المجلد: 17 العدد: 02/ مارس 2022
ص590 - 608
ISSN: 1112-7015
EISSN: 2602-5973

مفهوم الحقيقة والمجاز عند الفلاسفة المسلمين

The debate of reality and the figurativeness for Muslim philosophers

the model of imaginary evidence and the indication of elequency

أ/جلولي خالدية*. أ.د بن عيسى عبد الحليم[2]
جامعة وهران 1 أحمد بن بلة (الجزائر)
djelloulikhad5@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2021/12/23 تاريخ القبول:2022/02/11 تاريخ النشر: 2022/03/28

ملخص: احتلت الظاهرة اللغوية مكانة هامة لدى الفلاسفة العرب المسلمين منذ القدم، ومن جملة ما تطرقوا إليه في بحوثهم مسألة الفصل بين الحقيقة والمجاز والتحقيق في وظيفته الأساسية، ودراسة سائر ضروبه ، وذلك بتتبع مسار التطور الدلالي للكلمات، ومعاينة أسباب تغير المعاني، ومناقشة طبيعة العلاقة بين المدلولات بالبراهين العقلية فحسب، فكان بحثنا قائما على الوصف والتحليل والمقارنة لمعالجة أهم إشكال يطرح في هذه المسألة هو ما هي أصول الدرس الدلالي عند الفلاسفة المسلمين؟ وما هي النتائج؟ ليكون الهدف منه قصد الالتفات إلى هذه المُكن اللغوية عبر طبيعة المؤدّى العلمي.

الكلمات المفتاحية : الحقيقة، المجاز، التخييل، المنطق..

Abstract: The linguistic phenomenon occupied an important place among Arab Muslim philosophers since ancient times. Among what they touched upon in their research is the issue of separating truth from metaphor, investigating its basic function and studying its other paths by tracing the path of semantic development of words, examining the reasons for changing meanings, and discussing the nature of the relationship between meanings with rational proofs only. Our research on description, analysis and comparison to address the most important question posed in this matter, which is the assets of the semantic lesson at the Muslim philosophers? what are the results? To be aimed at responding to denial of generosity of these great bids.

Key words: Truth, metaphor , imagination , logic, discussing

مقدمة

سعى الفلاسفة إلى دراسة اللغة في كل مستوياتها الصوتي والدلالي الإفرادي والتركيبي معا وأبرز ما عالجوه في خضم معارك الفكر آنذاك وكغيرهم من خاصة العلماء هو مسألة الإعجاز القرآني، ثم تناولوا بالتحليل المنطقي والدلالي دراسة لغة الشعراء والكتاب أو بالإجمال كلام العرب حيث آل الأمر أمام الإشكالات التي يطرحها تفسير القرآن الكريم والإبانة عن إعجازه وفك بنية الخطاب الشعري خاصة إلى محاولة تجلية مغالق

* المؤلف المرسل

الإعجاز وترسيخ الوعي بخصوصية الصياغة الأدبية التي ليست إلا إفرازا لظاهرة الانزياح عن الاستعمال العادي،حيث أشاروا إلى هذه الظاهرة الانزياح بمصطلحات عدة أبرزها المجاز أو التجوز ومنها العدول،أو إخراج القول غير مخرج العادة والتوسع وغيرها، وانحصرت الحقيقة لديهم في البرهان العقلاني وظلت في تدافع مع المجاز الذي يمثل الشك واللاحقيقي ولبيان عمل هؤلاء الفلاسفة انتهجنا الوصف والتحليل والمقارنة لبحث أصول الدرس الدلالي ونتائجه لديهم، انطلاقا من هذه الإشكالية : هل أفاد التراث البلاغي العربي من الفلسفة اليونانية كمرجعية تصورية؟ بل ما هو جديدهم وما قيمة ما وصلوا إليه ؟

ليست الفلسفة قاصرة على المأخذ الخاص بالأخلاق والإلهيات وما وراء الطبيعة كما هو شائع بين الكثيرين من الناس، بل إن محبة الحكمة لدى أولئك الفلاسفة كانت تعني لديهم التأمل و إمعان الفكر في أسرار اللغة و مشكلاتها و البحث عن المعرفة و مناهجها وسبل تحصيلها يقودهم في كل ذلك المنطق، بيد أن خضوعهم له لا يعني إهمالهم الجانب الدلالي و الدليل فيما سيأتي:

ظهرت الفلسفة في العالم الإسلامي خلال القرن الثالث الهجري (أي القرن التاسع الميلادي بالتقريب) أو في بداياته وكان هذا العصر إذن هو بداية الخلافة العباسية وأوج ازدهارها حيث أنشأ الخليفة العباسي المأمون بيت الحكمة في بغداد عام 217 هجرية الموافق لعام 832 ميلادية و كان لهذه المؤسسة دور هام في تنظيم و مضاعفة هذا الرفد المتنامي من الفلسفة والعلوم اليونانية فبيت الحكمة لم يكن فقط مرصدا و إنما أيضا مكتبة و فريقا من المترجمين عهد إليهم بنقل ما تزخر به هذه المكتبة من مؤلفات إلى اللغة العربية[1]. ارتبطت المسائل التي تبحثها الفلسفة بالشريعة كبقية العلوم الأخرى، واعتبر الفلاسفة أن العقيدة إذا استنارت بضوء الحكمة تمكنت من النفس و ثبتت أمام الخصوم[2] إنّ ذلك بنظر إبن رشد دليل على الوحدة الجوهرية بين الشريعة و الحكمة لأنهما و جهان لحقيقة واحدة: فالشريعة في جوهرها درس صانع العالم، والفلسفة. هي درس الموجودات للاستدلال منها على صانع العالم ، فهما متفقان في الغاية ولكن الشريعة للعامة أما الحكمة للخاصة[3].

وفق هذا، إذا كانت اللغة توقيفية و إلهاما من الله تعالى فهي إذن دليل على صانع العالم، و البحث في معانيها هي غاية الفلاسفة، ومن جهة أخرى بما أن الفلسفة أو الحكمة تعتمد بالأساس على العقل، و حكمة العقل كونها تتجه صوب الأشياء، فهي إذن تقتنص معانيها. و معان الأشياء هي ماهيتها أو جوهرها كما يقال في أوساط المتفلسفين. و هذا مثل من أمثلة الغزالي في بيان الترابط بين العقل و الشرع. إذ ،يقول :" والعقل إذا فقد الشرع، عجز عن أكثر الأمور، عجز العين عند فقد النور"[4] .

و هذا ما يوضحه الكندي، حينما يبين أن طرق المعرفة تتكامل مع التواصل الفلسفي في ثلاثة أمور هي:

1 - طريق الحس،2- طريق العقل،3- طريق إلهي أو ما فوق البشري أو فوق الطبيعي، فمثلا في القسمين الحسي و العقلي توجد علوم متعددة ولكل منهجها، كما أن طريق الحس و العقل عون للطريق الإلهي ودليل عليه[5].

يتبين من هذه النصوص قيمة الشرع لدى الفلاسفة و مكانته. حتى يفهم القارئ أن كل الدراسات، التي قام بها القدماء العرب كانت تنطلق من الشريعة و إلى الشريعة.

و ما يفهم من النص الأخير أن الفلسفة تجمع عدة علوم، و معلوم أن الفلسفة أمُ العلوم ومن هذه المقولة نعطي لأنفسنا الحق بالقول أن الدراسات الدلالية على اللغة العربية كانت من ضمن اهتمامات الفلاسفة الأوائل.

عرفتم فيما سبق أن الفلسفة هي من ضمن العلوم التي ترجمها العرب نقلا عن اليونان، و من آثارها أنه كان بين نحاة البصرة كثير من أهل الشيعة و المعتزلة الذين فتحوا الأبواب لتلك المؤثرات الفلسفية، فأعملت يد التغيير والتشكيل في مذاهبهم الكلامية و يقال إنَّ الخليل بن أحمد أستاذ سيبويه هو أول من استعمل القياس في اللغة كما أن الروح الإسلامية العامة لم تقف عائقا أمام الاستفادة من المنطق و ضروب استدلالاته[6].

يعبر ابن حزم عن القيمة التي يصفيها نقلا عن كتب أرسطو المنطقية قائلا: "و ليعلم من قرأ كتابنا هذا أن منفعة هذه الكتب ليست في علم واحد فقط بل كل علم. فمنفعتها في كتاب الله عز وجل , وحديث نبيه محمد صلى الله عليه وسلم وفي الفتيا في الحلال و الحرام و الواجب و المباح، من أعظم منفعة، و جملة ذلك في فهم الأشياء التي نص الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم، عليها وما تحتوي عليها من المعاني التي تقع عليها الأحكام و ما يخرج عنها من المسميات، وانتسابها تحت الأحكام على حسب ذلك..."[7]

يتبين من هذا النص أثر الكتب المنطقية لأرسطو من جهة، و قيمتها في فهم نصوص الكتاب العزيز و استخراج المعاني منه. ثم أضاف ابن حزم قائلا: "...و ليعلم العالمون أن من لم يفهم هذا القدر فقد بعد عن الفهم عن ربه تعالى و عن النبي صلى الله عليه وسلم، ولم يجز له أن يفتي بين إثنين لجهله بحدود الكلام، و بناء بعضه على بعض، و تقديم المقدمات، و إنتاجها النتائج التي يقوم بها البرهان...."[8]

يستمد الفلاسفة مشروعية عملهم من قوله تعالى: ﴿ و أدع إلى سبيل ربك بالحكمة و الموعظة الحسنة وجادلهم بالتالي هي أحسن.﴾[9] (النحل/125) ولما كانت طباع الناس متفاوتة في التصديق و القول، فمنهم من يصدق بالبرهان و منهم من يصدق بالأقاويل الجدلية، و منهم من يصدق بالأقاويل الخطابية، فإن الشريعة الإلهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث.[10]

هذا النص يقودنا إلى عرض اهتمام و مراعاة الفلاسفة لمستوى المتلقي في الخطاب، ذهب الفارابي في هذه النقطة: "فأما متى نظرنا في المعاني المشهورة عند الجمهور استعملنا هذه الألفاظ بحسب دلالتها عندهم لا بحسب دلالاتها عند أصحاب العلوم فكذلك في هذه الصناعة التي نحن بسبيلها إنما ينبغي أن نذكر من دلالات أصناف الألفاظ بحسب دلالتها عند أهل هذه الصناعة"[11].

