.

وقوله تعالى: ﴿**وَجَحَدُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَعَصَوْا رُسُلَهُ وَاتَّبَعُوا أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ**﴾ [هود: ٥٩] يوضِّح أنّ هناك ترابطًا بين: الجحود الاستكباري، ثمَّ العصيان، ثمَّ الاتّباع البديل. إنَّ الجحود لا يتوقَّف عند إنكار الحقيقة بل يتجاوز ذلك إلى تشكيل بنية الامتثال نفسها؛ بإعادة توجيه الطاعة نحو سلطة أخرى تؤسِّس معيارها الخاص خارج مرجعية الحق. هذه السلطة البديلة تنتسب إلى «الجبَّار» «العنيد». فعبارة «الجبَّار» تدلّ على من يُشكِّل علاقته بالآخرين على أساس القهر والإكراه ونفي استقلالهم وردّهم إلى إرادته الخاصَّة المتعالية عن الحقّ. ولذلك يرتبط وصف الجبار في الاستعمال القرآني بالتكبّر، كما في قوله تعالى: ﴿**كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ**﴾ [غافر: ٣٥]. أما «العنيد»، فيشير إلى حالة من الإصرار الواعي على معاندة الحقّ بعد ظهوره. فهو يتضمَّن بُعدًا إراديًّا يقوم على الامتناع المقصود عن الانقياد، لا لغياب الحجَّة، بل رفضًا لمقتضاها، ما يجعل العناد امتدادًا إراديًّا للجحود الاستكباري.

رابعًا: التكذيب الاستكباري: من إنكار الحقيقة إلى الهَيمنة على المعنى وإنتاج الخطاب المضادّ

يتجاور التكذيب مع الاستكبار لا على سبيل الترتيب اللغوي بل بوصفه نتيجة داخلية له، كما في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا**﴾ [الأعراف: ٤٠].

الكذب في سياق الاستكبار آليَّة لإعادة تشكّل العلاقة مع الحقيقة وفق مقتضيات التمركز الذاتي بوصفه أثرًا لازمًا لبنية استكبارية تسبق المعرفة وتؤطّرها. ويتأكَّد هذا المعنى حين

يُعرض التكذيب بوصفه سمة نمطية متكرِّرة في تاريخ الجماعات المستكبرة: ﴿**كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ ذُو الْأَوْتَادِ * وَثَمُودُ وَقَوْمُ لُوطٍ وَأَصْحَابُ الْأَيْكَةِ أُولَئِكَ الْأَحْزَابُ * إِنْ كُلٌّ إِلَّا كَذَّبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ عِقَابِ**﴾ [ص: ١٢-١٤].

وفي النموذج الفرعوني، يتكثَّف هذا المسار؛ حيث يقول تعالى: ﴿**وَلَقَدْ أَرَيْنَاهُ آيَاتِنَا كُلَّهَا فَكَذَّبَ وَأَبَىٰ**﴾ [طه: ٥٦]. إنّ التعبير بـ﴿**آيَاتِنَا كُلَّهَا**﴾ يدلّ على استيفاء الحجَّة من جميع وجوهها، ما ينفي أي احتمال لقصور في البيان أو غموض في الدلالة. ومع ذلك، جاء الموقف في صيغة مزدوجة: تكذيب وإباء. فالتكذيب يمثِّل إنكارًا على مستوى الخطاب، بينما الإباء يمثِّل رفضًا على مستوى الإرادة.

فالتكذيب الاستكباري ليس مجرَّد انحراف خُلُقي بل آلية سياسية لإدارة الحقيقة؛ إذ لا يكتفي المُستكبِر برفض ما هو قائم بل يعمل على بناء سردية بديلة وخطاب مضادّ للحقيقة، ليبطل فاعليَّتها داخل الوعي الاجتماعي، يضمن استمرار موقعه في السلطة.

