

The Imaginary Conjunction in The Connecting and Separating Chapter between The Rhetorical Authorship and The Cognitive Linguistics

الجامع الخيالي في مبحث الفصل والوصل بين التنظير البلاغي واللسانيات المعرفية

Dr. Yousif Ibraheem Khalaf Jumaa

Department of Arabic Language and Literature,
College of Arts, Kuwait University, Kuwait

د. يوسف إبراهيم خلف جمعة

قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب، جامعة الكويت، الكويت

Received:4/7/2022 Revised:20/12/2022 Accepted: 3/1/2023

تاريخ التقديم: 4/7/2022 تاريخ ارسال التعديلات: 20/12/2022 تاريخ القبول: 3/1/2023

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى النظر في كنه الجامع الخيالي باعتباره الجامع الأبرز من حيث اهتمام البلاغيين في مبحث الفصل والوصل، ويقوم البحث على رصد الجذور التي أسهمت في تبلور الجامع حتى استقر على ما هو عليه في التنظير البلاغي، ليقارب -بعد الرصد- من زاوية لسانية معرفية؛ للكشف عن إمكان تطبيق مفاهيمها تطبيقاً يعين على إخراج البحث البلاغي من إطار الشاهد المجتزأ إلى السياق؛ وذلك من خلال مفاهيم معرفية تمكن من إدراك المناسبة في الجامع كالإشعال.

الكلمات المفتاحية: الجامع الخيالي، التنظير البلاغي، الإشعال، الفصل والوصل، اللسانيات المعرفية.

Abstract:

This search aims to discover the essence of the imaginary conjunction that considered the most significant in the rhetorical authorship through tracking the characteristics that led to the eventual form. The search approach with the definitions of cognitive linguistics, such as priming, was highlighted in this search in order to liberate from the classical rhetorical example by reaching the context objective.

Keywords: Imaginary Conjunction, Rhetorical Authorship, Priming, Connecting and Separating, Cognitive Linguistics.

مقدمة:

درج البلاغيون عند التوطئة لمبحث الفصل والوصل - على استدعاء تعريف البلاغة الذي أورده الجاحظ - المتوفى 255هـ - على لسان رجل فارسي، قيل له ما البلاغة؟ قال: معرفة الفصل من الوصل¹، وترتد غايته المنظرين من هذا الاستدعاء للتعريف - على عدم تطابقه مع فحوى العطف بالواو - إلى بيان دقة الباب²، والحق أن منشأ الدقة لن يظهر للقارئ بمجرد تمكنه من تحديد علة العطف، إذ إن إدراك العلة أمر قابل للتحقق من خلال الدربة والمران، لكن الوعي بالجامع الذي جعل العطف أنسب - هو مكمن الصعوبة، حيث ينقسم الجامع إلى: الجامع العقلي والجامع الوهمي والجامع الخيالي، ولكل جامع خصائصه.

إن القسمة السابقة للجامع في مبحث الفصل والوصل حملت تفاوتاً في التناول، إذ انصبت عناية البلاغيين على الجامع الخيالي؛ لذا فإن هذا البحث يهدف إلى الكشف عن الطبيعة الدقيقة للجامع الخيالي، وما يندرج ضمنه من مفاهيم جعلته الأجدر بالاهتمام مع تتبع أبعاد تلك المفاهيم وما تتصل به من جذور للتأصيل له، وبيان الضابط الذي يمكن من خلاله توجيه الجامع عند التطبيق، وتحسن تناول ما سبق في محورين على النحو التالي:

المحور الأول - التأصيل للجامع الخيالي

المحور الثاني - التوجيه اللساني المعرفي للجامع الخيالي

المحور الأول - التأصيل للجامع الخيالي:

حصر السكاكي - المتوفى 626هـ - الجامع في الاتفاق بالمفكرة في جهة من الجهات الثلاث: العقل أو الوهم أو الخيال³، لكن احتفاءً بالجامع الخيالي فاق تأصيله للجامعين الآخرين، ويرجع هذا الاحتفاء بالجامع إلى طبيعته التي أشار إليها - قائلًا: "ولصاحب علم المعاني فضل احتياج في هذا الفن إلى التنبيه لأنواع هذا الجامع والتمسك لها، لا سيما النوع الخيالي، فإن جمعه على مجرى الإلف والعادة بحسب ما تتعدّد الأسباب في استيداع الصور خزنة الخيال"⁴.

لقد سوّغ السكاكي في النص السابق دعوته إلى ضرورة التنبيه للجامع الخيالي من خلال تعبيرين دالين على مبنى الجامع، الإلف والعادة، وخزنة الخيال، وبناءً على التعبيرين يمكن القول بأن مبنى الجامع الخيالي قائم على خزنة تُستودع صوراً مألوفة، والاستنتاج السابق لم يكشف عن آلية استقرار الصور المألوفة في خزنة الخيال، ولإدراك الآلية ينبغي الوقوف أمام نص آخر للسكاكي قال فيه: "والخيالي هو أن يكون بين تصوراتهما تقارن في الخيال سابق لأسباب مؤدية إلى ذلك، فإن جميع ما يثبت في الخيال مما يصل إليه من الخارج، يثبت فيه على نحو يتأدى إليه، ويتكرر لديه، ولذلك لما تكن الأسباب على وتيرة واحدة، فيما بين معشر البشر، اختلفت الحال في ثبوت الصور في الخيالات ترتباً ووضوحاً، فكم من صور تتعاقب في الخيال، وهي في آخر ليست تتراعى، وكم صور لا تكاد تلوح في الخيال، وهي في غيره نازة على علم"⁵.

إن إدراك آلية ثبات الصور قائم على تحديد مقدار التكرار المفضي إلى الثبوت في الخيال من جهة، ومقدار تفاوت خيال البشر في التعرف على تلك الصور من جهة أخرى، فالإلف والعادة ناتجان عن التكرار، وتفاوت استدعاء الصور في خزنة الخيال - ناشئ عن وعي صاحب الخزنة بالصورة، وهذا الوعي مرتبط لدى السكاكي في البيئة المحيطة التي تغذي خزنة الخيال، إذ حصر أمثله في دائرة المهن التي تجعل تعبير أصحابها - منبثقاً عنها.

وقد ضرب مثلاً ضم رفقاء أربعة قاسوا ظلمة الليل حتى بدا لهم القمر، ولتفاوت مشارهم تنوع تعبيرهم عن القمر، فعبّر عنه صاحب السلاح بالترس المذهب المرفوع عند الملك، و وصفه الصائغ بالسبيكة، و شبهه صاحب البقر بالجين الأبيض الطري، و صوّره المعلم بصورة رغيف أحمر بلغه من بيت ذي مروءة⁶.

إن الاختلاف في المثال السابق ارتكز على المتكلم، فكل صاحب مهنة من المهن المختلفة أسقط ما ألفه واستقر في خزنة خياله للتعبير عن القمر، وهو الأمر الذي يثير التساؤل التالي: يمكن عدّ المعبر في إدراك الجامع الخيالي في خزنة المتكلم أم في خزنة المخاطب؟

لقد أجاب أبو يعقوب المغربي المتوفى 1128هـ - عن هذا التساؤل - قائلًا: "فالصور التي من شأنها حصولها في الخيال اختلفت في حضورها في الخيالات، بمعنى أنها وجدت في خيال دون آخر، فإذا عطف باعتبار من لم يوجد عنده اقتراها - كان العطف فاسداً، إلا أنه يبقى النظر هنا في المعبر خياله، هل المراد خيال المتكلم أو السامع أو هما معاً، والأقرب أن المعبر السامع؛ لأنه هو الذي يُراعى حاله في غالب الخطاب"⁷.

إن ترجيح اعتبار المخاطب على اعتبار المتكلم - يقود إلى القول بأن شاهد أصحاب المهن يعدّ توضيحاً لاستدعاء ما استقر في خزنة الخيال المتفاوتة وفقاً لبيئة صاحبها، ولا يمكن عدّه شاهداً مؤسساً للجامع الخيالي؛ إذ إنه ارتكز على خزنة الخيال لدى المتكلم لا المخاطب.

والواقع أن السكاكي كان على وعي بطبيعة شاهده الموطئ لبيان التفاوت، وهو الأمر الذي يظهر بصورة جلية في تأصيله للجامع الخيالي من خلال شاهد قرأني اعتد به البلاغيون بعده، إذ استمر في تمهيد لفكرة التفاوت في إدراك الجامع قبل عرض الشاهد القرآني، حيث قال: "وأن الأسباب لكما ترى إلى أي حد تتباين في شأن الجمع بين صور وصور، فمن أسباب تجمع بين: صومعة وقنديل وقرآن... فقل لي إذا لم يوقه حقه من التيقظ وهو من أهل المدر، أني يستجلي كلام رب العزة مع أهل الوبر، حيث يصبرهم الدلائل ناسقاً ذلك النسق: ((أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (17) وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ (18) وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ (19) وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ)) [الغاشية 17-20]. لبعده البعير عن خياله في مقام النظر، ثم لبعده في خياله عن السماء، وبعده خلقه عن رفعها، وكذا في البواقي، لكن إذا وقاه حقه بتيقظه ما عليه تقبلهم في حاجاتهم جاء الاستجلاء.

يعني فوات الحصر أن الأمر بلغ مرحلة التعذر لدى المنظّر البلاغي، لكن التعاطي مع الجذر الفلسفي للجامع أصبح حاكماً في التنظير بعد السكاكي؛ مما جعل منحى التنظير لصيقاً بالمفاهيم المنبثقة عن الخيال، حتى فاق التركيز على طبيعة الخيال وتفاوتته- التوقف أمام شواهد أخرى بعد شاهد سورة الغاشية؛ وغاب على إثره -توضيح مفهوم المناسبة في الجامع بصورة مستفيضة.

واللافت أن عبارات البلاغيين في تأصيلهم للجذر الفلسفي للجامع -تشي بتقل التنظير له، ويظهر ذلك الثقل لدى ابن عرب شاه -المتوفى 943هـ- الذي مهّد لعرض الجامع قائلاً: "الجامع العقلي والوهمي والخيالي، فإنها من مزلق السالكين، ولنكتف ببيان الحق المبين، ولنعرض عن بيان ضلال المتباعدين عن مرتبة التمكين فإنه طول بلا طول ليس إلا مجرد قول" ¹².

لقد اكتست توطئة ابن عرب شاه للجامع بطابع الحذر، إذ أشار إلى أن الوعي بدقة الجامع عند الخوض في كُنْهه - هو السبيل الأمثل للعرض، وقد ظهر الطابع أيضاً في إشارته إلى الاكتفاء في العرض ببيان الحق وتجنب الضلال، ومما لا شك فيه أن إثارته للفظي الحق والضلال على غيرها من الألفاظ- يصبّ في دائرة حرصه على التوفيق بين الرافد الفلسفي وما ارتبط به من اختلاف في توجيه بعض مسائله مع الجانب الديني، والتناول البلاغي وما ارتكز عليه من استدعاء شواهد قرآنية بوصفها نماذج عليا للتنظير؛ لذا فإنّ تمهيد عرض الجامع لديه قام على التنبّه إلى التأصيل له من جذره الفلسفي مع استحضار ارتباط الجامع الخيالي بالشاهد القرآني؛ لما لهذا النص المعجز من خصوصية لا يستقيم معها إسقاط تنظير فلسفي.