ولا يتم ذلك إلا بدراية منا بعلم اللسان، و الذي يقوم على جمع الألفاظ بدلالاتها، ذهب الفارابي في القول عنه في موضع آخر من كتابة "إحصاء العلوم":

"... ثم بعد ذلك تحدث صناعة علم اللسان، فيبدأ بجمع الألفاظ المفردة الدالة، أو ألفاظ المعجم، إما بطريق غير مباشر عن طريق الأشعار و الأقاويل المركبة، و إما بطريق مباشر و ذلك بالسماع من أهل الفصاحة في موطنهم، أي من سكان البرية في بيوت الشعر أو الصوف و الخيام و الأحسية"[12]. هذا يعني أن الفلسفة تجمع علوما كثيرة لفهم القرآن الكريم و الحديث النبوي الشريف، و تستفيد من نتائج علم اللسان أيضا، كما نلاحظ في النص السابق أن الطريق غير المباشر أي طريق الأشعار و الأقاويل. يوحي بأن الفلاسفة يعتبرون الكتابة دالة على الألفاظ.

لقد أدرك الفلاسفة "أهمية البحث اللغوي وضرورته لفهم مصطلحات المنطق و الفلسفة و مشاكلها، مما يعتبر إضافة إلى التراث اليوناني، كما يعتبر استباقا لفلسفة اللغة كاتجاه فلسفى معاصر، لذا يعتبر الفارابي أول من رأى ضرورة علم اللغة لدراسة المنطق.[13] حيث يخصص الفصل الأول من كتابه " إحصاء العلوم" لعلم اللسان و الذي يشتمل عنده على مبحثين هما مبحث الدلالة، أي عِلْمُ ما تدل عليه الألفاظ، ثم مبحث القوانين التي تخضع لها تلك الألفاظ من حيث هي مفردة أو مركبة، أي العلم الذي يدرس البنيات التي تنتقل بها الألفاظ إلى أن تكون لسانا معينا بعينه.[14]

أما عن دلالة المصطلح لغويا و فلسفيا يفرق بينها الفارابي في تعريفه لكلمة: عَرَضْ: "عند جمهور العرب يقال على كل ما كان نافعا في هذه الحياة فقط... أما في الفلسفة فإن العَرَضْ يقال على كل صفة وصف بما أمر ولم تكن الصفة محمولا على موضوع أو لم يكن المحمول داخلا في ماهية الأمر الموضوع أصلا، و العارض غير العرض و غيرما بالعرض فإن العارض يقال على كيفيات ما توجد في شيء ما إذا كانت قليلة المكث سريعة الزوال مثل الغضب وغيره..."[15]

وإزاء هذا كيف تحصل لنا المعاني؟ هذا السؤال مهم جدا تفضَّل الفلاسفة القدماء بالإجابة عنه، و منهم الكندي و الذي تحدث عنها ضمن آراءه في المعرفة. طرقها و أنواعها.

و عنده أن المعاني الكلية تجريد أو هي إدراك، مادته المدركات الحسية الجزئية، تقوم به النفس بواسطة الخ مباشرة، ومعنى مباشرة أي أن العقل ينقل المدركات الحسية أو الإحساسات الجزئية أي (المعرفة الحسية) مجردة عن مادتها وحواملها، لا بفعل حاسة بل بفعل المخ نفسه، و هذه تسمى المعرفة العقلية.

و إذا ما عطفنا إلى لغة حديثة، قلنا أن الحس موضوعهُ المحسوسات، و الفكر موضوعه الإحساسات، وهكذا ينتقل الوعي من الهيولاني إلى المجرد، و من الجزئي إلى الكلي، ومن الخاص إلى العام، ومن المتغير إلى الثابت، وهما مكتسبان على السواء.[16] وأعني كلا المعرفتين.

يدرس الباحث الدلالي لغة الشاعر المجازية وهي أعلى مرتبة لاستخراج قدرات البناء اللغوية من تغيير المعنى ونقله،أو تحريكه في اتجاهات يتسع في بعض منها،ويضيق في بعض آخر مع الاحتفاظ بوهج الانفعال وحرارة التجربة،ومن ثم يعرض الدلالي لنماذج يخفت فيها الوهج،وترفع عنها أستار السحر

والتحريك،وتغدو الأشكال التي تصنف ظاهرا على أنها مجازية لغوية عادية قد تغني الرصيد اللغوي بمرادفات أو ظلال للمعنى إلا أنها تترك مكانها الأول في لغة الشعر ذات الخصوصية.[17]

لقد جسدت العلاقة بين لغة الشعر والنثر موضوع اهتمام الدارسين قديما وحديثا سواء عند العرب في موروثهم النقدي والبلاغي واللغوي أو عند اليونان من خلال كتابي "فن الشعر" و "الخطابة" لأرسطو.

أما في الموروث النقدي والبلاغي اليوناني،فقد أسهب أرسطو في شرح مفهوم المجاز ودلالته وضروبه المختلفة، لما لهذا اللون البلاغي من دور هام في تحديد الفرق بين اللغة العادية المعبرة عن الحقيقة وعن الوصف اللغوي المباشر وبين اللغة الإبداعية التي يشكل المجاز بضروبه المتعددة وجوهرها وأساسها ،فضلا عن أن المجاز يشكل كذلك الطاقة المتجددة للغة الإبداعية في النصوص الأدبية.[18]

تناول الفلاسفة المسلمون هذا الموروث اليوناني بالدراسات المعمقة فكانت هذه الجهود والأبحاث المتطورة قد بنيت على تراث يرجع إلى أعمال أرسطو الفنية ونقصد إلى كتابية: فن الشعر،والخطابة أساسا وما كان له من تعليقات فنية في ثنايا كتبه الأخرى،كما يرى أوستن وارين من بين باحثين عديدين أن أرسطو كان في نتائجه ممارسا لدور مزودج، ذلك أنه عني بالتنظير النقدي والبلاغي إضافة إلى هذا حفلت أعماله الفنية بالإشارات والملحوظات اللغوية.[19]

إن البحث الدلالي للمجاز وسائر ضروبه هي دراسة نَظَّرَ لها الفلاسفة المسلمون وطبقوها على المدونة العربية،حين تتبعوا مسار التطور الدلالي للكلمات وعاينوا أسباب تغير المعاني،وناقشوا طبيعة العلاقة بين المدلولات بالبراهين العقلية، حين مثلوا لكل نوع وشرحوا طرق نقل المعنى من مجال لآخر.

ضمن الإجراء الذي ينسب إلى المنطق، أنه يتحدّد وفق الاحتمالات الثلاثية التالية:

(1- توسيع المعنى2- تضييق المعنى 3- نقل المعنى) دون احتمال آخر يضاف إليها لكن في الآماد التالية نشطت الدراسات اللغوية وأدى نمو الكشوف في نظرية الإشارات،وأساليب الدلالات إلى تعديلات في طريقة الدراسة الدلالية.[20]

معنى الحقيقة مقابل المجاز:[21] إن اللغة تنزع دائما إلى التجديد والتطور فحركة الدوال مستمرة بالاستعمال،لكن تتغير مدلولاتها من زمن لآخر، إما نحو الاتساع فينتقل اللفظ حينها من الوضع الأول ويبتعد عن الحقيقة نحو المجاز، وإما يحدث العكس بعد ذلك، وهذا ليس بغريب نظرا لطبيعة اللغة العربية والتي تملك ثروة ورصيدا لغويا كبيراً لا يقارن باللغات الأجنبية الأخرى، عوضا عن نظامها،اللغوي المرن والذي تتشابك فيه المجالات الدلالية،لكن التواصل جار والرسالة مفهومه مهما عظمت التحولات،لأن النظام الجديد نابع من النظام القديم والصلة بينهما قائمة.

إن للفرق الإسلامية يداً طولى في التفطن إلى حمل قسم من نصوص القرءان الكريم والحديث النبوي الشريف على خلاف ظاهرها، إن وقفة المذاهب والفرق تمثل المرحلة الأولى في البحث المجازي والتي تؤكد أن

دوافع البحث داخلية، إذ إن هذه الفرق نشأت كما هو معروف في أواخر القرن الأول الهجري، وأوائل القرن الثاني في الوقت الذي لم يكن فيه للترجمة الأجنبية مساس بموضوع المجاز.[22]

إن البحث في الحقيقة والمجاز ورد لدى فلاسفة الإسلاميين واللغويين عبر مطارحات عالية، فالمجاز هو الذي يفصل به هؤلاء وأولئك بين اللغة الشعرية ولغة النثر العادي أما كيف كانت بداية العمل ومراحله الأولية فهي لأنه عندما نبحث عن المدلول الأول للفظ سيلزمنا التغير الطارئ عليه أن نبحث في المدلول الثاني وبذلك نكون قد بحثنا عن مدلولين لا مدلولا وواحدا هذه التعددية في المعاني شغلت الكثير من الدارسين قديما وحديثا، لذلك لا عجب أن يكون هذا الموضوع أحد القضايا اللغوية التي عالجها الفلاسفة.