خامسًا: الاستبداد المعرفي: من احتكار الرؤية إلى السيطرة على شروط إدراك الحقيقة ذاتها

يتجلّى الاستبداد المعرفي في سياق الاستكبار بوصفه انتقالاً من مجرّد رفض الحقيقة إلى التحكُّم في شروط إدراكها ذاتها؛ حيث لا يعود الصراع مع الحقّ قائمًا على إنكاره فحسب، بل على احتكار أفق الرؤية الذي يُدرَك من خلاله. ويعرض الخطاب القرآني هذه البنية في السياق الفرعوني: ﴿**وَقَالَ مُوسَى إِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُمْ مِنْ كُلِّ مُتَكَبِّرٍ لَا يُؤْمِنُ بِيَوْمِ الْحِسَابِ * وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ...قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَىٰ وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ**﴾ [غافر: ٢٧-٢٩].

وفي مقابل خطاب البيِّنات الذي يطرحه مؤمن من آل فرعون، لا يناقش (فرعون) الدليل

أصلاً بل يعيد تأسيس أفق الإدراك نفسه؛ فقوله: ﴿مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَىٰ﴾ لا يُفهم بوصفه إبداءَ رأي، بل مصادرةً مسبقةً لإمكانية الرؤية خارج الذات المتسلِّطة؛ أي احتكارًا لشرط الرؤية والإدراك ذاته، وتحويل السلطة إلى معيار واحد لما يمكن أن يُرى أو يُفكَّر فيه.

ثم يتعمّق هذا الاحتكار في قوله: ﴿وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾؛ حيث لا يكتفي الخطاب باحتكار الرؤية بل يمتدّ إلى احتكار معيار الهداية ذاته، فتغدو السلطة هي التي تحدّد ما هو "هداية ورشاد"، وما هو "ضلال". وهكذا ينتقل الاستبداد من مستوى الرؤية إلى مستوى المعيار. وهنا يتحوَّل الاستكبار إلى بنية إبستمولوجية مغلقة تؤسِّس لما يمكن تسميته بـ «الاستبداد المعرفي»؛ حيث تُلغى المسافة بين السلطة والحقيقة، فلا تُنكر الحقيقة فقط، بل يُعاد تعريفها داخل خطاب السلطة عبر التحكّم في شروط ظهورها. ومن ثَمّ، لا يفرض هذا النمط رأيًا بالقوَّة فحسب، بل ينتج وعيًا لا يرى إلا ما يُسمح له برؤيته، بما يؤسِّس لـ «الاستضعاف الإدراكي» القائم على تعطيل القدرة على التفكير المستقلّ وتحويل الإنسان من فاعل معرفي إلى متلقٍّ مُدار إدراكه سابقًا.

وبذلك لا يعود الخلاف في مستوى الموقف أو الرأي، بل يتجذّر في بنية تعريف الواقع نفسه؛ فحين يحتكر فرعون أفق الرؤية ويصادر معيار الهداية، يغدو هو المرجع الوحيد لتحديد معنى الصلاح والفساد. ومن هنا لا يبدو طلب قتل موسى ﷺ فعلاً خارج منطق النظام بل إجراءً وقائيًّا داخله؛ لأنَّ أي اختلاف عن هذا الأفق يُعاد تأويله بوصفه تهديدًا لبنية الوجود الاجتماعي: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَىٰ وَلْيَدْعُ رَبَّهُ ۖ إِنِّي أَخَافُ أَن يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ﴾ [غافر:٢٦].

وبهذا ينقلب ميزان القيم انقلابًا كُليًّا، فالمفسِد الحقيقي يُعاد تعريفه بوصفه مُصلِحًا للنظام، والمُصلِح يُعاد خطرًا على النسق. إنَّها لحظة اكتمال الاستكبار بوصفه هندسة للوعي، لا تكتفي بحجب الحقيقة بل تعيد إنتاجها من داخل خطاب السلطة نفسه عبر التحكُّم في شروط إدراكها ومعايير الحكم عليها.