إن الطابع الحذر بدا لدى المغربي، فقد اختلفت ألفاظه في الإحالة للجامع من حيث نسبتها إلى المنظرين السابقين له، وقد حمل هذا الاختلاف سمة التصنيف وفقاً للخلفية التي ينتمي إليها أولئك المنظرون، إذ عبّر المغربي عن ذلك الاختلاف- قائلاً: "ثم إنّ السكاكي قسّم الجامع إلى عقلي و وهمي وخيالي...ولكن ينبغي لنا أن نمهد تمهيداً لذلك التقسيم يتبين المراد به قبل الشروع في شرح كلامه فنقول: زعم الحكماء أن القوى الباطنية المدركة أربعة: القوة العاقلة، والقوة الوهمية، وقوة الحس المشترك، والقوة المفكرة...وقد صرح بعض الحذاق من المحققين بأن النفس هي المدركة بواسطة القوى...وأما المليون من أهل السنة فيجوزون هذا التفصيل والتعدد على وجه العادة والجعل من الله تعالى، ويجوز عندهم أن يكون المدرك هي القوة الواحدة، وتسمى بهذه الأسماء باعتبار تعلقها بتلك المدركات، وحكمها بتلك الأحكام، فهي من حيث حكمها بالأحكام الكاذبة وإدراك المعاني الجزئية- وهم، ومن حيث إدراك الصور الظاهرية من الحواس حس مشترك وخيال، ومن حيث التصرف الصادق-متعلقة، ومن حيث التصرف الكاذب متخيلة ومتوهمة" ¹³.

لقد طعنت على المغربي في النص السابق نزعان: الأولى- نزع الحرص على التأصيل للجامع بمصطلحاته الدقيقة، الثانية- نزع التوازن في التنظير من

وذلك إذا نظر أنّ أهل الوبر إذا كان مطعمهم ومشربهم ومبلسهم من المواشي، كانت عنايتهم مصروفة لا محالة إلى أكثرها نفعاً: وهي الإبل، ثم إذا كان انتفاعهم بما لا يتحصل إلّا بأن ترعى وتشرب، كان جلّ مرمى غرضهم نزول المطر، وأهمّ مسارج النظر عندهم السماء، ثم إذا كانوا مضطرين إلى مأوى يأويهم، وإلى حصن يتحصنون فيه، ولا مأوى ولا حصن إلا الجبال...فما ظنك بالتفات خاطرهم إليها، ثم إذا تعذر طول مكثهم في منزل، ومن لأصحاب مواش بذلك، كان عقد الهمة عندهم بالتنقل من أرض إلى سواها من عزم الأمور، فعند نظره هذا أيرى البدوي إذا أخذ يفتش عما في خزانة الصور له، لا يجد صور الإبل حاضرة هناك، أو لا يجد صورة السماء لها مقارنة، أو تعوزه صورة الجبال بعدهما، أو لا تنص إليه صورة الأرض تليها بعدهن، وإنما الحضري حيث لم تتأخذ عنده تلك الأمور، وما جمع خياله تلك الصور على ذلك الوجه، إذا تلا الآية قبل أن يقف على ما ذكرت - ظن النسق بجعله معيياً، للعيب فيه" ⁸.

لقد بنى السكاكي تناوله للجامع المسوّج للعطف في الآيات المباركة من سورة الغاشية على أمرين عرض لهما قبل الشاهد، الأول-الإلف والعادة، الثاني- الخزانة.

أما الأمر الأول فقصره على البيئة التي ينتمي إليها المخاطب، وعند تأمل نص السكاكي يتبين أن مراده من الإلف والعادة منحصر في زاوية الصنعة⁹، وليس ممتداً ليشمل كافة عناصر البيئة، فحاجة الحضري إلى مضاعفة يقظته عند قراءة الآيات حتى لا يعيب النسق¹⁰- تنبّع من عدم اعتماده على الماشية في كسب رزقه، خلافاً للبدوي الذي يدرك الفروقات بين الماشية فينصرف بناءً على إدراكه لها إلى الإبل؛ لكون عائدها الأعلى، وينسحب انصرافه نحوها إلى ما يكفل لها الرعي وهو المطر، ثم يكون انتقاله إلى ما يكفل له البقاء المؤقت قبل الارتحال، وذلك من خلال اللجوء إلى الجبل قبل الضرب في الأرض.

إنّ التفرقة السابقة بين الحضري والبدوي تتصل بصاحب علم المعاني، فقارئ الآيات غير المختص ليس منصرفاً في قراءته إلى استنتاج الجامع الخيالي، ومن هنا يمكن النظر إلى الأمر الثاني الذي بنى عليه السكاكي تناوله وهو الخزانة، حيث إنّ الوعي بالصور المستودعة- ليس يسيراً، وهو ما بيّنه المغربي قائلاً: "ومعنى الجريان وقوع ذلك المألوف من الصور والمعتاد منها وقوعاً متكرراً في الخيالات والنفوس، فبذلك يحصل الاقتتان الذي هو الجامع، وقد تقدم أن ذلك الوقوع الحاصل بالمخالطة يحتاج إلى سبب وأن السبب يختلف باختلاف الأشخاص والأزمنة والأمكنة، ولما كانت الأغراض المؤدية إلى المخالطة لا تنحصر- فانت تلك الأسباب الحصر، فالصور الخيالية لا ينحصر اختلافها باعتبار الخيالات، فيصح أن يكون كل ما يفرض منها في خيال دون آخر" ¹¹.

يرتد فوات حصر الصور المستقرة في خزانات الخيال إلى صعوبة استقصاء ما طرأ على الخزانة من تحولات في حصيلتها وفقاً للاتماء البيئي لصاحبها، ولا

ويمكن القول بأنّ الحصيلّة التي سيخرج منها القارئ لتأصيل البلاغيين مع الجذر الفلسفي على ثقله -ستبعث في ذهنه التساؤل التالي: ما الأصل الذي جعل السكاكي يبيّن الوصل على الجامع؟

الواقع أن التراث البلاغي لم يشهد -قبل السكاكي- تأصيلاً موسّعاً للفصل والوصل كما شهده في مُنجز عبد القاهر الجرجاني المتوفى-471هـ أو 474هـ-، فقد عقد عبد القاهر باباً للفصل والوصل تضمّن إشاراتٍ إلى ضرورة وجود رابط لتحقيق العطف، حيث قال: "فينبغي أن تعلم المطلوب من هذا العطف والمغزى منه، ولم يُستَو الحال بين أن تعطف وبين أن تدع العطف فتقول: "زيد قائم، عمرو قاعد"، بعد أن لا يكون هنا أمر معقول يُؤتى بالعاطف ليُشرك بين الأولى والثانية فيه؟" 16.

إنّ تعبير عبد القاهر في ختام النص حول ضرورة وجود أمر معقول يشرك الجملة الثانية بالأولى -بعد إرهاساً لبلورة الجامع في البحث، فهو يعني بالأمر المعقول الرابط الذي يجمع بين المسند [القيام والقعود] و المسند إليه [زيد وعمرو] في الجملتين، ويدل على أنه المعين الذي منح منه السكاكي تركيز عبد القاهر في تناوله للباب على الإسناد 17.

ليست الإشارة السابقة المرتبطة بضرورة وجود أمر معقول يربط ربطاً معنوياً بين الطرفين في الجملتين -تيمّة، فقد تضمّن تناول عبد القاهر ألفاظاً دالة على انطلاقه من فكرة الجامع دون تسميته بهذا المصطلح، ومن ضمن تلك الألفاظ تعبيره: "ازداد الاشتراك والاقتران" عند حديثه عن ضرورة وجود صلة بين المسند إليه و المسند في العبارتين، فعبارة حول زيد وعمرو -قائمة على عددهما نظيرين أو شريكين، وعدّ حال أحدهما وهو القيام مضمومة إلى الحال التي عليها الآخر كالقعود 18"، وبذا يتبيّن أن ربط عبد القاهر للعطف بوجود ما يحقق الصلة أو الاقتران خلا من إسباغ صفة فلسفية على تلك الصلة أي الجامع بتعبير السكاكي.

لقد تبيّن -إذن- الأصل الذي انطلق منه السكاكي لبيّن الوصل على فكرة الجامع، ولكن ذلك الأصل [عبد القاهر] لم يحلّل الآيات الواردة في سورة الغاشية وما قامت عليه من صلة، وقد ظهر التحليل المرتبط بالكشف عن الصلة في الآيات لدى فخر الدين الرازي -المتوفى 606هـ-، إذ عرض في تفسيره للمناسبة بصورة تفصيلية -قائلاً: "أما المقام الأول: فنقول الإبل له خواص منها أنه تعالى جعل الحيوان الذي يُقتنى أصنافاً شتى، فتارة يُقتنى ليؤكل لحمه... وتارة ليحمل الإنسان في الأسفار... ومنها أن هذا الحيوان كان أعظم الحيوانات وقعاً في قلب العرف... ومنها أي كنت مع جماعة في مفازة فضلنا الطريق، فقدّموا جملاً وتبعوه، فكان ذلك الجمال ينعطف من تلّ إلى تل... والجميع كانوا يتبعونه حتى وصل إلى الطريق... فتعجبنا من قوة تحيّل ذلك بالحيوان...".

المقام الثاني في بيان ما بين هذه الأشياء من المناسبة... أما إذا حملنا الإبل على مفهومه المشهور، فوجه المناسبة بينها وبين السماء والجبال والأرض من

خلال عدم الميل التام للجذر الفلسفي واستدعاء الجانب الديني، وقد استهل جانب التأصيل بالفعل "زعم" المرتبط بالادعاء، وأسند هذا الزعم إلى الحكماء، ثم عُني بتوصيف الحكم المترتب على إعمال قوة المفكرة بالصواب أو الكذب، وتكشف هذه الرغبة في التوصيف لديه عن تنبّه إلى خطورة الركوب المطلق إلى تلك القوة والاعتداد بها على الدوام، إذ إنّ الكشف عن مناسبة العطف -لا يعني اعتماد كل ما تفرزه القوة على يقظتها واستمرار عملها، كما لا يعني الاستغراق في مصطلحاتها التي أرساها الحكماء، وهو ما يظهر عند إحالته إلى ما ذهب إليه الحدّاق من المحققين حول إدراك النفس لتلك القوى، فعلى الرغم من عدم خروجه عن إطار الحكماء الفلسفي -أحال إلى النفس بوصفها مصدراً للإدراك؛ تخففاً من تلك التفرعات المنبثقة عن القوى.

أما النزعة الثانية فتجلّت في استحضار رأي أهل السنّة إزاء التفصيل في قوى النفس والتوصيف المترتب عليها، وقد غلب على عرضه لها جانب الحكم الشرعي، فقد شرع في حديثه عن أهل الملة ببيان جواز إطلاق تلك التسميات لديهم، لكن الاحتراز طغى عليه، إذ بيّن أن تجويزهم مقترن ببيان أن من جعل تلك القوى في النفس هو الله، والحق أنه أمر بدهي مُسلم به، وأن إبراده له متمم مع ما انطلق منه من استشعار ميل التنظير إلى الجانب الفلسفي، وهو ما يفسر إمعانه في استخدام مفردات أخرى تتناسب مع الجانب الديني، إذ أطلق على توصيف التصرف -صفتي الصدق والكذب، بعد أن نعت الحكم من قبل لدى الحكماء بالصواب والكذب، وفي استبدال الصدق بالصواب - ما يدعم محاولته للتوازن في التنظير للجامع.

ويتضح تجلّي النزعة الثانية في التنظير البلاغي لدى محمد البلّيدي -المتوفى 1176هـ- الذي أفرد رسالة لجامع الفصل والوصل عنوانها بـ "رسالة اللآلي في تحقيق الجامع الخيالي"، وقد عرض فيها حذر البلاغيين في التعامل مع الرافد الفلسفي، إذ قال: "أنهم سكتوا عن الجمع باعتبار خزانتي العقل والوهم مع أنهما كالخيال الذي هو خزانة الحس المشترك، فالقياس أن يقال جامع ذكري، وحافظي، وخيالي... وكان الحامل على ذلك أن المبدأ الفياض الذي هو خزانة العقل منكر عند الأصحاب فتأمل" 14.

