مجلة علمية فصلية محكمة
تعنى بالدراسات اللغوية والأدبية
(EISSN: 2708-5783 ISSN: 2707-5508)
الآداب للدراسات اللغوية والأدبية
16 العدد السادس عشر
ديسمبر 2022
OPEN ACCESS

الإدراك والتوهم التأويلي عند الآلوسي

مقاربة إدراكية

د. عزة علي الغامدي*

Azah.shadwi@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2022/08/17م	تاريخ القبول: 2022/10/19م

ملخص:

تسعى هذه الدراسة إلى استجلاء الفكر الآلوسي التأويلي الإدراكي في تفسيره الموسوم بـ(روح المعاني)، من حيث إن الخطاب التفسيري هو عمل تأويلي ينهض بالكشف عن المعاني الخفية، واستيضاح المقاصد الخطابية التبليغية، وهو إذ يضطلع بهذا العمل يلج إلى عقل المتلقي فيعالج ما يجول فيه من افتراضات وتوقعات، ويحاور فهمه للخطاب في ضوء ما يعتمل في ذهنه من تصورات، وقد اتخذت الدراسة من الوصف التحليلي الاستقرائي أداة تحليل وتقص، مستعينة بآليات البحث اللساني الإدراكي، الذي يهدف إلى تبيين الكيفية التي ترتبط بها اللغة والعالَم في الذهن البشري، وقد قُسمت هذه الدراسة إلى مبحثين، تناول المبحث الأول مفاهيم إدراكية أساسية، كالإدراك وعلاقته باللغة والعالم، وتناول المبحث الثاني مفهوم التوهم ووسائل دفعه في الخطاب، بوصفه مفهومًا إدراكيًّا وآلية تأويلية، ومن جملة النتائج التي خلص إليها البحث أن الآلوسي لم يفصح عن إجراءات منضبطة تشكِّل منهجًا تأويليًّا إدراكيًّا منظمًا، ولكن حسبه تلك الشذرات التي ألمعت إلى اهتمامٍ بتناول معاني الخطاب بوصفها تمثيلات ذهنية.

الكلمات المفتاحية: الإدراك، الذهن، المعنى، دفع التوهم، التصور الذهني.

* أستاذ اللغويات المساعد - قسم اللغة العربية - كلية التربية - جامعة الأمير سطام بن عبد العزيز- الخرج - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الغامدي، عزة علي، الإدراك والتوهم التأويلي عند الآلوسي - مقاربة إدراكية، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، ع16، 2022: 231-276.

© نُشر هذا البحث وفقًا لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.

العدد السادس عشر 16
ديسمبر 2022

مجلة علمية فصلية محكمة
تعنى بالدراسات اللغوية والأدبية
(EISSN): 2708-5783 ISSN: 2707-5508
الآداب للدراسات اللغوية والأدبية

OPEN ACCESS

Al-Alusi's Cognitive and Interpretive Illusion:

A Cognitive Approach

Dr. Azza Ali Al-Ghamidi *

Azah.shadwi@gmail.com

Received: 17-08-2022	Accepted: 19-10-2022

Abstract:

This study aims at elucidating Al-Alusi's interpretive and cognitive approach in his Commentary on the Qur'an: "The Spirit of Meanings", in view that explication discourse is an interpretive effort to discover hidden meanings and clarify discursive and informative objectives. The study adopted the analytic retrospective descriptive approach, making use of cognitive linguistic methods that clarify connections between language and the World in mind. The study comes in two sections. The first section introduces basic concepts of cognition in its relations to language, meaning and the World. The second, examples of Illusion and means to dissipate it in discourse as a cognitive concept and as an interpretive tool that scatters in Alusi's Commentary. The study arrived at some important findings the most important of which is that Al-Alusi did not make any interpretive and cognitive organized method. He provided some examples highlighting his interest in discursive meanings as mental representations that materialize in actual examples.

Keywords: Cognition, Mind, Meaning, Illusion dissipation, Conceptualization.

* Assistant Professor of Linguistics, Department of Arabic Language, Faculty of Education, Prince Sattam Bin Abdulaziz University, Al-kharj, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Ghamidi, Azza Ali, Al-Alusi's Cognitive and Interpretive Illusion: A Cognitive Approach, Journal of Arts for linguistics & literary studies, Faculty of Arts, Thamar University, Yemen, issue 16, 2022: 231 -276.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.

مقدمة:

لما كان الخطاب القرآني موجهًا إلى المتلقي الكوني، مخاطِبًا عقله ووجدانه بشتى أساليب الخطاب الحوارية والتحاورية؛ من أجل تحقيق غاياته المثلى، ظهرت عناية المفسرين بسبر مقاصده وتأويلها في ظل علاقتها بذلك المتلقي، ونهضوا بمسالكهم التأويلية للإبانة عن قصدية النص التي تروم سبك الخطاب بما يتلاءم مع مدركات المتلقين وأحوالهم وخبراتهم وتصوراتهم الذهنية اللسانية والثقافية والاجتماعية والعرفية، وبما يستكنه ما يجول في عقولهم ويحملها على الاقتناع، وما يجلّي نواياهم ويقرأ فكرهم ويعين على إفهامهم، ويكشف لهم ما غاب عن إدراك حواسهم، كل ذلك بوساطة ملكتهم الذهنية (اللغة)، بل كان الخطاب القرآني نفسه خطابًا تأويليًّا، ينقل الأقوال المحكية ويستجلي الأذهان التي أنتجتها وتلقتها، ويسائلها، ويوضح غاياتها ومفاهيمها ومعتقداتها.

ولم يكن الآلوسي بمنأى عن ذلك كله، فقد اضطلع بفكره التأويلي الإدراكي من خلال تفسيره الموسوم بـ(روح المعاني) بكشف اللثام عن مقاصد الخطاب ومعانيه الذهنية الغائبة أو الخفية، ومن هذا المنطلق تحاول الدراسة أن تجيب عن مشكلة أساسية: كيف تناول الآلوسي الخطاب القرآني في منهجه التأويلي من زاوية إدراكية توجّه النظر إلى علاقة اللغة بالذهن؟ وهل أفصح عن إجراءات منضبطة تشكّل منهجًا تأويليًّا إدراكيًّا منظمًا؟

ولما كانت غاية التأويل هي القبض على المعنى الخفي ومحاولة فهمه بوصفه تعبيرًا عن المتصورات الذهنية، فإن الخطاب التأويلي كان هو نفسه بمثابة إعادة إنتاج لتلك التمثيلات من حيث هي صناعةُ أنظمةٍ إدراكيةٍ لا تنفصل في الآن نفسه عن اللغة والتجربة الجسدية، ومن هنا رأت هذه الدراسة أهمية دراسة الفكر التأويلي عند الآلوسي في ضوء معالجته لمعاني الخطاب من المنظور الإدراكي الذي يقيم وزنًا للآليات الإدراكية التي تعتمل في الذهن أثناء سيرورة الخطاب إنتاجًا وتأويلا.

ولتحقيق ذلك الهدف اعتمدت الدراسة منهجًا وصفيًّا استقرائيًّا تحليليًّا، ينهل مما جادت به العلوم المعرفية النفسية واللسانية العصبية من مباحث عدة أعادت الاعتبار إلى العمليات الذهنية في علاقتها باللغة والجسد.

ولم تقع هذه الدراسة – في حدود علمها- على بحوث سابقة تصب اهتمامها على المنظور الإدراكي عند المفسرين، غير أنها استفادت من المصادر الأساسية التي تعد نبعًا يستمد منه الباحث معلوماته الأساسية في العلوم الإدراكية.

وقد قُسمت هذه الدراسة إلى مبحثين، تناول المبحث الأول مفاهيم إدراكية عند الآلوسي كالإدراك وعلاقته باللغة والمعنى والتجربة، باعتبار الإدراك مفهومًا مركزيًّا في العلوم المعرفية، ولاسيما علم الدلالة الإدراكي، وعالج المبحث الثاني مفهوم التوهم ووسائل دفعه في الخطاب، ولم يكن هدف الدراسة تقصي كل النماذج الواردة في تفسير الآلوسي بشأن هذا المفهوم، وإنما انتخبتْ ما ارتأتْ أنه يمثل فكرًا تأويليًّا واضحًا عند صاحب (روح المعاني).

المبحث الأول: مفاهيم إدراكية عند الآلوسي

1- مفهوم (الإدراك) عند الآلوسي

ينقسم الإدراك عند الآلوسي إلى قسمين هما:

- الإدراك الحسي والإدراك الذهني

يعدّ تعرف الإنسان على العالم من حوله وتمثيله في الذهن وما يتصل بذلك من نشاط حسي وعقلي هو الموضوع الأساس للعلوم الإدراكية، فعلم النفس الإدراكي يعرّف الإدراك بأنه العملية العقلية التي تمكننا من فهم العالم عن طريق التعرف على المثيرات الحسية القادمة من الحواس وتنظيمها[1].

ولكن لما كان الإدراك بحسب طبيعته النفسية ينطوي على بعدين: حسي ومعرفي، فإن العلم النفسي الإدراكي يميل إلى إطلاق مصطلح (Perception) على (الإدراك الحسي) بوصفه "عملية فيزلوجية تتمثل في استقبال الإثارة الحسية من العالم الخارجي، وتحويلها إلى نبضات كهروعصبية في النظام العصبي"[2]، في حين يطلق الإدراك الذهني (Cognition) على العملية الذهنية التي تفسر تلك المثيرات الحسية وتضفي معنى عليها[3] كما سبق تعريفه.

وفي ظل التطورات الإبستمولوجية التي مر بها مصطلح الإدراك، فإن العلوم الإدراكية بمختلف تخصصاتها درجت الآن على أن تطلق مصطلح (Cognition) على إرادة المعنيين معًا، باعتبار الإدراك عملية مركبة لا ينفصل فيها الإحساس عن التعرّف.

وقد ورد النوعان من الإدراك عند الآلوسي من خلال شرحِه للكيفية والمراحل التي يدرك بها الإنسان محتويات العالم، وتبيينِه لأهمية الحواس في إدراك الموجودات وتحصيل المعرفة، فهو يعرّف الإحساس في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنۡهُمُ ٱلۡكُفۡرَ﴾ [آل عمران: 52]، بأنه "الإدراك بإحدى الحواس الخمس الظاهرة"[4]، ويرى أن النفس في أول أمرها خالية من العلم والمعرفة، ولكن البشر يكتسبون العلوم والمعارف من خلال آلات الإدراك كالسمع والبصر، فهم يحسون بمشاعرهم جزئيات الأشياء ويدركونها بأفئدتهم ويتنبهون "لما بينها من المشاركات والمباينات بتكرير الإحساس"[5].

فثمة مرحلتان إذن للإدراك: إدراك حسي يتمثل في استقبال المثيرات الحسية من العالم الخارجي عن طريق الحواس، وإدراك ذهني يقوم بمعالجة تلك المدخلات الحسية في العقل وتحليل خواصها وسماتها المتشابهة والمتباينة لإدراجها ضمن نموذج كلي يقوم على الخبرة السابقة المستمدة من التجربة الحسية في تفاعلها مع العالم أو ما سماه (تكرير الإحساس).

وفي ذلك يقول روبرت سولسو: إننا "نبدأ استنطاق المعرفة الإنسانية بالتقاط الإشارات الحسية"[6]؛ ولذا يكرر الآلوسي في مواضع عدة عبارة "من فقَدَ حسًّا فقدْ فقَدَ علمًا"[7]، وأنه لا سبيل لتشكيل صور ذهنية للموجودات إلا من خلال معايشتها والإحساس بها، فما يفيض على الذهن يصل إليه بطريق مباشر من خلال الحواس، أو من خلال تذكّر الصور المخزنة من تجارب حسية سابقة، "فإذا أخطأ الذهن الخارج بأن لم يصل إليه لانسداد الطريق بينه وبينه بعمى ونحوه لم يمكنه إحضار ولا استحضار"[8].

ومن هنا يفرق الآلوسي بين الإدراك الحسي والإدراك الذهني في تأويله لبعض مفردات التنزيل، وهي تفرقة تؤمن في الوقت ذاته بالارتباط الوثيق بين نوعي الإدراك المذكورَين، ففي قوله تعالى: ﴿قَالَ

رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ [الأعراف: 143]، يشير إلى أن النظر في الأصل "تقليب الحدقة نحو الشيء التماسًا لرؤيته، والرؤية الإدراك بالباصرة بعد التقليب"[9] ويُفهم مما ذكره الآلوسي من تفرقةٍ لغوية إدراكية بين النظر والرؤية أن لفظة (النظر) عنده تطلق على العملية الحسية العصبية التي تتمثل في إجالة حدقة العين التي ينشأ عنها انعكاسُ صورة المرئي على الشبكية التماسًا لرؤيته، وأما لفظة (الرؤية) عنده فهي (الإدراك) الذي يطلق على ناتج العملية الذهنية التي تحلل وتفسر ما التقطه عضو الإبصار ليصبح ذا معنى.

وهو ما يتسق مع التعريف السابق لنوعي الإدراك؛ ولذلك حين تُستعمل الرؤية في اللغة بمعنى النظر بالعين، يعارض الآلوسي الرأي القائل: لا يجوز (رأيته وما أدركته ببصري)؛ ذلك أن الرؤية قد تكون مقيدة بكيفية الإحاطة ، فإذا كان كذلك ظهرت صحة أن يقال: "رأيته وما أدركه بصري، أي ما أحاط به من جوانبه وإن لم يصح عكسه"[10]، وهي إشارة مهمة إلى أن ثمة عوامل خارجية قد تؤثر في الإدراك البصري أو تحول دونه كمدى الإحاطة بجوانب المرئي.

وقد أثبتت العلوم النفسية الإدراكية أن الإدراك يتأثر بطاقة المثير الحسي، فحين تكون هذه الطاقة غير كافية لاستثارة عضو الإحساس فإنها تقع حينئذٍ "تحت حد العتبة، أو دون الإحساس والوعي"[11]؛ ولذلك أشار الآلوسي إلى إمكان أن يحصل الإحساس البصري دون أن يؤدي إلى إدراكٍ وتعرُّف، على حين أن عكس ذلك لا يصح؛ فلا يمكن أن يحصل الإدراك الذهني البصري دون أن يسبقه إحساس، وهو ما أقرت به أيضًا العلوم النفسية الإدراكية: "لا يوجد إدراك بلا إحساس، ولكن يمكن أن يوجد إحساس دون إدراك"[12].

وفي موضع آخر يفسر (الأبصار) في قوله تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ وَعَلَىٰ سَمۡعِهِمۡۖ وَعَلَىٰٓ أَبۡصَٰرِهِمۡ غِشَٰوَةٞۖ﴾ [البقرة: 7]، بأنها جمع (بصر) والبصر في الأصل بمعنى "إدراك العين وإحساسها، ثم تجوز به عن القوة المودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين الواصلتين من الدماغ إلى الحدقتين التي من شأنها إدراك الألوان والأشكال... وعن العين التي هي محله"[13]، ويفهم منه أن (البصر) يطلق على الإحساس المحض للعين (استقبال الموجات الضوئية)، ثم استُعمل مجازًا للتعبير عن (العين) نفسها

التي هي عضو الإبصار، وعلى الإدراك الحسي الذي يحدث في منطقة التقاء العصب البصري الذي يصل العين بالدماغ.