سادسًا: الاستخفاف بالوعي المجتمعي العام بوصفه آلية لإنتاج الطاعة والخضوع

يكشف الخطاب القرآني في قوله تعالى عن فرعون: ﴿**فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ ۚ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ**﴾ [الزخرف: ٥٤] عن نمط آخر من آليَّات إدارة العقول، وهو "الاستخفاف"؛ حيث يظهر هنا لا باعتباره مجرَّد استهانة اجتماعية[١] بل عملية تفريغ الوعي من ثقله المعرفي ومن قدرته على الحكم النقدي[٢]. ما يجعل المجتمع الذي يُستخف به قابلاً للتوجيه دون مقاومة إدراكية.

وتكشف الآية عن ترابط سببي بين الاستخفاف والطاعة؛ إذ لا تظهر الطاعة نتيجة إكراه خارجي مباشر بل نتيجة انحدار داخلي في مستوى الوعي. فحين يفقد الإنسان قدرته على التمييز، تتحوّل الطاعة إلى انقياد معرفي قبل أن تكون انقيادًا سلوكيًّا؛ إذ كُلّما انخفض مستوى الوعي النقدي داخل المجتمع، ارتفعت قابليَّته للانقياد؛ لأنَّ القدرة على مقاومة القوَّة قد جرى تفكيكها من داخل بنية الوعي. وبذلك يصبح التجهيل ليس غيابًا للمعرفة بل إعادة تنظيم لها بطريقة تمنع تحوُّلها إلى وعي مقاوم.

سابعًا: المكر الاستكباري: إدارة خفية لمنطق الصراع مع الحقّ

يرتبط المكر في أصله اللغوي بالتدبير الخفي والاحتيال والخديعة[٣]، ويظهر في الخطاب القرآني ضمن بنية الاستكبار: ﴿**اسْتِكْبَارًا فِي الْأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ**﴾ [فاطر: ٤٣]، بوصفه آلية لإدارة الصراع مع الحقّ في مستواه غير المرئي. فحين تعجز السلطة المُستكبِرة عن تثبيت

١ - إسماعيل بن حماد الجوهري: تاج اللغة وصحاح العربية، ج٦، ص٢٢١٨؛ محمد بن مكرم: لسان العرب، ج١٣، ص٤٣٨.

٢ - حسن المصطفوي: التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج٣، ص٩٤.

٣ - أحمد بن زكريا: معجم مقاييس اللغة، ج٥، ص٣٤٥.

هيمنتها بالمواجهة الصريحة، تنتقل إلى مستوى أكثر تعقيدًا، يقوم على الالتفاف على الحقيقة وإعادة توجيه المجال الاجتماعي من داخل البنية الخفية للوعي والحركة.

وفي قول نوح ﷺ: ﴿**وَمَكَرُوا مَكْرًا كُبَّارًا**﴾ [نوح: ٢٢]، يظهر المكر بوصفه نظامَ تخطيط وتنظيم ﴿**كُبَّارًا**﴾. ويتعزَّز هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿**وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكَابِرَ مُجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا فِيهَا**﴾؛ حيث يتَّخذ المكر طابعًا مؤسَّسيًّا مرتبطًا بالبنية القيادية داخل المجتمع؛ فـ﴿**أَكَابِرَ**﴾ لا يمثِّلون أفرادًا فقط بل مواقع سلطة تدير المكر بوصفه أداة لإعادة إنتاج الهيمنة وضبط مسارات القبول والرفض داخل الجماعة.

لكنّ الخطاب القرآني يكشف أيضًا عن سُنَن تحكم مآل هذه البنية، كما في قوله تعالى: ﴿**وَمَا يَمْكُرُونَ إِلَّا بِأَنْفُسِهِمْ وَمَا يَشْعُرُونَ**﴾ [الأنعام: ١٢٣]؛ إذ يحمل المكر في داخله بذرة ارتداده؛ لأنَّ محاولة إعادة تشكيل الواقع خارج ميزان الحقّ تؤدّي في النهاية إلى تفكيك البنية التي يقوم عليها. وبذلك، لا يقتصر الصراع مع الاستكبار على مواجهة القوّة الظاهرة بل يمتدّ إلى كشف البنية الخَفية التي تديرها.

