EISSN 2588-2333 ﴿التـواصل الأدبي﴾ ISSN 1112-7597
العدد التسلسلي: 22 - جانفي 2024 المجلد: 13/ العدد: 01

حجاجية أسلوب التمثيل*

Argumentation of the Representational Style

أ. د حسين أحمد كتانة

كلية الآداب / جامعة آل البيت

drkittaneh@yahoo.com

تاريخ الإرسال: 27-10-2023 تاريخ القبول: 06-12-2023 تاريخ النشر: 01-01-2024

الملخص:

يعتبر أسلوب "التمثيل" من الأساليب المهمة التي يقوم عليها الحجاج والإقناع، منذ أرسطو إلى اليوم مرورا بالبلاغة العربية القديمة وكذلك الفلسفة خاصة التي اهتمت بشرح كتب أرسطو، وكذلك بالبلاغة الجديدة المعاصرة لنا اليوم. إن "التمثيل" الذي استخدمه المسلمون في كتاباتهم هو النوع الذي سماه أرسطو "البرهان بالمثال" وهو كل استدلال يقوم على التشابه بين الأشياء ويستخدم في الاكتشاف مثلما يستعمل في الإقناع والبرهان، وتكاد المعرفة الناتجة عنه تكون يقينية لأنه استدلالي وبرهاني .والمنهج البرهاني هو المميز للعلم. أخذ به الفلاسفة والبلاغيون، ووظفوه في كتاباتهم؛ لأنه يفهم الأمر الخفي بما هو الأعرف عند المخاطب، ليقيس مجهوله إلى ما هو معلوم عنده فيستقر المجهول في نفسه؛ فهو أداة أسلوبية ناجعة في إيصال المعلومة إلى المتلقي وتقريب المسافات بينه وبين المتكلم، مما يجعل إقناعه أمرا يسيرا. ولأهمية هذا الأسلوب في التواصل والحجاج وإنتاج المعرفة وتقريبها إلى المتلقي، وقدرته كذلك على إحداث اليقين والتصديق في نفسيته، سنعمل في هذه الورقة على بسط القول في هذا الأسلوب من زوايا مختلفة: الفلسفة، والبلاغة بنوعيها الكلاسيكية والجديدة، لنتعرف على الكيفية التي بها يشتغل ويحدث الإقناع.

الكلمات المفتاحية:

التمثيل، الحجاج، أرسطو، البلاغة العربية، الفلاسفة المسلمون، البلاغة الجديدة.

Abstract:

"Examplification" is one of the most important styles on which argumentation and persuasion have been based ever since Aristotle, old Arabic rhetoric and philosophy (especially the one interested in the explanation of Aristotle's books and in the contemporary new rhetoric.) The kind of "examplification" Muslims used in their writings is what Aristotle called as "demonstration by examples". The latter refers to every argumentation based on similarity between things. It is used in discovery as well as in persuasion and demonstration. The conclusion drawn from "demonstration by examples" is almost absolute because it is argumentative and persuasive. Argumentative method is what distinguishes science. Philosophers and rhetoricians adopted it in their writings because it uses what is known to the addressee to explain what is unknown to him by measuring the second against the first. By so doing, the unknown gets fixed in the addressee's mind. It is an efficient stylistic means to communicate information to the receiver and reduce distance with the speaker. This facilitates his persuasion. Given the importance of this style in communication, argumentation, knowledge production and its making closer to the receiver and its capacity to bring truth and belief to him, we will approach it from philosophical and rhetorical perspectives. This will help us to understand how it works and persuades.

Key words :

Examplification , argumentation , persuasion, Aristotle, Arabic rhetoric, Philosophers Muslims, new rhetoric.

تقديم:

يعتمد التمثيل والمثل على التصوير لإيصال المعنى إلى السامع، ويعتمدان في ذلك على صور مجسدة لإيصال معانيهما تكون قادرة على إقناع الإنسان بمضمونهما. وإذا كان المثل يقوم على التشابه بين موقفين أو حالتين، والتمثيل يقوم على التشابه بين علاقتين أو بنيتين[1]، فإننا سنستخدمهما في هذه الدراسة بمعنى واحد كما نجد كذلك عند البلاغيين[2]؛ فكلاهما مؤسس على المشابهة، وكلاهما

يضطلع بمهمة الإقناع. وقد اعتمد أرسطو طاليس (384ق م/322ق م) التمثيل في كتابه: الخطابة، واعتبره مؤسسا للمعرفة، وبين ذلك بأمثلة كثيرة، كما تحدث عن أهميته شايم بيرلمان (1912م-1984م)، حيث بين أن التمثيل مؤسس على التناسب، وأن مباحث البيان بما في ذلك الاستعارة، والمجاز، والتشبيه، والكناية، مؤسسة على التناسب، وإن لم تكن هذه المباحث مؤسسة على أربعة عناصر كأن تكون الاستعارة تصريحية أو مكنية، هذا يعني بالنسبة إليه أنها قائمة على عنصرين ظاهريا فقط لأن عناصرها الأخرى محذوفة، وعلى المتلقي تقدير المحذوف لكي يتمكن من فهمها فهما حجاجيا.