1- الحقيقة والمجاز في إصطلاح الفكر الفلسفي الإسلامي لدى القاضي عبد الجبار (415 هـ):

وضع القاضي مفهوم اللغة بين شرطين لا غير، وهما: المواضعة والقصد، والمواضعة هي أن تتفق جماعة بالقصد إلى تحقيق المراد على إسناد أسماء لمسمياتها مما يعني بالبداهة أن المجاز غير واقع في الوضع الأول،وعلى ذلك يشترط القاضي عبد الجبار أن يكون للاسم اللغوي حقيقة سابقة قبل استعماله في المجاز "لأن كون اللفظة مجازا ولا حقيقة لها لا يصح في اللغة.[23]

إن موضوع المجاز في لغة العرب ودوره في القرآن الكريم والسنة النبوية هو من أخطر الموضوعات الخلافية في العصور الأخيرة بين جمهور المسلمين من جهة وبعض مخالفي الجمهور من جهة أخرى، مع أن وجود المجاز في اللغة وفي القرءان والسنة يكاد يكون متواضعا عليه لدى جمهور العلماء عبر مختلف مشاربهم حتى بداية القرن الثامن الهجري، بل هو إجماع بالفعل إذ عَدَدُ العلماء المنقول عنهم إنكار المجاز في هذه الفترة قليل جدا، والخطورة في موضوع المجاز أن منكريه من بداية القرن الثامن الهجري، وهم فقط الشيخ ابن تيمية وبعض تلاميذه ومقلديه، فقد اتخذوا من إنكارهم وجود المجاز في اللغة أو على الأقل في القرءان والسنة، حجة لتبرير ما ذهبوا إليه من إجتهادات.[24]

يجوز للجماعة اللغوية حسب رأي القاضي نقل الألفاظ من الحقيقة إلى المجاز والعكس أيضا وارد بشرط وجود علاقة بين المعنيين المنقول منه والمنقول إليه وكل ذلك في نظره لا يوجب البتة قلب المعاني قال :" وبذلك جوزنا نقل الألفاظ إلى الأحكام الشرعية،وجوزنا انتقال حكم اللفظة بالتعارف عن المجاز إلى الحقيقة وعن الحقيقة إلى المجاز، وكل ذلك لا يوجب قلب المعاني."[25] ومثال هذا ما يقع في الحقائق الشرعية، ويراد بها اللفظة التي يستفاد من جهة الشرع، وضعها لمعنى غير ما كانت تدل عليه في أصل وضعها اللغوي، كالصلاة والزكاة والحج وغيرها، ولا خلاف بين العلماء في كون هذا النقل ممكنا وأنه غير متعذر، وإنما النزاع في وقوعه، فالذي ذهب إليه أئمة الزيدية والجماهير من المعتزلة أن هذه الأسماء قد صارت منقولة بالشرع إلى معان أخر، وصارت معانيها اللغوية نسيا منسيا، فالصلاة مفيدة لهذه الأعمال المخصوصة، وهكذا حال الزكاة والصوم، فهي مفيدة بهذه المعاني على جهة الحقيقة دون غيرها من معانيها اللغوية، وأما الأشعرية فقد اتفقوا على أنها دالة على معانيها اللغوية بكل حال، وأن النقل الشرعي بالكلية في حقها باطل، لكن اختلفوا،

فالذي ذهب إليه القاضي ابو بكر الباقلاني منهم أنها باقية في الدلالة على معانيها اللغوية من غير زيادة وأنكر النقل بالكلية.[26]

2- المفهوم المنطقي للحقيقة والمجاز لدى الفارابي (259هـ - 339 هـ):

تكلم الفارابي عن المجاز من خلال دراسته للتطور الدلالي الذي يطرأ على الدوال بعلة حادثة،وشرح كيف تحدث الاستعارات والمجازات و هذا النص يبين لك ذلك:

قال : " فإذا استقرت الألفاظ على المعاني التي جعلت علامات لها فصار واحدا لواحد وكثيرا لواحد أو واحدا لكثير، وصارت راتبة على التي جعلت دالة على ذواتها، صار الناس بعد ذلك إلى النسخ والتجوز في العبارة بالألفاظ، فعبر بالمعنى بغير اسمه الذي جعل له أولا وجعل الاسم الذي كان لمعنى ما راتبا له دالا على ذاته عبارة عن شيء آخر له به تعلق ولو كان يسيرا إما لشبه بعيد وإما لغير ذلك، من غير أن يجعل ذلك راتبا للثاني دالا على ذاته،فيحدث حينئذ الاستعارات والمجازات..."[27]

لم يسند الفارابي هذا العمل أو كيف تحدث الاستعارات ؟ لفئة محددة من الناس كما فعل أرسطو عندما قال في كتابه "فن الشعر" : (إن أعظم شيء هو القدرة على صياغة الاستعارة) واستأنف : (وهذا وحده لا يمكن أن ينقل إلى الآخر لأنه علامة العبقرية، إن صياغة استعارات جديدة يعني القدرة على رؤية التشابهات) بل تكلم عنها بشكل عام وهذا يوافق ما جاء في نقد آ.أ ريتشاردز لأرسطو أننا لو تسنى لنا أن نحصل على ذلك المقدار المحدد من ملكة الاستعارة، لرأينا أن مثل هذا التباين أو الاختلاف لا يقوم على أساس، فنحن كأفراد نكتسب قدرتنا على الاستعارة مثلما نتعلم أي شيء يميزنا كبشر، وينتقل إلينا ذلك كله عن طريق الآخرين مع اللغة التي نتعلمها وبوساطتها، اللغة التي لا تكون ذات عون لنا إلا عن طريق القدرة على الاستعارة التي تقدمها لنا، ويقودنا هذا الافتراض الثالث، وهو الأسوأ الذي يرى أن الاستعارة شيء خاص واستثنائي في الاستعمال اللغوي، أي أنها انحراف عن النمط الاعتيادي للاستعمال، بدلا من أن تكون المبدأ الحاضر أبداً في نشاط اللغة الحر.[28]

رسم الفارابي مراحل نشأة اللغة وعلاقة هذه بالمعقولات، وسبب حدوث التجوز لديه هو أنه حين تنقل الجماعة اللغوية معنى لفظ من مجال استعماله الأصلي لتداوله تحت تأثير أسباب داخلية وخارجية انزياحا منها إلى مجال دلالي آخر فيصبح حينئذ لذلك اللفظ معنيين،لكن العلاقة بين المعنيين يجب أن تكون بتعلق ولو كان يسيرا إما لشبه بعيد وإما لغير ذلك وهذا في الحقيقة متفق عليه لدى الفلاسفة وحتى البلاغيين.

إذن سعى الفارابي إلى تحليل طبيعة اللغة وفق منهج يعتمد على المنطق،وميز بين الحقيقة والمجاز فالحقيقة هي اللفظ الموضوع لذلك المعنى بالأصل والمجاز هو التجاوز والتخطّي للتعيين الأصلي.

3- التصور النظري للحقيقة والمجاز في فلسفة النفس لدى ابن سينا (370 هـ - 428 هـ):

الحقيقة هي استعمال الألفاظ دالة على معانيها المستقرة، وهي في نظرنا الكلام العادي أي ما كان في المستوى العادي الذي لا يخرج فيه الألفاظ عن دلالتها ومعانيها المحددة.

بينما المجاز فهو الذي تخرج ألفاظه عن المألوف أو عن دلالته الأصلية لمقتضيات سياقية وهذا على المستوى الأدبي الإبداعي أو الجمالي هذه التفريقات بين الكلام العادي والكلام الإبداعي حددها الفلاسفة من قبل ومن بينهم ابن سينا.

إن مصطلح التغيير لدى ابن سينا له مفهوم واسع يشمل كل أنواع المجاز وضروبه ومن ذلك الاستعارة، والتي بين ابن سينا أن الغرض منها إحداث الاستغراب واللذة لدى المتلقي، الذي يعد ركنا أساسيا في عملية التواصل،يقول:" واللغة تستعمل للإغراب والتحيير والرمز،والنقل أيضا كالاستعارة، وهو ممكن،وكذلك الاسم المضعف، وكلما اجتمعت هذه كانت الكلمة ألذ وأغرب وبها تفخيم الكلام، وخصوصا الألفاظ المنقولة فلذلك يتضاحكون بالشعراء إذا أتوا بلفظ مفصل أو أتوا بنقل أو استعارة يريدون الإيضاح ولا يستعمل شيء منها للإيضاح".[29]

نأتي إلى مفهوم الاستعارة من زاوية دلالية،لديه من خلال تبيينه لوظيفة الاستعارة، فيتهي:" فالرونق المستفاد بالاستعارة والتبديل سببه الاستغراب والتعجب وما يتبع ذلك من الهيبة والاستعظام والروعة"[30] إن صناعة الخطابة تختلف عن صناعة الشعر في نظر ابن سينا وذلك أنها تحتاج إلى لغة تقريرية تبتعد عن المجاز وتختلف عن اللغة المستعملة في الشعر وألوان الكتابة الفنية، وقد أوضح ذلك في تحديده لأهمية الاستعارة والمجاز في القول الخطبي قال:" فإن القول يرشق بالتغيير وهو أن لا يستعمل كما يوجبه المعنى فقط، بل أن يستعير، ويبدل، ويشبه"[31] ثم يظهر أهمية الاستعارة في الشعر والخطابة والنثر قال:"فاستعمال الاستعارات والمجاز في الأقوال الموزونة أليق من استعمالها في الأقوال المنثورة، فإن الخطابة معدة إلى الإقناع، والشعر ليس للإقناع والتصديق ولكن للتخيل[32].