ثامنًا: الكيد الاستكباري: من التدبير الخفي إلى الاجتهاد المكثّف في المواجهة

يتّخذ الكيد داخل بنية الاستكبار موقعًا أكثر تركيبًا من المكر؛ إذ يدلّ في أصله اللغوي، كما يقول (ابن فارس)، على "معالجة لشيء بشدّة"[١]، بينما وسّعه (ابن منظور) ليشمل: "الخبث والمكر... والاحتيال والاجتهاد"[٢]. ومن ثَمّ، فالكيد لا يقتصر على الخداع بل يتضمَّن فعلاً منظّمًا قائمًا على التخطيط والجهد لتحقيق غاية محدّدة.

ويظهر هذا التحوّل في السياق الفرعوني: ﴿**وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُبِينٍ**

١ - أحمد بن زكريا: معجم مقاييس اللغة، ج٥، ص١٤٩.

٢ - محمد بن مكرم: لسان العرب، ج٣، ص ٣٨٣.

* إِلَى فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَقَارُونَ فَقَالُوا سَاحِرٌ كَذَّابٌ * فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا اقْتُلُوا أَبْنَاءَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ وَاسْتَحْيُوا نِسَاءَهُمْ وَمَا كَيْدُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ﴾ [غافر: ٢٣-٢٥]؛ حيث ينتقل الصراع من التكذيب الخطابي ﴿سَاحِرٌ كَذَّابٌ﴾ إلى المعالجة القمعية للواقع عبر العنف وإعادة تشكيل البنية الاجتماعية لمنع الحقيقة من التحوُّل إلى قوَّة فاعلة.

ويتعمّق هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا... وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَاذِبًا... وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ﴾ [غافر: ٣٦-٣٧].

ويبلغ الكيد ذروته حين يتحوَّل إلى فعل جماعي منظَّم، كما في مشهد السحرة:

﴿فَتَوَلَّى فِرْعَوْنُ فَجَمَعَ كَيْدَهُ ثُمَّ أَتَى﴾ [طه: ٦٠].

﴿فَأَجْمِعُوا كَيْدَكُمْ ثُمَّ ائْتُوا صَفًّا وَقَدْ أَفْلَحَ الْيَوْمَ مَنِ اسْتَعْلَى﴾ [طه: ٦٤].

﴿اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى...* فَأَرَاهُ الْآيَةَ الْكُبْرَى * فَكَذَّبَ وَعَصَى * ثُمَّ أَدْبَرَ يَسْعَى * فَحَشَرَ فَنَادَى...﴾ [النازعات: ١٧-٢٣].

حيث يظهر الكيد بوصفه نظامًا متكاملاً لإدارة المواجهة مع الحقيقة، يجمع بين التخطيط والحشد والتوجيه وإنتاج التأثير الجماعي.

لكنّ الخطاب القرآني يكشف في الوقت ذاته عن ضعف هذه البنية؛ إذ يختزلها إلى: ﴿كَيْدُ سَاحِرٍ﴾ يقوم على التخييل لا الحقيقة، ولذلك رغم قوَّته الظاهرة يحمل الكيد في داخله بذرة فشله: ﴿وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى﴾ [طه: ٦٩]، ﴿وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ﴾ [غافر: ٣٧].

تاسعًا: سياسة تفكيك المجتمع وإدارة الانقسام في مشروع الهيمنة

تتجاوز سياسة «فرّق تسد» في المنظار القرآني كونها تقنية حكم ظرفية، لتغدو بنية من بنى الاستكبار تقوم على إنتاج الانقسام داخل المجال الاجتماعي بوصفه شرطًا لاستمرار السيطرة. فالمُستكبر لا يتعامل مع المجتمع بوصفه كتلة قابلة للإخضاع المباشر بل يعمل

على منع تشكّل هذه الكتلة أصلاً، عبر إعادة إنتاجها في صورة وحدات متجاورة متنازعة.