لقد أرجع البلّيدي تحبّب البلاغيين لتعبيري الجامع الذكري والجامع الحافظي -إلى التحسس إزاء المنشأ أي العقل؛ إذ إن التعبيرين سينتهيان بمنتجع مصدرهما إلى العقل، وهذا الأمر لا يرتضيه أصحاب علم المعاني؛ لكونه سيُعلي من شأن العقل إلى الحد الذي يستدعي مبدأً فلسفياً كالمبدأ الفياض، وهو مبدأ تعدد تسمياته كالعقل العاشر أو الفعّال، وتتصل وظيفته بتغذية العقل الإنساني، فهو مبدأ كل الحوادث في عالمنا هذا وفاعلها 15؛ لذا دعا البلّيدي القارئ إلى تأمل اختيار البلاغيين للمصطلح، والحق أن التأمل يجعل القارئ يستنتج سبباً آخر من أسباب تركيز البلاغيين على الجامع الخيالي بشاهده القرآني الوارد في سورة الغاشية، وهو اتصاله بالبعد الديني الذي خفف من غلواء الرافد الفلسفي.

لقد انطلق الشرقاوي في تناوله للجامع من رغبة في إعادة توصيفه من خلال النظر في ارتباطه بالتذكر وفي بنائه على الإلف، ومن الجلي أنه لم يكتفِ بالإشارة إلى كون الزاويتين مرتبطتين بالجانب النفسي، بل عمد إلى التهوين من شأنهما، ويرتد هذا التهوين إلى ارتكازه في تناول الجامع على الإبداع الأدبي الشعري وما يريده المبدع من العطف، وعدم إيلائه القرآن الكريم العناية نفسها، وهو الأمر الذي يظهر في اعتداده بمصطلح الخيال الثاني المختص بالشعر²².

وفي ضوء ما تقدم يمكن القول بأن البعد النفسي للجامع الخيالي طابع على الرغم من الرافد الفلسفي، إذ تجلّى في بيان معنى الألف وتجلي أيضاً في مصطلح الذاكرة، وهو مصطلح خطي بدراسات موسعة في علم النفس، كما ظهر في توجيه آيات "الغاشية"؛ لذا فإن توجيه الجامع من الوجهة اللسانية المعرفية - مستحق.

المحور الثاني - التوجيه اللساني المعرفي للجامع الخيالي:

إنّ المبنى الذي ارتكز عليه الجامع الخيالي مكون من شعبتين متداخلتين هما: الإلف والعادة من جهة، وخزانة الصور أو خزانة الخيال من جهة أخرى، وليست الشعبتان منفصلتين؛ إذ إنّ الشعبة الأولى تعدّ باعثاً لاستدعاء ما استقرّ في الشعبة الثانية؛ حتى تفهم مناسبة العطف في الجامع الخيالي، ويقوّد ما سبق القارئ إلى طرح التساؤل التالي: أيمكن عدّ هذا التداخل مطلقاً شاملاً الدراسات اللسانية المعرفية²³؟

للإجابة عن التساؤل السابق ينبغي النظر في تلك المفاهيم، فالألفة في جذرها الفلسفي - كما أصل لها ديفيد هيوم - مبدأ من مبادئ الطبيعة الإنسانية يتضمن استدلالات قائمة على تجربة تحلو من الاستناد إلى حجة أو إلى عملية ذهنية، وترتكز الاستدلالات على موضوع أدركته الحواس أو رسخ في الذاكرة مُقترناً مع نوع مُشاكِل له، من قبيل اقتران النار والحرارة، فعند عرض النار ستحمل الألفه المخاطب على استدعاء الحرارة²⁴.

عند تأمل الجذر الفلسفي للألفة يتبيّن أن التحقق التلقائي للمفهوم - يرتدّ إلى اعتقاد تبلور من خلال الحواس ليستقرّ في الذاكرة، أي أن الغلبة للجانب الحسي في تشكيل المفهوم لا الجانب العقلي، وبناءً عليه فإن التساؤل الذي يلوح في ذهن متبع الجذر الفلسفي: هل امتد هذا التأصيل المرتبط بالذاكرة للسانيات المعرفية؟

تكمن الإجابة عن التساؤل السابق في التوقف أمام تعريف الألفة في اللسانيات المعرفية، إذ إنّها تعرف بوصفها حالة معرفية ترافق التعرّف التذكري، وتتميز بوصولها التلقائي غير الواعي من جراء تواتر التكرار، فهي شكل سريع من الصحوّة الناتجة عن تفعيل تلقائي للتصورات التذكيرية، وتختلف في الوقت نفسه عن استعادة الأفكار المبنية على دخول واع نوعي متعمد يستلزم بحثاً في الذاكرة الطويلة المدى، فالألفة لا تستلزم الجهد الذي تستلزمه استعادة الأفكار من حيث تحفيز الذاكرة²⁵.

وجهين: الأول - أن القرآن نزل على لغة العرب وكانوا يسافرون كثيراً... فكانوا كثيراً ما يسيرون عليها ... مستوحشين منفردين عن الناس، ومن شأن الإنسان إذا انفرد أن يقبل على التفكير في الأشياء... فإذا فكّر في ذلك الحال وقع بصره أول الأمر على الجمل الذي يركبه... وإذا نظر إلى فوق لم ير غير السماء، وإذا نظر يميناً وشمالاً لم ير غير الجبال، وإذا نظر إلى ما تحت لم ير غير الأرض...

الوجه الثاني - أن جميع المخلوقات دالة على الصانع إلا أنّها على قسمين: منها ما يكون للحكمة وللشهوة فيها نصيب معاً، ومنها ما يكون للحكمة فيها نصيب، وليس للشهوة فيها نصيب. والقسم الأول - كالإنسان الحسن الوجه... والذهب... وغيرها، فهذه الأشياء يمكن الاستدلال بها على الصانع الحكيم، إلا أنّها متعلق بالشهوة... أما القسم الثاني - فهو كالحیوانات التي لا يكون في صورتها حسن، ولكن يكون في داعية تركيبها حكماً بالغة وهي مثل الإبل... إلا أن ذكر الإبل هنا أولى لأن إلف العرب بها أكثر¹⁹.

إن النص السابق للرازي حوى ثلاثة أمور، أما الأمر الأول - فمتصل بخيال الإبل، حيث عبّر عن مقدرة الجمل في استحضر الطريق بقوة التخيل²⁰ بعد تعدّد تذكر الطريق، وتعبير الرازي عن تفاصيل الطريق بالصورة التي يمكن استحضرها لدى الجمل - يستدعي تكرار السكاكي لتعبير الصورة والصور في تحليل الآيات عند ذكره خزانة الخيال لدى البدوي.

ويقوم الأمر الثاني على المناسبة بين الآيات من خلال تفكير العربي في محيطه، فالرازي بعد أن ربط الإبل بالانفراد في السفر - أخذ يعدد ما ينتج عنه من توجيه البصر في المحيط الذي استقرّ فيه العربي، وبذا قصر التفكير الناتج عن توجيه البصر - على حال السفر وما يصاحبه من عزلة، على حين أن السكاكي قصره على أهل البادية.

أما الأمر الثالث فمتصّب على علة تحيّر الإبل على غيرها من الحيوانات، وقد أرجع الرازي العلة إلى إلف العرب لها، ولفظة "إلف" هي اللفظة التي اعتمدها السكاكي عند تنظيره للجامع الخيالي، إذ جعل منها قائماً على الإلف والعادة؛ وبذا يتبيّن أنّ السكاكي أفاد من تحليل الرازي للآيات المباركة، ثم مزج بين تلك الإفادة وحصيلته البلاغية والفلسفية لينظر للجامع الخيالي من خلال الآيات المباركة من سورة الغاشية.

إنّ الناظر في اعتماد السكاكي ومن شايه من البلاغيين للفظتي "إلف" و"الخيال" في مقارنة مبحث الفصل والوصل - يستنتج أن الرؤية للجامع الخيالي قائمة على جانب نفسي، وقد تنبّه إلى هذا عفت الشرقاوي، حيث تناول تنظيرهم - قائلاً: "إن ما يدعو إليه البلاغيون بدورهم حول مغزى الترابط وإصرارهم على فكرة الجامع، إنما يرمي إلى شيء أقرب إلى التذكّر منه إلى الخيال... أما فكرة التراسل التي ندعو إليها... فهي ترتبط بما يسميه كلودج الخيال الثاني الذي يعطي للأشياء سحر الجدة ويستثير شعوراً جديداً بالحياة، يتولد عند يقظة العقل من سبات العادة وغفلة الإلف"²¹.

تحقيق الألفة بصورة آلية، فارتباط الكلمات المستدعاة من جراء الإشعال بالسياق لا يستلزم بحثاً في الذاكرة الطويلة المدى، وليس قابلاً للإخفاق لبنائه بصورة منشطة لكل ما ارتبط به.

وفي ضوء ما تقدم يحسن استثمار المفاهيم المعرفية السابقة بما تتضمن من بيان للآلية التي تتحقق بها الألفة- في تحليل الآيات الواردة في "الغاشية"؛ وذلك للخروج بمعيارٍ موجه واضح إزاء التقسيم الفاصل بين ذاكرتي البدوي والحضري، إذ إن استحضار خصوصية النص القرآني وامتداد مقامه ليخاطب الناس قاطبة منذ نزوله حتى يرث الله الأرض ومن عليها- يجعل القارئ يتساءل تساؤلاً مستحقاً يمكن صياغته على النحو التالي:

هل يعدّ تصنيف الخزانة طبقاً لبيئة صاحبها التصنيف الكاشف عن العلاقة الموجبة للعطف؟

وللإجابة عن التساؤل السابق ينبغي النظر في سياق السورة، فقد ارتكز السكاسكي في تناوله للجامع الخيالي على عرض الآيات الواردة في قوله تعالى: ((أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (17) وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ (18) وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ (19) وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ)) [الغاشية 20-21].

وعند النظر في الآيات السابقة في ضوء المفاهيم المعرفية ينبغي أن نستدعي مفهوم الإشعال الذي يجعل النفاذ إلى المعجم الذهني أسير، وتحقيق الإشعال لا يقتصر على الآيات السابقة فحسب، إذ يلفت القارئ المتدبر تكرر اسم الاستفهام "كيف" في الآيات، وهذا التكرار في العلوم المعرفية يُقرن بالإشعال، ويعدان وجهين لعملة واحدة من حيث سرعة بلوغ الكلمات في المعجم الذهني؛ حيث إن ارتفاع التكرار وملاءمته للسياق يسهمان في تحقق الإشعال أي في انخفاض زمن فهم الكلمات³⁰.

يمكن القول بأن تكرار اسم الاستفهام "كيف"- يجعل ذاكرة قارئ الآيات تتجه إلى تأمل الحياة، وهذا التأمل- كما يشير ابن عاشور- يعدّ تأملاً مشوباً بالإنكار والتوبيخ³¹، وهنا لابد من التوقف أمام دلالة معني الإنكار والتوبيخ، إذ إنهما يقصيان فكرة تصنيف المخاطب: البدوي والحضري، فالمخاطب غير التأمل للحياة وفقاً لسياق السورة هو المنكر ليوم القيامة الكافر بالبعث³²، سواء أكان بدوياً أم حضرياً.

واللافت أن غير دراسة من الدراسات الحديثة بخاصة التداولية- ذهبت إلى التسليم بقسمة بيئة المخاطب دون اعتداد بالحياة المستقاة من اسم الاستفهام، فقد ذهب محمد خطابي عند تناوله للجامع في الفصل والوصل إلى وسم الجامعين: الوهمي والعقلي بالتصنيف الدلالي؛ لكونهما يجمعان عناصر متماثلة أو شبه متماثلة و متضادة أو شبه متضادة، وذهب إلى وسم الجامع الخيالي بالتداولي؛ لكون دور المخاطب أساسياً في فهم الخطاب وانسجامه، فانسجام الخطاب -لديه- نسبي وفقاً لما سبق، لكون البلاغي الحضري لن يدرك طبيعة العلاقة بين عناصره، ويخفف نسبية هذا الخطاب آلة هي الجامع الخيالي³³.