كما تحدث ابن سينا عن موقف الشعراء من استعمال المجاز وضروبه إذ يخلص:" إن الشعراء يجتنبون اللفظ الموضوع ويحرصون على الاستعارة حرصا شديدا، حتى إذا وجدوا اسمين للشيء، أحدهما موضوع،والآخر فيه تغيير ما، مالوا إلى المغير مثلا إذا كان شيء واحد يحسن أن يقال : مستراح، ويقال لم مسكن ومبيت، وكان تسميته بالمسكن أولى،ولأنه مكان المرء ووطنه، يسموه بالمستراح، لأنه يدل على تغيير ما".[33]

إن موقف الشعراء كموقف العرب حينما تكلم عنهم ابن رشيق القيرواني (ت 456 هـ) في كتابه (العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده) ،ضمنه باب المجاز استهل المؤلف حديثه عن المجاز في هذا الموضع فقال : "العرب كثيرا ما تستعمل المجاز وتعده من مفاخر كلامها لأنه دليل الفصاحة ورأس البلاغة وبه بانت لغتها عن سائر اللغات" ثم عرض لقضية ما نحسب أحدا قبله عرض لها، وهي أبلغية المجاز على الحقيقة، وفيها يقول: (والمجاز في كثير من الكلام أبلغ من الحقيقة وأحسن موقعا في القلوب والأسماع وما عدا الحقائق من جميع الألفاظ ثم لم يكن محالا محضا فهو مجاز لاحتماله وجوها للتأويل، فصار التشبيه والاستعارة وغيرها من محاسن الكلام داخلة تحت المجاز)[34].

هذا النص يضاعف من أهمية الاستعارة في الشعر، إذ يبرز لنا نوعين من الأسماء أحدهما موضوع وهو الدال الموضوع لذلك المدلول الذي يحمل المعنى الأول المتعارف عليه بالوضع والثاني هو المغير الذي حدث فيه تجوز عن الوضع الأول، وهو المعنى المطلوب المتهافت عليه لدى الشعراء.

كما قرن ابن سينا المجاز والتشبيه والاستعارة بعملية التخييل، وعدها وسائل يتحقق من خلالها فعل التخييل، ولعل غاية التخييل هنا هو المتلقي للعمل الإبداعي، ولذلك فإن إثارة المتلقي وإحداث اللذة والمتعة

عنده ترتبط بالمجاز وضروبه المختلفة، وهذه المتعة تعد وظيفة أساسية للمجاز، ذلك المجاز الذي يتحقق في الشعر والعمل الفني عموما."[35]

4- الحدود الفاصلة بين الحقيقة والمجاز لدى ابن حزم (384 هت - ت 457 ه):

لا شك أن الدارسين كانوا قد قسموا الحقيقة - بسبب اختلاف التواضع- إلى أنواع أربعة،أولها: الحقيقة اللغوية التي تسمح باستعمال الألفاظ فيما وضعت له من مسميات،في حين تمثل الحقيقة الشرعية تحول اللفظة من الدلالة الوضعية إلى معنى شرعي،لا على سبيل المجاز، بل على سبيل الحقيقة، أما الحقيقة العرفية العامة،فما اصطلح عليه الناس من تسمية الأشياء بأسماء معنية،كإطلاق لفظة الدابة على ذوات الأربع، بينما تختص الحقيقة العرفية الخاصة بمواصفات محدودة الاستعمال، متداولة عند فئة معينة، اختصاص الفلاسفة بمصطلحات تخالف الأطباء ، والفقهاء واللغويين"[36].

أ- الحقيقة:

لا يرى ابن حزم أي فرق بين الحق والحقيقة لأن هذا حسب رأيه ما يفرضه الشرع والسنن اللغوية، قال:"...وقد رأينا من يفرق بين الحق والحقيقة وهذا خطأ لا يخفى على ذي فهم..لأن الفرق بين هاتين اللفظتين لم تأت به لغة ولا أوجبته شريعة أصلا إلا في تسمية الباري تعالى التي لا تؤخذ إلا بالنص ولا يحل فيها التصريف...وأيضا فإن الله تعالى قال: ﴿حقيق علي أن لا أقول على الله إلا الحق﴾[37] (الأعراف/105) ولا فرق عند أحد بين القول القائل حقيق على كذا وبين قوله حق على كذا فظهر فساد هذا الفرق، والحق:هو كون الشيء صحيح الوجود[38].

إذن في المذهب الظاهري الكلام في الأصل كله حقيقة وظاهر لا باطن فيه وكلام الله كذلك.

لذا عدّ الشافعي الحقيقة أصلا في بناء الأحكام، دون الألفاظ المجازية، وانطلاقا من هذه الرؤية يمتنع العدول عنها إلى المجاز إلا لأعراض معينة، منها الاتساع، والتوكيد والتشبيه، وذهب علماء الأصول إلى أن من علاماتها تبادر الذهن إلى فهم المعنى، والخلو من القرائن، وقبول القياس عليها،بخلاف المجاز، إذا لا يمكن أن يقال "اسأل البساط،قياسا على قوله تعالى: ﴿واسأل القرية﴾(يوسف/82).[39]

ب- مفهوم المجاز عند ابن حزم:

يولي علم الدلالة الحديث عناية بالغة بالكلمة،بوصفها وحدة دلالية أو بنية أساسية في اللسان البشري، لها معنى أساسي مركزي عليه مدار الاتصال بين أفراد الجماعة الواحدة، ومعان إضافية تلقي بظلالها على المعنى الأصلي، إن هذه التعددية في المعاني والخروج عن المألوف والظاهر من معاني الألفاظ هو ما يسمى لدى البلاغيين بالمجاز وقد صدر ابن حزم كتابه " الإحكام" بمقدمة في المصطلحات يشرح فيها عددا من الكلمات المختلف في دلالتها لدى أهل النظر، ومن معجمه الخاص نقف عند بيانه لمعنى المجاز.

لذلك بيّن قصده:" هو في اللغة ما سلك عليه من مكان إلى مكان وهو الطريق الموصل بين الأماكن ثم استعمل فيما نقل عن موضعه في اللغة إلى معنى آخر ولا يعلم ذلك إلا من دليل من اتفاق أو مشاهدة وهو في الدين كل ما نقله الله تعالى أو رسوله صلى الله عليه وسلم عن موضعه في اللغة إلى مسمى آخر ومعنى ثان ولا يقبل من احد في شيء من النصوص أنه مجاز إلا ببرهان يأتي به من نص آخر أو إجماع متيقن، أو ضرورة حس".[40] بسبب هذه الضرورات نظر المتكلمون إلى الثقافة الفلسفية على أنها جانب مهم في تكوين

المتكلم، بحيث لا يتحقق له التمكن من مهمته إلا بإتقان هذا الجانب، يقول الجاحظ :(ولا يكون المتكلم جامعا لأقطار الكلام، متمكنا في الصناعة، يصلح للرياسة ... حتى يكون الذي يحسن من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة، والعالم عندها هو الذي يجمعهما)[41].

لا ينفى ابن حزم وجود المجاز في اللغة لكنه لا يقبله أو لا يثبته في النصوص الشرعية،إلا ما قام على دليل أو يأتي ببرهان عليه من نص آخر أو إجماع متيقن أو ضرورة حس، يعني ما أوضحته القرائن السياقية والحالية" وإقرار ابن حزم بالمجاز هنا يعني في نظره أنه حقيقة ظاهرة، والدليل على ذلك أنه من المسموع عن لغة العرب وبالتالي شهرته تعطيه دلالة حقيقة ظاهرة.

والدليل على ذلك يقدمه من نصوص الشرع نفسها قال تعالى: ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء ﴾[42] (النساء/22) فإن كلمة أب تدل على الوالد مباشرة وهنا نقلت إلى معنى أوسع لتشمل الأجداد،وينطبق هذا التحديد أيضا على قوله تعالى: ﴿واسأل القرية التي كنا فيها﴾[43] (يوسف/82) إذ المراد أهل القرية.[44]

وربما يكون قبول ابن حزم بالمجاز في النص القرآني مرده إلى كونه أدبيا،مدركا لقيمته في البيان، من حيث الوضوح والتأثير والإقناع [45] ومن أمثلة الألفاظ والعبارات، التي يمكن تأويلها أيضا على مقتضى ظاهر اللغة بالدليل، تلك الألفاظ والعبارات، التي هي على سبيل المجاز، أو الكناية، مما يسمح بنقلها عن معهودها، مثل"يد الله" فهي تفيد في السياق الهيمنة على سبيل المجاز كقولنا "المدينة بيد الأمير" ومثل " بأعيننا" التي تفيد في السياق أيضا "العناية" ....الخ.

إن الموقف العام لابن حزم من ظاهرة المجاز تغذيه فكرة مخالفته الحقيقة،فهو من هذه الناحية مرادف للكذب، أو محط شك وريبة، ذلك أنَّ الحقيقة التي تقابلها بالإذعان والتصديق لا يسعنا إلا أن نقابل قسمها وهو المجاز بالرفض والتكذيب، ومن أجل ذلك طاف بالمجاز في الدرس البلاغي العربي طائف الكذب،وكان لزاما على من خلص نفسه للذود عن حياض النص القرآني، أن ينكره جملة وتفصيلا،أو يقيد وقوعه بالسماع في القرآن وفي لغة العرب.[46]

من ضروب هذا المجاز التشبيه أو كما يطلق عليه بعض الفلاسفة التمثيل فقال عنه:" والتشبيه هو أن يشبه شيء بشيء في بعض صفاته وهذا لا يوجب في الدين حكما أصلا..وهو باطل لأن كل ما في العالم فمشبه بعضه لبعض ولابد من وجه أو من وجوه ومخالف أيضا بعضه لبعض ولابد من وجه أو من وجوه وهو أيضا التمثيل.[47]

وضمن سياق آخر، يمكن أن يشابه المجاز الخطأ في الأساليب الإنشائية، كأن يطلب من أحد أن يبارز النمر أو الأسد، وهو يريد بارز الفارس الذي يشبه الأسد في قوته، أو النمر في خفته وسرعة انقضاضه،فالمخاطب لو كان قاصدا المعنى الظاهر، لكان مخطئا لا كاذبا بالارتباط الكذب أصلا بالحقيقة،وفي هذه الحال أيضا ينتفي الخطأ على النص القرآني والنبوي، وهذا يعني عدم وقوع المجاز فيهما[48].