ويجسّد الخطاب القرآني هذا المنطق في وصف (فرعون): ﴿**إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا**﴾ [القصص: ٤]؛ حيث لا يُفهم «جعلهم شيعًا» باعتباره إجراءً سياسيًّا خارجيًّا فحسب بل بنية حكم تُنتج التمايز الداخلي بوصفه آلية اشتغال للسلطة، بحيث تتحوّل الهُويَّات الجزئية إلى مرجع أَوَّلي للانتماء بدل الانتماء الكُلّي الجامع.

ضمن هذا الإطار، ينقلب المجتمع من وحدة اجتماعية ذات مركز جامع إلى فضاء أفقي من التمايزات المتنازعة؛ حيث لا يعود الصراع موجّهًا نحو مركز الهَيمنة بل يتوزَّع داخل المجال الاجتماعي نفسه. وبذلك تُعاد صياغة الطاقة الاجتماعية من قوَّة مواجهة إلى قوَّة استنزاف داخلي. لكن هذه السياسة لا تقف عند حدّ التفكيك بل تتجاوزها إلى إدارة الانقسام. فالمُستكبِر لا يسعى إلى إنهاء التوتّرات الداخلية بل إلى تثبيتها ضمن مستوى مضبوط من التفاعل المستمر، ما يجعل الفتنة من حالة استثنائية إلى أداة تنظيم سياسي في مشروع الهيمنة.

هنا تحديدًا، يفقد المجتمع قدرته على إدراك مصدر التفكيك؛ إذ ينشغل بصراعاته الداخلية عن البنية التي تنتجها، فتتحوَّل المقاومة إلى حركة داخل المجال المفكك نفسه، بدل أن تتَّجه نحو أصل التفكيك.

عاشرًا: السيطرة الأمنية والعسكرية بوصفها بنية تشغيل لآليات الاستكبار وإدارة الخوف

يشكّل البُعد الأمني والعسكري أحد أكثر المستويات وضوحًا في بنية الاستكبار كما يعرضها الخطاب القرآني. فحين تبلغ السلطة درجة من الانفصال عن القيم والمعايير التي تمنحها شرعية وجودها، تصبح في حاجة إلى منظومة مادية قاهرة تُعيد تثبيت حضورها داخل المجال الاجتماعي، لا عبر الإقناع أو القبول بل عبر العنف والخوف. ومن هنا، لا تُفهم الأجهزة الأمنية والعسكرية بوصفها مؤسَّسات حيادية أو دفاعية بل امتدادًا عضويًّا لبنية

الاستكبار يعيد تشكيل العلاقة بين السلطة والمجتمع على أساس القمع.

ويقدّم القرآن النموذج الفرعوني باعتباره تكثيفًا لهذا النمط؛ حيث يتكرَّر اقتران فرعون بجنوده في مواضع متعددة: ﴿**فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدْوًا**﴾ [يونس: ٩٠]، ﴿**وَاسْتَكْبَرَ هُوَ وَجُنُودُهُ فِي الْأَرْضِ**﴾ [القصص: ٣٩]، ﴿**فَأَخَذْنَاهُ وَجُنُودَهُ**﴾ [القصص: ٤٠]، وهو اقتران لا تمكن قراءته إلا باعتباره دليلاً على أنّ السلطة في هذا النموذج لا تقوم بذاتها بل عبر جهاز قسري ملازم لها، بحيث يصبح الحاكم والقوّة العسكرية كتلة واحدة في إنتاج الهَيمنة.