يقوم أسلوبا التمثيل والمثل على بناء العلاقات، والبحث في العلاقات التي تربط بين طرفي التركيب البلاغي الذي يحكمه التناسب المتولد عن تناسب حالة مع حالة، وصورة مع صورة. وهو بحث في حجاجية هذا التركيب البلاغي،... وإنتاج صورة متناسبة لها أكبر الأثر في إيصال المعنى إلى قلب السامع وعقله. وهذه الصورة متولدة عن علاقتين تمثلهما حالتان متناسبتان، تحملان معنى بلاغيا رفيعا، له قدرة على حجاج المتلقي وإقناعه.

وقد تتبعنا هذا الأسلوب في البلاغة اليونانية عند أرسطو، وفي البلاغة الجديدة عند بيرلمان، وفي الفلسفة الإسلامية والبلاغة العربية؛ وذلك لأهميته في تقريب المعنى الغامض إلى المتلقي، ولأهميته كذلك في الإقناع والحجاج. منطلقين من السؤال التالي: كيف يؤسس التمثيل للمعرفة الجديدة؟ وكيف يستطيع إقناع المتلقي بمضامين الخطاب؟ وهل تختلف في بحث ذلك أنظار الفلسفة اليونانية عن الفلسفة

الإسلامية؟ وكذلك البلاغة العربية القديمة عن البلاغة الجديدة؟. وتبعا لذلك فقد أجاب المقال عن هذه الأسئلة من خلال المحاور التالية:

1 - حجاجية التمثيل في تصور أرسطو.

2 - حجاجية التمثيل في تصور البلاغة الجديدة (شايم بيرلمان)

3 - حجاجية التمثيل في تصور الفلاسفة المسلمين.

4 - حجاجية التمثيل في تصور البلاغة العربية.

1. حجاجية التمثيل في تصور أرسطو.

تمثل "الخطابة" في نظر أرسطو: "القدرة على النظر في كل ما يوصل إلى الإقناع في أية مسألة من المسائل"[3]، وتوظف لتحقيق الإقناع القياس المتمثل في المثل"[4]، لأنه صلب الدليل"[5]. فالمنهاج في الخطابة يستند إلى الأدلة، "والدليل برهنة لأننا إذا قبلنا دليلا من الأدلة افترضنا أنه فرع من البرهنة عليه"[6]. ويرجع "التمثيل" الذي استخدمه المسلمون في كتاباتهم إلى النوع الذي سماه أرسطو البرهان بالمثال"[7]. والتمثيل بهذا المعنى هو"كل استدلال يقوم على التشابه بين الأشياء التي هي موضوع هذا الاستدلال ويستخدم في الاكتشاف مثلما يستعمل في الإقناع"[8]. ويسمى قياسا عند الجمهور[9].

وظف أرسطو استدلال التمثيل في كتاباته الفلسفية والمنطقية لأهميته في تكوين المفاهيم، ولأنه "من القدرات الذهنية عند الإنسان، يتخذها أداة للمقاربة وللاستكشاف، ولربط العلاقات بين الظواهر والأشياء من مناظير متعددة"[10].

إضافة إلى ذلك فهو «وسيلة للتعميم»، فقد استعمله في جميع الميادين التي اشتغل عليها، فبين مثلا في الأخلاق عند تعريفه العدالة أن "نسبة العقل إلى النفس كنسبة العين إلى الجسد"[11]. فالتمثيل عنده يتميز بإيقاع معقد في الانتقال من نسبة إلى نسبة مشابهة، قال في الطوبيقا: "وينبغي أن نبحث عن التشابه في الأشياء التي توجد في أجناس مختلفة إن كان حال هذا الشيء عند غيره كحال آخر عند آخر"[12]، فيصبح التمثيل بالنسبة إليه أداة للاكتشاف والبرهان معا، إنه استدلال يمكننا من استخلاص تماثل الوظائف، واكتساب معرفة جديدة، وهو يشكل أحد المميزات الجوهرية للفكر الأرسطي؛ لأنه يفترض وجود علاقات تشابه خفية بين الموضوعات التي يراد الاستدلال بها، على الرغم من الاختلاف الكائن بين هذه الموضوعات، لذلك فقد لاحظ بعض النقاد "بأن عمق النظر عند أرسطو لا يتجلى في أي مكان بمثل القوة التي نجدها عنده في اكتشاف التشابهات الخفية، وأن حس التمثيل عنده قوي إلى درجة لا تضاهى، فالاستدلال بالتمثيل يسمح له بأن يتجاوز بدون انقطاع نقص التجربة"[13].

إن أرسطو تبعا لذلك ينطلق من موضوعات معطاة غير معلومة، ليثبت خصائصها التي لا يمكن ملاحظتها، بقياسها على موضوعات أخرى معلومة مادية أو غير مادية، ويستخلص منها نتائج ويعممها. فهو عندما تناول موضوع التمثيل محللا بعض النماذج، كان يسعى إلى التعبير عن فكرة وجود تماثل وتناسب بين علاقات تربط نسبتين معينتين؛ وكان يصوغه على الشكل التالي: نقول إن هناك تمثيلا عندما تكون علاقة الحد الأول "أ" بالحد الثاني "ب" هي كنسبة الحد الثالث "ج" إلى الحد الرابع "د"، ومن الأمثلة التي ساقها للتدليل على قانون التمثيل:

- إن العقل بالنسبة للنفس هو كالعين بالنسبة للجسم
- إن الأجنحة بالنسبة للطير هي كالخياشيم بالنسبة للسمك
- إن الشيخوخة بالنسبة للعمر هي كالمساء بالنسبة للنهار.