إن نظرة موازنة بين ما انتهت إليه اللسانيات المعرفية وما تأصل في الجذر الفلسفي- تفضي إلى القول بأننا أمام نمطين: نمط متفق عليه هو: الألفة، فالجذر والامتداد يشتركان في قلة الجهد وفي بنائها على الذاكرة، و نمط آخر متصل بما يقابل الألفة -قرنته الفلسفة بالجهد الاستدلالي، وأطلقت عليه اللسانيات المعرفية استعادة الأفكار، والاختلاف حول تسميته لا يعني عدم التوافق إزاء استناد تحققه على جهد سواء أكان عقلياً استدلالياً كما في الفلسفة، أم أكان مبنياً على بحث وإع نوعي في الذاكرة، أي أن الفارق يكمن في الاعتداد بالذاكرة في اكتناء النمطين في اللسانيات المعرفية.

إن الاعتداد بالذاكرة الوارد في سياق التفريق بين النمطين تضمن تصنيفاً لها وهو: الذاكرة الطويلة المدى وهي الذاكرة التي تكون المعلومة المخزنة فيها جاهزة بشكل دائم، حتى وإن لم يكن بلوغها مضموناً²⁶، والتعريف السابق يفسر ارتباط استعادة الأفكار بالجهد؛ وذلك لعدم ضمان بلوغ المعلومة، فلا بد أن يكون موقع الألفة من الذاكرة في ضرب آخر، إذ إن تحقق الألفة مضمون، لكن الضرب الآخر ليس مغايراً للذاكرة الطويلة المدى، فقد تعدد التصنيف المنبثق عنها في العلوم المعرفية وتعددت تسمياته، ليشمل الذاكرة التصريحية والضمنية.

والتسميات السابقة تعد منظومات فرعية للذاكرة الطويلة المدى، ويرتبط مفهوم الألفة من بين تلك التسميات بالذاكرة الضمنية؛ إذ إنها تعمل آلياً ويكون الوصول إلى مخزونها بشكل يغيب عنه الوعي وتتسم بحالة الألفة ويتضمن بلوغها كلمات تسهيلية لتيسير التعرف²⁷، ولفهم كيفية تحقق الألفة لابد من إدراك طبيعة التعرف المتضمن للكلمات التسهيلية.

إن تعبير "كلمات تسهيلية" يقتضي وجود مخزون متفاوت من الكلمات لدى صاحب الذاكرة الضمنية، وقد عاجلت اللسانيات المعرفية هذا المخزون من خلال مصطلح "المعجم الذهني" الواقع في الذاكرة الطويلة المدى، وهو ما يحتويه دماغ كل فرد من الكلمات والقواعد التأليفية من بني نحوية وأنماط دلالية وأبعاد سياقية²⁸، ويتضح من تعريف المعجم الذهني أن الكلمات ليست موجودة فيه بصورة مجتزأة، بل بصورة مبنية على اتصال بسياق ثلاثته. لقد توقّف علماء اللسانيات المعرفية إزاء مفاهيم معينة على تيسير استدعاء الكلمات وتحقيق الألفة، أهمها مفهوم "الإشعال"، وهو مفهوم قائم على اقتران كلمة دلالية مع كلمة أخرى ترتبط بها، إذ يكون تذكر الكلمة المشعلة أسير حال تفاعلها مع كلمة أخرى، ويشعل هذا التفاعل حقلاً دلالياً كاملاً، ويقلص زمن التعرف على الكلمات المرتبطة دلالياً بالسياق، ويزر الإشعال عندما يتم تنشيط عقدة معينة حتى يمتد هذا التنشيط من العقدة العليا إلى العقدة الدنيا، كانطلاقه من مفهوم "أحمر" إلى "نار"، وما بينهما من مفاهيم مشتركة كالشروق²⁹.

إن مفهوم الإشعال هو الآلية التي يتم من خلالها سرعة النفاذ إلى الكلمة في المعجم الذهني، ومزية الإشعال ليست مقتصرة على السرعة؛ إذ إنها مقترنة بامتداد يبلغ ما يرتبط بالكلمة من الزاوية السياقية، وهو امتداد من شأنه

مع لفظة "نُصِبَتْ" الواردة في الحديث عن الجبال، والاشتراك كائن من حيث دوران المادة في نطاق الظهور، أي ظهور التعب كما في الجزء أو الظهور الناتج كما في الجبل³⁶، وهذا الاشتراك يدفع مُنَكِّرَ البعث عند التوقف أمام هيئة الجبال إلى استدعاء التغيّر الذي سيطله عند الحساب حال إصراره على إنكار البعث، وإلى التغيّر الذي سيعتري الجبال على بروزها وثباتها عند قيام الساعة؛ ومن ثمّ سيكون توقّفه أمام الآية عند تأمل الحياة متضمناً لقياس تغيّر الجبال يوم القيامة على عظم نصبها بتغيّر حاله على استبعاد لتغيّر حاله وتحقق البعث.

وقياس تغيّر الحال المبني على الاستبعاد ينطبق أيضاً على الحديث عن طعام الكافرين في النار، وهو ما ورد في قوله تعالى: ((لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيعٍ (6) لَا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ)) [الغاشية: 6، 7]، فالضريع نبث ذو شوك لاصق بالأرض تسميه قريش الشّيرق وإذا بيس تسميه ضريعاً، ويصبح ساماً لا ترعاه الإبل، حتى لا تهلك، ومنه قول أبي ذؤيب:

رَعَى الشَّيْرَقُ الرِّيَّانَ حَتَّى إِذَا دَوَّى

وَعَادَ ضَرِيعاً بَانَ مِنْهُ النَّحَائِصُ³⁷

إنّ توظيف الضريع في هذا الموضع عند ذكر جزاء الكافرين- ثبت في ذهن منكر البعث ذلك النبث في حالته السوأى التي تجعل الإبل -على قدرتها على الاحتمال- تعافه، حتى إذا بلغ موضع الجامع أدرك الأمر المستبعد ذهنياً عنده، وهو عدم احتمال الإبل لذلك النبث، على الرغم من كونها تتميز عن سائر الحيوانات بأنها ترعى كل نابت مما لا يكاد يرعاه غيرها³⁸، فيكون القياس عند منكر البعث من خلال تغيّر الطاقة الاحتمالية إلى الفرار.

ولا يقتصر قياس تغيّر الحال على الصفات الواردة بجزاء الكافرين فحسب، بل ينطبق على الصفات المذكورة في جزاء المؤمنين، فقد تضمّن وصف الجنة ذكر السرر المرفوعة في قوله تعالى: ((فِيهَا سُرُرٌ مَرْفُوعَةٌ)) [الغاشية: 13]، وقد ورد في ارتفاعها أنه قدر ما بين السماء والأرض³⁹، والاستبعاد في ذهن منكر البعث هنا كامناً في اعتقاده بعدم جدارة المؤمن بهذه المكانة المبنية على العمل، وفي اعتقاده باستحقاق المكانة دون عمل؛ لذا ناسب الاعتقاد الناشئ عن استبعاد -صرف منكر البعث إلى رفع السماء بغير عمد في موضع الجامع الخيالي في قوله جل وعلا: ((وَالِى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ)) [الغاشية: 18]، ليكون الأمر المستبعد في الذهن المتحقق في الواقع وهو رفع السماء بلا عمد -مقترناً بالبعث المستبعد وبالجزاء المترتب على العمل لا الخطوة.

أما الموضع الأخير من الجامع الخيالي فقد تضمّن صرف منكر البعث إلى الأرض في قوله جل وعلا: ((وَالِى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ)) [الغاشية: 20]، والمراد تمهيدها لسكنى الناس لجلوسهم واضطجاعهم، وجعلها كالسطح في التسوية، وقد ذهب ابن عاشور إلى أن المراد بالأرض أرض كل قوم لا مجموع الكرة الأرضية⁴⁰، وما ذهب إليه يتناسب مع ما سبق موضع تحليل الجامع الخيالي، إذ اختتم جزاء المؤمنين بالإشارة إلى توطئة مستحقة من جراء العمل، وذلك في قوله تعالى: ((وَزَرَّابِي مَبْنُوتَةٌ)) [الغاشية: 16]، والزرابي -جمع زريبة-

إنّ إسباغ وصف الآلة على الجامع الخيالي للتقليل من حاكمية نسبة الخطاب المبني على بيئة المخاطب- يُغفل طبيعة الخطاب القرآني، وقد تنبّهت رحمة شيرت إلى خطورة ما يفضي إليه الاستنتاج السابق لمحمد خطابي، إذ ذهبت إلى أن القول بنسبية الخطاب يجعل قراءة الجامع الخيالي قائمة على عنصر التجربة فحسب، ونصت صراحة على أن الخطاب القرآني موجه للعالمين لا للبدوي، لكنها -على إشارتها إلى طبيعة الخطاب القرآني- انتهت إلى القول بأن التيقّظ الذي أشار إليه السكاكي هو السبيل لإدراك الحضري للجامع³⁴.

لم يحل توقف الباحثة أمام خصوصية القرآن دون اعتماد التصنيف البيئي، فدعوها إلى تفعيل معيار كان قد وضعه السكاكي وهو "التيقّظ" -يعيد عنصر التجربة الذي استبعدته إلى دائرة تحليل الجامع، والأحرى بتأمل تلك الآيات إسقاط معيار التيقّظ على منكر البعث الكافر بالعاقبة لا الحضري.

إنّ النظر في سياق الآيات السابقة لموضع الجامع الخيالي المتضمن لتكرار اسم الاستفهام- يقود إلى استنتاج وجود ما وطأ للإشعال من خلال ما سبق الموضع، فقد استهلّت السورة باستفهام أتبع بجزاء الكافرين ثم جزاء المؤمنين، ولا يعني وجود الجزاءين أن التكرير ينبغي أن ينصب على الكافرين بالبعث فحسب، إذ إنّ جزاء المؤمنين السابق لموضع الجامع الخيالي تضمّن ما يسهم في الإشعال.

وقبل النظر في سياق الجزاءين ينبغي إدراك ما استهل به موضع شاهد البلاغين في دراسة الجامع الخيالي، وهو الاستفهام الوارد في قوله تعالى: ((أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ)) [الغاشية: 17]، ويسهم التوقف أمام معنى النظر في بيان علة عدم تكراره في الآيات اللاحقة المعطوفة على هذه الآية، إذ تدور مادة "نظر" في حيز قلب البصر والبصيرة لإدراك الشيء، كما تحوي معاني التأمل والفحص والروية، والانتظار والإمهال والبحث³⁵، والمعاني السابقة يجمعها وجوب التأمل، سواء أكان ناتجاً عن غلبة متابعتهم للآباء يقابلها دلائل قاطعة بالبعث، أم ناتجاً عن إنظار يقابله استبطاء العذاب.

إنّ وجوب التأمل يجعل إبراز الفعل "ينظرون" مرة واحدة- أنسب لتحقيق الإشعال، فتوظيف الفعل بوجه منكر البعث إلى كيفية التأمل عوضاً عن توجيهه إلى فكرة التأمل بمعزل عن بيان ماهيتها، وبناءً عليه ينصرف التأمل إلى الحياة التي وردت مقرونة باسم الاستفهام المكرر؛ وبذلك يجعل الإشعال البحث في ذاكرة منكر البعث قائماً على استدعاء ما ألفه من حياة خلق الإبل ورفع السماء ونصب الجبال وسطح الأرض، فيكون زمن بلوغ موضع التأمل منخفضاً لارتباط ذكر جميع المخلوقات بالحياة.

وبزيد إدراك بناء الآيات على تقليل زمن بلوغ منكر البعث لموضع التأمل- ما تضمّن الجزاءين من صفات مرتبطة بما ورد في موضع التأمل، إذ ورد في مستهل السورة عند الحديث عن جزاء الكافرين- قوله تعالى: ((وَجُودَ يُؤْمِنُ خَاشِعَةً (2) غَامِلَةً نَاصِبَةً)) [الغاشية: 3، 2]، ولفظة "ناصب" تشترك في الجذر

بموضع الجامع الخيالي؛ فما تضمنه الجامع من تغييرٍ سيّطال المخلوقاتِ على الرغم من استبعاد الكافرين لهذا التغيير - يناسبه التعريض بعدم التأمل المقترن بالهياة.