ضمن هذا الإطار، لا تعمل السيطرة الأمنية بصفتها استجابة للتهديد بل آلية استباقية لإدارة المجتمع، عبر تحويله إلى فضاء مراقب تُضبط فيه الحركة قَبل الفعل. ويظهر ذلك في رقابة تتجاوز القمع المباشر إلى ضبط ديموغرافي قائم على معرفة تفصيلية بالمجتمع، فاستهداف فئة محدَّدة -الذكور من بني إسرائيل- لا يمكن أن يجري دون وجود بنية معلوماتية ترصد الولادات وتتابع تحولات المجتمع. هذا النمط من الاشتغال يكشف أن المعرفة الاستخباراتية في بنية الاستكبار موجّهة نحو السيطرة وتثبيت موقع السلطة.

ويتجلّى هذا البُعد -أيضًا- في توصيف الحالة النفسية لموسى ﷺ بعد خروجه من مصر: ﴿**فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ**﴾ [القصص: ٢١]، وهو توصيف لا يعكس حالة فردية معزولة بل يكشف عن بيئة اجتماعية مشبعة بالخوف.

وفي المستوى التنفيذي، يصبح الجيش ذراعًا قمعية-وقائية لهذه المنظومة؛ حيث يتحوَّل من مؤسَّسة يفترض أن تحمي المجتمع إلى أداة لحماية السلطة. ويظهر ذلك بوضوح في مشهد ملاحقة بني إسرائيل بعد خروجهم: ﴿**فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ بِجُنُودِهِ**﴾.

فالمجتمع في ظلّ هذه المنظومة لا يُقمع فقط إذا تحرَّك بل يُمنع من التفكير في الحركة أصلاً؛ لأنَّ شروط التفكير نفسها تُعاد صياغتها داخل بيئة مشبعة بالخوف. وبذلك، تتحوَّل السيطرة الأمنية والعسكرية إلى نظام لإدارة الخوف الاجتماعي، لا مجرَّد أداة حكم عبر إعادة تشكيل الوعي ومنع أي بديل سياسي أو فكري.

حادي عشر: العنف بوصفه منطقًا لإنتاج الهيمنة في البنية الاستكبارية

لا يقدّم الخطاب القرآني العنف بوصفه مجموعة أفعال متفرِّقة، كالقتل أو السجن أو التعذيب بل بوصفه بنية متكاملة داخل منظومة الاستكبار، تُستخدم لإعادة تشكيل الإنسان والواقع الاجتماعي. فالعنف هنا ليس نتيجة عرضية للسلطة بل أحد شروطها الداخلية.

ومن هنا، لا يُفهم تنوُّع صور العنف في النموذج الفرعوني بوصفه تنوُّعًا في الوقائع بل تدرُّجًا وظيفيًّا داخل نظام واحد، يستهدف الزمن والجسد والمعنى والإرادة والمجتمع معًا، بحيث يتحوَّل العنف من فعل قمع إلى منطق إنتاج للوجود السياسي ذاته.

في قوله تعالى: ﴿**يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ**﴾ [البقرة: ٤٩] يتجاوز العنف مستوى الإبادة المباشرة إلى إعادة تشكيل الزمن الاجتماعي؛ فذبح الأبناء لا يعني قتل الحاضر فقط، بل تعطيل المستقبل ومنع الجماعة من إنتاج امتدادها التاريخي، أمّا استحياء النساء، فلا يُفهم بوصفه نقيضًا للعنف، بل امتدادًا له داخل تقسيم وظيفي لاستعباد المرأة؛ إذ يجري الإبقاء على حياتها في مستواها البيولوجي، مع فصلها عن الحُرِّية والكرامة.

وفي قوله: ﴿**لَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُم مِّنْ خِلَافٍ ثُمَّ لَأُصَلِّبَنَّكُمْ**﴾ [طه: ٧١] يتحوَّل الجسد إلى خطاب سلطوي؛ فالتشويه لا يستهدف الإيلام وحده بل تحويل الجسد إلى علامة مرئية لإنتاج الخوف والطاعة داخل المجال العام.