تبين هذه الأمثلة أن بنية التمثيل تقوم على الانتقال الذهني من علاقة معينة بين نسبتين، إلى علاقة أخرى يفترض أنها مشابهة لها، فهو ينطلق من الصور الحسية ليخلق صوراً ذهنية؛ لذلك يمكن أن نقول من خلال المثال الأرسطي أعلاه: «إن الشيخوخة بالنسبة للعمر هي كالمساء بالنسبة للنهار، وعن المساء بأنه شيخوخة النهار»، فالأمر لا يتعلق بوجود علاقة تطابق بين الحدين: الشيخوخة والمساء، ولا بين العمر والنهار"[14]، وإنما يدل على فكرة التساوي بين نسبتين، أي التناسب بين أربعة حدود تتألف من زوجين اثنين، ويتعلق الأمر بنوع من الإيحاء بوجود تشابه متخيل بين العلاقة الأولى والعلاقة الثانية، "إنه ينشد الوحدة بين مختلفين متشابهين، عن طريق إحداث قرابات خيالية"[15]، فيترك المجال للاختلاف. لكنه قد يتجاوز مستوى الدلالة، فيصبح طريقا للارتقاء إلى مستوى الحد والبرهان"[16].

2. حجاجية التمثيل في تصور البلاغة الجديدة: شايم بيرلمان[17]

إن هذه الأفكار التي ابتكرها أرسطو في كتابه الخطابة خاصة وكتبه الأخرى عامة، تدل على نباهته وذكائه، وقدرته على الملاحظة والاستقراء والاستنباط. وهو الأمر نفسه الذي نلاحظه عند تتبعنا لآرائه البلاغية عن الاستعارة، والتشبيه، والمقارنة، والتناسب، والتمثيل، والمثل، في كتابه "الخطابة"، وكذلك حديثه عن أهمية التمثيل في إنتاج المعرفة والإقناع.

هذه الآراء وغيرها مما لا يسمح المقام بإيراده، أعاد قراءتها الفيلسوف البلاغي شايم بيرلمان صاحب نظرية البلاغة الجديدة، مطورا أفكار أرسطو دافعا بها إلى الأمام، وذلك لإعجابه ببلاغته وفلسفته كما صرح بذلك في مقدمة كتابه "إمبراطورية البلاغة". لذلك فالتغيير الذي أحدثه بيرلمان يتمثل في قراءته الجديدة لأرسطو، وبالخصوص تمييزه بين الحجج المنطقية Logos، والحجج المرتبطة بالخطيب Ethos، والمتلقي Pathos، وبين الأساليب الخطابية"[18]. فقد أدرج أرسطو الحجج القائمة على المقارنة، والتمثيل، والشاهد، ضمن مبحث الكتاب الأول من الخطابة، وخصص الكتاب الثالث للأساليب والاستعارة. وهذا التمييز يثير مشاكل منهجية ومعرفية؛ تجلت في اعتباره الاستعارة تارة محسنا بلاغيا وتارة أخرى مقوما حجاجيا.

إن المقارنة والتمثيل والشاهد يرتبطان بالاستعارة ارتباطا قويا، وهي أساليب تقوم على المشابهة، أي على النظر إلى الشيء من خلال شيء آخر شبيه به. هذا التصور التمييزي بين هذه الأساليب وبين المقومات الحجاجية، والمقومات التزيينية هو الشيء الذي تفرغ له بيرلمان، وساعده في تجاوز هذا المشكل اعتباره المقومات الأسلوبية التي عُدَّت عند المتقدمين محسنات بلاغية مقومات حجاجية إقناعية"[19]، فميز تبعا لذلك بين أربعة أنماط من المقومات الحجاجية[20]:

1- الحجج شبه المنطقية

2- الحجج القائمة على بنية الواقع

3- الحجج المبنينة للواقع

4- الحجج القائمة على فرز المفاهيم.

وسنكتفي بالحديث في هذا السياق عن الحجج من النوعين الثاني والثالث. وسننطلق من مثال للحجج القائمة على بنية الواقع يقول: «إن المجتمعات التي يتواجد بها شرفاء ينبغي أن يتواجد فيها بالضرورة خسيسون» نلاحظ في هذا المثال أننا نثبت فكرة ما بالاستناد على فكرة أخرى تتوزعان في مكانين متعايشين. وفي كلتا الحالتين فالخطيب لا يبدع شيئا، إنه يكتفي بالملاحظة ورصد الوقائع والربط بين المتعايشات من الأشياء أو بين المتعاقبات. إلا أن هناك نمطا آخر من الحجج ينتمي إلى جنس الحجج القائمة على بنينة الواقع، لا يكتفي برصد الوقائع وإنما ينسلخ عنها ويحدث فيها تغييرا غير مرتقب أو غير معهود مثال ذلك قول المتنبي:

فإن تفُق الأنامَ وأنت منهم فإن المسك بعْضُ دم الغَزال[21]

لقد استدل المتنبي على احتمال وجود شخص شريف مثل سيف الدولة وسط أناس منحطين واعتبر ذلك أمرا طبيعيا، ليس بالاقتصار على إثبات هذه الواقعة في حد ذاتها، بل بالربط بينها وبين حدث آخر غير متعايش معه داخل المكان وغير متعاقب معه داخل الزمن، فعلى الرغم من تباينهما إلا أنهما متشابهان. إن كون سيف الدولة رفيع المنزلة، لا ينبغي أن يدهشنا؛ إذ إن هناك ما يناظر هذا في الطبيعة. إن المسك الرفيع هو أيضا يوجد في مادة خسيسة هي دم الغزال. فقد عمد المتنبي في هذه الحجة إلى الربط بين هاتين الظاهرتين خارج هذين الإطارين. في المثال الأول نرصد العلاقات القائمة داخل المكان أو داخل الزمن، وفي المثال الثاني نبحث عن المتشابهات، وهي ليست معطاة سلفا بل نحن نبتكرها. ولهذا فإن العلاقة الأولى لا تبتكر شيئا، في حين أن العلاقة الثانية تبتكر.