وهذا الوصف التشريحي للبصر يتفق مع العلوم النفسية العصبية التي تذهب إلى أن شبكية العين تتكون من ملايين الخلايا العصبية الحساسة للضوء[14]، وحين تستثار ينتج عنها "سيالة عصبية حسية تنتقل عبر العصبين البصريين"[15] اللذين يمتدان من كل عين ويلتقيان في الدماغ كما أشار الآلوسي.

وما كل المحسوسات -من منظور الآلوسي- يمكن إدراكها، فما يكتسبه الإنسان من العلوم النظرية إنما هو من طريق إحساس الجزئيات، وأما ما كان غائبا عن الحس أي لم يقع عليه الحس من قبل فلا يمكن أن يكون له تصور في الذهن، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا﴾ [الإسراء: 85] يوضح أن هذا العلم القليل مرده أن "أكثر الأشياء لا يدركه الحس لكونه غير محسوس، أو محسوسًا منع من إحساسه مانع كالغيبة"[16].

لكنه في موضع آخر يؤكد على أن ما لا يدركه الحس يمكن أن يدركه الذهن من خلال اللغة التي تنتقل إلى المتلقي بواسطة السمع، "إذا عبَّر عنه المعبِّر بعبارة مفهمة"[17]، أي بطريق الخبر الشفهي الذي تتلقاه حاسة السمع بعبارات يتحقق فيها المبدأ التداولي التخاطبي (الوضوح)، وتعد الأخبار المسموعة أحد أهم طرق انتقال العلوم والمعارف الإنسانية وتحصيلها عما غاب عن الحس، ويضيف الآلوسي إلى الحواس والخبر المسموع ما سماه (الباطن) وهو ما يدركه العقل ويستنبطه من الكليات والمعاني المجردة، وهو خلاف الظاهر في قوله تعالى: ﴿يَعۡلَمُونَ ظَٰهِرٗا مِّنَ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا﴾ [الروم: 7]، فهؤلاء المشار إليهم في الآية يقفون على ظواهر الأشياء[18] ولا يستعملون العقل لإدراك الحقائق.

وعجْز الإنسان عن إدراك ما كان غائبًا عن الحس من عالم الغيبيات يجعل اللغة نفسها من وجهة نظر الآلوسي "ضيقة لا تحيط بها إلا على وجه الإبهام"[19]، ومن هنا يعلل استعمال التنزيل لكلمة (شيء) الموغلة في الإبهام في التعبير عن الساعة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ زَلۡزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَيۡءٌ عَظِيمٞ﴾ [الحج: 1]، وما ذاك إلا لأن "العقول قاصرة عن إدراك كنهها"[20] فاختار التنزيل من المفردات ما

يناسب هذا القصور الإدراكي البشري عن تصور أهوال القيامة، كما اختير الإبهام أيضًا في قوله تعالى: ﴿فَغَشِيَهُم مِّنَ ٱلۡيَمِّ مَا غَشِيَهُمۡ﴾ [طه: 78] للعلة ذاتها، فالآلوسي يعترض على تأويل الآية بـ(غشيهم ما سمعتَ قصته)؛ لأن مدار التهويل هنا في وصف غرق فرعون وجنوده هو "خروجه عن حدود الفهم والوصف، لا سماع القصة"[21]، فلا تحيط اللغة بوصف هوله لكونه غائبًا عن الحس في وقت القص القرآني، إضافة إلى ما في الإبهام من حثٍّ للذهن على استحضار أقصى ما ينتهي إليه الخيال من فظاعة الحدث.

العوامل المؤثرة في الإدراك:

يعرّج الآلوسي في أثناء تفسيره على العوامل الداخلية التي تؤثر في الإدراك كما هو الحال في توارد الأفكار السلبية أو ما يجري في العقل من خيال ووهْم مما ينعكس على الحالة النفسية والجسدية، فالإنسان إذا تصور مثلا "أن فلانًا مؤذيًا حصل له في قلبه غضب... بل مبدأ الحركات البدنية مطلقًا ليس إلا التصورات النفسية"[22]، فمن خلال تلك التصورات الذهنية ينفعل الإنسان غضبًا أو فرحًا أو حزنًا.

وقد أثبتت التجارب النفسية العصبية تأثير صور الخيال على العمليات العضوية الجسدية، فصور الخطر على سبيل المثال "المشكَّلة بالتخيل تستدعي تسريع النبض، وتغيير التنفس"[23]، بل إن الأفكار والتصورات السلبية كثيرًا ما تؤدي إلى الأمراض الجسمانية في بدن صاحبها، فإذا كان كذلك لم يبعد -من وجهة نظر الآلوسي- أن تؤثر النفس في أبدان الآخرين أيضًا.

ومن هذا المنطلق يؤول الآلوسي نهي يعقوب عليه السلام لأبنائه ﴿وَقَالَ يَٰبَنِيَّ لَا تَدۡخُلُواْ مِنۢ بَابٖ وَٰحِدٖ وَٱدۡخُلُواْ مِنۡ أَبۡوَٰبٖ مُّتَفَرِّقَةٖ﴾ [يوسف: 67] بأنه تحذير من الإصابة بالعين (الحسد)، وأن التأثير نُسب إلى العين لأن الضرر الذي توقعه النفس على أبدان الآخرين أكثر ما يقع عند النظر بالعين وإلا فالمؤثر هو النفس[24].

وما زال علم الباراسايكولوجي (Parapsychology)[25] المعاصر يحث الخُطى لمحاولة تفسير الكثير من الظواهر البشرية المستغلقة على الفهم (الخارقة أو غير المألوفة)، ولعل من نتائج أبحاثه

العلمية اللافتة للنظر بشأن قدرة الإنسان على التأثير في شخص آخر، والقريبة مما ذهب إليه الآلوسي أن الأفكار في الدماغ قادرة على إطلاق طاقة كهرومغناطيسية قابلة للقياس، ويمكنها التأثير في الآخرين سلبيًّا أو إيجابيًّا، "وهذا قد يفسر قدرة النية السيئة الهدامة مثل الحسد على إنزال الضرر بالآخرين"[26]، وعلى الرغم من ذلك فإن العلم لم يصل بعد إلى حقيقة قاطعة يُطمأن إليها بشأن تفسير تلك الظواهر وإن كان يعترف بوجودها.

ومن الانفعالات الداخلية التي يمكن أن تؤثر على الإدراكِ وفهمِ الكلامِ الهيبةُ والخوفُ، ففي قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمۡ قَالُواْ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمۡۖ قَالُواْ ٱلۡحَقَّۖ﴾ [سبأ: 23] يصف -عز وجل- حال فزع المشفوعين الراجين يوم الحساب أن يشفع لهم الشفعاء عند ربهم، فإنهم ما يزالون وجلين فزعين وقد حال الخوف دون فهمهم للجواب الرباني حتى يُفزّع عنهم، أي يُزال عنهم الفزع، وعندها يقول بعضهم لبعض: (ماذا قال ربكم؟)، ويعلل الآلوسي ذلك بأن "الهيبة تمنع الفهم"[27] فيستغلِق الذهن عن إدراك المعنى وفهم الكلام.

كما يذكر في موضع آخر تأثير الغضب الشديد على الناحية الإدراكية وكيف أنه قد يؤدي إلى النسيان و(الذهول) عما يجب أن يكون عليه المرء من الحكمة، كما حصل مع موسى عليه السلام حين رجع فوجد قومه يعبدون العجل فألقى الألواح المقدسة، "أي ذهل من شدة الغضب عنها وتجافى عن حكم ما فيها"[28] وطفق يلوم أخاه، فالواقعة استثارت انفعال الغضب لديه، مما انعكس على قدرته على التفكير، ثم سلوكه وحديثه مع أخيه، ولعل إلقاءه عليه السلام بالألواح وأخْذه برأس أخيه يجره إليه، ناتج عن أن انفعال الغضب يضعف قدرة الغضبان على التعبير والحوار، إذ يقل مستوى الوعي ويلجأ إلى بعض السلوكات الجسدية الحركية المعبرة "حيث تبدو الكلمات المنتقاة غير كافية الوضوح، ولا تعكس بثقة الحالات الانفعالية"[29]، وهو ما حاول الآلوسي إيضاحه.

وفي سياق تأويله لقوله تعالى: ﴿قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّؤُاْ عَلَيۡهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَـَٔارِبُ أُخۡرَىٰ﴾ [طه: 18]، يعلل سبب تقديم موسى عليه السلام -حين سئل عن عصاه- لمصلحة نفسه (أتوكأ عليها) على مصلحة رعيته (وأهش بها على غنمي) بأنه عليه السلام "كان قريب العهد بالتوكؤ فكان أسبق إلى ذهنه ويليه الهش على غنمه"[30].

وهو تعليل إدراكي يجعل من البنية التركيبية الدلالية نتاجا للعمليات الذهنية، ويُبرز تأثير القرب الزمني للأحداث على سهولة استرجاعها في الذهن وانعكاس ذلك على ترتيب الجمل في الكلام بحسب القرب العهدي لما تضمنته من وقائع، إذ يبدأ المتكلم بذكر أقرب الأحداث وقوعًا بحسب تجربته البيئية المتصورة في الذهن، وقد أثبتت تجارب العلوم النفسية الإدراكية تأثيرات الأسبقية و(الحداثة) على الاستدعاء الجيد، بل "تَظهر أيضًا تأثيرات الحداثة والأسبقية في كثير من مواقف الحياة اليومية"[31]، فالأحداث التي تقع أولاً أو آخرًا يسهل رسوخها في الذاكرة واستدعاؤها أكثر من المواقف والأحداث التي تكون عرضة للتداخل مع ما قبلها وما بعدها، وبذلك ينطلق الآلوسي في منهجه التأويلي الإدراكي من بحث العلاقة بين اللغة والإدراك والتجربة (تفاعل المتكلم مع محيطه).

- الإدراك واللغة بين الإنسان والحيوان

وعن الفرق بين الإنسان والحيوان في امتلاك اللغة والإدراك يذكر الآلوسي في أثناء تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا طَٰٓئِرٖ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمۡثَالُكُم﴾ [الأنعام: 38] أن "للحيوانات نفوسًا ناطقة، وهي متفاوتة الإدراك حسب تفاوتها في أفراد الإنسان، وهي مع ذلك كيفما كانت لا تصل في إدراكها وتصرفها إلى غاية يصلها الإنسان"[32]، ويتبنى الرأي الذي يذهب إلى أنه لا يمنع أن تكون للحيوانات أسماء وضعها بعضها لبعض ولكن ليست بألفاظ أو لغة كلغة الإنسان وإنما بأصوات تؤدى على نحو مخصوص[33]، و"لغات مخصوصة تؤدي بها مقاصدها"[34]، أي من خلال نظام تواصلي خاص بها، لكنه لا يرتقي بأي حال إلى نظام التواصل اللغوي عند الإنسان.

بل يذهب إلى أن لها عقلا (أي قدرة على التفكير) بالقدر الذي تهتدي به إلى أغراضها، معارضًا بذلك الرأي الذي ينفي وجود العقل عند الحيوان، وهو ما استقرت عليه العلوم اللسانية النفسية من أنّ "كثيرًا من الحيوانات تستطيع أن تفكر، ولكنها لا تستطيع أن تتواصل باستعمال اللغة"[35]، فقصارى ما لديها هو مجموعة معقدة من الأصوات والصيحات التي تطلقها للتنبيه على خطر قادم، أو للإيماء إلى الرغبات الغريزية أو الإشارة إلى موضع الغذاء[36].

ولعل هذا ما جعل الآلوسي يؤكد أن الحيوانات لو كانت خالية من العقل ثم فرض وجود العقل فيها فإنها لن "تصنع بعد وجوده أحسن مما تصنعه اليوم وهي خالية منه"[37]، فهي لن تتجاوز في كلّ

حدود ما أُودع فيها من سلوكات وإلهام وقدرات فطرية، وينتهي إلى أن المثلية المذكورة في الآية السابقة لا تعني مضارعتها الإنسان في التكليف والقدرة اللغوية والإدراك، ولا يناقض الآلوسي نفسه حين يبين أن لكل نوع من أنواع الحيوانات "علومًا دقيقة لا يكاد يهتدي إليها جهابذة العقلاء"[38]، ذلك أن كلًّا من الإنسان والحيوان يتعايش مع العالم حسب ما يتيحه له جهازه الإدراكي، وإلى ذلك يذهب الإدراكيون ويرون أنه مثلما أنك لا تتوقع من النمل والضفادع "أن تركب الطائرة وتستمتع بالمناظر الطبيعية... كذلك لا تتوقع من الإنسان أن يقوم ببناء قلاع مثل قلاع وادي النمل"[39].

2- المفهوم الإدراكي للكلام عند الآلوسي

يشير الآلوسي إلى أن الإنسان "له كلام بمعنى التكلم الذي هو مصدر، وكلام بمعنى المتكلم به الذي هو الحاصل بالمصدر"[40]، ويرى أن كل معنى من هذين المعنيين للكلام له جانب لفظي ونفسي، فالجانب اللفظي من التكلم هو "فعل الإنسان باللسان"[41]، والجانب اللفظي من المتكلم به هو "كيفية في الصوت المحسوس"[42]، فالتكلم عنده هو فعل التلفظ أي الآلية التي يقوم بها المتكلم فينتج عنها الملفوظ (المتكلَّم به).

فهو على وعي بأن التكلم فعل (اللسان)، وأن الملفوظ (المتكلم به) صوت (محسوس) ناتج عن ذلك الفعل، وكونه محسوسًا يشمل ضمنًا الشفوي والمكتوب، وقد نأى الآلوسي عن إطلاق مصطلح (جملة) وهو يشرح ناتج فعل التكلم، وهو ما تتفق معه لسانيات التلفظ الحديثة التي ترى أن التلفظ هو "تشغيل اللسان"[43]، وأما الملفوظ فهو كيان مادي أو واقعة أمبريقية يمكن ملاحظتها بخلاف الجملة التي هي كيان لساني مجرد؛ فما ينتجه المتكلم -كما يقول ديكرو- "ليس جملة بل ملفوظ معين لجملة"[44]، أي إنجاز لجملة من قبل متكلم في مقام محدد.

وعلى النحو ذاته يبين أن هذا التقسيم للكلام اللفظي بشقيه (التكلم) و(المتكلم به) له صورة ذهنية تضارعه، أي كلام نفسي "والأول من النفسي: فعل قلب الإنسان ونفسه الذي لم يبرز إلى الجوارح، والثاني: كيفية في النفس، إذ لا صوت محسوسًا عادة فيها وإنما هو صوت معنوي مخيل"[45]، فثمة مراحل لنشوء الكلام في الذهن على غرار مراحل نشوئه في اللسان.

ويستطرد الآلوسي في تبيان هذه المراحل وآلية اشتغالها في الذهن فيقول: "وأما النفسي فمعناه الأول تكلم الإنسان بكلمات ذهنية وألفاظ مخيلة، يرتبها في الذهن على وجه لو تلفظ بها بصوت محسوس كانت عين كلماته اللفظية، ومعناه الثاني: هو هذه الكلمات الذهنية والألفاظ المخيلة المرتبة ترتيبًا ذهنيا منطبقًا عليه الترتيب الخارجي"[46]، فثمة (تكلّم) ذهني (تمثيل ذهني) يقابل عملية التلفظ اللساني المحسوس، ينتج عنه (مُتكلَّم به) أي خطاب ذهني.