5- جوهر الحقيقة والمجاز في حقل الفلسفة الإسلامية لدى الغزالي (450هـ -505 هـ) :

تعد الحقيقة والمجاز إحدى مباحث علم الدلالة الحديث ومن مباحث النقاد والبلاغيين قديما وكان للغزالي باع في ذلك أيضا كغيره من الفلاسفة إذ تطرق إلى هذا المبحث الدلالي الذي يُعْنَى بدراسة دوران الاسم بين المعاني متجاوزا التقليد ولو أن مفهوم الحقيقة والمجاز متداول يقول عن مفهوم الحقيقة اعلم أن اسم الحقيقة مشترك، إذ قد يراد به ذات الشيء وحده، ويراد به حقيقة الكلام، ولكن إذا استعمل في الألفاظ أريد به ما استعمل في موضوعه[49].

مفهوم المجاز:

والمجاز ما استعمله العرب في غير موضوعه وهو ثلاثة أنواع الأول: ما استعير للشيء بسبب المشابهة في خاصية مشهورة،كقولهم للشجاع:أسد،وللبليد:حمار،فلو سمي الأبخر أسدا لم يجز لأن البخر ليس مشهورا في حق الأسد.[50]

وعن الاسم المستعار وهو من أضرب المجاز قال:أما المستعارة فهي أن يكون اسماً دالا ذات الشيء بالوضع ودائما من أول الوضع إلى الآن، من غير أن يجعل ذاتيا للثاني وثابتا عليه ومنقولا إليه كلفظ الأم، فإنه موضوع للوالدة ويستعار للأرض يقال إنها أم البشر، بل ينقل إلى العناصر الأربعة فتسمى أمهات على أنها أصول الأم أيضا أصل لولد فهذه المعاني التي استعير لها لفظ الأم لها أسماء خاصة بها[51].

لم يخرج الغزالي في رأيه عن آراء من سبقه من الفلاسفة حينما رأى أنَّ الاستعارة وكل ضروب المجاز لا تصلح في الأقاويل الجدلية وفي المخاطبة البرهانية لأن الكلام الخالي من التوسع والتجوز يكون حصول البرهان فيه أيسر وأسهل وأوضح وتكون ألفاظه أتم إبانة عن المعاني وأجود تفهيما إذن فأقلها حاجة إلى ذلك التجوز هي صناعة الجدل والسفسطة، بيد أن هناك صناعتان هما أكثر حاجة إلى ذلك وهما الخطابة والشعر لاعتمادهما على التخييل وتشويق المتلقي كما أضاف قائلا :(والمستعار ينبغي أن يجتنب في البراهين دون المواعظ والخطابة والشعر، بل هي أبلغ باستعماله فيها)[52] يعتمد الغزالي على أسلوب الإقناع لذلك يقدم الأمثلة:قال :فإن قال قائلا،فما مثال المستعار؟ قلنا، مثاله استعارة أطراف الحيوان لغير الحيوان كقولهم رأس المال،وجه النهار، عين الماء،حاجب الشمس،أنف الجبل،ريق المزن،يد الدهر،جناح الطريق،كبد السماء، وكقولهم" دارت رحى الحرب، وشابت مفارق الجبال، وكقولهم العيال سوس المال، الوحدة قبر الحي، الإرجاف زند الفتنة ومن استعارات القرآن قال تعالى: ﴿ وأشتعل الرأس شيبا ﴾[53] (مريم الآية4) ﴿ واخفض لهما جناح الذل من الرحمة ﴾[54] (الإسراء/24) ﴿والصبح إذا تنفس ﴾[55] (التكوير/18).[56]

ومما جاء عن الألفاظ المنقولة إلى الشرع وخلاف السلف فيه فإن الغزالي قد ذهب إلى أنها دالة على معانيها اللغوية، لكن الشرع قد تصرف فيها تصرفا آخر، فالصلاة دالة على الدعاء، لكن على هذه الكيفية المخصوصة المزيد عليها بهذه الزيادات الشرعية، والصوم دال على الإمساك لكن بشرط اعتبارات أخر.[57]

ثم يخرج الغزالي بهذه النتيجة مؤديا قوله فيه : (واعلم أن كل مجاز فله حقيقة، وليس من ضرورة كل حقيقة أن يكون لها مجاز أما إذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ للحقيقة إلى أن يدل الدليل أنه أراد المجاز، ولا يكون مجملا، كقوله:" رأيت اليوم حمارا، واستقبلني في الطريق أسد، فلا يحمل على البليد

والشجاع إلا بقرينة زائدة، فإن لم تظهر فاللفظ للبهيمة والسبع، ولو جعلنا كل لفظ أمكن أن يتجوز به مجملا تعذرت الاستفادة من أكثر الألفاظ[58]).

6- دلالة الحقيقة واللاحقيقي لدى ابن رشد (520 هـ - 595 هـ):

أ- الاسم الحقيقي: يأخذ الاسم وأقسامه حيازة رحبة ضمن مُتُون ابن راشد ومن أقسامه الاسم قال:" وكل اسم فهو:إما حقيقي،وإما دخيل في اللسان، وإما منقول نادر الاستعمال،وإما مزين،وإما معمول، وإما معقول، وإما مفارق، وإما مغير، فالحقيقي هو الاسم الذي يكون خاصا بأمة أمة".[59]ويقدم تعريفا مطابق له في كتابه "تلخيص الخطابة" الاسم الحقيقي قال:" والمستولية هي الألفاظ التي هي خاصة بأهل لسان ما، ومشهورة عندهم مبتذلة دالة على المعاني التي وضعت لها من أول الأمر من غير توسط".[60]

المستولية هي الحقيقة من الألفاظ الموضوعة بالأصل،إن الخطاب الإبداعي ينتفي المشهور ذلك أن المشهور غير مستحسن في الشعر بل المستحسن فيه المبتدع، لكن إذا أراد الشاعر الإبانة والتفهيم قال :فالأفضل أن يأتي بالأسماء المستولية.

يخلص إلى أن:" أفضل القول في التفهيم إنما هو القول المشهور المبتذل الذي لا يخفى على أحد وهذه الأقاويل إنما تؤلف من الأسماء المشهورة المبتذلة،وهي التي سماها فيما قيل " الحقيقية" وتسمى " المستولية" و "الأهلية"..لأنه متى تعرى الشعر كله من الألفاظ الحقيقية المستولية كان رمزا ولغزا."[61].

وعليه، يجتمع للشعر والكلام الأدبي في أن يوظف أصناف الألفاظ السابقة عموما،بما فيها الحقيقي والمستولي،الذي يلتزم به العلم والكلام العادي مع الإقرار بتقارب القول الأدبي، بحسب أنواعه،في توظيف هذه الأقسام كميا وكيفيا، كما يتجسد ذلك أساسا في الفروق بين الخطابة والشعر وتأكد هذا التصور لدى ابن رشد في تعرضه لأقسام الاسم[62] وإليك بالإجمال رأي ابن رشد في ذلك قال:" وفضيلة القول الشعري العفيفي أن يكون مؤلفا من الأسماء المستولية ومن تلك الأنواع الأخر،ويكون الشاعر حيث يريد الإيضاح يأتي بالأسماء المستولية،وحيث يريد التعجيب والإلذاذ يأتي بالصنف الآخر من الأسماء، ولذلك قد يتضاحك بمن يريد الإيضاح فيأتي بالأسماء المشتركة أو الغريبة أو الألسن أو المعمولات، ويتضاحك أيضا بمن يريد التعجيب والإلذاذ فيأتي بالأسماء المبتذلة، وكأن الشاعر يجب له ألا يفرط في استعمال الأسماء الغير المستولية فيخرج إلى حد الرمز،ولا أيضا يفرط في الأسماء المستولية فيخرج عن طريقة الشعر على الكلام المتعارف."[63]

لقد عولجت الاستعارة في تاريخ البلاغة على أنها لعب بالألفاظ ومناسبة لاستغلال خصائص اللغة واستعمالاتها المتعددة، وعلى أنها شيء يوضع مكان شيء آخر في بعض الأحيان، إلا أنه يتطلب مهارة غير اعتيادية وحذراً باختصار، اعتبرت الاستعارة جمالا أو زخرفا أو قوة إضافية للغة، وليست الشكل المكون والأساس لها، هكذا عبر آ.أ ريتشاردز عن رأيه[64] لكن البلاغة التقليدية العربية رغم أنها تأثرت بالمنطق وأوغلت في الفلسفة وبعدت عن الطبع،.. وعرفناها بعد أن أصبحت حدودا منطقية، وشروحا فلسفية، وصنعة متكلفة، فرأيناها تعابيرَ جامدة، وتعريفات أقرب إلى حدود النحو أو المنطق منها إلى ذوق الفطرة وطبع النفس[65] كما يرى مازن مبارك إلا أن حازم القرطاجني قد استدرك ما عابه على من تقدمه، وعليه فقد

كانت البلاغة التقليدية بمثابة عدة منهجية يتزود بها الخطيب أو الكاتب في الحوارات الجدلية والسياسية والقضائية والمناظرات الفلسفية والأدبية والنحوية، وكانت في عمومها تطرح أسئلة جوهرية مؤرقة تتعلق - أولا- بتحديد مظاهر الإعجاز القرآني في الثقافة العربية، وتتناول - ثانيا- الحقيقة والمجاز أو الواقعي والمحتمل، وتعني -ثالثا- بثنائية الصدق والكذب[66].

إن منهج الفلاسفة منهج برهاني ينطلق من مقدمات يقينية ليصل إلى نتائج يقينية فإذا كانت الإبانة ناتجة عن الكلام المبتذل أو العادي فإن الرمز والإغراب ناتج عن الكلام الإبداعي الذي تحدثه التغييرات المثيرة للدهشة لدى المتلقي، والتغيير هو المجاز بكل ضروبه وهو القسم الثاني وسيأتي التفصيل فيه.