وبذا يتبين أنّ التنشيط الذي استهلّت به السورة وقاد إلى موضع الإشعال لينفذ بصورة سريعة - بُني على ذاكرةٍ مستبعدةٍ للبعث، لا على ذاكرةٍ منتمية إلى بيئةٍ بعينها كالبادية أو الحاضرة.

ويقود ما سبق إلى طرح التساؤل التالي: ما التصنيف البديل للتصنيف البيئي؟

للإجابة عن التساؤل السابق يحسّن الرجوع إلى سورة الذاريات السابقة لسورة العاشية من حيث ترتيب النزول⁴⁵، وهي السورة التي يدور مقصدها حول البعث والقيامة وعذاب الكافرين وثواب المؤمنين⁴⁶، وقد تضمنت قوله تعالى: ((وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ (20) وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ (21) وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ)) [الذاريات 20-22].

إنّ أول ما يلفت القارئ هو تقييد إدراك الآيات بالموقنين، وهو تقييدٌ يحمل على القول بأنّ بلوغ الموقنين للآيات في الأرض والنفس والسماء - أيسر من بلوغ المكابرين، ويشير عبدالرحمن حبنكة إلى علة تقييد الإدراك بهم - قائلاً: "وهذه الآيات الكثيرة دالات على ربوبية الله لكونه الذي لا يشاركه فيها شيء... ولكن الذي يصل إلى هذه الحقيقة ويستمسك بها، هم الذين لديهم الاستعداد النفسي لأن يوقنوا بالحق"⁴⁷.

لقد قرّنت حبنكة معيار الاستعداد النفسي بالموقنين، وهو الأمر الذي يجعل إدراكهم غير متوقعٍ على عناصر التنشيط بما فيها من توطئة للجامع؛ إذ إنّ استعدادهم النفسي يقوم مقام التنشيط بالمفهوم المعرفي، وبذا يتبين أنّ خفاء الجامع عائداً إلى المكابرة التي ينطلق منها منكر البعث على الرغم من أن ذاكرته تألف هذه العناصر، فالآيات راسخة في الذاكرة الإنسانية لكنّ استدعاءها يتأتى متى تحرر المنكر من نوازيه.

وقد ارتكز تحليل الرازي للآيات في "الذاريات" على الإنسان بقطع النظر عن تصنيفه بناءً على يقينه أو شكه، حيث قال: "وفي الآيات ترتيبٌ حسن وذلك أنّ الإنسان له أمورٌ يحتاج إليها لا بدّ من سبقها حتى يوجد هو في نفسه، وأمورٌ تقارنه في الوجود وأمورٌ تلحقه وتوجد بعده ليبقى بها، فالأرض هي المكان وإليه يحتاج الإنسان ولا يُد من سبقها فقال: ((وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ)) [الذاريات 20]، ثم في نفس الإنسان أمورٌ من الأجسام والأعراض فقال: ((وَفِي أَنْفُسِكُمْ)) [الذاريات 21]، ثم بقاؤه بالرزق فقال: ((وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ)) [الذاريات 22]، ولولا السماء لما كان للناس بقاء"⁴⁸.

إنّ تحليل الرازي للترتيب يستدعي ما قام عليه الجامع الخيالي من ضرورة وجود علاقة تجمع الجمل، وقد بنى الرازي الجامع على المصدر الذي يكفل للإنسان حياته وبقائه، إذ إنّ حاجة الإنسان إلى البقاء تتحقق من خلال عنصر سابق له، وهو المكان الذي يحويه أي الأرض التي هيأها له الله، ثم النفس

هي البُسط التي تفرش على الأرض، والمبتوثة أي المفرقة لكنّه تفريقٌ جمالي⁴¹، ولكون التوطئة الجمالية لأهل الجنة أمراً مستبعداً في ذهن منكر البعث -ناسب اختتام موضع الجامع الخيالي ذكر توطئة الأرض الماثلة أمامهم، لتقابل بذلك اختتام جزاء المؤمنين.

يمكن القول بناءً على ما سبق بأنّ الإشعال الذي تحقق من خلال توظيف الفعل "ينظرون" وتكرار اسم الاستفهام "كيف" - سبق بتنشيط، وتأمل بناء السورة سيسهم في بيان هذا التنشيط الذي أفضى للإشعال، وقد عرض عبدالعظيم المطعني لبناء السورة مبيناً قيامها على خمس عناصر، هي: العنصر الأول - مقدمة قصيرة من آية واحدة صدرت باستفهام تشويقي في قوله تعالى: ((هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْعَاشِيَةِ)) [العاشية 1]، العنصر الثاني - إجابة على الاستفهام التشويقي من خلال شقين: شق المكذبين وشق المؤمنين، العنصر الثالث - عود للحديث عن المكذبين بالتوبيخ، العنصر الرابع - إرشاد النبي -عليه الصلاة والسلام-، العنصر الخامس - خاتمة تتضمن تسلياً للنبي ووعيداً للمكذبين⁴².

إنّ العناصر السابقة لموضع الإشعال في الجامع الخيالي وبخاصة الفعل "ينظرون" - قامت على مفهوم التنشيط، حيث أوثر في العنصر الأول لفظ "العاشية" على غيره من الألفاظ من قبيل "القيامة"، وهو لفظ متصل بالنظر والستر والتغطية كما ورد في قوله عز وجل: ((وَعَلَى أُبُصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ)) [البقرة 7]، وقوله تعالى: ((وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً)) [البقرة 23]، وقوله جل وعلا: ((فَأَعْشَيْنَاهُمْ فِيهِمْ لَا يَبْصِرُونَ)) [يس 9]، فالتنشيط تحقق منذ مطلع السورة من خلال تحيّر اللفظ المرتبط بالنظر، حتى إذا بلغ القارئ موضع الإشعال كان النفاذ إلى الحقل الدلالي الذي تنتمي إليه هذه الكلمات - أيسر.

وكذلك الشأن في العنصر الثاني بشقيه، فكلا الشقين استهل بالوجوه التي يتحقق إدراكها من خلال النظر، وذلك في قوله تعالى: ((وَجُودٌ يُؤْمِنُ بِهَا خَاشِعَةً)) [العاشية 2]، وقوله عز وجل: ((وَجُودٌ يُؤْمِنُ بِهَا نَاعِمَةً)) [العاشية 8]، وسيقود الاستهلال السابق للجزءين في العنصر الثاني إلى تيسير كيفية التأمل في العنصر الثالث، وهو موضع الجامع الخيالي، إذ إنّ بلوغ الفعل المشعل "ينظرون" في المعجم الذهني سيكون أيسر، فقد سبق بعقدة منشطة عليا هي العاشية بأهوالها مروراً بلفظ الوجوه حتى انتهى الأمر بعقدة تتصل بما استهلّت به السورة وهي النظر⁴⁴.

أما الجزآن الرابع والخامس فتضمنا ما يترتب على غيبة التأمل، وذلك من خلال أسلوب القصر بطريق إما الدالة على التعريض في قوله تعالى: ((فَلَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ)) [العاشية 21]، وهذا التعريض بإصرارهم على الإنكار - متناسب مع بناء الأفعال الأربعة لما لم يُسم فاعله في موضع الجامع الخيالي؛ لبيان علم مُنكر البعث بطلاقة قدرة الله تعالى، ثم ختام السورة بذكر العذاب وحتمية البعث في قوله عز وجل: ((فَيُعَذِّبُهُ اللَّهُ الْعَذَابَ الْأَكْبَرَ (24) إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ (25) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ)) [العاشية 24-26]، وكلا الجزأين اتصلا

بالمفهوم المعرفي- يمكن القارئ عند بلوغ الآيات المتضمنة للجامع الخيالي من ربطها بما تقدمها.

والربط بين موضع الجامع الخيالي ليس السبيل الأوحَد الذي يمكن القارئ من إدراك الجامع، إذ إن إدراك الآيات مقيد باليقين، فالموقنون هم الذين سيدركونها لا المرتابون، وعند تتبع الآيات بعد المطلع سيجد القارئ الوصف النقيض للموقنين، حيث قال تعالى: ((وَالسَّمَاءَ ذَاتَ الْحُبُكِ (7) إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُتَبَلِّغٍ (8) يُؤفِّكُ عَنْهُ مَنْ أَفَكَ (9) قُبُلَ الْخَرَّاصُونَ (10) الَّذِينَ هُمْ فِي غَمْرَةٍ سَاهُونَ)) [الذاريات 7-11]، فمعنى الإفك كل مصروف عن وجهه، أي المصروف من الحق إلى الباطل، ومعنى الخرص كل قول يقال عن كذب أو تخمين⁵³، فتوظيف الإفك والخرص بما فيهما من دلالة على الباطل والشك ثم إتياعهما بالاستعارة التبعية الدالة على إحاطة السهو بالخراسين- تخرجهم من دائرة اليقين تماماً؛ وبذلك يكون تشكيكهم بيوم القيامة مثلاً على هذا السهو؛ فالقسم الوارد في مطلع السورة بما فيه من استدلال يقطع بتحقيق البعث، وقد ورد تشكيكهم في قوله تعالى: ((يَسْأَلُونَ أَيَّانَ يَوْمُ الدِّينِ)) [الذاريات 12]، ثم أتبع الآيات مجزاء المتقين قبل الموضع المتضمن للجامع الخيالي.

وفي ضوء ما تقدم يمكن النظر في الجامع الخيالي في قوله تعالى: ((وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ (20) وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ (21) وَفِي السَّمَاءِ رُزُقُكُمْ وَمَا تُوَعَّدُونَ)) [الذاريات 20-22]، فتكرار الحرف الدال على الظرفية "في" يستدعي في ذهن المخاطب وصف الخراسين في قوله تعالى: ((الَّذِينَ هُمْ فِي غَمْرَةٍ سَاهُونَ)) [الذاريات 11]، فيعمل هذا الاستدعاء على صرف الخراسين عن استغراقهم في السهو إلى تأمل الآيات الماثلة حيثما نظروا في الأرض والنفس والسماء، وقد تحقق الإشغال في لفظ "آيات"، إذ إن مُنَكَّر البعث المستبعد لقيام الساعة محاط بآيات لو تأمل إحداها لتيقن.

أما الأنفس فقد خلث من ذكر اللفظة المشغلة "آيات" وأتبع باستفهام إنكاري يصرفهم إلى التدبر، والسماء تضمنت الرزق وما يوعدون، والإشارة إلى الرزق لكونه ظاهراً ينعمون به، على حين أن تعبير: "ما يوعدون" تعبير مُتصل بأمْر غيبي- يستدعي في أذهانهم ما سبق في قوله تعالى: ((إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٍ (5) وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ)) [الذاريات 6،5]، وبذا يتبين أن الجامع الخيالي ينطلق من الأمر الظاهر محل التدبر الأكثر بروزاً أي الأرض مروراً بالأنفس انتهاءً إلى الأمر الأكثر خفاءً وهو السماء، ثم يكون الانتقال من حيث الأظهر إلى الأخفى، أي إلى السماء التي تقدم القسم بها في قوله تعالى: ((وَالسَّمَاءَ ذَاتَ الْحُبُكِ (7) إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُتَبَلِّغٍ)) [الذاريات 8:7]؛ والحُبُك هي الطرائق محسوسة أكانت كالنجوم أم معقولة مدركة بالبصيرة لا البصر⁵⁴.