ويفهم من كلامه أن ثمة معجمًا ذهنيًا (ألفاظًا مخيلة) أي مخزونًا من الكلمات في الذهن يستحضرها المتكلم، ولما كان هذا المخزون الذهني هو (عين كلماته اللفظية) فهو تمثيل ذهني لتلك الكلمات، والمرحلة التالية لمعالجة هذا المخزون تأتي في ترتيب هذه الكلمات (ترتيبًا ذهنيًّا منطبقًا عليه الترتيب الخارجي)، وفيه إشارة إلى أن المعالجة الذهنية للكلام سابقة على إنجازه وتحققه في اللسان.

ومما لا شك فيه أن الترتيب الخارجي للكلمات يشمل تآلفها النحوي والدلالي الذي يجعل منها خطابًا مفهومًا للسامع، ومن هنا يمكن القول إن الآلوسي قد فطن إلى أن المعجم الذهني ليس مجرد كلمات متصورة معزول بعضها عن بعض، وإنما هو معجم منظم يقوم على ترتيب الكلمات في الدماغ وتأليفها على نحو يطابق تآلفها في المنجز اللساني الخارجي، وما الترتيب والتأليف بين الكلمات سوى اتباع منظومة القواعد النحوية، مما يستوجب أن النحو –عنده- معالجة ذهنية، وهو الأساس الذي قامت عليه نظرية النحو العرفاني عند لانقاكر الذي يرى أن النحو "جزء أصيل من الآلية التصورية التي نفهم بها العالم... فهو لا يقتصر على أنه جزء أصيل من الإدراك لا ينفصل عنه، بل هو مفتاح لفهمه"[47].

على العموم فإن إقامة هذا الترابط بين الكلمات وترتيبها في الذهن هو عين ما تذهب إليه اللسانيات الإدراكية التي تقيم تعالقًا بين الكلمات المخزنة في الذهن (المعجم الذهني) وبين النحو، فمن هذا المعجم "يبني النحو الجمل والعبارات، وفيه تخزن المعلومات النحوية"[48].

ومن هنا يقرن الآلوسي بين هذا الترتيب الذهني للكلمات وفهم السامع لها عند التلفظ بها، وهو ما سماه بالتبيين القلبي الذي يسبق التبيين اللساني، أي ترتيب الذهن للكلمات "على وجه إذا عبر

عنها باللسان فهِمَ غيرُه ما قصده منها"[49]، ففهْم السامع لقصدية المتكلم منوط بالترتيب المفهوم للكلمات، وهي قاعدة (الكيف) التداولية التي أشار إليها غرايس في مبدأ التعاون ومفادها أن نعبّر بوضوح وأن "نقدم المعلومات بترتيب مفهوم"[50] غير أن الآلوسي كان سباقا في جعلها قاعدة تداولية عصبية حين ربطها بالعمليات العقلية، فالقصدية عملية عقلية تروم ترتيب الكلام في الذهن على النحو الذي يجعله مفهومًا عند التلفظ به.

ويورد الآلوسي احتجاج من أنكروا الكلام النفسي وزعموا أن قول القائل: "زيد قائم" فيه أربعة أشياء وحسب: الأول: العبارة الصادرة عنه، والثاني: مدلولها ومعناها المقصود، والثالث: علمه بثبوت تلك النسبة وانتفائها، والرابع: ثبوت تلك النسبة وانتفاؤها في الواقع[51]، فهذا وصف لساني لا يتجاوز البنية المنجزة للعبارة وعلاقتها بالمتكلم (النسبة الكلامية) وبالعالم الخارجي (النسبة الخارجية).

ويتفق الآلوسي مع هذا الطرح غير أنه يضيف شيئًا خامسًا وهو "هذه الجملة بشرط وجودها في الذهن بألفاظ مخيلة ذهنية دالة على معانيها في النفس"[52]، فهو يؤكد على الصورة الذهنية للكلام بشقَيه التلفظي والملفوظي، وأن المتكلم يمتلك قدرة إدراكية تقوم بتمثيل معاني الألفاظ في الذهن، وما اللفظ حينئذ سوى رمز للمعنى الكامن في الذهن، فالألفاظ "إنما وضعت ليعبر بها المتكلم عما في ضميره"[53] من فكر ومعانٍ، وما الأسماء سوى (علامة) للشيء و(دليل) يرفعه الإنسان إلى الذهن من الألفاظ الموضوعة بجميع اللغات، ويستلزم العلم بتلك الألفاظ العلم بالمعاني التصورية[54]، وهو ما يعنيه اللسانيون حين يصفون اللغة بأنها نظام من (العلامات) التي تتكون من جانب محسوس هو (الدال) أو الصورة السمعية للفظ، وجانب معنوي هو المدلول أو التصورات الذهنية (المعاني)؛ ولذلك فإن كل معنى في الذهن لا بد له من اسم دال عليه[55]، "فإن كل شيء تتوجه إليه الأذهان ويحتاج إلى التعبير عنه قد وضع له اسم"[56] يدل عليه في الكلام، وإلا لما أمكنَ الكلام عنه والإحالة إليه، فالآلوسي يشدد هنا على مسألة ربط اللغة بالذهن، وقد لخص الإدراكيون جوهر اللغة بأنه "إقران العبارات بالرسائل"[57] من حيث إن العبارات هي الجانب الخارجي للغة من أقوال وكتابات، والرسائل هي الجانب الداخلي من أفكار ومعان ومفاهيم .

كما يحاول أن يثبت وجود كلام داخلي يأخذ الطابع الحواري التداولي، ويمكن أن ينشئه المتكلم في ذهنه أثناء حواره مع المخاطَب دون أن يتلفظ به في اللسان، ويعالجه الذهن بوصفه جزءًا من بنية

الخطاب المتبادل وإن لم يكن مسموعًا، وهي معالجة تقوم على استحضار المواقف والخبرات السابقة والتجارب المخزنة في الذاكرة، مستدلاً على ذلك بحوار يوسف عليه السلام مع إخوته: ﴿فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ قَالَ أَنْتُمْ شَرٌّ مَكَانًا﴾ [يوسف: 77]، فلما كان السر هو ما أسرَّه الإنسان في نفسه فإن مضمون القول في عبارة يوسف - في معرض حواره مع إخوته- بوصفه بيانًا لـ (فأسرها) يدل على "أن للنفس كلامًا بالمعنى المصدري، وقولاً بالمعنى الحاصل بالمصدر"[58].

فالكلام النفسي الحواري عند الآلوسي كلام داخلي يحاكي عملية التلفظ الخارجية نفسها وما ينتج عنها، وهو ما توصلت إليه العلوم النفسية الإدراكية التي تعرف الكلام الداخلي بأنه: "نوع من الاستعمال الذهني للغة، أو محاكاة الكلام التي تحدث في كثير من الأحيان بوعي وفي غياب التعبير اللفظي الصريح"[59].

ومن أطرف ما قاله أحد رواد اللسانيات الإدراكية عن الكلام الداخلي: "أما أنا فأعايش قدرًا كبيرًا من تفكيري على هيئة حديث مع نفسي، أي على هيئة تخيّل لفظي... ولا يكاد الكلام الذي يجري في الرأس يتوقف عند كثير منا"[60]، وعلى الرغم من أن الكلام الداخلي يتخذ في غالبه أسلوب (البوح) الموجّه إلى الذات، فإن استشهاد الآلوسي بالحوار النبوي السابق مبني على تأمل عميق يومئ إلى أن جزءًا من حوارات المتكلم مع المخاطب تكون داخلية ذهنية مضمرة على نحو مقصود؛ لأسباب أخلاقية تأدبية أو احترازية تتوخى تجنب الصدام في الوقت الذي تحقق فيه التنفيس عن مكنونات الشعور أو الانفعالات تجاه المخاطب.

3- المفهوم الإدراكي للمعنى عند الآلوسي

- المعنى و اقعة نفسية (تمثيل ذهني)

يحتج الآلوسي على من يزعم أن المؤثر في نفس السامع هو الكلام اللفظي لا المعاني النفسية، ويرى أن الأمر فيه عكس ذلك، أي إن المعول عليه في إدراك الكلام وفهمه ومن ثم إحداث الأثر المطلوب هو المعنى، والمعنى قائم في الذهن، وقيام المعنى في الذهن من المسائل المحورية التي ناقشتها اللسانيات الإدراكية.

فلانقاكر يطرح سؤالاً يقول: هل المعاني في الرأس؟ ويجيب بقوله: "من منظور لساني إدراكي الإجابة بيّنة: فالمعاني توجد في أذهان المتكلمين الذين ينتجون التعبيرات ويفهمونها"[61]، ويستدل الآلوسي على ذلك بأن "الإنسان إذا سمع كلامًا لا يفهم معناه لا تؤثر ألفاظه في نفسه شيئًا"[62]، ذلك أن مناط تفكيك السامع للكلام هو فهم معناه، والمعاني تُمثَّل وتعالَج في الذهن، ولما كانت اللغة تحيل إلى ذلك التمثيل الذهني فإن الكلمات التي ليس لها أي تمثيل ذهني في البنية التصورية للسامع لن يفهمها، من حيث إن البنية التصورية هي المحل الذي يتم فيه فهم الكلام، وحين ينعدم فهم السامع للكلام من منظور الآلوسي (لا تؤثر ألفاظه في نفسه شيئًا)، أي تنتفي الفائدة التي هي الغرض المقصود من الإخبار والتبليغ.

وتتسق هذه الرؤية التداولية الإدراكية للمعنى عند الآلوسي مع ما يقوله جاكندوف: "بعض قطع اللفظ مثل (هذا) مفيدة لأنها مقرونة بتصور أو فكرة، وبعضها مثل (ذاها) ليست كذلك... و...تأتي جزئية من اللفظ تعمل حاملاً مصحوبة بحس شعوري بالإفادة، ويغيب هذا الحس حين نسمع جزئية من اللفظ مثل (ذاها)"[63].

ويؤكد الآلوسي على أن الحس الشعوري بالإفادة وحصول الأثر المرجو من الكلام منوط بالمعاني الذهنية لا الألفاظ الخارجية فيقول: "وقد يتذكر الإنسان في حالة سروره كلامًا يحزنه، وفي حالة حزنه كلامًا يسره فيتأثر بهما ولا صوت ولا حرف هناك وإنما هي حروف وكلمات مخيلة نفسية"[64]، وتُلمح في هذه العبارة التي ساقها مجموعة من الأسس العصبية الإدراكية التي تحدث أثناء معالجة دماغ الإنسان للذكريات المحفوظة في الذهن على هيئة كلام (معانٍ)، ويمكن إيجازها فيما يأتي:

- ثمة كلام (خطاب) يُرمّز في الذهن وتحتفظ به الذاكرة (ذاكرة لغوية)، والمحتفَظ به في حقيقة الأمر هو المعنى، بل تشير أحدث البحوث العلمية في علم الأعصاب الإدراكي إلى أن البشر يندر أن يتذكروا جملة واحدة بشكل حرفي بعد بضع ثوان فقط من سماعهم لها، ولا يعود السبب إلى أننا نمتلك ذاكرة سيئة ولكن "لأننا نميل للاحتفاظ بالمعنى، وليس الكلمات التي سمعناها"[65]، فالمرتبط بالذاكرة والاسترجاع إذن هو المعنى كما تدل عليه عبارة الآلوسي السابقة.

- تنشّط الانفعالاتُ النفسية سواء أكانت إيجابية (السرور) أم سلبية (الحزن) العملياتِ العقلية اللازمة لاسترجاع ذلك الكلام كالتذكر، فهذا ما يشير إليه قوله: (يتذكر الإنسان في حالة سروره... وفي حالة حزنه)، فالتذكر مرتبط بهذه الانفعالات.

- يرتبط التمثيل الذهني للكلام الذي تم تخزينه في الذاكرة بالتجربة الانفعالية الشعورية الماضية التي صاحبته من حزن أو سرور، وهو ما يدل عليه قوله (كلامًا يحزنه... كلامًا يسره)، فلولا ارتباط هذا الكلام في لحظة تخزينه في الذاكرة بتجربة الحزن أو السرور لما أثار عند المتذكر الانفعال نفسه، فهذه هي المرحلة الأولى السابقة على التذكر، وهي مرحلة تخزين الكلام في الذهن بتجربته الشعورية التي رافقته.

- تأتي المرحلة الثانية عند المتذكّر وهي لحظة الاسترجاع التي تستدعي الكلام المختزن فيها بكل ما اقترن به من مؤثرات شعورية قديمة مما ينعكس على الحالة الشعورية الراهنة، فثمة إذن مرحلتان عصبيتان إدراكيتان في ذهن المتذكِّر للكلام بحسب ما يشير إليه الآلوسي: مرحلة تخزين الكلام بتجربته الشعورية، ثم مرحلة استرجاعه بتجربته الشعورية أيضًا، وقد أثبتت العلوم العصبية والنفسية الإدراكية تلاحم ظاهرتي الاسترجاع والتخزين، وأن تخزين الذكريات الدلالية واسترجاعها تقترن بالحالة الانفعالية المزاجية الراهنة، وبالسياق الداخلي من الخبرات الحزينة أو السارة التي رافقتها أثناء التخزين[66]، وهو عين ما ذكره الآلوسي.

ولما كان كل ذلك يحدث داخل الذهن فإن الآلوسي يخلص إلى أن المعتبر في إحداث التأثير المقصود من الكلام هو المعاني الذهنية لا الألفاظ، بدليل أن استرجاع المرء للكلام الذهني الذي ليس له – في لحظة الاسترجاع- أيُّ تحقق لفظي في الخارج يؤثر في فكره وشعوره، ويوجه انفعالاته من سرور إلى حزن، ومن حزن إلى سرور، كما يفهم منه أن الكلام الذهني يضطلع بالوظائف النفسية والتداولية ذاتها التي تكون للكلام الخارجي.

ولعل ما يميز الطرح السابق هو الربط بين المشاعر أو العواطف والإدراك الذهني في الوقت الذي كانت فيه الرؤية السائدة في تاريخ العلم تنظر "إلى الإدراك والعاطفة على أنهما عمليتان

متعارضتان"[67] أو منفصلتان، في حين أن العلوم الإدراكية وبحوث الذكاء العاطفي كشفت "في العقود الأخيرة عن العلاقة الديناميكية والمعقدة بين الإدراك والعاطفة"[68] وأثبتت أنهما متفاعلان ولا يمكن فصلهما، وهو ما ينطلق منه الآلوسي في منهجه التأويلي، ففي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ﴾ [النحل: 85] يذهب إلى أن الحالة الانفعالية للمرء من فرح أو غم تؤثر في إدراكه ثم تنعكس على جسده ولاسيما (الوجه)؛ "لما بين القلب والدماغ من التعلق الشديد"[69]، وهو ما يجعل المتكلم ينزع إلى التعبير عن تلك المعاني المجردة (العواطف والانفعالات) من خلال الأساليب الاستعارية، في ظل ارتباطها الوثيق بالجسد كما سيأتي.

-المعنى الذهني واللغة والإحالة

يشرح الآلوسي العلاقة بين اللفظ والمرجع من خلال تأملٍ مفاده أن بعض الأسماء قد لا تعبر عن مدلولاتها على النحو الدقيق الذي يتفق مع تعريف ماهياتها وينسجم مع حقيقتها في العالم الخارجي، كـ(النار) مثلاً فإن الإضاءة غير معتبرة في حقيقتها العلمية المعروفة عند الخبراء، ويعزو ذلك إلى أن "تخصيص الأسماء لأعيان الأشياء حسبما تُدرك، أو للمعاني الذهنية المأخوذة منها"[70]، فالناس لا يدركون من النار سوى الإضاءة والإحراق، ولا تعنيهم حقيقتها الكيميائية التي عبر عنها الآلوسي بما "ثبتَ في الكتب الحكمية"[71]، فهذه الحقيقة ربما غابت عن إدراكهم لكونها غير متاحة لأكثر الناس.