يظهر الفرق واضحاً بين ذلك المستويين من التغيير في ذلك النص لابن رشد قال:" ومتى طال الكلام وليس فيه تغيير ولا محاكاة، فينبغي أن يعتني في ذلك بإيراد الألفاظ البينة الدلالة، وهي التي تدل على أشياء بأعيانها، لا على أشياء متضادة أو مختلفة، ويكون تركيبها على المشهور عندهم، وتكون سهلة عند النطق."[67]

ب- مفهوم المجاز عند ابن رشد:

المجاز لدى كل الفلاسفة تغيير أما لدى ابن رشد فهو يعني الشيء نفسه قال عنه:"..إن المجاز استعارة وتشبيه"[68]، بل توسع في مفهومه أكثر من ابن سينا حين أضاف إليه أصناف أخرى من التغييرات قال:" والتغييرات تكون بالموازنة والموافقة والإبدال والتشبيه، وبالجملة: بإخراج القول غير مخرج العادة، مثل:القلب والحذف والزيادة والنقصان والتقديم والتأخير وتغيير القول من الإيجاب إلى السلب ومن السلب إلى الإيجاب وبالجملة:من المقابل إلى المقابل، وبالجملة: بجميع الأنواع التي تسمى عندنا مجازا فالحذف مثل قوله تعالى ﴿واسأل القرية ﴾(يوسف/82).[69]

كما نعلم أن كل عمل إبداعي سواءً كان قولا شعريا أو خطابي فإنه يقوم على المجاز وضروبه أضاف ابن رشد أيضا للمجاز بعدا فلسفيا جديدا تحاصره قوانين المنطق قال :"ومثال التغيير من الإيجاب إلى السلب قول القائل:" ما فعله أحد إلا أنت" بدل قوله" أنت فعلته".[70]

إن تجاوز المألوف لا يكون إلا بهذه الأصناف ولعل هذه الأساليب هي التي تميز العمل الإبداعي وتجعله في مرتبة الكلام العالي قال:" ومن التغييرات أيضا الإفراطات في الأقاويل والغلو فيها".[71]

لذلك فهو يذكر مما يتألف هذا الكلام أو الأقاويل على حد تعبير الفلاسفة قال:" وأما الأقاويل العفيفة المديحية فهي الأقاويل التي تؤلف من الأسماء المبتذلة ومن الأسماء الأخر، أعني المنقولة الغريبة والمغيرة واللغوية، لأنه متى تعرى الشعر كله من الألفاظ الحقيقية المستولية كان رمزا ولغزا، ولذلك كانت الألغاز والرموز هي التي تؤلف من الأسماء الغريبة، أعني بالغريبة، المنقول، والمستعار، والمشترك، اللغوي، والرمز واللغز هو القول الذي يشتمل على معان لا يمكن أو يعسر، اتصال تلك المعاني الذي يشتمل عليها بعضا ببعض حتى يطابق بذلك أحد الموجودات"[72].

إذن التغييرات هي التي نفصل بها بين القول الشعري والعمل الأدبي العادي لذلك حضورها يحدث لذة ومتعة في التخييل لدى المتلقي، ومن الأمثلة التي ساقها، ابن رشد في هذا قال:" ومن التغييرات اللذيذة جمع الأضداد في شيء واحد،كقوله:فيك الخصام،وأنت الخصم والحكم".[73]

وعن التخييل وارتباطه بالمجاز من حيث الفائدة في تفهيم المتلقي وإمتاعه قال:" مثال ذلك أن الإبدال إذا كان شديد الشبه أفاد جودة التخييل والإفهام معا"[74]، وحصيلة الموضوع أن القول الشعري لا يخلو من التجاوزات التي تخرج عن العادة في كل المستويات :الصوتي والدلالي والتركيبي.

لما كان المجاز انحراف باللغة العادية إلى لغة إبداعية أكثر شعرية كما هو معروف عند البلاغيين والنقاد العرب، فإن هذا التجاوز هو متعدد لتعدد أوجه الدلالة فيه نعني بذلك أن للمجاز ضروب تجعل النص الأدبي أكثر غناءً، بغض النظر عنه تحديدا لهذا جاء في حديث الأستاذ الخولي عن صلة البلاغة بالفلسفة التي تجلت في البلاغة قال : (عاشت في كنف رجال الفلسفة وتحت رعايتهم، وأن جمهرة الأقلام التي خدمتها أقلام فلاسفة أو متفلسفين) يعد من هؤلاء المتفلسفين سهل بن هارون ... وكان حكيما يتعاطى الفلسفة وأبا عثمان عمرو بن بحر الجاحظ وهو في تقدير الدكتور نوفل من مذهب صناع الكلام من الشعراء الكتاب[75].

وعن ضروب المجاز قال ابن أبي الإصبع المصري (ت 654هـ) في كتابه " تحرير التحبير" والمجاز جنس يشتمل على أنواع كثيرة،كالاستعارة والمبالغة والإشارة،والإرداف،والتمثيل، والتشبيه وغير ذلك مما عدل فيه عن الحقيقة الموضوعية للمعنى المراد.."[76].

هذا ما ناقشه أرسطو في كتابيه "فن الشعر" و"الخطابة" وتلاه ابن رشد في شرحهما بكل عناية، ومما أسهب الحديث عنه كان على ضربين من المجاز هما: الاستعارة والتشبيه، حتى قال في تلخيص الخطابة"...ولذلك يقولون إن المجاز استعارة وتشبيه."[77]

تسمى ضروب المجاز وكل أشكال التوسع لدى الفلاسفة عامة التغييرات، تعتبر التغييرات أو المغيرة قسم من أقسام الألفاظ المفردة لدى ابن رشد وهي كما قال:" أما المغيرة فهي أشهرها وأكثرها في الصناعتين"[78]، ومعنى التغيير أن يكون المقصود يدل عليه لفظ ما فيستعمل بدل ذلك اللفظ لفظ آخر، وهذا التغير يكون على ضربين:أحدهما أن يستعمل لفظ شبيه الشيء مع لفظ الشيء نفسه ويضاف إليه الحرف الدال في ذلك اللسان على التشبيه، وهذا الضرب من التغيير يسمى" التمثيل " و "التشبيه" وهو خاص جدا بالشعر، والنوع الثاني من التغيير أن يؤتي بدل ذلك اللفظ بلفظ الشبيه به أو بلفظ المتصل به من غير أن يؤتي معه بلفظ الشيء نفسه وهذا النوع في هذه الصناعة يسمى " الإبدال " وهو الذي يسميه أهل زماننا بالاستعارة والبديع".[79]

في سياق الحديث عن القول الشعري الذي يحدث فيه التغييرات بكل أصنافها فإن رأي ابن رشد في هذا ينسجم مع رأي الفارابي وابن سينا السابقين في ضبط حقل الكلام الأدبي العادي عموما،والشعري خصوصا، بمقابلته بالكلام العادي،ذلك أن كل شكل من أشكال التغيير التي تطول الكلام الحقيقي تؤدي إلى تحقيق القول الشعري."[80]

من أنواع التغيير التشبيه، وأرسطو يرى أن تكون التغييرات الجميلة المثالية من الأمور التي هي واحدة بالنوع، وذلك بأن يشبه الإنسان بالإنسان المناسب له مثل أن يشبه الجميل بيوسف فإن لم تكن واحدة بالجنس القريب، مثل تشبيه العرب المرأة الحسناء بالظبية.[81]

فإن لم يكن فالجنس البعيد، مثل تشبيههم المرأة الحسناء بالشمس وأما إذا كان التغيير من أمور لا ترتقي إلى جنس واحد وإن كان بعيدا فهو رديء.[82]

يميز أرسطو هنا بين التغيير المثالي الجميل والتغيير الرديء فيكون عمله أشبه بعمل النقاد والبلاغيين وهذه التغيرات كما أسلفنا تمس القول الشعري وتفصل بينه وبين الكلام العادي.

يشرح ابن رشد في كتابيه "فن الشعر" و "تلخيص الخطابة" معنى التشبيه وأصنافه وهو الوقت نفسه ما يؤكد مواطن التغييرات وفعاليتها في كلتا الصناعتين ونستقي لك الأمثلة منهما لترى الدليل.

قال:" وأصناف التخيل والتشبيه ثلاثة إثنان بسيطان، وثالث مركب منهما، إما الاثنان البسيطان فأحدهما تشبيه شيء بشيء وتمثيله به، وذلك يكون في لسانِ لسانٍ بألفاظ خاصة عندهم،مثل،كأنّ وأخال، وما أشبه ذلك في لسان العرب، وهي التي تسمى عندهم حروف التشبيه وإما اخذ التشبيه بعينه بدل التشبيه، وهو الذي يسمى الإبدال في هذه الصناعة... مثل قول الشاعر هو البحر من أي المواضع أتيته".[83]

نقل ابن رشد أمثلته من كلام العرب في شرحه لكتب أرسطو وبذل جهدا على أن تبقى تلك الأمثلة موافقة للعقيدة الإسلامية حين حذف أثناء الشرح الأمثلة التي ساقها أرسطو ووضع بدلها ما يستطيع تقبله فكر العربي على ثقافته آنذاك.