وبذا يمكن القول بأن تأني الجامع الخيالي في ذاكرة مُنكر البعث قائم على تحرره من السهو الذي لا ينال الموقنين، وبناءً عليه يكون الابتداء بالأرض غير عائِل إلى علو درجة الظهور فيها فحسب، بل مرتد إلى ارتباط الخراسين بها وبمن حلَّ فيها قبلهم من آبائهم، فإن لم يتحرروا من سطوة السهو وما

التي خلقها-تعالى-، ثم السماء لارتباطها بالرزق، والحق أن عَرْضَ للجامع بين الجملي غلب عليه علم الكلام، إذ إن إشارته إلى الأجسام والأعراض في حديثه عن الآيات في الأنفس - تقود إلى استدعاء ما تضمنته مباحث المتكلمين حول الأجسام وحدوثها وعدم خلوها من الأعراض كالحركة والسكون⁴⁹، وهذه الإشارة تشي ببناء تحليله على مسألة كلامية من شأنها الحد من الزاوية البلاغية.

ولإدراك الجامع الخيالي في الآيات التي عَرْضَ لها ينبغي التوقف أمام أمرين: الأول- مطلع السورة، الثاني- المفاهيم المعرفية كالتنشيط والإشغال، أما النظر في مطلع السورة فلكونه سيسهم في تحليل الموضع ولتضمنه تأويلاً بُني على الجامع الخيالي، ومطلع السورة هو قوله تعالى: ((وَالذَّارِيَاتِ ذَرْوًا (1) فَالْحَامِلَاتِ وِقْرًا (2) فَالْجَارِيَاتِ يُسْرًا (3) فَالْمُقْسِمَاتِ أَمْرًا (4) إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٍ (5) وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ)) [الذاريات 1-6].

لقد أورد ابن عاشور الآيات السابقة ذاكراً رأيين حول المقسم به، الأول- المقسم به مجمل على جنس واحد هو الرياح، فهي الذاريات الحاملات الجاريات المقسمات، الثاني- المقسم به أجناس متعددة، فالذاريات هي الرياح، والحاملات هي السحاب، والجاريات هي السفن، والمقسمات هي الملائكة، وبعد ذكر الرأيين رجَّح الأول وهو الرياح، لكنه أورد تأويلاً للمذاهبين إلى الرأي الثاني، حيث قال: "وتأويله أن كلَّ معطوف عليه يسبب ذكر المعطوف لالتقاءهما في الجامع الخيالي، فالرياح تذكر بالسحاب، وحمل السحاب وقر الماء يذكر بحمل السفن، والكل يذكر بالملائكة"⁵⁰.

إن تأويل تعدد أجناس المقسم به بالجامع الخيالي قام على التذكر، لكنه تذكر غير مرتبط بتصنيف بيئي للمخاطب، واللافث خروج ابن عاشور عن الدائرة التي حددها البلاغيون للوصل، وهي الدائرة المقتضرة على العطف بالواو فقط، فالعطف في المقسم به كان بالفاء، وما سبق من خروج عن جانبي: البيئة وضابط الباب- يدل على إدراك الحاجة الملحة لمراجعة الباب وما بُني عليه من جامع؛ لكون تطبيق مضمونه ينبئ عن معيار بيئي مُستقى من شاهد واحد، كما ينبئ عن تضيق لباب يضم أحرفاً متعددة الدلالات غنية بالفروق، وسواءً أحملنا المقسم به في مطلع السورة على جنس واحد أم على أجناس متعددة - فإن فكرة البعث حاضرة في الوجهين، ومنها ينبغي أن ينطلق التحليل⁵¹.

ويقود استحضار الموضع الذي نحن بصدد تحليله إلى القول بتحقيق التنشيط منذ مطلع السورة، إذ إن الموضع تضمن الأرض والأنفس والسماء في قوله تعالى: ((وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ (20) وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ (21) وَفِي السَّمَاءِ رُزُقُكُمْ وَمَا تُوَعَّدُونَ)) [الذاريات 20-22]، ويمكن رد ما سبق على طريق اللف والنشر المرتب⁵²، فالذرو الوارد في مطلع السورة مرتبط بما يقع في الأرض، والوقر واليسر بما فيهما من معني الثقل واللين المرتبطان بالأنفس وما تفر به من أطوار تتضمن التفاوت بين العسر واليسر، وتقسيم أمر الرياح حتى ينتهي إلى المطر - مرتبط بالرزق؛ وبذا يكون المطلع قد تضمن تنشيطاً

بالمصطلح اللساني المعرفي- أصبح إدراك الجامع الخيالي أيسر على قارئ الآيات؛ وبذا انتهى البحث إلى استحقاق الاستعانة بمفاهيم لسانية معرفية لتوجيه الجامع الخيالي من خلال النص.

والله وحده من وراء القصد

الإفصاح والتصريحات:

تضارب المصالح: ليس لدى المؤلف أي مصالح مالية أو غير مالية ذات صلة للكشف عنها.

الوصول المفتوح: هذه المقالة مرخصة بموجب ترخيص إسهام الإبداع التشاركي غير تجاري 4.0 الدولي (CC BY- NC 4.0)، الذي يسمح بالاستخدام والمشاركة والتعديل والتوزيع وإعادة الإنتاج بأي وسيلة أو تنسيق، طالما أنك تمنح الاعتماد المناسب للمؤلف (المؤلفين) الأصليين. والمصدر، قم بتوفير رابط لترخيص المشاع الإبداعي، ووضح ما إذا تم إجراء تغييرات. يتم تضمين الصور أو المواد الأخرى التابعة لجهات خارجية في هذه المقالة في ترخيص المشاع الإبداعي الخاص بالمقالة، إلا إذا تمت الإشارة إلى خلاف ذلك في جزء المواد. إذا لم يتم تضمين المادة في ترخيص المشاع الإبداعي الخاص بالمقال وكان الاستخدام المقصود غير مسموح به بموجب اللوائح القانونية أو يتجاوز الاستخدام المسموح به، فسوف تحتاج إلى الحصول على إذن مباشر من صاحب حقوق الطبع والنشر. لعرض نسخة من هذا الترخيص، قم بزيارة:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

قائمة المصادر والمراجع:

- (1) الجاحظ، عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق وشرح عبدالسلام هارون، دون سنة طبع، القاهرة، مكتبة الخانجي، الجزء الأول، ص88.
- (2) طبل، حسن، المعنى في البلاغة العربية، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الفكر العربي، 1418هـ-1998م، ص97-100.
- (3) السكاكي، يوسف، كتاب مفتاح العلوم، حققه وقدم له وفهرسه عبدالحاميد هندواي، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، 1420هـ-2000م، ص361-363.
- (4) السكاكي، يوسف، كتاب مفتاح العلوم، حققه وقدم له وفهرسه عبدالحاميد هندواي، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، 1420هـ-2000م، ص366.
- (5) السكاكي، يوسف، كتاب مفتاح العلوم، حققه وقدم له وفهرسه عبدالحاميد هندواي، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، 1420هـ-2000م، ص363.
- (6) السكاكي، يوسف، كتاب مفتاح العلوم، حققه وقدم له وفهرسه عبدالحاميد هندواي، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، 1420هـ-2000م، ص363-365.
- (7) المغربي، أحمد، مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، تحقيق خليل إبراهيم خليل، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، 2003م-1424هـ، المجلد الأول، ص586.
- (8) السكاكي، يوسف، كتاب مفتاح العلوم، حققه وقدم له وفهرسه عبدالحاميد هندواي، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، 1420هـ-2000م، ص366، 367.
- (9) العلوي، يحيى، الإنجاز لأسرار كتاب الطراز في علوم حقائق الإعجاز، تحقيق بن عيسى باطاهر، الطبعة الأولى، بيروت، دار المدار الإسلامي، 2007م، ص256، 257.
- (10) السبكي، بما الدين، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، تحقيق خليل إبراهيم خليل، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، 1422هـ-2001م، المجلد الثاني، ص59.
- (11) المغربي، أحمد، مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، تحقيق خليل إبراهيم خليل، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، 2003م-1424هـ، المجلد الأول، ص586.

خلفه من شكوك- انشغلوا بأنفسهم، تلك الأنفس المتضمنة لآيات تكفل عدولهم عن الباطل، كالأمر الظاهرة من قبيل التغيير الذي يعتري الإنسان وما يتر به من أطوار، وكالأمر الباطنة التي تستدعي تأملاً بما من الله به على الإنسان من نظام في أعضائه، فإن تضاعف انشغالهم بالرزق وحب الرئاسة وهما المبتغيان لديهم⁵⁵ - كان انصرافهم إلى السماء التي لا ينكرون أنها مصدر الرزق على كثرة المرزوقين، ولكن ينكرون وعيدها ويستبعدونه ظناً أنهم معجزون، وبذلك حقق الجامع الخيالي إحاطة الآيات بهم، تلك الآيات المتضمنة لجانبين ظاهر وباطن؛ وهو الأمر الذي يفسر الآية الواردة بعد الجامع الخيالي، إذ تضمنت القسم برب السماء والأرض وتضمنت تشبيهاً لتقريب وقوع الوعيد في قوله تعالى: ((فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقُّ مِثْلِ مَا أَنْتُمْ تَنْطُفُونَ)) [الذاريات23].

إن الآية السابقة ضمت العناصر الواقعة في الجامع الخيالي، لكن على ترتيب مغاير وهي السماء والأرض مضافتين إلى لفظة الرب، والنطق المرتبط بالأنفس، وفي تقديم السماء متابعة لما بُني عليه الجامع من جانبي الظهور والخفاء، إذ بُني القسم من الأخرى: السماء مروراً بالأرض وانتهاءً بجانب هو الأوضح: جانب النطق؛ للاستدلال على حتمية تحقق ما أنكره.

وبعد، فإن التوقف أمام الجامع الخيالي وفقاً للسانيات المعرفية انتهى بنا إلى تصنيف نابع من سياق السورة لا مسقط عليها وفقاً للبيئة، وبذا يمكن القول بأن التحرر من فكرة التصنيف السابقة لقراءة الآيات هو الوسيلة لإدراك الجامع من خلال التوجيه اللساني المعرفي.

الخاتمة:

إن حصر مكن صعبية باب الفصل والوصل في الجامع بخاصة الخيالي - عائد إلى ثلثة شواهد فمنها المصطنع الموطئ للباب ومنها القرآني عمدة الباب، وقد قادت هذه الندرة إلى إسباغ المعيار البيئي على الجامع، ليكون بلوغ الجامع بيسر ناتجاً عن انتماء بيئي للبادية، كما كان لاقتراح الجامع الخيالي بالرأفة الفلسفي أثره في الحذر الذي طغى على التنظير البلاغي؛ مخافة تغليب مصطلحات قد تنتهي بقارئها إلى الاعتداد بما يراه الفلاسفة من قبيل: المبدأ الفياض.

وقد كان لهذا الحذر أثر سلبي آخر وهو غيبية الجانب النفسي الكامن في الذاكرة المعينة على إدراك الجامع الخيالي، والمائل من خلال معيار ظهر في إرهافات التنظير للجامع وهو: الإلف والعادة؛ لذا توجه البحث إلى مقارنة الجامع من جانب لساني معرفي، ليكشف من خلال مصطلحات كالمعجم الذهني والتنشيط والإشعال والتكرار - عن ضرورة النظر إلى الجامع من خلال السياق الذي ورد فيه، دون اعتبار لتصنيف سابق بيئي مُسقط عليه.