وقريب من هذا الطرح ما ذهب إليه جاكندوف من أن ما يقترن في أذهان الناس عن (غروب الشمس) وعن كلمة (الذهب) مثلاً هي التصورات العادية، وأما التصور العلمي لهما فهو من اهتمامات المنظورين الفلكي والكيميائي[72]، وعودة إلى عبارة الآلوسي فإن الإنسان يسمّي الموجودات ويُعرّفها ويصفها حسب إدراكه لها، وذلك الإدراك لا يتطابق مع حقيقتها في الخارج؛ مما يعني أن اللغة تحيل على المدرَك المفهوم من المعايشة والتجربة، وهو ما أطلق عليه جاكندوف: العالم المسقط (Projected word) الذي ينظمه الذهن بكيفية معينة، "فليس لدينا مدخل واعٍ إلا للعالم المسقط كما ينظمه الذهن بطريقة لا واعية... ومن ثمة يجب أن تهمّ المعلومات التي تنقلها اللغة العالم المسقط"[73].

ولا يشترط الآلوسي الوجود الواقعي لإحالة اللغة، إذ يكفي التصور الذهني للكيانات وإن لم توجد في الواقع، فلفظة (شيء) مثلاً قد تحيل إلى متصور في الذهن ولا وجود له في الواقع ولكن وجوده ممكن على أي حال[74]، نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْیْءٍ إِنِّی فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا﴾ [الكهف: 23].

كما قد تحيل اللغة إلى كيانات لها وجود خارجي لم يره المتكلم، ولكنه تصوره في ذهنه عن طريق الأخبار الواردة إليه عبر جهاز الحس السمعي، كما لو أُخبر أحد بولادة ابن له "فسماه زيدًا مثلاً من غير أن يبصره، يكون ذلك اللفظ اسمًا للصورة الخيالية التي حصلت في مخيلته"[75]، وقد تحيل إلى كيانات غير موجودة ويستحيل وجودها، كتلك التي تخبر عنها الخرافات وتصبح متصورة في الأذهان، وقد وصفها الآلوسي بقوله: "تلك الخرافات لا تروج إلا عند من سلب منه الإدراك"[76] لمناقضتها لضرورات العقل والمنطق.

وفي موضع آخر يوضح الآلوسي أن المعاني عامة تحيل على العالم الخارجي كما هو متصور في الذهن، ويحتفظ الذهن بصورة المرئيات بكل خصائصها فـ"إذا رأينا شخصًا فغاب عن بصرنا ثم رأيناه ثانيًا فإنا نحكم بأن هذا الشخص هو من رأيناه سابقًا"[77]، وهذا التقسيم الإدراكي للإحالة عند الآلوسي في ارتباطه بالذهن يقوم على ما سماه جاكندوف -في إطار حديثه عن الوظيفة الإحالية للمعنى- (السجل المرجعي)، واتبع فيه التقسيم نفسه.

فالبنية التصورية في الذهن تنشئ سجلاً مرجعيًّا للأشياء، فإذا لاحظ الشخص شيئًا في مجاله البصري واستطاع الذهن استحضار سجل مرجعي ملائم له فسيعالجه الذهن على أنه مألوف، وإن لم يجد له سجلًّا فسوف يعايشه على أنه جديد، وكذلك تفعل اللغة، فحين يعرف المرء شخصًا باسمه ولم يره فسيتضمن سجله المرجعي خصائص لغوية لكنه لن يتضمن خصائص بصرية، وإذا عرفه باسمه ومظهره فسيتضمن السجل المرجعي النوعين من الخصائص معًا، كما يمكن أن يصنع الذهن سجلات مرجعية لكيانات مصطنعة أو افتراضية من نسج الخيال[78].

ويخلص جاكندوف إلى تفسيرٍ للوظيفة المرجعية للمعاني مفاده: "يشير تعبير لغوي إلى شيء إن كان مربوطًا بسجل مرجعي، وهذا كل ما هنالك"[79].

ولما كانت اللغة عند الآلوسي تحيل إلى التصورات الذهنية فقد تنبه إلى أن مقاصد التنزيل حين لا تتوجه إلى تلك التصورات أو التوقعات في أذهان المتلقين، تختار من أساليب البيان ما يصرف الأذهان عنها إلى المراد، ففي قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا هِيَهۡ ۝١٠ نَارٌ حَامِيَةُۢ﴾ القارعة: [10 – 11]، جيء بالاستفهام لشد الانتباه إلى الجواب، ثم وصف النار في الجواب بـ"حامية" مع أن نار الدنيا أيضًا حامية؛ للإشعار "بخروجها عن المعهود"[80] وأن حرارتها مختلفة وليست كتلك المتصورة المعهودة في الذهن.

وكذلك جيء بالمفعول به منكّرًا في قوله تعالى:﴿وَأَمۡطَرۡنَا عَلَيۡهِم مَّطَرٗاۖ فَسَآءَ مَطَرُ ٱلۡمُنذَرِينَ﴾ [الشعراء: 173] "أي نوعًا من المطر غير معهود فقد كان حجارة من سجيل"[81] وليس المطر المعروف المتصور في الأذهان، ولذلك أعقبه بالذم (فساء مطر المنذرين).

وإنما أشار الآلوسي إلى أنه كان حجارة لخصوصية الخطاب القرآني الذي يفسر بعضه بعضًا، ويعول على قدرة المتلقي الذهنية على استحضار النصوص المتعالقة فقد صرح التنزيل في موضع آخر بنوع المطر: ﴿وَأَمۡطَرۡنَا عَلَيۡهَا حِجَارَةٗ مِّن سِجِّيلٖ﴾ [هود: 82]، فكأن التعبير بـ(مطرًا) في ظل هذا التساند التأويلي يخلق في الذهن مفارقة تهكمية بين المطر المعهود المتصور في الذهن (مطر الرحمة)، والمطر المراد المقصود الذي هو ضرب من العذاب، وما المفارقة حينئذ سوى نشاط ذهني يجريه العقل بين المتصورات في ظل هذا التعالق النصي الذي يقيمه الخطاب القرآني ضمن بنيته الكلية الكبرى، وبموجب تلك المفارقة يحدد الذهن الإحالة المنسجمة مع المقاصد.

- المعنى المتجسد (المعنى الاستعاري)

تعد قضية المعنى المتجسد من أهم قضايا المعنى التي سعت اللسانيات الإدراكية إلى توضيحها وأولتها اهتمامًا كبيرا من خلال البحث والتقصي، وهي إذ تفعل ذلك تتوخى فَهمًا أعمق للعلاقة والتفاعل المستمر بين اللغة والذهن والجسد، فإذا كان تحصيل المعرفة البشرية ناشئًا عن طريق الحواس، والإدراك الحسي يستلزم الجسد، فإن الجسد هو مبدأ المعرفة والخبرة المتصورة في الذهن.

"ولأن أنسقتنا التصورية تنشأ من أجسادنا، فإن المعنى ينشأ في أجسادنا وعبرها"[82]، فالمعنى ذو صلة وثيقة بالتجربة الجسدية للمتكلم الذي ينزع دائمًا إلى محاولة التعبير عن المجردات من خلال

المحسوسات التي يتفاعل معها ويحسها بجسده، فكل ما يدركه الإنسان ويتصوره مستمد من التجربة الجسدية، وهو طرح أفضى بطبيعته إلى القول بأن الفكر البشري فكر استعاري، وأن الاستعارة حاضرة في كل مجالات حياتنا، ومن ثم "فالاستعارات في اللغة ليست ممكنة إلا لأن هناك استعارات في النسق التصوري لكل منا"[83]، فهي إذن ظاهرة تصورية قبل أن تكون لغوية.

وعلى الرغم من أن الآلوسي في معالجته لمسألة التجسيد والاستعارة استعمل الجهاز الاصطلاحي نفسه الذي توخته البلاغة القديمة فإنه لم ينظر للاستعارة تلك النظرة المعيارية التي تجعل منها إجراء افتعاليًّا طارئًا على اللغة، ومتعاليًا على الجسد، وإنما أسند إليها وظائف تواصلية إدراكية تستهدف إيضاح المعنى وتجليته للعقل، وبيّن تعالقها في الآن نفسه مع التجربة الجسدية، كما أوضح قيمة المحسوسات للإنسان وإلف النفس البشرية لها إلفًا يصدر عن التفاعل الجسدي مع الموجودات، وهو ما يجعل تصوير المعاني المجردة بصورة المحسوس إبرازًا "لأوابد المدركات على هيئة المأنوس فيكون في غاية الإيضاح والبيان"[84].

وتلك هي الوظيفة الإدراكية للاستعارة عنده على أي هيئة جاءت عليها، فثمة أوابد (مدركات مجردة غريبة) لعدم القدرة على إدراكها بالحواس، وتصويرها في صورة المحسوس يحقق الفهم بوصفه نشاطًا ذهنيًّا، ويقصي الغموض عن السامع لإمكان استحضارها حينئذٍ في الذهن، وهذا هو جوهر الاستعارة الذي بيّن لايكوف أنه يكمن في كونها "تتيح فَهم شيء ما، وتجربته أو معاناته انطلاقًا من شيء آخر"[85].

ومن تلك المنطلقات يسعى الآلوسي إلى تأويل بعض التراكيب الاستعارية من خلال ربطها بالتجربة الجسدية، وهو لا يقتصر على التجربة الجسدية الخارجية بل يضم إليها الداخلية كالعواطف والانفعالات كما في قوله تعالى: ﴿تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ﴾ [الزمر: 23]، إذ يورد قول العرب: (اقشعر جلده) بمعنى وقف شعره إذا عرض له خوف شديد، ثم يبين أن المراد في الآية "تصوير خوفهم بذكر لوازمه المحسوسة ويطلق عليه التمثيل"[86]، ذلك أن الإنسان يدرك من تجربته الجسدية مع الخوف أن جلده يقشعر، وغالبًا ما تكون العواطف والانفعالات مصحوبة

بتغيرات فسيولوجية جسدية تعرض لجميع البشر، وهو ما يجعلهم كما أشار الآلوسي يميلون إلى تصوير عواطفهم بذكر الحالة الجسدية المصاحبة عوضًا عن التصريح بالعاطفة أو الانفعال، والتنزيل إنما جاء بلغتهم المعبرة عن تصوراتهم.

وعلى النحو نفسه يبين في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَطْرُدِ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ﴾]الأنعام: 52] أن مما يمكن أن يكون تأويلا لـ (يريدون وجهه) هو الكناية عن المحبة؛ "لأن من أحب ذاتًا أحب أن يرى وجهه"[87]، فمما رسخ في الذهن البشري أن المحبة تستدعي ميل المحب إلى لقاء المحبوب والنظر إليه، وهذه التجربة الجسدية تقود إلى فهم الحب على أنه (لقاء) و(نظرة).

فهو تصور استعاري منبثق من التجربة الحسية الحركية، ومصوغ من خلال الجسد، وهذا ما جعل اللسانيات الإدراكية تذهب إلى أن هذا الأمر هو ما يفسر معظم كلام البشر؛ أي أن "البنية العرفانية للغة الإنسانية تقوم على ما يسمى (المزج التصوري) بين الأشياء العينية في العالم من خلال الاستعارات والمجازات..."[88]، فالاستعارات صناعة ذهنية إنتاجًا وتأويلا.

كما يعرج الآلوسي على الوظيفة الإدراكية الحجاجية للمعنى الاستعاري، فيرى في تصوير المعقول بصورة المحسوس "تأثيرًا بليغًا في تسخير النفوس"[89]، فتقريب المعاني إلى الذهن من طريق المحسوسات وسيلة من وسائل الإقناع والتأثير في المواقف، مما يجعل الاستعارة تنطوي على فعل قصدي يهدف إلى تغيير تصورات السامع ومعتقداته للوصول به إلى الإذعان والتسليم.

المبحث الثاني: مفهوم التوهم ووسائل دفعه في الخطاب

لن تتناول هذه الدراسة مفهوم التوهم التأويلي عند الآلوسي من جانب الصناعة النحوية المحضة التي تتخذ من التوهم -بوصفه حالة ذهنية تعتري المتكلم- علةً لتفسير الظواهر الإعرابية التي خرجت عن القواعد المعيارية، فتعجز أقيسة النحويين عن إخضاعها لقواعدهم، كأنْ يعطف المتكلمُ المنصوبَ على آخر مرفوع، فيخرّجه النحاة على توهمِ نصبه بـ(أنْ) وهو لم يستعمل (أنْ) في الحقيقة[90].

وإنما ستتوجه الدراسة إلى بحث التوهم بمعناه الدلالي الإدراكي الذي ورد عند الآلوسي متخذًا منه مسلكًا تأويليًّا لتوجيه المعنى في ضوء المقاصد الخطابية وعلاقتها بذهن المتلقي وتصوراته، وهو نوعان: توهم مقبول (مقصود) يصنعه المتكلم ويقصد أن يتوصل إليه المتلقي، ويطلق عليه الآلوسي في الغالب (الإيهام)، وتوهم مرفوض (غير مقصود)، مفترض وقوعه في ذهن المتلقي ويحتاج إلى الدفع والدحض، ويعبر عنه الآلوسي بـ(دفع التوهم).

1 - التوهم

يبحث الآلوسي مفهوم التوهم هنا بوصفه معنى ذهنيًّا افتراضيًّا يروم المتكلم من المتلقي فهمه واستحضاره دون التصريح به، ومن أجل تحقيق هذا التوهم يعمد المتكلم إلى تنظيم الكلام على نحو معين يؤدي إليه، وفائدته إتمام مقاصد الخطاب وزيادة حمولته الحجاجية، فصناعة التوهم هنا صناعة لحجةٍ ذهنيةٍ في الواقع تستدعي نتيجة ذهنية؛ لأن خلق معنًى متوهم في ذهن المتلقي دون التصريح به هو بمثابة استنتاج ينبثق من ذهن المتلقي في الوقت الذي يتنصل منه الخطاب الصريح، فكأنّ صانع المعنى المتوهم هنا هو المتلقي، فهو مسؤول عنه ومتورط في فهمه، وليس أمامه سوى الإذعان لما صاغه ذهنه.

ويلاحظ أن التوهم حين يكون مرادًا ومقصودًا يغلب على الآلوسي التعبير عنه بمصطلح (الإيهام)، وحين يكون مرفوضًا -كما سيأتي في مطلب دفع التوهم- يغلب عليه التعبير عنه بمصطلح (التوهم)، وتعد مواضع الإيهام في التنزيل أقل ورودًا من مواضع دفع التوهم.

وللإيهام صور وأغراض في التنزيل، ومنها قوله تعالى: ﴿ أَمَّن يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَمَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾ [النمل: 64]، ففي إضافة البرهان إلى ضميرهم تهكم؛ "لما فيها من إيهام أن لهم برهانًا"[91]، فثمة دعوى (وجود إله مع الله)، والخطاب القرآني يقوضها من خلال خطاب إيهامي، تقوم بنيته على ثلاثة أمور:

- الوسيلة التركيبية لخلق الإيهام: إضافة البرهان إلى الضمير العائد على المشركين.