تكاد كل شروح ابن رشد لفلسفة أرسطو يعتمد فيها على الأغلب،كلام العرب، من شعر ونثر وأيضا من الكتاب العزيز القرآن الكريم،تضرب لك مثلا:قال: في صنف من أصناف التشبيه" أن يشبه الشيء بتشبيه ضده أو بضد نفسه وذلك مثل قول العرب "سقيمة الجفون "في الحسنة الغاضة النظر وقول الآخر:

ومخرّفٍ عنه القميصُ تخالُهُ وَسَطَ البيوت من الحياء سقيما[84]

كثيرا ما ترد عبارتي:قالت العرب،وقوله تعالى يتأتي التشبيه أو الأقاويل الشعرية حسب رأي ابن رشد لمن له سعة في التخييل وقدرة على تحصيل جميع المعاني التي في الشيء الذي يقصد وصفه ومن التغييرات أيضا الاستعارة أو كما سماها ابن رشد الأسماء المستعارة قال:" وأما المغيرة فهي الأسماء المستعارة التي تستعار إما من التشبيه، مثل تسميتهم الكوكب "نسرا" وإما من الضد مثل تسميتهم الشمس " جونة" وإما من اللازم مثل تسميتهم الشحم " ندا" والمطر " سماء" [85] كل هذه الأشكال من التغييرات وغيرها مما يتحقق في النص معنى ولفظا ينضوي تحت ما أسماه ابن رشد " إخراج القول غير مخرج العادة" فواضح أن أشكال التغيير تتسع لتشمل كل إخراج للقول غير مخرج العادة [86] وهو أمر يتعلق بالمستوى الدلالي للنص لاحظناه في كل من التشبيه والاستعارة والمجاز...

والتغيير بالجملة عند ابن رشد يعطي في المعنى جودة إفهام وغرابة ولذة"[87] ويكون ابن رشد في هذا لم يخرج عن رأي أرسطو في التغيير ولعل وظيفة المجاز عند أرسطو مرتبطة بالتخيل بأبعاده المنطقية والنفسية والجمالية التي تمثل جوهر فكرة المجاز وكذلك بالأسلوب الإبداعي لدى الكاتب أو الشاعر، وذلك لما لهذه الوظيفة من أهمية في ربط عناصر الإبداع الثلاثة المبدع والنص والمتلقي معا.

حيث حرص أرسطو على ضرورة إحداث المتعة واللذة لدى المتلقي نتيجة مواجهته لأسلوب النص ولغته ذات الدلالات المتعددة التي تحدث تمويها مثيرا للدهشة والتساؤل والاستغراب لدى المتلقي، بحيث يشعر معها بلذة الكشف، ومتعة المواجهة لتمويهات المبدع من خلال لغته المبنية على المجاز بكل ضروبه وأساليبه."[88]

إن علماء الأمة وهم يتصدون لتفسير كلام الله الباهر، وحديث رسوله الأمين لم يروا غضاضة في تأويل آيات الله وأحاديث رسوله تأويلا يفضي بهم إلى القول بالمجاز، ومنهم وهم كثيرون، من صرح بها عاما وصرح ببعض أنواعه كالاستعارة، بل إن هذا المنهج قد أعانهم على استجلاء ما في هذين الرافدين من معان آسرة ولمحات باهرة وصور من البيان الرفيع نادرة، كما اتخذوا منه وسيلة لتنزيه الله سبحانه وتعالى عن التشبيه والتركيب والتجزيء، واجتازوا به عقبات كثيرة لها صلة بأصول الاعتقاد، ومذهب التأويل مذهب معترف به عند علماء الأمة سلفا وخلفا ما في ذلك من نزاع إلا ما أبْدَاهُ بعض المعترضين وهو مردود عليه [89].

نستخلص مما سبق أن المجاز كان موضع عناية لدى الفلاسفة منذ القديم، حيث أدرك أرسطو في كتابيه "فن الشعر" و"الخطابة" الفرق بين لغة الشعر ولغة الخطابة، وذلك من خلال فهمه وتحديده لمصطلح المجاز الذي يرتبط ارتباطا جوهريا بالقول الشعري والعمل الإبداعي بشكل عام الشيء نفسه وجدناه عند الفلاسفة العرب المسلمين كالفارابي وابن رشد مثلا، وعن طريقة عمل الفلاسفة بين الأستاذ أمين الخولي اعتمادا على القرائن وعلى الأدلة على طريقتين في التأليف البلاغي قال : (فأما الطريقة الأولى فتمتاز بخاصة أهلها المتكلمين في الجدل والمناقشة، والتحديد اللفظي والعناية بالتعريف الصحيح و القاعدة المقررة والإقلال من الشواهد الأدبية وعدم العناية بالناحية الفنية في خصائص التراكيب، وتقدير المعاني الأدبية، واستعمال المقاييس الحكمية الفلسفية المعتمدة على قواعد منطقية أو نظريات خلقية ... دون نظر إلى معاني الجمال وقضايا الذوق)[90].

حدّد الفلاسفة الإسلاميون، مفهوم المجاز وبعضا من ضروبه،فتوسع البعض منهم فيه وأتوا بالأدلة والبراهين عن طريق التمثيل بل جعلوه شاملا لموضوعات في علم المعاني والبيان والبديع.

أما البعض الآخر منهم فاكتفى بالتنظير له في إطار محدود وضيق،كما ربط الفلاسفة المسلمون المجاز،بالتغيير وأنواعه على غرار ما أثر عن أرسطو، وهو يعني عندهم الانحراف بالقول عن المألوف بحيث تصبح اللغة دلالات جديدة ويصبح لدينا مدلولات غير متناهية لدوال في لغة محدودة و بالتالي أدركوا أهمية المجاز وضروبه، ويتجلى ذلك في فهمهم العميق لدور المجاز في البنية الشعرية.

وأخيرا تبقى عندهم وظيفة المجاز مرتبطة بالتخيل وإحداث الإغراب والمتعة لدى المتلقي الذي يعد أحد عناصر الإبداع الثلاثة بعد المبدع والنص، كما يحقق المجاز للغة فائدة كبيرة تتجلى في توسيعه لمدلولات جديدة متعددة؛ مما يعني غناء اللغة وإثراء رصيدها. إذن تكمن فائدته في الكم والكيف معاً.

الهوامش

[1]- الإسلام والفلسفة والعلوم، أربع محاضرات عامة نظمتها اليونسكو 1401 هـ - 1981 م ص 36،37

[2]- إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، دار المعارف مكتبة الدراسات الفلسفية القاهرة، ط3، ج1، ص 20

[3]- يوسف فرحات، الفلسفة الإسلامية وأعلامها، تح يوسف فرحات، الشركة الشرقية للمطبوعات، ط1، 1986، ص 20

[4]- سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف ، القاهرة، ط 5 ص 281.

[5]- حسام محي الدين الألوسي، فلسفة الكندي، دار الطبعة بيروت، ط 1 سبتمبر، 1985، ص 30.

[6]- د فايز الداية، علم الدلالة العربي بين النظرية والتطبيق، دار المعاصر، بيروت لبنان، دار الفكر، دمشق سوريا، ط2، 1999، ص 110،112

[7]- الأزهري ريحاني، النحو العربي والمنطق الأرسطي، منشورات إتحاد الكتاب الجزائريين، الجزائر ط، جانفي 2005، ص 254،255.

[8]- المرجع نفسه.

[9] - القرءان الكريم، سورة النحل، الأية 125

[10]- يوسف فرحات، الفلسفة الإسلامية وأعلامها ص 194.

[11]- الأزهري ريحاني، النحو العربي والمنطق الأرسطي، ص 211

[12]- المرجع نفسه ص 211

[13]- د محمود فهمي زيدان، في فلسفة اللغة، دار النهضة العربية، بيروت، ط 1405 هـ-1985م، ص 154-155

[14]- د نور الدين النفير، فلسفة اللغة واللسانيات، مؤسسة أبو وجدان، ط 1993، ص 18

[15]- د محمود فهمي زيدان، فلسفة اللغة، ص 158-159

[16]- د حسام محي الدين الألوسي، فلسفة الكندي، ص 38

[17] - فايز الداية، علم الدلالة بين النظرية والتطبيق،دار المعاصر،بيروت لبنان،دار الفكر ،دمشق ،سوريا،ط2 ،1999، ص378-379.

[18] - بحث الدكتور محمود دراسية،مفهوم المجاز بين ابن سينا وابن راشد،جامعة اليرموك ،أربد،الأردن،ص03.

[19] - فايز الداية، علم الدلالة بين النظرية والتطبيق،ص397.

[20] - فايز الداية، علم الدلالة بين النظرية والتطبيق،ص379-380.

[21] - الحقيقة في الإصلاح: هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له في الإصلاح به التخاطر....وقيل الشيء الثابت قطعا ويقينا ص 55-56، والمجاز إسم لما أريد به غير ما وضع به لمناسبة بينهما كتسمية الشجاع أسدا والمجاز ما جاوز و يتعدى عن محله الموضوع له إلى غيره لمناسبة بينهما، أنظر الشريف الجرجاني،التعريفات، اعتنى به مصطفى أبو يعقوب،مؤسسة الحسن،الدار البيضاء ،المغرب،ط1، 2006،ص111.

[22]- شعرية الشاهد المجازي في البلاغة العربية، رسالة دكتوراه، رسمية علي عطوة الصنمور، جامعة مؤتة الأردن، 2010، ص 42

[23] - نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير ،المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط 5 ، 2003،ص 124.

[24]- شعرية الشاهد المجازي في البلاغة العربية، رسالة دكتوراه، رسمية علي عطوة الصنمور، جامعة مؤتة الأردن، 2010، ص 75

[25] - المرجع نفسه ،ص123.

[26] لطفي عبد البديع، فلسفة المجاز، الشركة المصرية العالمية للنشر، دار نوبار للطباعة، القاهرة، ط1، 1997، ص 22

[27] - الفارابي،كتاب الحروف، تح: محسن مهدي،دار المشرق، بيروت، لبنان، ص29.

[28]- آيفور أرمسترونغ ريتشاردز، فلسفة البلاغة، ترجمة: سعيد الغانمي، ناصر حلاوي ، أفريقيا الشرق، بيروت لبنان 2002، ص 92

[29] - بحث الدكتور محمود دراسية،مفهوم المجاز بين ابن سينا وابن راشد، ،ص06.

[30] - فايز الداية، علم الدلالة بين النظرية والتطبيق،ص407.

[31] - فايز الداية، علم الدلالة بين النظرية والتطبيق،ص407.