إن تبلور التصنيف من خلال السياق بدا جلياً في الشاهد المختار من سورة "الذاريات" وثيقة الصلة بسورة "الغاشية"؛ إذ قادت النظر في الآيات السابقة للموضع من مطلع السورة إلى تصنيفين صريحين وارين في الآيات: هما الخراصون والموفون؛ وبناءً عليهما وعلى ما سبقهما من ألفاظ منشطة -

- (12) العصام، إبراهيم، الأطول- شرح تلخيص مفتاح العلوم، حققه وعلّق عليه عبدالحمد هنداي، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، 1422-2001م، المجلد الثاني، ص38.
- (13) المغربي، أحمد، مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، تحقيق خليل إبراهيم خليل، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، 2003م-1424هـ المجلد الأول، ص572، 573.
- (14) البليدي، محمد، رسالة اللآلي في تحقيق الجامع الخيالي، تحقيق ودراسة إسماعيل محمد الأنور إسماعيل، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بدمنهور، العدد الثالث، المجلد السادس 2018م، ص355، 554.
- (15) جهامي، جبرار، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، دون سنة طبع، بيروت، مكتبة لبنان- ناشرون، ص614، 481، 479.
- (16) الجرجاني، عبدالقاهر، دلائل الإعجاز، قرأه وعلّق عليه محمود شاكر، الطبعة الخامسة، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1424هـ-2005م، ص223.
- (17) السكاكي، يوسف، كتاب مفتاح العلوم، حققه وقدم له وفهرسه عبدالحمد هنداي، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، 1420م-2000م، ص362.
- (18) الجرجاني، عبدالقاهر، دلائل الإعجاز، قرأه وعلّق عليه محمود شاكر، الطبعة الخامسة، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1424هـ-2005م، ص224-226.
- (19) الرازي، فخر الدين، مفاتيح الغيب، الطبعة الرابعة، بيروت، دار الكتب العلمية، المجلد السادس عشر، 2013م، الجزء الحادي والثلاثون ص143-145.
- (20) ابن سينا، الحسين، رسالة في النفس وبقائها ومعادها، تحقيق ودراسة، أحمد فؤاد الأهواني، باريس، دار بيلبون، 2011م ص166، 167.
- (21) الشرفاوي، عفت، بلاغة العطف في القرآن الكريم - دراسة أسلوبية، القاهرة، دار النهضة العربية، 1981م، ص167.
- (22) ناصف، مصطفى، الصورة الأدبية، دون سنة طبع، بيروت، دار الأندلس، ص19، 20.
- (23) الزناد، الأزهر، نظريات لسانية عرفية، الطبعة الأولى، بيروت، دار العربية للعلوم- ناشرون، 2010م، ص15.
- (24) هيوم، ديفيد، تحقيق في ذهن البشري، ترجمة محمد محجوب، الطبعة الثانية بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2010م، ص74-78.
- (25) تبيرغيان، غي، قاموس العلوم المعرفية، ترجمة جمال شحيد، مراجعة مصطفى حجازي، الطبعة الأولى بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2013م، ص217، 377.
- (26) تبيرغيان، غي، قاموس العلوم المعرفية، ترجمة جمال شحيد، مراجعة مصطفى حجازي، الطبعة الأولى بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2013م، ص271، 272.
- (27) شتايدر، سوزان، في صحبة الوعي- موسوعة بلاكويل عن الوعي، نقله إلى العربية مصطفى عبد الرحيم، الطبعة الأولى، بيروت، دار الروافد الثقافية- ناشرون 2021م، ص876-879.
- (28) علوي، حافظ، المعجم الذهني النمذجة والتقييس- نصوص مترجمة، اختيار وترجمة ربيعة العربي، الطبعة الأولى، الأردن، دار كنوز المعرفة، 2020م، ص164.
- (29) زغبوش، بنعيسى، الذاكرة واللغة- مقارنة علم النفس المعرفي للذاكرة المعجمية وامتداداتها التربوية، الطبعة الأولى الأردن، عالم الكتب الحديث، 1429هـ-2008م، ص14، 140، 141، 181، 185، 355.
- (30) زغبوش، بنعيسى، الذاكرة واللغة- مقارنة علم النفس المعرفي للذاكرة المعجمية وامتداداتها التربوية، الطبعة الأولى الأردن، عالم الكتب الحديث، 1429هـ-2008م، ص301-303.
- (31) ابن عاشور، الطاهر، التحرير والتنوير، دون سنة طبع، تونس، دار سحنون، المجلد الثاني عشر، الجزء الثلاثون ص304.
- (32) البقاعي، برهان الدين نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، خرج آياته وأحاديثه و وضع حواشيه عبدالرزاق غالب المهدي، الطبعة الرابعة، بيروت، دار الكتب العلمية، 1432هـ-2011م، المجلد الثامن 404، 405.
- (33) خطاي، محمد لسانيات النص- مدخل إلى انسجام الخطاب، الطبعة الأولى، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1991م، ص122-126.
- (34) شتير، رحيمة، الفصل والوصل من منظور تداولي، جامعة خنشلة- الجزائر، مجلة كلية الآداب واللغات العدد الثاني ديسمبر 2016م، ص85، 86.
- (35) الأصفهاني، الراغب، المفردات غريب القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، الطبعة الرابعة، دمشق، دار القلم، 1430هـ-2009م، ص812-814.
- (36) الأصفهاني، الراغب، المفردات غريب القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، الطبعة الرابعة، دمشق، دار القلم، 1430هـ-2009م، ص807.
- (37) القرطبي، محمد، الجامع لأحكام القرآن، بيروت-مؤسسة التاريخ العربي، 1405هـ-1985م، الجزء العشرون ص29، 30.
- (38) القنوي، عصام الدين، حاشية القنوي على تفسير البيضاوي ومعه حاشية ابن التميمي، الطبعة الأولى ضبطه وصححه وخرج آياته عبدالله محمود عمر، بيروت، دار الكتب العلمية، 1422هـ-2001م، المجلد العشرون ص238.
- (39) القرطبي، محمد، الجامع لأحكام القرآن، بيروت -مؤسسة التاريخ العربي- الجزء العشرون، 1405هـ-1985م، ص29.
- (40) ابن عاشور، الطاهر، التحرير والتنوير، دون سنة طبع، تونس، دار سحنون، المجلد الثاني عشر، الجزء الثلاثون ص306.
- (41) الميداني، عبدالرحمن، معارج التفكير ودقائق التدبر، الطبعة الثانية، دمشق، دار القلم، 1436هـ-2015م، المجلد الثالث عشر، ص279.
- (42) المطعني، عبدالعظيم، خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة وهبة، 1413هـ-1992م، الجزء الأول، ص408، 409.
- (43) الأصفهاني، الراغب، مفردات غريب القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، الطبعة الرابعة، دمشق، دار القلم، 1430هـ-2009م، ص607.
- (44) زغبوش، بنعيسى- اللغة والمعرفة- بعض مظاهر التفاعل المعرفي بين اللسانيات وعلم النفس، الطبعة الأولى، الأردن- دار كنوز المعرفة، 2015م، ص125.
- (45) السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق أحمد بن علي، القاهرة، دار الحديث، الجزء الأول، 1427هـ-2006م، ص100.
- (46) حسين عبدالقادر، أضواء بلاغية على جزء الذاريات، القاهرة، دار غريب، 1998م، ص7.
- (47) الميداني، عبدالرحمن، معارج التفكير ودقائق التدبر، الطبعة الثانية، دمشق، دار القلم، 1436هـ-2015م، المجلد الثالث عشر، ص236.
- (48) الرازي، فخر الدين، مفاتيح الغيب، الطبعة الرابعة، بيروت، دار الكتب العلمية، المجلد الرابع عشر، الجزء الثامن والعشرون، 2013م، ص179، 178.
- (49) الإيجي، عبدالرحمن، المواقف في علم الكلام، دون سنة طبع، بيروت، عالم الكتب، ص244-247.
- (50) ابن عاشور، الطاهر، التحرير والتنوير، دون سنة طبع، تونس، دار سحنون، المجلد العاشر، الجزء السادس والعشرون، ص337.
- (51) ابن عاشور، الطاهر، التحرير والتنوير، دون سنة طبع، تونس، دار سحنون، المجلد الثاني عشر، الجزء الثلاثون.
- (52) العلوي، يحيى، الإنجاز لأسرار كتاب الطراز في علوم حقائق الإعجاز، تحقيق بن عيسى باطاهر، الطبعة الأولى بيروت، دار المدار الإسلامي، 2007م، ص434.
- (53) الأصفهاني، الراغب، المفردات غريب القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، الطبعة الرابعة، دمشق، دار القلم، 1430هـ-2009م، ص279، 279.
- (54) الأصفهاني، الراغب، المفردات غريب القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، الطبعة الرابعة، دمشق، دار القلم، 1430هـ-2009م، ص217.
- (55) الرازي، فخر الدين، مفاتيح الغيب، الطبعة الرابعة، بيروت، دار الكتب العلمية، المجلد الرابع عشر، الجزء الثامن والعشرون، 2013م، ص179.

References:

- (1) Āljāhẓ (‘Amr), al-Bayān wa-al-tabyīn, taḥqīq wa-sharḥ ‘Abdussalām Hārūn, Maktabat alkhānjy-al-Qāhirah, al-Ṭab‘ah.
- (2) Tbl, (Hasan), al-ma‘nā fī al-balāghah al-‘Arabīyah, Dār al-Fikr al-‘rby-ālqāhrh, al-Ṭab‘ah al-wlā1418-1998.
- (3) Ālskāky, (Yūsuf), ktāb Miftāḥ al-‘Ulūm, ḥaqqāqahu wqḡdm la-hu wa-fahrasahu ‘Abd-al-Ḥamīd Hindāwī, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah – Bayrūt, al-Ṭab‘ah al-wlā1420-2000.
- (4) Ālmghrby, (Aḥmad), Mawāhib alfttāḥ fī sharḥ Talkhīṣ al-Miftāḥ, taḥqīq Khalīl Ibrāhīm Khalīl, Dār al-Kutub al-‘lmyt-byrwt, al-Ṭab‘ah al-ūlā 2003-1424.
- (5) Āl‘lwy, (Yaḥyā ibn Ḥamzah) al-Ījāz li-asrār Kitāb al-Ṭirāz fī ‘ulūm ḥaqā’iq al-i‘jāz, taḥqīq ibn ‘Isā Bātāhir,