- الإيهام الحاصل في ذهن المتلقي: أن لهم برهانًا يملكونه ومنتظر منهم الإتيان به وحسب.

- القصد الموجود في ذهن المتكلم: التهكم بهم.

وهو إيهام حاصل من المقتضى أو ما يسميه غرايس الافتراض المسبق (Presupposition)[92]، إذ التركيب الإضافي (برهانكم) يقتضي أن لهم برهانًا على عقيدة الشرك، وهو مقتضى ملزِم؛ لا يجرؤون على أن يكون جوابهم: ليس لنا برهان، وفي الآن نفسه يعلمون عجزهم عن الإتيان به، فيؤول المعنى إلى التبكيت والتهكم، وهي معان ذهنية مضمرة لا يقولها الخطاب، لكنه يغرسها بحيلة الإيهام الذي تتنامى مدلولاته حتى تصل إلى الغرض المقصود خفية، والإيهام هنا يقوّض معتقدًا، ويبني مفهومًا ذهنيًّا في الآن نفسه، وهو: الله واحد لا شريك له.

ومنها قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمۡوَٰلَهُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ثُمَّ لَا يُتۡبِعُونَ مَآ أَنفَقُواْ مَنّٗا وَلَآ أَذٗى لَّهُمۡ أَجۡرُهُمۡ عِندَ رَبِّهِمۡ﴾ [البقرة: 262]، فإن مقتضى الظاهر أن تدخل الفاء في حيز الموصول كما في قولهم: الذي يأتيني فله درهم، لكن الخطاب عدل عن ذلك "إيهامًا بأن هؤلاء المنفقين مستحقون للأجر لذواتهم وما ركز في نفوسهم من الخير لا لوصف الإنفاق"[93]، وبالنظر للبنية التركيبية للإيهام هنا يتبين أنها تنطوي على ما يأتي:

- الوسيلة التركيبية للإيهام: حذف الفاء من جواب الاسم الموصول.

- الإيهام الحاصل في ذهن المتلقي: استحقاق هؤلاء المنفقين للأجر غير مترتب على إنفاقهم.

- القصد الخطابي المراد تبليغه: هؤلاء المنفقون مستحقون للأجر في كل أحوالهم؛ للخير المتأصل في نفوسهم.

وسقوط الفاء هنا صرْفٌ للذهن عن الربط السببي أو التراتبي بين الإنفاق بوصفه سببا وبين الأجر بوصفه نتيجة، وفيه مخالفة لتوقع المتلقي للمعهود الاستعمالي للاسم الموصول في هذا النحو من التراكيب، مما يدفع الفكر إلى تعليق الأجر بذوات المنفقين، وإنما وُصف إنفاقهم لغرض التأسي به من حيث صنع منهم الخطاب أنموذجًا يحتذى لذاته، وهكذا تتعاضد المعاني انطلاقا من تأويل الخطاب المنجز وفق التخطيط الذهني الذي أنجزه للوصول إلى المقصد.

ومن طرق الإيهام أن يعمد المحاور إلى إظهار مفارقة أسلوبية حوارية في خطابه لغرض الإيهام كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا لَقُواْ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوۡاْ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمۡ قَالُوٓاْ إِنَّا مَعَكُمۡ إِنَّمَا نَحۡنُ مُسۡتَهۡزِءُونَ﴾ [البقرة: 14]، فقد جاء خطاب المنافقين الموجه إلى المؤمنين باستعمال الجملة الفعلية الدالة على الحدث، وخاليًا من أداوت التوكيد، في حين استعملوا الجملة الاسمية المفيدة للثبات مصدرةً بحرف مفيد للتوكيد؛ "لأنهم في الأول بصدد دعوى إحداث الإيمان ولم ينظروا هنا لإنكار أحد وتردده إيهامًا منهم أنهم بمرتبة لا ينبغي أن يتردد في إيمانهم"[(94)]، فهو خداع وإيهام على المستوى السلوكي والقولي.

وإذا كان الخطاب المؤكّد بأدوات التوكيد يأتي في الاستعمال للمخاطَب المنكر أو المتردد في قبول الخبر، فقد جاء خطابهم الموجه للمؤمنين خاليًا من ذلك رغم ادعائهم للإيمان ظاهرًا وإبطانهم للكفر، غير أن نفاقهم هذا ناسب الإيهام الموحي بصدق موقفهم وسلامة نيتهم إلى الحد الذي لا ينزّلون فيه أحدا منزلة الشاك فيهم، ولا يحتاجون إلى تأكيد أقوالهم، ولم يسلكوا بخطابهم مع أتباعهم المسلك نفسه؛ لأنهم كانوا عند أتباعهم مظنة الشك والريبة ولاسيما وهم يدّعون الإيمان واتباع النبي ويمارسون فعل النفاق المتعدد الوجوه، وهكذا تلون الخطاب وتغير نسقه بحسب ما وقر في أذهانهم من صور ذهنية لحال المخاطَبين، وما انطوت عليه نواياهم من قصدية الخداع والتمويه.

وقد يعرض الخطاب صفحًا عن الذكر الصريح لأمر سبقت الإشارة إليه، فيستعمل المبهمات لإعادة ذكره لغرض الإيهام كما في قوله تعالى: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلۡكَٰفِرِينَ أَوۡلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۖ وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ فَلَيۡسَ مِنَ ٱللَّهِ فِي شَيۡءٍ﴾ [آل عمران: 28]، نهى سبحانه عن اتخاذ المؤمنين الكافرين أولياء، ويرى الآلوسي أن قوله: (ومن يفعل ذلك) المقصود به الاتخاذ المذكور، وعبر عنه بالفعل؛ "للاختصار أو لإيهام الاستهجان بذكره"[(95)]، بوصف موالاتهم للكفار سلوكًا غير مَرضي، وقد استعمل الخطاب هنا ثلاثة مبهمات: اسم الشرط (من) لإبهام الفاعل، والفعل (يفعل) لإبهام الحدث، واسم الإشارة (ذلك) للإعراض عن ذكر المفعول به، والمعاني الذهنية التي يثيرها التركيب الإيهامي، تتضح من الآتي:

- الوسيلة التركيبية للإيهام: استعمال التعبير (يفعل ذلك)

- الإيهام الحاصل في ذهن المتلقي: هذا السلوك مستهجن ذكره

- القصد الخطابي المراد تبليغه: تجنبوا هذا السلوك

على أن تسلسل الخطاب يقتضي غرضًا آخر لهذا الاختيار التركيبي وهو اختصار الكلام المذكور قبله، ولم يفت الآلوسي الإشارة إليه أيضًا، فهو اختصار مساند لمعنى الإيهام، ويحيل الذهن إلى الواقعة المذكورة بأسرها، وبكل ما أحاط بها من ملابسات خطابية: كالنهي الصريح، والنهي يعبر عن أمر مرفوض فِعْله من قبل المتكلم، وكل ما يُرفض فهو مستهجن عند صاحبه، وكذكر الكافرين بصفة الكفر، وهي من الكلمات القيمية التي تحيل الذهن إلى تقويم أخلاقي يتضمن معنى القبيح المستهجن، وبذلك ينشأ "عن صفة التقويم الأخلاقي الواردة في الملفوظ القرآني ملفوظٌ ضمني ذو طبيعة أخلاقية محضة ويكون موازيًا للملفوظ المصرح به"[96].

وهذا المعنى الضمني هو مناط الحجاج الذي يفضي إلى نتائج مقصودة (مضمرة) في عقل المتلقي، فهو دأب الخطاب القرآني الذي تتعاضد فيه الألفاظ وتتنامى معها المعاني المنقدحة في ذهن المتلقي، ويلاحظ أن الملفوظ الإشاري (ذلك) يضطلع بالدور الأكبر في استصحاب معنى الاستهجان وفي الإيهام به، لكونه يرتبط بما سماه جاكندوف السجل المرجعي الذهني الذي يسمح للذهن بالإحالة إلى ما تضمنه الخطاب من معلومات سابقة في جمل سابقة، "فحين تنطق جملة أو تسمعها أو تتخيلها فهي تكتسب سجلًّا مرجعيًّا لكي تستطيع الإحالة إليها ومقارنتها بجمل أخرى"[97]، وهو سجل لأنه يضم كل ما شُحن به الخطاب السابق من معان، فتلك الإحالة التي يصنعها اسم الإشارة (ذلك) تأتي محملة بكل ما يحويه السجل المرجعي الخطابي من مضامين مستهجنة تمكّن من تأويل التركيب (يفعل ذلك) بأنه إيهام باستهجان ذِكر ما استُهجن سلفا.

ومن مواضع مجيء الكلمات التقويمية في القرآن للإيهام أيضًا قوله تعالى: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ﴾ [يوسف: 3]، فقوله (أحسن القصص) "فيه مع بيان الواقع إيهام لما في اقتصاص أهل الكتاب من القبح والخلل"[98]، فالصفة التقويمية (أحسن) المحيلة

إلى قصص القرآن تنطوي على تقويم أخلاقي صريح له، وتتضمن في الآن نفسه بطريق الإيهام صفة القبيح للكتب الموازية له وهي قصص أهل الكتاب المحرفة، وهو ما فطن له الآلوسي.

فالقرآن بوصفه كتابًا منزلاً يستحضر في الذهن الكتب المنزلة قبله، ووصْفه بالأحسن في قصصه يوهم ويلمح إلى الخلل الحاصل في تلك الكتب من جراء تغييرها وتحريفها، ويوطئ الذهن لاستقبالِ قصة يوسف التي رويت بعد هذا الإيهام، وتتبعِ مواطن الحسن فيها، والنتيجة المضمرة التي يستدعيها الإيهام السابق في الذهن: خذوا القصص من هذا القرآن ودعوا ما وراءه من كتب محرفة.

ولثراء القيمة القصدية لمواضع الإيهام وكثافته الدلالية يستحسن الآلوسي التخريجات النحوية التي تُبنى على هذا المعنى الذهني، ففي قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَؤُاْ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَٱلَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا ٱللَّهُ ۚ جَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَرَدُّوٓاْ أَيْدِيَهُمْ فِىٓ أَفْوَٰهِهِمْ﴾ [إبراهيم: 9]، تحتمل جملة (والذين من بعدهم لا يعلمهم إلا الله) أن تكون اعتراضية، ويحتمل أن يكون الاسم الموصول وما في حيزه معطوفًا على ما قبله، وجملة (لا يعلمهم إلا الله) اعتراضية.

ويرى الآلوسي أن المعنى على الأول فيه لطف "لإيهام الجمع والتفصيل"[99]، ذلك أنه ذكر الأقوام التي قبل زمن المخاطبين وفصّلها، ثم أشار إلى ما بعد هذه الأقوام وأنهم من الكثرة بحيث لا يعلم عددهم إلا الله، فجاء بما يوهم الإجمال بعد أن فصّل مَن قبلهم، فهو إجمال من حيث هو تفصيل، ذلك أن مَن قبلهم ومَن هم بعد هذا القبل سواءٌ في القبلية بالنظر إلى زمن المخاطبين، مما يدل على أن القبلية والبعدية في ذاتها هي تصور ذهني في عقول السامعين، وبالجملة فإن هذا الإيهام حشَدَ في الذهن معاني ما كانت لتُقدح أو تجتمع لولاه.

2- دفع التوهم

يعلل الآلوسي مجيء بعض التراكيب على نظم معين بما سماه (دفع التوهم)، فالتوهم المدفوع هنا ليس في ذهن المتكلم كما هو المعتبر عند النحويين عند معالجتهم للتوهم النحوي، وإنما هو

مفترض حدوثه في ذهن السامع (المتلقي)، فالمتكلم يفترض أن السامع قد يؤوّل الخطاب على معنى مناقض أو غير منسجم مع المقصود، فيعدّل التركيب أو يصوغ الخطاب بما يدفع ويزيل هذا التوهم، ويُفهم من هذا النهج تجاه (التوهم) جملة من المسائل:

- أنه ينبثق من تأويل الخطاب وتفكيكه لا إنتاجه.

- أنه توهم افتراضي لم يقع، فالمفترَض هنا هو خطاب تأويلي مرفوض، يمكن تسميته (الخطاب المتوقَّع)، مما يفضي إلى تعريف التوهم هنا بأنه: تأويلات افتراضية خلاف المقصود، فالمصطلح هنا ليس قيميًا، ولا صلة له بالخطأ أو الصواب.

- منشؤه تصور استباقي في ذهن المتكلم بانفتاح التأويل (من قبل السامع الافتراضي) على احتمالات عدة للمعنى المقصود، فالنص المفترض هنا هو في ذهن المتكلم في حقيقة الأمر، يتمثله وكأنه في ذهن السامع، فثمة ذهن يشتغل في ذهن آخر، الأول منتِج واقعي، والثاني مؤوِّل مفترَض، مما يجعل من ذلك التوهم توهمًا (توهم التوهم)! فالذهن هنا يؤول نفسه، ولا يعني هذا عدم وجود سامع حقيقي بالضرورة، وإنما المقصود أن التوهم -من حيث هو مفترض -مسقط في ذهنٍ مفترض، إذ السامع الحقيقي- إن وجد- لم يتوهم في حقيقة الأمر.

- غايته إدراكية احتراسية وهي إقصاء الاحتمالات غير المقصودة للمعنى من ذهن السامع، من خلال إعادة صياغة الخطاب المنتج على النحو الذي يوجه المعنى إلى المراد، وهي مرحلة (دفع التوهم).

ومما سبق يتبين أن النصوص قبل أن تصبح منجزًا متحققًا لسانيًّا، تمر بمعالجة ذهنية تتخذ من (التوهم) بوصفه آلية عصبية عقلية تأويلية أداةً لتهذيب النصوص الذهنية على النحو الذي تتحقق به لسانيًّا بما يتفق مع المعاني المقصودة، فتأويل الخطاب يبدأ من ذهن المتكلم بطريقة لا واعية، ويهدف إلى الكشف الذاتي عن سلبياته المقاصدية، مما يعني أن الخطاب المنجز بترتيب نحوي دلالي معين هو نتاج تأويل وهمي يجريه العقل لتفادي سوء الفهم، ولعل هذا ما جعل لانقاكر يوضح بإسهاب ويؤكد على دور العمليات الذهنية في الدلالات والنحو، وفي تنامي التفاوض الخطابي التواصلي بين المتحدثين [100]، ويمكن تلخيص السيرورة الذهنية لـ (دفع التوهم) على النحو الآتي:

نص متصور في ذهن المتكلم يراد إنجازه

افتراض توهمٍ

↓

نص تأويلي افتراضي في ذهن السامع

دفع توهمٍ

↓

نص متصور في ذهن المتكلم جرى تعديله

↓

نص منجز معدل

وإطلاق الآلوسي على تلك العملية الذهنية مفهوم (دفع التوهم) يحمل في ذاته تصورًا استعاريًّا يُبَنْين التوهم ويسقط عليه تجربة (الحرب) أو الهجوم الذي يحتاج إلى (دفع)، ذلك أن التوهم المفترض وقوعه من السامع هو بمثابة دعوى يروم المتكلم دفعها وإبطالها؛ لأنها تطيح بالمقصود إذ تقحم في الخطاب ما ليس فيه، وتعرقل الفهم، فثمة حجاج ذهني يجريه العقل، وتنتج عنه مرافعة ومدافعة سجالية، فالمتكلم إذن يدافع عن مقاصده، ويُحكِم خطابه قبل مولده لسانيًّا.