[32] - المرجع نفسه ،ص407.

[33] - بحث الباحث محمود دراسية،مفهوم المجاز بين ابن سينا وابن راشد، ،ص06-07.

[34]- عمر عبد الله كامل، كلمة هادئة في المجاز، سلسلة مفاهيم يجب أن تصحح\، دار الجيل، بيروت، ص 11.

[35] - المرجع نفسه ،ص06-07.

[36] - نعمان بوقرة، النظرية اللسانية عند ابن حزم،منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق ،دط،2004 ،ص 67.

[37] - القرءان الكريم، سورة الأعراف، الآية 105

[38] - ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام حققه الشيخ أحمد محمد شاكر،قدم له إحسان عباس ،دار الآفاق الجديدة ،بيروت ، ط/ 1 ،1983 ، ص41.

[39] - نعمان بوقرة، النظرية اللسانية،ص67-68.

[40] - ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام،ص 48.

[41]- عبد الحكيم راضي،الأبعاد الكلامية والفلسفية في الفكر البلاغي والنقدي عند الجاحظ، مكتبة الآداب القاهرة،ط3،2006،ص20

[42] - القرءان الكريم، سورة النساء، الآية 22

[43] - القرءان الكريم، سورة يوسف، الآية 82

[44] - نعمان بوقرة، النظرية اللسانية،ص69.

[45] - المرجع نفسه، ص69.

[46] - نعمان بوقرة، النظرية اللسانية،ص69.

[47] - ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام،ص 48.

[48] - نعمان بوقرة، النظرية اللسانية،ص70 .

[49] - الغزالي ،المستصفى من علم الأصول،تقديم الشيخ ابراهيم محمد رمضان،دار بن أبي الارقم بيروت،لبنان،د ط ، دت ج 1 ،ص277

[50] - المرجع نفسه،ص 277

[51] - الغزالي معيار العلم في فن المنطق،دار الأندلس بيروت،ص 11.

[52] - المرجع نفسه،ص 11.

[53]- القرءان الكريم، سورة مريم، الآية 04

[54]- القرءان الكريم، سورة الإسراء، الآية 24

[55]- القرءان الكريم، سورة التكوير ، الآية 18

[56] - الغزالي معيار العلم في فن المنطق،دار الأندلس بيروت، ص11.

[57]- لطفي عبد البديع، فلسفة المجاز، الشركة المصرية العالمية للنشر، دار نوبار للطباعة، القاهرة، ط1، 1997، ص 22.

[58] - الغزالي ،المستصفى من علم الأصول، ص 293-292.

[59] - ابن رشد أبو الوليد محمد بن احمد،فن الشعر لأرسطو طاليس،شرح ابن رشد ومعه جوامع الشعر للفارابي تح.محمد سليم سالم ،القاهرة ،د ط ،1971 ،ص 237.

[60] - ابن رشد ،تلخيص الخطابة، حققه وقدم له عبد الرحمان بدوي ،مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د ط،1960، ص 257.

[61] - ابن رشد أبو الوليد محمد بن احمد،فن الشعر لأرسطو طاليس ، ص 238.

[62] - الأخضر جمعي، اللفظ والمعنى في التفكير النقدي والبلاغي عند العرب، ص136.

[63] - ابن رشد أبو الوليد محمد بن احمد،فن الشعر لأرسطو طاليس ، ص 238-239.

[64]- أيفور أرمسترونغ ريتشاردز، فلسفة البلاغة، ص 92

[65]- مازن المبارك، الموجز في تاريخ البلاغة، دار الفكر، ص 07

[66]- جميل حمداوي، من البلاغة الكلاسيكية إلى البلاغة الجديدة، ص 07-08

[67] - ابن رشد ،فن الشعر لأرسطو طاليس ، ص247.

[68] - ابن رشد-تلخيص الخطابة ،ص 294.

[69] - ابن رشد،فن الشعر لأرسطو، ص243.

[70] - المرجع نفسه، ص 244.

[71] - ابن رشد-تلخيص الخطابة ،ص 301.

[72] - ابن رشد ،فن الشعر لأرسطو طاليس ، ص238.

[73] - المرجع نفسه، ص 244.

[74] - المرجع نفسه، ص 244-245.

[75]- عبد الحكيم راضي، الأبعاد الكلامية والفلسفية في الفكر البلاغي والنقدي عند الجاحظ، ص 24.

[76] - محمود دراسية،مفهوم المجاز بين ابن سينا وابن راشد ،ص03.

[77] - ابن رشد-تلخيص الخطابة ،ص 294.

[78] - يقصد بالصناعتين: الشعر والخطابة (أنظر تلخيص الخطابة ،ص 253.

[79] - ابن رشد-تلخيص الخطابة ،ص 254.

[80] - الأخضر جمعي، اللفظ والمعنى في التفكير النقدي والبلاغي عند العرب، ص 132.

[81] - قال ابن المعتز: يادار! أين ظباؤك اللعس؟! قد كان لي في انسها أنس

فإن العرب جرت عاداتهم أن يشبهوا النساء بالظباء،فربما أتوا به على جهة الإبدال مثل ما تقدم من قول ابن المعتز.

[82] - ابن رشد-تلخيص الخطابة ،ص 271.

[83] - ابن رشد ،فن الشعر ، ص201-202 .

[84] - المرجع نفسه، ص 248.

[85] - ابن رشد ،فن الشعر لأرسطو طاليس ، ص238.

[86] - الأخضر جمعي، اللفظ والمعنى في التفكير النقدي والبلاغي عند العرب، ص 133..

[87] - ابن رشد،تلخيص الخطابة، ص 264.

[88] - محمود دراسية،مفهوم المجاز بين ابن سينا وابن راشد ،ص05.

[89] - عمر عبد الله كامل، كلمة هادئة في المجاز، سلسلة مفاهيم يجب أن تصحح، دار الجيل، بيروت، ص 16.

[90] - عبد الحكيم راضي، الأبعاد الكلامية والفلسفية في الفكر البلاغي والنقدي عند الجاحظ، ص 24.

المصادر والمراجع:

1- **القرآن الكريم برواية ورش عن نافع**

2- **الأخضر جمعي، اللفظ والمعنى في التفكير النقدي والبلاغي عند العرب، دمشق إتحاد كتاب العرب، ط 2002.**

3- **الأزهري ريحاني، النحو العربي والمنطق الأرسطي، منشورات إتحاد الكتاب الجزائريين، الجزائر ط، جانفي 2005،**

4- **ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام حققه الشيخ أحمد محمد شاكر،قدم له إحسان عباس ،دار الآفاق الجديدة ،بيروت ، ط 1 ،1983.**

5- **ابن رشد أبو الوليد محمد بن احمد،فن الشعر لأرسطو طاليس، شرح ابن رشد ومعه جوامع الشعر للفارابي تح د.محمد سليم سالم ،القاهرة ،د ط ،1971 .**

6- **ابن رشد ،تلخيص الخطابة، حققه وقدم له عبد الرحمان بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ، د ط،1960.**

7- **الشريف الجرجاني، التعريفات، اعتنى به مصطفى أبو يعقوب، مؤسسة الحسن، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006.**

8- **الغزالي أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، تقديم الشيخ إبراهيم محمد رمضان، دار بن أبي الأرقم بيروت، لبنان، د ط ، دت ج 1 .**

9- **الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، دار الأندلس بيروت.**

10- **الفارابي،كتاب الحروف، تح: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، لبنان.**

11- **إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، دار المعارف مكتبة الدراسات الفلسفية القاهرة، ط3، ج1،**

12- **آيفور أرمسترونغ ريتشاردز، فلسفة البلاغة، ترجمة: سعيد الغانمي، ناصر حلاوي ، أفريقيا الشرق، بيروت لبنان 2002،**

13- **جميل حمداوي، من البلاغة الكلاسيكية إلى البلاغة الجديدة**

14- **حسام محي الدين الألوسي، فلسفة الكندي، دار الطبعة بيروت، ط 1 سبتمبر، 1985،**

15- **سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف ، القاهرة، ط 5**

16- **عبد الحكيم راضي،الأبعاد الكلامية والفلسفية في الفكر البلاغي والنقدي عند الجاحظ، مكتبة الآداب القاهرة،ط3،2006**

17- **عمر عبد الله كامل، كلمة هادئة في المجاز، سلسلة مفاهيم يجب أن تصحح، دار الجيل، بيروت**

18- **فايز الداية، علم الدلالة بين النظرية والتطبيق، دار المعاصر، بيروت لبنان، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط2 ،1999.**

19- **لطفي عبد البديع، فلسفة المجاز، الشركة المصرية العالمية للنشر، دار نوبار للطباعة، القاهرة، ط1، 1997،**

20- **مازن المبارك، الموجز في تاريخ البلاغة، دار الفكر**

21- **محمود فهمي زيدان، في فلسفة اللغة، دار النهضة العربية، بيروت، ط 1405 هـ-1985م،**

22- **د.نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب،ط 5 ، 2003.**

23- **د.نعمان بوقرة، النظرية اللسانية عند ابن حزم، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، دط،2004 .**

24- **نور الدين النفير، فلسفة اللغة واللسانيات، مؤسسة أبو وجدان، ط 1993**

25- **يوسف فرحات، الفلسفة الإسلامية وأعلامها، تح يوسف فرحات، الشركة الشرقية للمطبوعات، ط1، 1986،**

26- **بحث د.محمود دراسية، مفهوم المجاز بين ابن سينا وابن راشد، جامعة اليرموك، أربد، الأردن.**

المحاضرات:

27- **الإسلام والفلسفة، أربع محاضرات عامة نظمتها اليونسكو 1401 هـ -1981 م**

الرسائل الجامعية:

28 - **شعرية الشاهد المجازي في البلاغة العربية، رسالة دكتوراه، رسمية علي عطوة الصنمور، جامعة مؤتة الأردن، 2010،**