العلاقة الأولى علاقة كنائية والثانية علاقة استعارية، العلاقة الأولى نثرية عقلية، والعلاقة الثانية شعرية خيالية.

تحدث أرسطو كذلك عن الشاهد، والمقارنة، والتشبيه، في الكتاب الأول من الخطابة، باعتباره مقوما حجاجيا إقناعيا، ويسمى كذلك استقراء خطابيا. ويقابل هذا المقوم مقوم آخر هو الذي يدعى المضمر. وهذا لا يقوم على تشبيه حالة بأخرى بل يقوم على إدماج حالة خاصة في أخرى عامة، أي إدراج نوع في جنس؛ مثال ذلك:

كل الطغاة يحتمون بالحرس،
الحاكم الفلاني يحتمي بالحرس،
إذن هو طاغية.

ويدعى هذا المقوم أيضا عند أرسطو استنباطا خطابيا، أو قياسا خطابيا"[22]. وكان الاعتقاد السائد في البلاغة الغربية اعتبار الشاهد محسنا فكريا واعتبار الاستعارة محسنا لفظيا؛ وذلك يرجع كما صرح مُحَمَّد الولي "إلى توهم أن هذا المحسن هو من جهة أداة إقناعية، وهو من الجهة الأخرى لا يقوم على أي خرق دلالي كما هو الشأن بالنسبة إلى الاستعارة"[23] وقد عاد أرسطو فطرح موضوع الشاهد أو التشبيه أو المقارنة تحت تسمية إيكُون icone وترجمتها الحرفية هي "صورة"، فَعَدّه تشبيها كما يبين هذا المثال؛ يقول ديموقريطس: "إن الخطباء يشبهون بالمربيات اللواتي يلتهمن اللقمة ويمسحن شفاه الأطفال باللعاب"[24]. لقد تحدث أرسطو كذلك عن الاستعارة في باب الشاهد الذي فرعه إلى ثلاثة أجناس وهي الشاهد الواقعي، والشاهد الصناعي المحتمل، والشاهد الخرافي.هكذا يتضح كيف يفصل

أرسطو في حديثه عن المقارنة بين الخرافة، والتشبيه، والاستعارة، كما قال مُحَمَّد الوالي، ثم أردف مستنكرا: "هل يجوز التغاضي عن هذه القرابة بين هذين المقومين لمجرد توفر الأداة التشبيهية في حالة وغيابها في حالة أخرى"[25].

فقد اختلفت نظرة أرسطو إلى هذه الأساليب البلاغية، فهو مرة يتحدث عنها باعتبارها مقومات حجاجية كما فعل في الكتاب الثاني من الخطابة، ومرة باعتبارها محسنات أسلوبية كما فعل في الكتاب الثالث من الخطابة. وهذا راجع إلى كون أرسطو كتب الكتابين مستقلا أحدهما عن الآخر، بل وكأن الكتاب الثالث "ينسخ" إلى حد ما الكتاب الثاني على حد تعبير مُحَمَّد الوالي.

هذا الاختلال وسوء الفهم تجند له بيرلمان، فطهر البلاغة الحجاجية من بلاغة المحسنات، وأبطل مفعولها، وأزال الفصل الذي أقامه أرسطو بين الاستعارة الأدبية والحجاجية، فالأدب في تصوره خطاب حجاجي؛ فاحتلت الاستعارة مكانا إلى جانب التشبيه أو المقارنة ضمن بلاغة الحجاج. فأصبح كل خطاب في تصور بيرلمان تندرج فيه شخصية المرسِل والمتلقي خطابا حجاجيا[26]. قال بيرلمان: "إن محسنا لهو حجاجي إذا كان استعماله وهو يؤدي دوره في تغيير زاوية النظر، يبدو معتادا في علاقته بالحالة الجديدة المقترحة. وعلى العكس من ذلك، فإذا لم ينتج عن الخطاب استمالة المخاطب، فإن المحسن سيتم إدراكه باعتباره زخرفة، أي باعتباره محسن أسلوب، ويعود ذلك إلى تقصيره عن أداء دور الإقناع"[27].

هكذا نلاحظ كيف نفى بيرلمان التهمة عن الاستعارة، واعتبرها مقوما حجاجيا، بل برهانيا أيضا، في مجال الإنسانيات لا غنى عنه. وهي تحتل المكانة

المرموقة إلى جانب القياس المضمر، والمقارنة، والتناسب الأنالوجي شبه الرياضي، إلخ. قال بيرلمان: "إن أي تصور للاستعارة لا يلقي الضوء على أهميتها في الحجاج لا يمكن أن يحظى بقبولنا. إلا أننا نعتقد أن دور الاستعارة سيتضح أكثر بربطه بنظرية التناسب الحجاجي...، إننا لا نستطيع في هذه اللحظة وصف الاستعارة إلا باعتبارها، تناسبا مكثفا، ناتجا عن ذوبان عنصر المستعار منه في المستعار له"[28].