ويأتي (دفع التوهم) في التنزيل من خلال جملة من الأساليب التي شرحها الآلوسي، وفيما يأتي نماذج منها، مع الأخذ بعين الاعتبار أن هذه الأساليب قد تُشفع بأساليب أخرى مساندة لدفع التوهم – كما هي عادة التنزيل في تضافر أساليبه- يقتضي التحليل المتقصي ذكرها:

- الاستدراك

يُعبر عن الاستدراك باستعمال (لكنّ) الناسخة التي تذكر المدونات النحوية التراثية أنها تفيد مخالفة ما بعدها لما قبلها في الحكم، وقد تنبه النحاة إلى وظيفتها الإدراكية وأنها تدفع التوهم، "كأنك

لما أخبرتَ عن الأول بخبر، خفتَ أن يُتوهم من الثاني مثل ذلك، فتداركتَ بخبره إن سلبًا وإن إيجابًا"[101]، ومما يجدر ذكره أن هذه الأداة تدرج في الأدبيات الحجاجية ضمن الأدوات التي تفيد التناقض الحجاجي لكونها تسوق حججا متناقضة، فالحجة التي تأتي بعدها تعد هي الحجة الأقوى التي توجه السامع إلى النتيجة المتوخاة[102].

غير أن المعالجة اللسانية الإدراكية في هذه الدراسة تقتضي تناولها من جانب آخر، وهو ما وراءها من العمليات الذهنية التصورية التي تدفع المتكلم إلى استعمالها، ولا غرو أن تضطلع هذه الأداة بدور حجاجي من حيث هي وليدة العملية الذهنية (دفع التوهم) التي سبق القول بأنها حجاج ذهني يهدف إلى إبطال دعوى الخصم المتوَهَّمة.

ومن أمثلة ورودها في التنزيل: ﴿قَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِهِۦٓ إِنَّا لَنَرَىٰكَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ۝٦٠ قَالَ يَٰقَوْمِ لَيْسَ بِى ضَلَٰلَةٌ وَلَٰكِنِّى رَسُولٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: 60-61]، فقوم نوح عليه السلام إنما أرادوا بضلالِه أمرين: تركه دين الآباء، ومجيئه بدعوى الرسالة، هذا ما يقوله سياق الأحداث يومئذ، فلما نفى نوح الضلال عن نفسه (ليس بي ضلالة) كان هذا النفي مظنة أن يتوهموا أنه نفي لمعنى الضلال المتصور في أذهانهم، أي: لم أضل عن دين الآباء ولست متمسكًا بدعوى الرسالة، فاستدرك نوح بما يخالف ويدفع هذا التوهم، ويثبت نقيضه: ولكني رسول من رب العالمين، فهو "استدراك على ما قبله رافع لما يتوهم منه"[103]، ويمكن توضيح سيرورة هذا الدفع كما يلي:

- الخطاب الذهني المتصور: ليس بي ضلال.

- الخطاب المتوهَّم: فأنت إذن لم تترك دين آبائك، وستترك دعوى الرسالة؛ لأن نفيك للضلال يقتضي هذا الفهم.

- الخطاب المنجز المعدّل: يا قومي ليس بي ضلالة ولكني رسول من رب العالمين.

وبذلك يندفع التوهم، وتُقصى الاحتمالات غير المرغوبة في الفهم، ويبرز المقصود.

ومما تجدر ملاحظته أن الخطاب المعدَّل لم يكتف بالوسيلة الرئيسة لدفع التوهم وهي الاستدراك وما في حيزه، فتسلسل الحوار وما فيه من اتهام (إنا نراك في ضلالة) يقتضي أن يدفع نوح

بقوله: ليس بي ضلال، لكنه عدَل عن (ضلال) إلى (ضلالة) لدفع توهم أن يكون نفيه قاصرًا على نوع معين من الضلال (وهو النوع المقصود في كلامهم)، فيشمل النفي كل ضلال؛ لأن نفي الوحدة (ضلالة) يقتضي نفي ما فوقها بطريق الأَوْلى الذي هو آلية استدلالية ذهنية تقود إلى أن نفي القليل ينتج عنه نفي الأكثر، بمعاونة القصد التداولي.

ويلاحظ أن هذا التخطيط الذهني لدفع التوهم يقوّض في نهاية المطاف الصورة الذهنية للضلال القابعة في أذهان قوم نوح، التي تستدعي بدورها صورة ذهنية مضللة عن نوح عليه السلام، فيأتي دفع الوهم ويبني المفاهيم من جديد بناء يتحول معه مفهوم الضلال من: تركِ دين الآباء والتمسكِ بدعوى مزعومة (الرسالة)، إلى: الكفر بالله وتكذيب رسوله، فهو المفهوم الحقيقي للضلال، ولعل هذا ما يفسر تعديل النص الذهني محل التوهم لا حذفه كلية أو استبداله، ذلك أنه مدار المقصود بعينه، والمحور الأساس للمحاجة.

- التقديم والتأخير

تأتي بعض مواضع التقديم والتأخير بين الوحدات النحوية والدلالية في التنزيل بوصفها وسيلة لدفع التوهم عند السامع، ومنها تقديم وحدة نعتية على أخرى، كما في قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ﴾ [هود: 13]، فلفظتا: (مثله) و(مفتريات) تمثلان نعتين متتاليين لـ(عشر) التي تحيل إلى سور القرآن، والترتيب هنا بين النعوت المفردة على المستوى النحوي اختياري لا تحكمه قاعدة، لكن التنزيل قدم النعت (مثله) على (مفتريات) في الذكر لأن مدار التحدي ومغزاه يتجه إلى المماثلة لا الافتراء المزعوم، فعجزهم وانهزامهم يَثبُت بانتفاء الإتيان بالمماثلة، وأما نعت (مفتريات) فجيء به لاحقا "على نهج المساهلة وإرخاء العنان ولأنه لو عكس الترتيب لربما توهم أن المراد هو المماثلة له في الافتراء"[(104)]، فقدم المماثلة لدفع هذا التوهم، ويمكن تتبع مراحل دفع التوهم هنا كالآتي:

- الخطاب الذهني المتصور: فأتوا بعشر سور مفتريات مثله
- الخطاب المتوهم: فأتوا بعشر سور مفتريات مثل افترائه
- الخطاب المنجز: فأتوا بعشر سور مثله مفتريات

ففي الخطاب المنجز تحققت المماثلة الصرف أولاً، وعضدها عود الضمير على القرآن مباشرة، ثم لحقتها (مفتريات) على سبيل المجاراة والتهكم.

وقد سبق القول بتأثير الأسبقية والحداثة على الاستدعاء الذهني، ولكن لما كانت النعوت هنا مفردتين لا غير فقد يقال إن تأثيرهما في الاستدعاء سيان؛ لتبادلهما السبق والحداثة حينئذٍ، غير أن تقديم (مفتريات) وتأخير (مثله) في الخطاب المتصور، أيهما ستُستدعى أولاً سواء بعامل الأسبقية أم الحداثة سيخلق ذلك الوهم الذي تحدث عنه الآلوسي، لأن استدعاء الافتراء أولاً – بعامل الأسبقية- متلوًّا بالمماثلة يتوجه إلى ما ذكره الآلوسي، واستدعاء المماثلة أولاً – بعامل الحداثة- وقد سبقها في الذكر (مفتريات) يؤول إلى الوهم نفسه لاحتمال عودة المثلية على الافتراء، وليس كذلك في الخطاب المنجز، مما يعني أن التقديم والتأخير في الاستدعاء الذهني لا يخل بالتقديم والتأخير الفعلي في الترتيب النصي المنجز، فهو استدعاء مفرداتٍ ضمن خطاب مترابط له بنية منظمة مفروضة على ذهن السامع.

ومن المواضع التي يراعي فيها التنزيل التقديم والتأخير بين المضامين لدفع التوهم: المعطوفات، كما في الآيات الآتية:

– ﴿وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن رِّزۡقٖ فَأَحۡيَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَا وَتَصۡرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ ءَايَٰتٞ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ﴾ [الجاثية: 5].

– ﴿وَيَوۡمَ نَحۡشُرُ مِن كُلِّ أُمَّةٖ فَوۡجٗا مِّمَّن يُكَذِّبُ بِـَٔايَٰتِنَا فَهُمۡ يُوزَعُونَ﴾ [النمل: 83].

يشير الآلوسي في آية الجاثية إلى أن تصريف الرياح تأخر في الذكر عن إنزال المطر على الرغم من أن تصريف الرياح يتقدم على إنزال المطر في الترتيب الخارجي للإيذان بأنه آية مستقلة، و"لو روعي الترتيب الوجودي لربما تُوهم أن مجموع تصريف الرياح وإنزال المطر آية واحدة"[(105)]، وفي آية النمل تقدم ذكر الحشر المقصود به الحساب على الآية اللاحقة التي تضمنت النفخ في الصور: ﴿وَيَوۡمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ﴾ [النمل: 87]، رغم أن الترتيب الوقوعي يقتضي تقديم (النفخ في الصور)؛ وذلك

للإيذان بأن كل حالة منهما تمثل طامة كبرى وداهية دهياء حقيقة بأن يفكر فيها العقل ويتدبرها بمعزل عن الأخرى، "ولو روعي الترتيب الوقوعي لربما تُوهم أن الكل داهية واحدة"[106]، ويلاحظ هنا أن الآلوسي يطلق على ترتيب الكيانات المادية المحسوسة (الترتيب الوجودي)، ويطلق على ترتيب الوقائع والأحداث (الترتيب الوقوعي).

ومفاد التفاتة الآلوسي هنا أن الذهن في تأويله للخطاب يميل إلى الجمع بين هذه الموجودات أو الأحداث المذكورة على أنها كلٌّ واحد فيما لو روعي في تسلسلها الخطابي ترتيبُها الوجودي أو الوقوعي في عالم الواقع، وتتضح قيمة هذه الالتفاتة إذا عُرف أن مما استقر في العلوم النفسية الإدراكية أن الدماغ لدى الإنسان لديه القدرة على معالجة المدركات وتنظيمها ضمن نسقها الكلي وهو ما يعرف بالإدراك (الجشطلتي)، فالمفردات والدلالات والأشياء ترتبط في الذهن على نحو متعالق، بمعنى أن الذهن لا يدركها على أنها كيانات منفصلة؛ لأنه "مصمم ليعالج الأشياء في إطار شبكة من العلاقات"[107]، ومن هنا يرى الآلوسي أن سرد الوقائع الطبيعية بتعاقبها الزمني المعهود: تصريف الرياح ثم نزول المطر واخضرار النبات على إثره، يدفع الذهن إلى جمعها ومعالجتها ضمن واقعة واحدة هي: دورة المطر، بيد أن التنزيل يعرضها للتذكير بنعم الله وآياته في الكون، ومن حيث إن كلًّا منها (وليس المجموع) يمثل بذاته آية لكل ذي عقل.

وكذلك عند ذكر الأحداث الأخروية: النفخ في الصور ثم الحشر بتسلسلها المخبر عنه في النص الديني، يدفع الذهن إلى استحضارها مجموعة في واقعة واحدة هي واقعة يوم القيامة، ولكن مقاصد التنزيل تروم توجيه الذهن إلى كل واقعة على حدة بوصفها داهية كبرى جديرة بالنظر والتأمل والرهبة، ومن هنا جاء تقديم تلك الوقائع بعضها على بعض بما يخالف ترتيبها المعهود ليقطع على الذهن توهم أنها كلٌّ واحد، وفي ذلك مدعاة إلى إعمال الفكر في تفاصيلها من جديد، وإيقاظ الشعور بها بعيدًا عن الرتابة والإلف المفسِد للتفكر.

وقد فطن الآلوسي إلى تلك الآلية للإدراك الذهني التي تربط المعلومات الدلالية في صورتها الجشطلتية الكلية في مواضع أخرى للعطف، يساير فيها التنزيل الوهم بدلاً من دفعه، كما في عطف

الشيء على ضده، وهو كثير في الخطاب القرآني ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴿١٣﴾ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾ [الانفطار: 13-14]، فهو يرى التضاد وشبهه جامعًا يقتضي العطف "لأن الوهم ينزل المتضادين منزلة المتضايفين فيجتهد في الجمع بينهما في الذهن"[108]، ضمن علاقة كلية هي التضاد، فإذا ذُكر الأبرار وما ينالهم من النعيم توهم الذهن الضد، وتساءل عن مصيره؛ فعطفَ الخطاب القرآني بما يشفي غلّة الوهم ويجيب عن مساءلاته المفترضة.

وهذا الاستدعاء والميل إلى الربط الذهني بين الدلالات المتضادة الذي أشار إليه الآلوسي بوصفه سمة يتمتع بها العقل البشري تؤكده اللسانيات العصبية التي تذهب إلى أن الدماغ يدرك العالم من حوله من خلال مناطق مهمة في الدماغ، من بينها منطقة (تربيط المفاهيم اللفظية) التي من ضمن مهامها: "استحضار المعاني العكسية للمفاهيم"[109]، وإذا كان الذهن ينزع إلى استحضار المتضادات فإنه لم يكن من المستغرب أن تقوم مواضع كثيرة في التنزيل على عطف المتقابلات الضدية التي تستدعي وتذكّر بثنائية ضدية كلية كبرى تأسس عليها الخطاب القرآني: (الإيمان/ الكفر)، وحرص على أن تظل حاضرة في الذهن أبدًا حتى حين لا يصرَّح بها.

- الجملة الاعتراضية

قد تأتي الجملة الاعتراضية في الكلام لغرض دفع التوهم، ومنه في التنزيل: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ۗ ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُۥ حَاضِرِى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: 196]، فقد فصلت الآية أحكام المتمتع بالعمرة إلى الحج الذي لم يجد ما استيسر من الهدي، فذكرت أن عليه صيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجع إلى أهله، ثم اعترضت جملةُ (تلك عشرة كاملة) الكلام.

ويشير الآلوسي إلى أن هذا الاعتراض لو لم يذكر "لتوهم ولو على بعد أن المراد: وتمام سبعة إذا رجعتم"[110]، فيندفع ذلك الوهم بذكر العدد (عشرة) جملة، ثم يذكر زمرة من الأسباب الذهنية التي قد ينتج عنها هذا الوهم، منها أن أكثر العرب لم يكن يحسن الحساب، فيكون في الجملة الاعتراضية توضيح يفضي إلى الإفهام، كما أن العدد (سبعة) اقترن في تصورات العرب بإرادة التكثير لا حقيقة

العدد، مما يقود إلى فهم العدد في ضوء هذا التصور، وهو ما أوّل به الآلوسي قوله تعالى: ﴿وَٱلۡبَحۡرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعۡدِهِۦ سَبۡعَةُ أَبۡحُرٖ﴾ [لقمان: 27]، فالسبعة هنا "تصوير لما استقر في عقائد العامة من أنها سبعة، حتى إذا بالغوا فيما يتعذر الوصول إليه قالوا: هو خلف سبعة أبحر"[111]، فالأبحر (السبعة) تصور ذهني في العقل الجمعي لا وجود له في الواقع، يقوم على ضرب من الاستعارة المفهومية عند العرب، التي تربط العدد سبعة (ومضاعفاته) بمفهوم الكثرة، فاتخذوه وسيلة لادعاء الكثرة ، فجاء التنزيل محاكيًا لتصوراتهم ومسايرًا لفنون مبالغاتهم، ولدفع انسحابِ هذا المفهوم للسبعة على آية البقرة السالف ذكرها، جاءت الجملة الاعتراضية لصرف الذهن عن مفهوم الكثرة إلى مفهوم الكم القياسي.