وفي قوله: ﴿**لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ**﴾ [الشعراء: ٢٩] يظهر السجن بوصفه تعطيلاً للفاعلية الاجتماعية، لا مجرَّد حرمان من الحُرِّية.

وفي قوله تعالى: ﴿**وَمَا أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ السِّحْرِ**﴾ [طه: ٧٣] يتجلَّى مستوى أكثر تعقيدًا من العنف؛ حيث لا يُمارس على الجسد أو المعنى فقط، بل على الإرادة ذاتها. فالإنسان هنا يُجبر على الفعل، ثمَّ يُنسب إليه الفعل بوصفه اختيارًا. وهي صيغة قصوى من الهَيمنة؛ حيث يُسلب الإنسان قدرته على الاختيار دون أن يُسلب منه تحميل نتيجة الاختيار.

ويبلغ هذا المسار ذروته في نموذج (عاد): ﴿**وَإِذَا بَطَشْتُمْ بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ**﴾ [الشعراء: ١٣٠]؛

حيث يتحوَّل العنف إلى نمط وجود كامل، تُبنى عليه السلطة وتُعاد من خلاله صياغة الاجتماع الإنساني.

ثاني عشر: الاستكبار والإنسان المنشغل بالتملّك: هندسة الرغبة وتعزيز نمط الحياة المادية

يتجاوز الاستكبار في المنظار القرآني مستوى السيطرة المعرفية والسياسية إلى بنية أعمق تتمثّل في إعادة تشكيل الرغبات النفسية لإنسان، فهو لا يكتفي بإدارة الوعي وتوجيه السلوك بل يعيد تعريف معنى الحياة ذاته، من كونه انجذابًا فطريًّا نحو الغاية الوجودية والقيم الإلهية إلى كونه سعيًا نحو الامتلاك والاستهلاك. وفي هذا السياق، يغدو تعظيم البعد المادي من نمط الحياة أحد أكثر أدوات الاستكبار فاعلية؛ لأنَّه يعمل داخل البنية النفسية للإنسان لا من خارجه.

تقوم الحياة الإنسانية في أصلها على توازن دقيق بين البُعد المادي والبُعد المعنوي؛ فالجسد يطلب حاجاته المادية، بينما الروح تبحث عن المعنى، هذا التوازن هو أساس المعيار القِيمي الذي يحدّد موقع الغاية من الوسيلة، وعندما تنقلب المادة من كونها وسيلة إلى كونها غاية يختلّ البناء الإنساني ويفقد توازنه.

هنا يقدّم الخطاب القرآني معيارًا تأسيسيًا لهذا التوازن في قوله تعالى: ﴿**مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً**﴾ [النحل: ٩٧]؛ إذ لا تُبنى الحياة الطيبة على الوفرة المادية والثروة والتملك بل على انتظام الفعل داخل أفق الإيمان والصلاح.

في المقابل، يؤدِّي تغليب البُعد المادي إلى إنتاج نمط وجودي قائم على السعي غير المشبع؛ إذ تتحوَّل الرغبة إلى حركة دائمة لا تستقرّ؛ لأنَّ كل إشباع يولّد نقصًا جديدًا، وكل امتلاك يعيد إنتاج الحاجة إليه. وهكذا يدخل الإنسان في دائرة قلق وجودي لا بسبب الفقر المادي بل لفقدان المعيار القيمي. ويعبرّ القرآن عن هذا التحوّل في قوله تعالى: ﴿**أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ**﴾ [البقرة: ٨٦]؛ حيث يجري استبدال أفق المعنى والغاية

الدائمة بأفق اللذَّة المؤقتة.

ويكشف النموذج الفرعوني هذا الانزياح حين يتحوَّل الامتلاك إلى معيار للحق: ﴿**وَنَادَىٰ فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَٰذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي**﴾ [الزخرف: ٥١]؛ إذ يغدو الملك دليلاً على الشرعيّة.