ويرى بيرلمان اعتبار الاستعارة التناسبية هي الأصل الذي يتفرع عنه نوع الانتقال من نوع إلى نوع. فالاستعارة عند بيرلمان هي في الأصل تناسبية دائما؛ يقول: "فإني لن أهتم إلا بالاستعارات التي هي في تعريف أرسطو قائمة على التناسب والتي هي في الواقع مجرد تناسبات مكثفة"[29]. ونجده يوضح ذلك من خلال هذا المثال الذي ساقه أرسطو في كتابه "الخطابة" «الشيخوخة هي بالنسبة إلى الحياة مثل المساء بالنسبة إلى النهار» يقول: "فانطلاقا من التناسب «الشيخوخة هي بالنسبة إلى الحياة مثل المساء بالنسبة إلى النهار»يمكن أن نشتق الاستعارات الآتية: "شيخوخة النهار" "مساء الحياة" "الشيخوخة مساء""[30].

نلاحظ أن هذا الأسلوب الذي يسميه بيرلمان الاستعارة التناسبية هو الذي يسميه الفلاسفة والبلاغيون التمثيل. إن العلاقات التي يسمح بها التناسب (التمثيل) –لقيامه على حدين أو نسبتين، وكل نسبة تتكون من عنصرين اثنين متباعدين غير متشابهين تربط بينهما علاقة مشابهة– قد لا تسمح بها الاستعارة التصريحية أو المكنية فهما في نظر بيرلمان أكثر تضليلا لقيامهما على عنصرين؛ فهو يَعدُّهما تناسبا حذفت بعض عناصره. يقول بيرلمان: «إن الاستعارات التي تصاغ على شكل "أ"

هو "ج" هي الأكثر تضليلا، فقد اعتيد على اعتبارها تطابقا، في حين أننا لا نستطيع فهمها بشكل مرْض إلا بإعادة بناء التناسب وذلك بإرجاع العناصر المحذوفة. ولنلاحظ أن هذه الاستعارة يمكن أن يعبر عنها بطريقة أشد كثافة فتتولد عن التقابل بين صفة ما والواقع الذي تنسب إليه هذه الصفة، حينما نكتب عن محارب شجاع "هذا الأسد ينقَض"، فإننا نضمر هذا المحارب أسد، وهذا يمكن تفسيره بالتناسب "هذا المحارب هو بالنسبة إلى الرجال الآخرين مثل الأسد في علاقته بالحيوانات الأخرى"[31]. وهو يقصد بذلك التمثيل كما تحدث عنه أرسطو والفلسفة الإسلامية والبلاغة العربية. إذن فالتناسب بالنسبة لبرلمان وغيره من البلاغيين والفلاسفة يفيد التساوي، والتساوي في مفهوم البلاغة يفيد المشابهة[32]. ويضيف بيرلمان أننا في التناسب لا نكون أمام علاقة تشابه بل أمام تشابه علاقة؛ فقول بشار مثلا:

كأن مُثار النقع فوق رؤوسهم *** وأسْيافَنا ليل تهاوى كواكبه

"يشبه علاقة النقع بالأسياف بالعلاقة بين الليل والكواكب"[33].

ولقد أصر بيرلمان على اعتبار كل استعارة هي في الأصل تناسب، إنه يشدد على الملامح المعرفية أو الحجاجية للاستعارة. وكأنه يؤكد أن تكون الاستعارة متوفرة دوما على عناصر مشابهة. إذ بدونها لا تستطيع القيام بأدوارها الحجاجية.

يقترح بيرمان إطلاق لفظ الموضوع على العلاقة: (أ–ب) التي تحمل النتيجة، وإطلاق لفظ الحامل على العلاقة: (ج–د) التي تؤكد الاستدلال"[34]. ويرى أن التمثيل يمكن اختزاله إلى ثلاثة عناصر بدل أربعة عناصر كما تظهر هذه الخطاطة:

(ب) بالنسبة إلى (أ) = (ج) بالنسبة إلى (ب).

نلاحظ أنه قد استغني على العنصر (د) وأن العنصر (ب) يظهر مرتين في الخطاطة.

3. حجاجية التمثيل في تصور الفلاسفة المسلمين.

يعرف أبو نصر الفارابي (ت339هـ/ 950م) التمثيل بقوله: "هو أن يلتمس تصحيح وجود ذلك الشيء في أمر ما لأجل ظهور وجود ذلك الشيء في شبيه الأمر"[35]. فالتمثيل هو إلحاق أمر بأمر في وجه مشترك بينهما فيحصل عن هذا الإلحاق نتيجة قادرة على إحداث اليقين والتصديق في نفس المتلقي، فتكون مقدماته مؤدية إلى الإقناع"[36]؛ لأن الإقناع "إنما يكون بالمقدمات التي هي في بادئ الرأي مؤثرة ومشهورة، وبالضمائر، والتمثيلات، وبالجملة، بطرق خطبية، كانت أقاويل أو كانت أمورا خارجة عنها"[37].