كما أورد الآلوسي دفعًا آخر للتوهم نهضت به الجملة الاعتراضية السابقة مفاده: "ألا يتوهم أن الواو بمعنى (أو) التخييرية"[112]، مشيرًا إلى أن السيرافي في شرحه للكتاب نصّ على هذا المعنى لـ (الواو)، وعليه يكون توهم المعنى: عليكم صيام ثلاثة أيام أو سبعة على سبيل التخيير، غير أن التخيير الذي ذكره السيرافي لـ(الواو) كان سبيله الاتساع والمجاز بمساندةِ قصدية المتكلم وتصوراته لطبائع الأشياء، كأن يقول: (خذه بما عز أو هان) و (خذ بما عز وهان)، "ولا فرق بينهما في المعنى، وكل واحدة منهما تجزئ عن أختها فيما يراد ويقصد"[113].

ويظهر أن السيرافي هنا لم يقصد في الواقع تساويهما في معنى (التخيير)، وإنما قصدَ تساويهما في معنى الجمع، إذ الإباحة المفهومة من المثال (خذه بما عز أو هان) تجيز الجمع الذي هو معنى (الواو) أيضًا، وأيًّا ما يكن فتوهمُ التخييرِ هنا - على فرض صحة تعاور (أو) و(الواو) على هذا المعنى- وكذلك توهم إرادةِ التكثير لا حقيقة العدد بعيدٌ عن مقاصد الخطاب وقواعد المحادثة التعاونية.

فالمتلقي للآية يعلم أن الأعداد المذكورة فيها تتعلق بحكم فقهي تشريعي، ومن عادة الأحكام الفقهية وضوحها وعدم قابليتها لشبهة المجاز أو الاتساع والمبالغة، أو لانفتاح الاحتمالات وتعددها، يضاف إلى ذلك تقييد كل عدد بزمان معين، والأقرب أن الجملة الاعتراضية (تلك عشرة كاملة) أوردت للتأكيد على المعنى المنساق إلى الذهن (العشرة) بذكر مجموع الأعداد (الثلاثة والسبعة).

وقد صرح الآلوسي إلى بُعد هذا التوهم إذ قال: "ولو على بعد"، فحسبه ذلك وأنه سعى إلى تقصي مسالك الذهن إلى التوهم المحتمل في (العدد) وطُرقِ دفعه ما وجد إليه سبيلا، منطلقا من ربط تأويل الخطاب بالحالة المعرفية للعرب، والتصورات التي تشكلت في أذهانهم واستمدوها من ثقافتهم يومئذ، فهو منطلق إدراكي إذن يجعل من كل بنية نحوية اقترانًا "بين بنية تصورية معقدة ووسيلة تعبر عن هذه البنية التصورية"[114].

- التقييد

قد يكون الخطاب عرضة لفهمٍ يخالف ما تجنح إليه المقاصد التبليغية من تخصيص المعنى أو تقييده من بعض جوانبه، ومن هنا يُدخِل المتكلم بعض البنى النحوية (الإفرادية أو الجملية) التي تشكل قيودًا للمعنى تدفع توهم ما يخالف المقصود، ومن تلك المقيدات البدل الذي قد يأتي لغرض دفع التوهم كما في الآيات الآتية:

﴿أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ ٱلْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنۢ بَعْدِى ۖ قَالُوا۟ نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: 133]. ﴿قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٤٧﴾ رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ﴾ [الشعراء: 47-48].

في آية البقرة ورد البدل (إلهًا) مشفوعًا بالنعت التوكيدي (واحدًا)، والمبدل منه قوله تعالى: (إله آبائك) "وفائدة الإبدال دفع توهم التعدد الناشئ من ذكر الإله مرتين"[115]، أي لئلا يُظن أن المقصود إلهان: إله لك وإله لآبائك، والبنية التأويلية لدفع التوهم كالآتي:

- الخطاب المتصور في الذهن: نعبد إلهك وإله آبائك.

- الخطاب المتوهَم: نعبد إلهين، إلهك وإله آبائك.

- الخطاب المنجز المعدّل: نعبد إلهك وإله آبائك... إلهًا واحدًا.

وإنما لم يكتف الخطاب القرآني بـ(إلهك)، وعطفَ عليه الخطاب موضوع التوهم (إله آبائك)؛ للتقويض غير المباشر للعلة الشركية الكبرى التي قام عليها المعتقد الشركي للمتلقين المشركين يومئذٍ:

نتبع ما وجدنا عليه آباءنا/ وجدنا آباءنا كذلك يفعلون/ وجدنا آباءنا لها عابدين...، فليس ثمة إله للآباء غير الله، فهي مقابلة ذهنية ضمنية يقدحها الخطاب بين الشرك والتوحيد، فمن حيث ينشأ التوهم يهدم القرآن متصورات فاسدة، ويبني المفاهيم من جديد، ويدلي بحجته الدامغة.

وفي آيتَي سورة الشعراء جاء البدل (ربّ موسى وهارون) من المبدل منه (ربّ) العالمين "لدفع توهم إرادة فرعون حيث كان قومه الجهلة يسمونه بذلك"[116]، وبنية الخطاب تسير كالآتي:

- الخطاب الذهني المتصور: آمنا برب العالمين.

- الخطاب المتوهم: آمنا برب العالمين، فرعون.

- الخطاب المعدل: آمنا برب العالمين، رب موسى وهارون.

والحمولة الدلالية الحجاجية للبدل هنا تتضمن نفيًا ضمنيًّا للتصور الضال المستبد بأذهان السامعين يومئذ: رب العالمين ليس فرعون، بل رب موسى وهارون، فهو دفع حجاجي من حيث هو دفع للتوهم، وهدم للباطل من حيث هو بناء للحق، وتجلية للمفاهيم في صورتها المثلى، كما أن في إضافة البدل إلى موسى وهارون من بين العالمين مزيد إيلام أضيف إلى ألم الهزيمة، وهول مفاجأة أعلنت الولاء للخصوم وخالفت كل الأوهام والتوقعات التي رسخت في ذهن الطاغية.

ومن تلك المقيدات الجملة الحالية التي تأتي لتقييد الحكم المذكور وتدفع التوهم في بعض المواضع كما في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾ [النساء: 125]، فالجملة الحالية (وهو مؤمن) قيدت معنى صريحًا وهو من يعمل الصالحات من الجنسَين، فالعمل الصالح منهما مقيد بالإيمان، كما أن فيها "دفع توهم أن العمل الصالح ينفع الكافر"[117]، فمع كون عمله صالحًا لن ينفعه ما لم يؤمن، فالتقييد هنا له وظيفتان: دلالية لسانية، وإدراكية ذهنية:

- الخطاب الذهني المتصور: من يعمل صالحًا يدخل الجنة.
- الخطاب المتوهم: من يعمل صالحًا يدخل الجنة: المؤمن والكافر.
- الخطاب المعدل: من يعمل صالحًا وهو مؤمن يدخل الجنة.

وبذلك تدفع الجملة الحالية التوهم وتقطع على الذهن استنتاج معنى شمولي يخالف المقاصد.

الخاتمة:

انتهت هذه الدراسة في تناولها للفكر التأويلي الإدراكي عند الآلوسي من خلال تفسيره الموسوم بـ(روح المعاني) إلى جملة من النتائج، يمكن إيجازها في الآتي:

- أظهر الآلوسي عناية كبيرة بتأويل الخطاب القرآني في ضوء علاقته بالنشاط الذهني للمخاطَبين، ووجّه فكره التأويلي إلى تأثير العمليات العقلية على فهم المتلقي وإنتاج الخطاب على نحو خاص.

- فرّق بين الإدراك الحسي والذهني، وكان مفهومه للإدراك في مجمله متفقًا مع العلوم الإدراكية النفسية واللسانية العصبية الحديثة.

- أكّد على أن المعاني في الذهن، وأنها سابقة على تحققها وانتظامها في الكلام المنجز.

- أشار إلى وجود كلام داخلي في عقل المتكلم، وأنه ينهض بالوظائف التداولية العصبية ذاتها التي تقترن بالكلام الخارجي.

- بدا مفهوم الإدراك المتجسد واضحًا في معالجات الآلوسي، إذ أوَّل الكثير من التعبيرات القرآنية من منطلق علاقة الذهن بالتجربة الجسدية الداخلية (الانفعالات والعواطف)، والخارجية (الاتصال بمحسوسات العالم)، فثمة ارتباط لديه بين اللغة والذهن والتجربة.

- بيّن أن لغة الإنسان تخضع للكيفية التي يدرك بها العالم، فهو لا يصف الموجودات إلا من منظوره الإدراكي الذي لا يتطابق مع الواقع.

-كان مفهوما (التوهم) و(دفع التوهم) من بين المفاهيم الإدراكية التي اتخذ منها الآلوسي مسلكًا لتأويل الخطاب واستجلاء المعاني التي لم يصرح بها الخطاب ولكنها انقدحت في أذهان المتلقين والمتحاورين من أجل فهم المقاصد.

- يفصح تأويل الآلوسي عن أن دفع التوهم يقوم على عمل تخطيطي ذهني، يهدم الخطاب ويعيد إنتاجه من جديد ضمن سيرورة ذهنية مضمرة، تتوخى الوصول بالمتلقي إلى المعنى المقصود، وصرفه عن المعنى المرفوض.

وقصارى القول أن معالجات الآلوسي التأويلية انطلقت في كثير من المواضع من منظور إدراكي عميق، وأبانت عن فكر يستقصي مفهوم الإدراك، ويقيم وزنًا للنشاط الذهني القابع خلف الخطاب.

الهوامش والإحالات:

(1) ينظر: العيسوي، علم النفس العام: 79.
(2) الزغلول، والزغلول، علم النفس المعرفي: 112.
(3) نفسه: 112
(4) الآلوسي، روح المعاني: 2/ 167.
(5) نفسه: 7/ 438.
(6) سولسو، علم النفس المعرفي: 113.
(7)الآلوسي، روح المعاني: 1/ 138، 439.
(8) نفسه: 10/ 309.
(9) نفسه: 5/ 44.
(10) نفسه: 4/ 231.
(11) سولسو، علم النفس المعرفي: 117.
(12) العيسوي، علم النفس العام: 88.
(13) الآلوسي، روح المعاني: 1/ 137.
(14) بولعراس، مدخل إلى اللسانيات النفسية العصبية: 120.
(15) نفسه: 120.
(16) الآلوسي، روح المعاني: 8/ 146.
(17) نفسه: 10/ 313.
(18) ينظر: نفسه: 11/ 62.
(19) نفسه: 9/ 108.
(20) نفسه: 9/ 108.

(21) نفسه: 8/ 548.

(22) نفسه: 7/ 18.

(23) بوغوسلوفسكي، علم النفس العام: 490.

(24) - ينظر: الآلوسي، روح المعاني: 7/ 18.

(25) يتكون مصطلح الباراسيكولوجي (Parapsychology) من كلمة (Para) وتعني جنب أو وراء، وكلمة (psychology) وتعني علم النفس، ويعرّف هذا المصطلح بأنه الدراسة العلمية للظواهر الخارقة التي تقع خارج إطار الإدراك الحسي المألوف، ويسمى أيضًا: الإدراك فوق الحسي، ينظر: الجابري، خارقية الإنسان الباراسيكولوجي من المنظور العلمي: 61، 62.

(26) فتيحي، الإدراك خارج الحس: 18.

(27) الآلوسي، روح المعاني: 11/ 333.

(28) نفسه: 5/ 80.

(29) بوغوسلوفسكي، علم النفس العام: 527.

(30) الآلوسي، روح المعاني: 8/ 490.

(31) سترنبرج، وسترنبرج، علم النفس المعرفي: 1/ 363.

(32) الآلوسي، روح المعاني: 4/ 139.

(33) ينظر: نفسه: 10/ 172.

(34) نفسه: 10/ 168.

(35) فيرناندیز، وكيرنز، أسس اللسانيات النفسية: 23.

(36) ينظر: نفسه: 20.

(37) الآلوسي، روح المعاني: 10/ 169.

(38) نفسه: 9/ 380.

(39) طعمة، وأحمد، أنطولوجيا العرفان واللسان: 75.

(40) الآلوسي، روح المعاني: 1/ 11.

(41) نفسه:11/1.

(42) نفسه:11/1.

(43) شارودو، ومنغو، معجم تحليل الخطاب: 222.

(44) لونجي، وسرفاتي، قاموس التداولية: 98.

(45) الآلوسي، روح المعاني: 11/1.

(46) نفسه: 11/1.

(47) Langacker, Ronald W. Cognitive Grammar A Basic Introduction: 4.

(48) أحمد، في اللسانيات العصبية: 389.

(49) الآلوسي، روح المعاني: 1/ 17.

(50) روبول، وموشلار، التداولية اليوم: 56.

(51) ينظر: الآلوسي، روح المعاني: 1/ 15.

(52) نفسه: 1/ 16.

(53) نفسه: 1/ 295.

(54) ينظر: نفسه: 1/ 225.

(55) ينظر في الدال والمدلول: سوسير، محاضرات في علم اللسان العام: 86.

(56) الآلوسي، روح المعاني: 1/ 59.

(57) كوبلي، دليل راوتليدج لعلم السيمياء واللغويات: 119.

(58) الآلوسي، روح المعاني: 1/ 11.

(59) Langland-Hassan, Peter. WIREs: Cognitive Science: 3.

(60) جاكندوف، دليل ميسر إلى الفكر والمعنى: 152.

(61) Langacker, Cognitive Grammar A Basic Introduction: 27.

(62) الآلوسي، روح المعاني: 1/ 16.

(63) جاكندوف، دليل ميسر إلى الفكر والمعنى: 154.

(64) الآلوسي، روح المعاني: 1/ 16.

(65) بارز، وجيج، المعرفة والمخ والوعي: 669.

(66) ينظر: سترنبرج، علم النفس المعرفي: 1/ 352، 382.

(67) Brackett, Bertoli, Emotional Intelligence: 365: 365.

(68) Ibid: 374.

(69) الآلوسي، روح المعاني: 7/ 407.

(70) نفسه: 1/ 166.

(71) نفسه: 1/ 166.

(72) ينظر: جاكندوف، دليل ميسر إلى الفكر والمعنى: 45، 46.

(73) جاكندوف، علم الدلالة العرفاني: 87.

(74) ينظر: الآلوسي، روح المعاني: 1/ 180.

(75) نفسه: 15/ 509.

(76) نفسه: 7/ 398.

(77) نفسه: 13/ 324.

(78) ينظر: دليل ميسر إلى الفكر والمعنى: 264.

(79) نفسه: 264.

(80) الآلوسي، روح المعاني: 15/ 449.

(81) نفسه: 10/ 116.

(82) لايكوف، وجونسون، الفلسفة في الجسد: 41.

(83) لايكوف، وجونسن، الاستعارات التي نحيا بها: 29.

(84) الآلوسي، روح المعاني: 11/ 39.

(85) لا يكوف، وجنسون، الاستعارات التي نحيا بها: 29.

(86) الآلوسي، روح المعاني: 12/ 248.