أما النموذج الأبرز فهو (قارون)؛ حيث تتجسَّد المادية في أعلى درجاتها؛ حيث تستبدل القيمة بالانبهار البصري بالزينة. يقول تعالى: ﴿**فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ**﴾.

ويكشف التفاعل الاجتماعي: ﴿**يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ**﴾ عن انقلاب في معيار الإدراك؛ حيث يغدو الامتلاك معيار التفوق، والزينة معيار الحظّ، والثروة معيار النجاح. وهنا يتحقَّق أحد أعمق أهداف الاستكبار: إعادة تشكيل الإنسان بوصفه كائنًا يقيس العالم بالامتلاك لا بالمعنى.

في المقابل، يعيد الخطاب القرآني تأسيس معيار القيمة في قوله: ﴿**وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَيْلَكُمْ ثَوَابُ اللَّهِ خَيْرٌ**﴾ [القصص: ٧٩-٨٠]، كاشفًا عن انفصال بين وعيين، وعيٍ سطحي محكوم بالظاهر المادي، ووعيٍ تأسيسي يستند إلى المعنى.

ومن هنا، لا تبدو المادية في سياق الاستكبار مجرد خيار اقتصادي بل سياسة بنيوية تعيد تشكيل الإنسان نفسه. فالإنسان المنشغل بالامتلاك، يفقد تدريجيًا قدرته على مقاومة البنى التي توجه رغبته؛ لأنَّ الرغبة ذاتها تصبح جزءًا من منظومة السيطرة. وهنا لا يعود الاستكبار بحاجة إلى القهر المباشر بل يكفيه توجيه الرغبة؛ لأن من يملك الرغبة يملك الإنسان.

خاتمة

تُفضي نتائج هذا البحث إلى جملة من الملاحظات التي تتجاوز حدود الإطار التحليلي المباشر، لتكشف أنَّ مقاربة الاستكبار في الرؤية القرآنية تُظهر أنَّ هذه البنية أكثر تشعّبًا من

أن تُحاصر داخل نموذج تفسيري واحد، ما يفرض إعادة التفكير في طبيعة المفهوم القرآني بوصفه بنية متحركة لا تعريفًا ثابتًا.

كما يبرز، من داخل التجربة البحثية ذاتها، أنَّ تداخل المستويات المعرفية والسياسية والنفسية والاجتماعية والاقتصادية في النص القرآني يجعل أي تحليل تفكيكي عرضةً لفقدان جزء من وحدة المعنى الكلي. وهذا يفتح إشكالاً منهجيًّا عن حدود الأدوات التحليلية المعاصرة في التعامل مع النصوص ذات البنية الكلية المركَّبة.

ويبدو من خلال هذا الاشتغال أنَّ الحاجة مُلحَّة إلى تطوير مقاربات تجمع بين التحليل الدلالي العميق والنمذجة البنيوية للعلاقات القرآنية، بدل الاقتصار على تفكيك المفردات بمعزل عن بنيتها الشبكية. كما تبرز ضرورة توسيع البحث المقارن بين أنماط الاستكبار في القرآن وتجلِّياتها في أنظمة المعرفة والسلطة الحديثة، بهدف الكشف عن استمرارية البنية لا مجرد اختلاف سياقاتها التاريخية.

لائحة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.
- أحمد بن خليل الفراهيدي: كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، مؤسسة دار الهجرة، إيران، ط٢، ١٤٠٩هـ.
- أحمد بن فارس: معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السّلام محمد هارون، مكتبة الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٠٤هـ.
- أحمد بن محمد الفيومي: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٨هـ.
- إسماعيل بن حماد الجوهري: تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٤٠٧ه-١٩٨٧م.
- حسن المصطفوي: التحقيق في كلمات القرآن الكريم، مؤسسة الطباعة والنشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ط١، ١٤١٧هـ.
- الحسين بن محمد: مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، طليعة النور، ط٢، ١٤٢٧هـ.
- محمد بن مكرم ابن منظور: لسان العرب، تصحيح: أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط٢، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.