سمى أبو علي الحسن بن سينا (ت428هـ/ 1037م) التمثيل برهانا"[38]، وبين أن الأمثلة على ضربين "أمثلة من أمور مقر بكونها يقاس عليها غيرها سواء كانت أمورا موجودة، أو حوادث وجدت في زمان ماض، أو أمثالا مضروبة سائرة"[39]، وهو ما بينه بنص آخر، قال: "إن كل مثل وخرافة فإما أن يكون على سبيل تشبيه بآخر، وإما على سبيل أخذ الشيء نفسه لا على ما هو عليه بل على سبيل التبديل، وهو الاستعارة أو المجاز، وإما على سبيل التركيب منهما، فإن المحاكاة كشيء طبيعي للإنسان، والمحاكاة هي إيراد مثل الشيء وليس هو، فذلك كما يحاكي الحيوان الطبيعي بصورة هي في الظاهر كالطبيعي"[40]. فالمثل كما يفهم من

هذا النص تمثيل للواقع وتصوير له بأدوات لغوية تعبيرية حصرها في التشبيه، والاستعارة، والمجاز أو التركيب بين الاستعارة والمجاز فتأتي الصورة أكثر وضوحا وعمقا، وعلى كل فالمثل هو«الحكم على شيء بحكم موجود في شبهه، وهو حكم على جزئي بمثل ما في جزئي آخر يوافقه في معنى جامع"[41]. إن هذا الجامع بين هذين الأمرين هو الجزئي الذي يشكل الكلي الذي يترصده "التمثيل/المثل".

قرر أبو حامد الغزالي (ت505هـ/ 1111م) أن "التمثيل" لم يوضع "إلا لتفهيم الأمر الخفي بما هو الأعرف عند المخاطب المسترشد، ليقيس مجهوله إلى ما هو معلوم عنده فيستقر المجهول في نفسه"[42]. فإذا كان الخطاب موجها إلى إنسان ما فعلى المتكلم أن يراعي حاله ومقامه لإنجاح عملية التواصل. فإذا كان المخاطب نجارا "لا يحسن إلا النجر وكيفية استعمال آلاته، وجب على مرشده ألا يضرب له المثل إلا من صناعة النجارة، ليكون ذلك أسبق إلى فهمه وأقرب إلى مناسبة عقله وكما لا يحسن إرشاد المتعلم إلا بلغته لا يحصل إيصال المعقول إلى فهمه إلا بأمثلة هي أثبت في معرفته"[43]. نفهم من كلام الغزالي أن التمثيل "منهج" في إيصال المعلومات إلى الإنسان، بقياس المجهول على المعلوم وتقريبه إلى الأفهام حتى يصير كأنه معلوم.

والمثل عند أبي الوليد ابن رشد (ت595هـ/ 1119م) يستعمل في صناعة البلاغة لإيقاع التصديق"[44]. وكل تصديق عنده يقع «بالاستقراء أو التمثيل»"[45]. وأكد ابن رشد على الخطيب أن يوظف "التمثيل" عند مخاطبته للعوام، لأن «جزئياته محسوسة، والمحسوس أعرف» عندهم"[46].

فقد استعمل ابن رشد التمثيل كثيرا في مؤلفاته وبمختلف أنواعه،"حيث كان يستعير مجازاته وتمثيلاته من كل المجالات تقريبا"[47]. ويدل الاستدلال بالتمثيل «على فكرة التساوي بين نسبتين»[48]. فلا يوجد "تمثيل" إلا حين نثبت تماثلا بين نسبتين"[49]؛ لذلك فالتمثيل "يفيد تشابها باطنيا، كقولنا إن نسبة المعرفة الحسية إلى الحيوان كنسبة المعرفة الحسية العقلية إلى الإنسان"[50]. وتتميز دلالة ألفاظ التمثيل بالاختلاف مما يدخلها في باب المجاز، فعندما يقول ابن رشد مثلا: "إن الأخلاق بالنسبة للنفس هي كالطب بالنسبة للبدن"[51]، فإن دلالة الشفاء في مفهومي الأخلاق والطب مختلفتان بالرغم من أن الرغبة في التوحيد بين الحدين هي التي حركت إلى القيام بالمقارنة التناسبية، إذن فالتمثيل البلاغي في قول ابن رشد في المثال السابق، وكذلك في هذا المثال: «إن علاقة النفس بالجسد كعلاقة ربان السفينة بالسفينة» يعتمدان على آلية التشبيه والتقريب بين مجالين أو جنسين مختلفين، بل وربما متقابلين من الموجودات أو الظواهر، على مستوى العلاقة والنسبة، وعلى مستوى الوظيفة أو حتى الماهية:"[52]. على الرغم من ذلك فالتمثيل عنده يستعمل أداة الخيال، والخيال في نظره ليس أداة علم "وإنما هو أداة تصوير الحقيقة تصويرا مجازيا يقرب المعنى المجرد إلى ذهن القارئ"[53].

إن التمثيل الذي استخدمه "أرسطو" والفلاسفة المسلمون، يعني عندهم "اكتشاف التشابهات الخفية" بين نسبتين: الأولى مجهولة، والثانية معلومة ليحصل العلم بالمجهولة،"إنه نمط محدد من الفكر يتميز بإيقاع معقد في الانتقال من نسبة إلى نسبة مشابهة"[54]. إن توظيف الفلاسفة المسلمين لقياس "التمثيل" في مؤلفاتهم جاء من أجل البرهان؛ ولأن ما يميز العلم هو كونه استدلاليا"[55].