(87) نفسه:4/ 151.

(88) طعمة، البعد الذهني في اللسانيات العرفانية: 21.

(89) الآلوسي، روح المعاني: 7/ 125.

(90) هذا المفهوم للتوهم لا يليق بحثه بالخطاب القرآني كما لا يخفى، وإن كان على سبيل (افتراض) تراكيب لتصحيح الصناعة النحوية، ولعل هذا ما دعا الآلوسي إلى الاحتراز أحيانًا؛ إذ يخرج عطف التوهم بأنه من قبيل الحمل على المعنى ثم يقول: "ويقال له في غير القرآن عطف التوهم"، الآلوسي، روح المعاني: 5/ 29، ويصفه في موضع آخر بقوله: "ولا يخفى ما في هذه التسمية هنا من البشاعة"، الآلونسي، روح المعاني: 6/ 295. ومن الدراسات الحديثة التي استقصت موضوع التوهم في النحو: بالحسن، محسن، التوهم في النحو، ضمن كتاب: النص والخطاب في المباحث العرفانية: 107.

(91) الآلوسي، روح المعاني: 10/ 219.

(92) ينظر: شارودو، ومنجونو، معجم تحليل الخطاب: 454.

(93)الآلوسي، روح المعاني: 2/ 34.

(94) نفسه:1/ 159.

(95) نفسه: 2/ 117.

(96) صولة، الحجاج في القرآن: 149.

(97) جاكندوف، دليل ميسر إلى الفكر والمعنى: 282.

(98) الآلوسي، روح المعاني: 6/ 367.

(99) نفسه: 7/ 182.

(100) look: Langacker, Cognitive Grammar A Basic Introduction: 28.

(101) المرادي، الجنى الداني: 615.

(102) ينظر: الشهري، آليات الحجاج وأدواته: 1/ 104.

(103) الآلوسي، روح لمعاني: 4/ 389.

(104) نفسه: 6/ 222.

(105) نفسه: 13/ 138.

(106) نفسه: 10/ 236.

(107) طعمة، أنطولوجيا العرفان واللسان: 43.

(108) الآلوسي، روح المعاني: 1/ 129.

(109) طعمة، البناء العصبي للغة: 38.

(110) الآلوسي، روح المعاني: 1/ 31، 1/ 479- 480.

(111) نفسه: 8/ 372.

(112) نفسه: 1/ 479.

(113) السيرافي، شرح كتاب سيبويه: 3/ 440.

(114) طعمة، أنطولوجيا العرفان واللسان: 153.

(115) الآلوسي، روح المعاني: 1/ 389.

(116) نفسه: 10/ 79.

(117) نفسه: 3/ 147.

قائمة المصادروالمراجع:

- **القرآن الكريم**

أولا: المراجع باللغة العربية

1) أحمد، عطية سليمان، في اللسانيات العصبية - المعالجة العصبية للغة، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، القاهرة، 2022م.

2) الآلوسي، أبو الفضل شهاب الدين، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م.

3) بارز، برنارد، وجيج، نيكولم، المعرفة والمخ والوعي - مقدمة لعلم الأعصاب المعرفي، ترجمة: هشام حنفي العسلي، دار جامعة الملك سعود، الرياض، 2018م.

4) بوغوسلوفسكي، ف.ف، علم النفس العام، ترجمة: جوهر سعد، وزارة الثقافة، دمشق، 1997م.
5) بولعراس، الجمعي، مدخل إلى اللسانيات النفسية العصبية، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، الرياض، 2017م.
6) الجابري، صلاح، خارقية الإنسان الباراسيكولوجي من المنظور العلمي، دار صفحات للدارسات والنشر، سوريا، 2009م.
7) جاكندوف، راي، دليل ميسر إلى الفكر والمعنى، ترجمة: حمزة بن قبلان المزيني، دار كنوز المعرفة، عمان، 2019م.
8) جاكندوف، راي، علم الدلالة العرفاني، ترجمة: عبد الرزاق بنور، دار سيناترا، تونس، 2010م.
9) روبول، آن، وموشلار، جاك، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ترجمة: سيف الدين دغفوس، ومحمد الشيباني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2003م.
10) الزغلول، رافع النصير، والزغلول، عماد عبد الرحيم، علم النفس المعرفي، دار الشروق للنشر والتوزيع، القاهرة، 2008م.
11) سترنبرج، روبرت، وسترنبرج كارين، علم النفس المعرفي، ترجمة: هشام العسلي، دار جامعة الملك سعود للنشر، الرياض، 2017م.
12) سوسير، فردناند دي، محاضرات في علم اللسان العام، ترجمة : عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، المغرب، 1987م.
13) سولسو، روبرت، علم النفس المعرفي، ترجمة: محمد نجيب الصبوة وآخرين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 2000م.
14) السيرافي، أبو سعيد الحسن بن عبد الله، شرح كتاب سيبويه، تحقيق: أحمد حسن مهدلي وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، 2008م.
15) شارودو، باتريك، ومنغو، دومينيك، معجم تحليل الخطاب، ترجمة: عبدالقادر المهيري، وحمادي صمود، دار سيناترا، تونس، 2008م.
16) الشهري، عبد الهادي، آليات الحجاج وأدواته، ضمن كتاب (الحجاج مفهومه ومجالاته)، إعداد: حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث: عمان، 2010م.
17) طعمة، عبد الرحمن، وعبد المنعم، أحمد، أنطولوجيا العرفان واللسان - من المنظومية إلى النسقية، دار كنوز المعرفة، بيروت، 2021م.
18) طعمة، عبد الرحمن، البعد الذهني في اللسانيات العرفانية - مدخل مفاهيمي، ضمن كتاب (دراسات في اللسانيات العرفانية - الذهن واللغة والواقع)، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، الرياض، 2019م.

19) طعمة، عبد الرحمن محمد، البناء العصبي للغة - دراسة بيولوجية تطورية في إطار اللسانيات العرفانية العصبية، دار كنوز المعرفة، بيروت، 2017م.
20) العيسوي، عبد الرحمن، علم النفس العام، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2000م.
21) فتيحي، وليد، الإدراك خارج الحس، مجلة فكر، مركز العبيكان للأبحاث والنشر، ع14، 2006م.
22) فيرناندیز، إيفا م.، هيلين، سميث كيرنز، أسس اللسانيات النفسية، ترجمة: عقيل بن حامد الشمري، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، 2018م.
23) كوبلي، بول، دليل راوتليدج لعلم السيمياء واللغويات، ترجمة: هبة شندب، المنظمة العربية للترجمة: بيروت، 2016م.
24) لايكوف، جورج، وجونسن، مارك، الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة: عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، المغرب، 2018م.
25) لايكوف، جورج، وجونسون، مارك، الفلسفة في الجسد - الذهن المتجسد وتحديه للفكر الغربي، ترجمة: عبد المجيد جحفة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2016م.
26) لونجي، جوليان، وسرفاتي، جورج إيليا، قاموس التداولية، ترجمة: لطفي السيد منصور، دار الرافدين، لبنان، 2020م.
27) المرادي، الحسن بن القاسم، الجنى الداني، تحقيق: فخر الدين قباوة وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992م.

Arabic References:

- **al-Qurʾān al-Karīm**

1) ʾAḥmad, ʿAṭīyah Sulaymān, fī al-Lisānīyāt al-ʿAṣabīyah - al-Muʿālağah al-ʿAṣabīyah lil-Luġah, al-ʾAkādīmīyah al-Ḥadīṯah lil-Kitāb al-Ğāmiʿī, al-Qāhirah, 2022.
2) al-ʾAlūsī, ʾAbū al-Faḍl Šihāb al-Dīn, Rūḥ al-Maʿānī fī Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm & al-Sabʿ al-Maṯānī, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, Bayrūt, 2001.
3) Prominent, Bernard, & Gigg, Nicholm, al-Maʿrifah & al-Muḥ & al-Waʿy - Muqaddimah li-ʿIlm al-ʾAʿṣāb al-Maʿrifī, tr. Hišām Ḥanafī al-ʿAsalī, Dār Ğāmiʿat al-Malik Suʿūd, al-Riyāḍ, 2018.
4) Bogoslovsky, F. F, ʿIlm al-Nafs al-ʿāmm, tr. Ğawhar Saʿd, Wizārat al-Ṯaqāfah, Dimašq, 1997.
5) Būliʿrās, al-Ğamʿī, Madḫal ʾilá al-Lisānīyāt al-Nafsīyah al-ʿAṣabīyah, Markaz al-Malik ʿAbdallāh Ibn ʿAbdalʿazīz al-Dawlī li-Ḫidmat al-Luġah al-ʿArabīyah, al-Riyāḍ, 2017.

6) al-Ǧābirī, Ṣalāḥ, Ḫārqīyat al-ʾInsān al-Bārāsykwlwǧī mina al-Manẓūr al-ʿIlmī, Dār Ṣafaḥāt lil-Dirāsāt & al-Našr, Sūriyā, 2009.

7) Gakov, Ray, Dalīl Muyassar ʾilá al-Fikr & al-Maʿná, tr. Ḥamzah Ibn Qablān al-Muzaynī, Dār Kunūz al-Maʿrifah, ʿAmmān, 2019.

8) Gakov, Ray, ʿilm al-Dalālah al-ʿIrfānī, tr. ʿAbdalrazzāq Bannūr, Dār Sīnātrā, Tūnis, 2010.

9) Robol, Anne, Mochlar, Jack, al-Tadāwulīyah al-Yawm ʿIlm Ǧadīd fī al-Tawāṣul, tr. Sayfaldīn Daġfūs, & Muḥammad al-Šaybānī, al-Munaẓẓamah al-ʿArabīyah lil-Tarǧamah, Bayrūt, 2003.

10) al-Zaġlūl, Rāfiʿ al-Naṣīr, & al-Zaġlūl, ʿImād ʿAbdalraḥmān, ʿIlm al-Nafs al-Maʿrifī, Dār al-Šurūq lil-Našr & al-Tawzīʿ, al-Qāhirah, 2008.

11) Sternberg, Robert, & Karen Westernberg, ʿIlm al-Nafs al-Maʿrifī, tr. Hišām al-ʿAsalī, Dār Ǧāmiʿat al-Malik Suʿūd lil-Našr, al-Riyāḍ, 2017.

12) Sausser, Ferdinand D, Muḥāḍarāt fī ʿIlm al-Lisān al-ʿĀmm, tr. ʿAbdalqādir Qannynī, ʾAfrīqiyā al-Šarq, al-Maġrib, 1987.

13) Solso, Robert, ʿilm al-Nafs al-Maʿrifī, tr. Muḥammad Naǧīb alṣbwh & āḫarīn, Maktabat al-Anǧlū al-Miṣrīyah, al-Qāhirah, 2000.

14) al-Sīrāfī, Abū Saʿīd al-Ḥasan Ibn ʿAbdallāh, Šarḥ Kitāb Sībawayh, ed. ʾAḥmad Ḥasan Mahdalī & āḫarīn, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, Bayrūt, 2008.

15) Carrowdo, Patrick, Mengo, Dominic, Muʿǧam Taḥlīl al-Ḫiṭāb, tr. ʿAbdalqādir al-Mahīrī, & Ḥamādī Ṣammūd, Dār Sīnātrā, Tūnis, 2008.

16) al-Šahrī, ʿAbdalhādī, ʾĀlīyāt al-Ḥaǧǧāǧ & ʾAdawātuhu, Ḍimna Kitāb (al-Ḥaǧǧāǧ Mafhūmuhu & Maǧālātuh), ʾIʿdād: Ḥāfiẓ ʾIsmāʿīlī ʿAlawī, ʿĀlam al-Kutub al-Ḥadīṯ, ʿAmmān, 2010.

17) Ṭuʿmah, ʿAbdalraḥmān, & ʿAbdalmunʿim, ʾAḥmad, ʾAnṭūlūǧiyā al-ʿIrfān & al-Lisān - mina al-Mnẓwmīyah ʾilá al-Nasaqīyah, Dār Kunūz al-Maʿrifah, Bayrūt, 2021.

18) Ṭuʿmah, ʿAbdalraḥmān, al-Buʿd al-D̲ihnī fī al-Lisānīyāt al-ʿIrfānīyah-Madḫal Mafāhimī, Ḍimna Kitāb (Dirāsāt fī al-Lisānīyāt al-ʿIrfānīyah-al-D̲ihn & al-Luġah & al-Wāqiʿ), Markaz al-Malik ʿAbdallāh Ibn ʿAbdalʿazīz al-Dawlī li-Ḫidmat al-Luġah al-ʿArabīyah, al-Riyāḍ, 2019.

19) Ṭuʿmah, ʿAbdalraḥmān Muḥammad, al-Bināʾ al-ʿAṣbī lil-Luġah-Dirāsah Baywlwğīyah Taṭawirīyah fī ʾIṭār al-Lisānīyāt al-ʿIrfānīyah al-ʿAṣabīyah, Dār Kunūz al-Maʿrifah, Bayrūt, 2017.

20) al-ʿIsawī, ʿAbdalraḥmān, ʿIlm al-Nafs al-ʿĀmm, Dār al-Maʿrifah al-Ğāmiʿīyah, Miṣr, 2000.

21) Futayḥī, Walīd, al-ʾIdrāk Ḫāriğ al-Ḥiss, Mağallat Fikr, Markaz al-ʿUbaykān lil-ʾAbḥāṯ & al-Našr, issue 14, 2006.

22) Fernandez, Eva M. Smith Cairns, Helen, ʾUsus al-Lisānīyāt al-Nafsīyah, tr. ʿAqīl Ibn Ḥāmid al-Šammarī, Ğadāwil lil-Našr & al-Tarğamah & al-Tawzīʿ, Bayrūt, 2018.

23) Copley, Paul, Dalīl Routledge li-ʿIlm al-Sīmiyāʾ & al-Luġawīyāt, tr. Hibah Šandab, al-Munaẓẓamah al-ʿArabīyah lil-Tarğamah: Bayrūt, 2016.

24) Laykov, George, and Johnson, Mark, al-Istiʿārāt allatī Naḥyā bi-hā, tr. ʿAbdalmağīd Ğaḥfah, Dār Tūbqāl lil-Našr, al-Maġrib, 2018.

25) Laykov, George, and Johnson, Mark, al-Falsafah fī al-Ğasad-al-Ḏihn al-Mutağasid & Taḥadyhi lil-Fikr al-Ġarbī, tr. ʿAbdalmağīd Ğaḥfah, Dār al-Kitāb al-Ğadīd al-Muttaḥidah, Bayrūt, 2016.

26) Longi, Julian, and Servati, George Elijah, Qāmūs al-Tadāwulīyah, tr. Luṭfī al-Sayyid Manṣūr, Dār al-Rāfidayn, Lubnān, 2020.

27) al-Murādī, al-Ḥasan Ibn al-Qāsim, al-Ğaná al-Dānī, ed. Faḫr al-Dīn Qabāwah & āḫarīn, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, Bayrūt, 1992.

ثانيا: المراجع باللغة الإنجليزية

1) Brackett, Marc A. Bertoli, Michelle. Emotional Intelligence Reconceptualizing the Cognition–Emotion Link, Handbook of cognition and Emotion, The Guilford Press, New York, 2013.

2) Langacker, Ronald W. Cognitive Grammar A Basic Introduction, Oxford University Press, 2008.

3) Langland-Hassan, Peter. WIREs: Cognitive Science. Vol 12, No 2, 2021.