- (23) Khaṭṭābī (Muḥammad) Lisānīyāt alnṣ-madkhal ilā insijām al-khiṭāb, al-Markaz al-Thaqāfī al'rby-byrwt, al-Ṭab'ah al'wla1991.
- (24) Shytr (Raḥīmah) al-faṣl wa-al-waṣl min manzūr tdāwly, Jāmi'at khnshlt-al-Jazā'ir, Majallat Kullīyat al-Ādāb wa-al-lughāt al-'adad al-Thānī Dīsimbir 2016.
- (25) Āl'sfhāny (al-Rāghib) mufradāt Gharīb al-Qur'an, taḥqīq Ṣafwān 'Adnān Dāwūdī, Dār alqlm-dmshq, al-Ṭab'ah al-rābi'ah 1430-2009.
- (26) Ālqrṭby (Muḥammad ibn Aḥmad) al-Jāmi' li-ahkām al-Qur'an, Mu'assasat al-tārīkh al'rby-Bayrūt, Ṭab'ah 1405-1985.
- (27) Ālqwnwy ('Iṣām al-Dīn) al-Qūnawī 'alā tafsīr al-Bayḍāwī wa-ma'ahu Ḥāshiyat Ibn altmjyd, ḍabāṭahu wa-ṣaḥḥaḥahu wa-kharraja āyātihi Allāh Maḥmūd 'Umar, al-mujallad al-'ishrūn, Dār al-Kutub al'Imyt-byrwt, al-Ṭab'ah al-ulā 1422-2001.
- (28) Ālmydāny ('Abd-al-Raḥmān Ḥabannakah) Ma'ārij alftkkar wa-daqa'iq altdbbr, Dār al-Qalam-Dimashq, al-Ṭab'ah al-thānīyah 1436-2015.
- (29) Ālmt'ny ('bdāl'zym Ibrāhīm), khṣā's al-ta'bīr al-Qur'ānī wa-simāṭuh al-balāghīyah, Maktabat whbt-al-Qāhirah, al-Ṭab'ah al-ulā 1413-1992.
- (30) Zghbwsh (Bin-'Isā) wa-ākhir, al-lughah wālm'rft- ba'ḍ mazāhir al-tafā'ul al-ma'rifi bayna al-lisānīyāt wa-'ilm al-nafs, Manshūrāt Mukhtabar al-'Ulūm al-ma'rifiyah, 'Ālam al-Kutub alḥdyth-al-Urdun, al-Ṭab'ah al'wla2015.
- (31) Ālsywy (Jalāl al-Dīn) al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'an, taḥqīq Aḥmad ibn 'Alī, Dār alḥdyth-al-Qāhirah, Ṭab'ah 1427-2006.
- (32) Ḥusayn ('Abd-al-Qādir) Aḍwā' balāghīyah 'alā Juz' al-dhārīyāt, Dār ghryb-āḡāhrh, Ṭab'ah 1998.
- (33) Āl'yjy ('Abd-al-Raḥmān) al-mawāqif fī 'ilm al-kalām, 'Ālam alktb-byrwt, Dawwin sanat Ṭubi'a.
- (34) shytr (Raḥīmah) al-faṣl wa-al-waṣl min manzūr tdāwly, Jāmi'at khnshlt-al-Jazā'ir, Majallat Kullīyat al-Ādāb wa-al-lughāt al-'adad al-Thānī Dīsimbir 2016.
- (35) Āl'sfhāny (al-Rāghib) mufradāt Gharīb al-Qur'an, taḥqīq Ṣafwān 'Adnān Dāwūdī, Dār alqlm-dmshq, al-Ṭab'ah al-rābi'ah 1430-2009.
- (36) Āl'sfhāny (al-Rāghib) mufradāt Gharīb al-Qur'an, taḥqīq Ṣafwān 'Adnān Dāwūdī, Dār alqlm-dmshq, al-Ṭab'ah al-rābi'ah 1430-2009.
- (37) Ālqrṭby (Muḥammad ibn Aḥmad) al-Jāmi' li-ahkām al-Qur'an, Mu'assasat al-tārīkh al'rby-Bayrūt, Ṭab'ah 1405-1985.
- (38) Ālqwnwy ('Iṣām al-Dīn) al-Qūnawī 'alā tafsīr al-Bayḍāwī wa-ma'ahu Ḥāshiyat Ibn altmjyd, ḍabāṭahu wa-ṣaḥḥaḥahu wa-kharraja āyātihi Allāh Maḥmūd 'Umar, al-mujallad al-'ishrūn, Dār al-Kutub al'Imyt-byrwt, al-Ṭab'ah al-ulā 1422-2001.
- (39) Ālqrṭby (Muḥammad ibn Aḥmad) al-Jāmi' li-ahkām al-Qur'an, Mu'assasat al-tārīkh al'rby-Bayrūt, Ṭab'ah 1405-1985.
- (40) Ābn 'Āshūr (al-Tāhir) al-Tahrīr wa-al-tanwīr, al-Tāhir ibn 'Āshūr, Dār shnwn-twns, Dawwin sanat Ṭubi'a.
- (41) Ālmydāny ('Abd-al-Raḥmān Ḥabannakah) Ma'ārij alftkkar wa-daqa'iq altdbbr, Dār al-Qalam-Dimashq, al-Ṭab'ah al-thānīyah 1436-2015.
- Dār al-Madār al-Islāmī, byrwt-Lubnān, al-Ṭab'ah al-ulā 2007.
- (6) Ālsbky (Bahā' al-Dīn), 'Arūs al-afrāḥ fī sharḥ Talkhīṣ al-Miftāḥ, taḥqīq Khalīl Ibrāhīm Khalīl, Dār al-Kutub al'Imyt-Bayrūt, al-Ṭab'ah al-ulā 1422-2001.
- (7) Ābn 'Arabshāh (al-'Iṣām) al'twl – sharḥ Talkhīṣ Miftāḥ al-'Ulūm, ḥaqqaqahu w'Ilq 'alayhi 'Abd-al-Ḥamīd Hindāwī, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah – Bayrūt, al-Ṭab'ah al-ulā 1422-2001.
- (8) Ālbulydy (Muḥammad), Risālat al-la'ālī fī taḥqīq al-Jāmi' al-Khayālī, taḥqīq wa-dirāsāt ismā'ī Muḥammad al-Anwar Ismā'īl, Majallat Kullīyat al-Dirāsāt al-Islāmīyah wa-al-'Arabīyah lil-Banāt bi-Damanhūr, al-'adad al-thālith, al-mujallad al-sādis 2018.
- (9) Jhāmy (Jīrār) Mawsū'at muṣṭalahāt al-falsafah 'inda al-'Arab, Maktabat Lubnān – Nāshirūn, Dawwin sanat Ṭubi'a.
- (10) Āljrjāny, ('bdālqāhr) Dalā'il al-i'jāz, qara'ahu w'Ilq 'alayhi Maḥmūd Muḥammad Shākir, Maktabat alkhānjy-āḡāhrh, al-Ṭab'ah alkhāmst1424-2005.
- (11) Ālrāzy (Fakhr al-Dīn) Mafātīḥ al-ghayb, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah Bayrūt, al-Ṭab'ah al-rābi'ah 2013.
- (12) Ibn Sīnā :fī aḥwāl alnfs-Risālat fī al-nafs wa-baqā'ihā wa-ma'adahā, taḥqīq wa-dirāsāt, Aḥmad Fu'ād al-Ahwānī, Dār bblywn-bārys, Ṭab'ah 2011.
- (13) Al-Sharqāwī ('Iffat) Balāghat al-'atf fī al-Qur'an al-Karīm – dirāsah uslubīyah, Dār al-Nahḍah al'rby-al-Qāhirah, Ṭab'ah 1981.
- (14) Nāṣf (Muṣṭafā) al-Ṣūrah al-adabīyah, Muṣṭafā Nāṣif, Dār al-Andalus, byrwt-Lubnān, Dawwin sanat Ṭubi'a.
- (15) Ālznād (al-Azhar) nazārīyāt lisānīyah 'arfanīyah, al-Azhar al-Zannād, al-Dār al-'Arabīyah ll'lwmm-Nāshirūn al-Ṭab'ah al'wla2010, byrwt-Lubnān.
- (16) Hywm (Dīfīd), taḥqīq fī aldhhn al-Bishrī, Dīfīd hywm, tarjamat Muḥammad Maḥjūb, al-Munazzamah al-'Arabīyah lil-Tarjamah, byrwt-Lubnān, al-Ṭab'ah al-thānīyah 2010.
- (17) Tbyrghyān (fī) wa-ākharūn, Qāmūs al-'Ulūm almrftyyh, tarjamat Jamāl shyyd, murāja'at Muṣṭafā Hijāzī, al-Munazzamah al-'Arabīyah lil-Tarjamah, byrwt-Lubnān, al-Ṭab'ah al-ulā 2013.
- (18) Shnāydr (Sūzān) wa-ākhir, fī ṣuḥbat alw'y-Mawsū'at blākwyl 'an al-Wa'y, Sūzān shnāydr, naqal-ahu ilā al-'Arabīyah Muṣṭafā 'bdālryhm, taqḍīm Allāh al-Shahrī, Dār al-Rawāfīd althqāfyat-Nāshirūn, Bayrūt-Lubnān, al-Ṭab'ah al'wla2021.
- (19) 'lwy (Ḥāfīz) wa-ākharūn, al-Mu'jam al-dhihnī al-nmdhjh wāltqyys-nuṣūṣ mutarjamah Dār Kunūz almrft-al-Urdun, al-Ṭab'ah al-ulā 2020.
- (20) Zghbwsh (Bin-'Isā), al-dhākīrah wāllght-muqārabah 'ilm al-nafs al-ma'rifi lil-dhākīrah al-mu'jamīyah wa-imtidādātuhā al-Tarbawīyah, 'Ālam al-Kutub al-ḥadīth, al-Urdun al-Ṭab'ah al-ulā 1429-2008.
- (21) Ābn 'Āshūr (al-Tāhir) al-Tahrīr wa-al-tanwīr, al-Tāhir ibn 'Āshūr, Dār shnwn-twns, Dawwin sanat Ṭubi'a.
- (22) Ālbqā'y (Burhān al-Dīn) nazm al-Durar fī tanāsub al-āyāt wa-al-suwar, kharraja āyātihi wa-aḥādīthahu wa-waḍa'a ḥawāshīhi 'Abd-al-Razzāq Ghālīb al-Mahdī Dār al-Kutub al'Imyt-Bayrūt, Lubnān al-Ṭab'ah al-rābi'ah 1432-2011.

- (49) Āl'yjy ('Abd-al-Raḥmān) al-mawāqif fī 'ilm al-kalām, 'Ālam alktb-byrwt, Dawwin sanat Ṭubī'a.
- (50) Ābn 'Āshūr (al-Ṭāhir) al-Taḥrīr wa-al-tanwīr, al-Ṭāhir ibn 'Āshūr, Dār ṣhwn-twns, Dawwin sanat Ṭubī'a.
- (51) Ābn 'Āshūr (al-Ṭāhir) al-Taḥrīr wa-al-tanwīr, al-Ṭāhir ibn 'Āshūr, Dār ṣhwn-twns, Dawwin sanat Ṭubī'a.
- (52) Āl'lwy, (Yaḥyá ibn Ḥamzah) al-Ījāz li-asrār Kitāb al-Ṭirāz fī 'ulūm ḥaqā'iq al-i'jāz, taḥqīq ibn 'Isá Bātāhir, Dār al-Madār al-Islāmī, byrwt-Lubnān, al-Ṭab'ah al-ulá 2007.
- (53) Āl'sfhāny (al-Rāghib) mufradāt Gharīb al-Qur'ān, taḥqīq Ṣafwān 'Adnān Dāwūdī, Dār alqlm-dmshq, al-Ṭab'ah al-rābi'ah 1430-2009.
- (54) Āl'sfhāny (al-Rāghib) mufradāt Gharīb al-Qur'ān, taḥqīq Ṣafwān 'Adnān Dāwūdī, Dār alqlm-dmshq, al-Ṭab'ah al-rābi'ah 1430-2009.
- (55) Ālrāzy (Fakhr al-Dīn) Mafātīḥ al-ghayb, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah Bayrūt, al-Ṭab'ah al-rābi'ah 2013.
- (42) Ālmṭ'ny ('bdāl'zym Ibrāhīm), khṣā's al-ta'bīr al-Qur'ānī wa-simātuh al-balāghīyah, Maktabat whbt-al-Qāhirah, al-Ṭab'ah al-ulá 1413-1992.
- (43) Āl'sfhāny (al-Rāghib) mufradāt Gharīb al-Qur'ān, taḥqīq Ṣafwān 'Adnān Dāwūdī, Dār alqlm-dmshq, al-Ṭab'ah al-rābi'ah 1430-2009.
- (44) Zghbwsh (Bin-'Isá) wa-ākhir, al-lughah wālm'rft-ba'd mazāhir al-tafā'ul al-ma'rifi bayna al-lisānīyāt wa-'ilm al-nafs, Manshūrāt Mukhtabar al-'Ulūm al-ma'rifiyah, 'Ālam al-Kutub alḥdyth-al-Urdun, al-Ṭab'ah al'wlá 2015.
- (45) Ālsywtý (Jalāl al-Dīn) al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān, taḥqīq Aḥmad ibn 'Alī, Dār alḥdyth-al-Qāhirah, Ṭab'ah 1427-2006.
- (46) Ḥusayn ('Abd-al-Qādir) Aḍwā' balāghīyah 'alá Juz' al-dhāriyāt, Dār ghryb-ālqāhrh, Ṭab'ah 1998.
- (47) Ālmydāny ('Abd-al-Raḥmān Ḥabannakah) Ma'ārij alftkkir wa-daqa'iq altdbbr, Dār al-Qalam-Dimashq, al-Ṭab'ah al-thānīyah 1436-2015.
- (48) Ālrāzy (Fakhr al-Dīn) Mafātīḥ al-ghayb, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah Bayrūt, al-Ṭab'ah al-rābi'ah 2013.