4. حجاجية التمثيل في تصور البلاغة العربية.

إن هذا التصور الذي ألفيناه عند أرسطو، وبيرلمان، والفلاسفة المسلمين، نجده عند البلاغيين العرب كذلك؛ فهم الآخرون يكثفون مباحث البيان في "التمثيل"، فالتمثيل يطلق على التشبيه التمثيلي، والاستعارة التمثيلية، والمثل، ويمكن أن يطلق ويراد به الاستعارة والتشبيه دون تقييد. وهذه الخلاصة عبر عنها شهاب الدين الألوسي (1270هـ/1854م) في تفسيره "روح المعاني" بدقة متناهية في قوله: "والمثل بفتحتين، كالمِثْل –بكسر فسكون– والمثيل في الأصل النظير والشبيه، والتفرقة لا أرتضيها، وكأنه مأخوذ من المثول، وهو الانتصاب...، ثم أطلق على الكلام البليغ الشائع الحسن المشتمل إما على تشبيه بلا شبيه، أو استعارة رائقة تمثيلية وغيرها، أو حكمة وموعظة نافعة، أو كناية بديعة، أو نظم من جوامع الكلام الموجز، ولا يشترط فيه أن يكون استعارة مركبة خلافا لمن وهم، بل لا يشترط أن يكون مجازا، وهذه أمثال العرب أفردت بالتآليف، وكثرت فيها التصانيف، وفيها الكثير مستعملا في معناه الحقيقي ولكونه فريدا في بابه، وقد قصد حكايته ولم يجوزوا تغييره لفوات المقصود وتفسيره بالقول السائر الممثل مضربه بمورده يرد عليه أمثال القرآن... "[56].

يتضح من خلال هذا النص أن الألوسي لا يفرق بين "المثل" و"التمثيل" فهما عنده مصطلح واحد، ذو وظيفة واحدة تكمن في«تجسيد المعاني»"[57]. ونلمس ذلك من خلال حديثه في "المثل" عن "الاستعارة التمثيلية"، و"التشبيه بلا شبيه"، و"الحكمة والموعظة"، و"الكناية البديعة"؛ مما يدل على أن وظيفة "المثل"

هي: "التمثيل" والتصوير؛ لذلك لا يمكن الفصل بين "المثل" و"التمثيل" في هذه الدراسة، تبعا لما أخذ به أرسطو نفسه من أن الخطابة تستفيد من "المثل" و"المثال" وتستخدمها بطريقة واحدة"[58] و"المثل" عنده هو "الحجة"؛ قال: "والحجة لما كانت تسير مسير الأمثال شهرة قيل لها "مثل" أو"المثل" بمعنى "المثال" أي جعله مقياسا وشاهدا"[59].

وظف مصطلح "المثل" و"التمثيل" و"المماثلة" في البلاغة العربية بمعنى واحد"،[60] للدلالة على الصور البيانية"[61]. فقد اهتم أبو عثمان بن بحر الجاحظ (255هـ/868م) بالمناحي التصويرية في الكلام، فالصورة عنده هي القصد"[62]. والكلام لا يستحق أن يكون بليغا "حتى يسابق معناه لفظه ولفظه معناه، فلا يكون لفظه إلى سمعك بأسرع من معناه إلى قلبك"[63]، وذلك بمساعدة اللغة التمثيلية التصويرية، التي تتحدد وظيفتها في إفهام الناس بمقدار استيعابهم للمعلومة حسب طبقاتهم العلمية"[64]؛ لذلك فالبلاغة عنده تقوم على "وضوح الدلالة وانتهاز الفرصة وحسن الإشارة"[65]، ولا يتأتى ذلك إلا باعتماد "التمثيل" الذي هو«بصر بالحجة» ومعرفة «بمواضع الفرصة»"[66]، للتأثير في المخاطب وإقناعه بمضمون الخطاب، فتؤدي البلاغة وظيفتها التواصلية بحصول «الفهم والإفهام»"[67].

تناول أبو الحسن الرماني (386هـ/994هـ) البيان من ناحية كونه إحضارا "لما يظهر به تميز الشيء من غيره في الإدراك"[68]، لأنه آلية ذهنية مترسخة في اللغة الطبيعية "تتخذ من المجاز، والاستعارة، والمشابهة، والمقايسة، والمطابقة، والمخالفة، ممارسات لغوية وفكرية لفهم العالم"[69]. وتحدث عن "التشبيه" واعتبره "العقد على أن

أحد الشيئين يسد مسد الآخر في حس أو عقل ولا يخلو التشبيه من أن يكون في القول أوفي النفس"[70]. بمعنى أن الطرف الثاني (المشبه به) المعلوم لدينا ينقل لنا معرفة جديدة إذ يقربنا من معرفة الطرف الأول (المشبه) المجهول لدينا، وقوله "في النفس" يشير إلى الصياغة التي بها يؤثر التشبيه في النفس، ويجعلها تتقبل أشياء وتنفر من أخرى. ولا يتأتى ذلك إلا بـ "التمثيل" و"التصوير"؛ ولذلك فالتشبيه عنده هو إخراج:

- ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه"[71].
- ما لم تجر به العادة إلى ما جرت به"[72].
- ما لا يعلم بالبديهية إلى ما يعلم بها"[73].
- ما لا قوة له في الصفة إلى ماله قوة فيها"[74].

ووظيفة التشبيه كما حددها الرماني، هي الوظيفة نفسها التي تؤديها الاستعارة"[75]، وهي أبلغ من الحقيقة"[76]. فكل تشبيه واستعارة يوجبان بيانا لا تؤديه الحقيقة "وذلك أنه لو كانت تقوم مقامه الحقيقة، كانت أولى به ولم تجز الاستعارة"[77]. إن الاستعارة والتشبيه عند الرماني يقومان بوظيفة الحجاج لأنهما يعملان على إيضاح الدلالة وإيصالها إلى المتلقي، وهو ما تعجز عنه الدلالة الحقيقية. كما تحدث عن "المثل" وأشار إلى قدرته على"الحجاج" عند حديثه عن الآية الكريمة: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلا وَنَسِيَ خَلقَهُ، قَالَ مَن يُحيِ ٱلعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيم، قُل يُحيِيهَا ٱلَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّة وَهُوَ بِكُلِّ خَلقٍ عَلِيمٌ﴾ (ياسين: 78) قال: "فهذا أبلغ ما يكون من الحجاج"[78]؛ لأن فائدة "الأمثال" كما نفهم من تعليق الرماني، ويتضح من تصريح الألوسي: "التذكر والاتعاظ بها، وتحصيل التقوى"[79].

وتتصف نظرة عبد القاهر الجرجاني (471هـ/1078م) إلى"التمثيل" بغير قليل من العمق؛ فقد جعله من أقسام المجاز والاستعارة؛ قال: "... وأنا أقتصر هاهنا على ذكر ما هو أشهر منه وأظهر، والاسم والشهرة فيه لشيئين: الاستعارة والتمثيل، وإنما يكون التمثيل مجازا إذا جاء على حد الاستعارة "[80]. ولم يقف عند ذلك بل نجده يربط "التمثيل" بـ"التشبيه"؛ قال: «وأما التمثيل الذي يكون مجازا لمجيئك به على حد الاستعارة فمثاله قولك للرجل يتردد في الشيء بين فعله وتركه، "أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى"، فالأصل في هذا، أراك في ترددك كمن يقدم رجلا ويؤخر أخرى، ثم اختصر الكلام، وجعله كأنه يقدم الرجل ويؤخرها على الحقيقة، كما كان الأصل في قولك: **رأيت أسدا، رأيت رجلا كالأسد،** ثم جعل كأنه الأسد على الحقيقة وهكذا كل كلام رأيتهم قد نحوا فيه نحو التمثيل"[81].

هكذا نرى عبد القاهر الجرجاني يربط التمثيل مرة بالمجاز وأخرى بالاستعارة وثالثة بالتشبيه؛ مما يدل على اشتمال "التمثيل" واستيعابه لجميع مباحث البيان"[82]، وهي الرؤية نفسها التي سار عليها البلاغيون، وقد لمحنا هذه الرؤية عند ابن سينا في كتابه "الخطابة". فلا نستبعد أن يكون هذا المنهج في توظيف البلاغة العربية لآلية "التمثيل" من أثر الفلسفة فيها. وقد جعل الطيبي المثل "أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى" "استعارة تمثيلية"، وهي التي يكون فيها "الجامع" بين الحالين في حكم الواحد، "وذلك بأن يأخذ وصف إحدى الصور بين المنتزع من أمور فتشبهه بصورة أخرى تشابهه، ثم تدخل صورة المشبه في جنس صورة المشبه به مبالغة، فتكسوها لفظ المشبه به مبالغة من غير تغير كما كتب الوليد إلى مروان وقد بلغه أنه

متوقف في البيعة: أما بعد فإني أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى، فإذا أتاك كتابي هذا فاعتمد على أيهما شئت"[83]. واعتبره أكمل الدين البابرتي (786هـ/1384م) "تشبيها تمثيليا" لأن وجهه منتزع من متعدد"[84]، وسماه "تشبيها تمثيليا" للمبالغة «على سبيل الاستعارة»"[85]، وسماه تمثيلا، و"مجازا مركبا" ومثل له بكتاب الوليد بن يزيد إلى مروان: «أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى»"[86] وهذه الآراء هي عين الصواب لأن التمثيل يكثف مباحث البيان.

ونجد ضياء الدين ابن الأثير (637هـ/ 1239م) يرى نفس الرؤية الجرجانية، فهو ينتقد من يجعل بين "التشبيه" و"التمثيل" فروقا؛ قال:"وجدت علماء البيان قد فرقوا بين التشبيه والتمثيل وجعلوا لهذا بابا مفردا، ولهذا بابا مفردا، وهما شيء واحد لا فرق بينهما في أصل الوضع، يقال: شبهت هذا الشيء بهذا الشيء، كما يقال: مثلته به. وما أعلم كيف خفي ذلك على أولئك العلماء مع ظهوره ووضوحه؟"[87]. والتشبيه -ي رأيه- لا يعمد إليه «إلا لضرب من المبالغة»"[88]، وهو: إما "مدح"، أو"ذم"، أو"إيضاح" ولا يخرج عن هذه المعاني الثلاثة. ومن أبلغ أقسام التشبيه عنده تشبيه المعنى بالصورة كقوله تعالى: ﴿والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة﴾ (النور:38) وذلك "لتمثيله المعاني الموهومة بالصور المشاهدة"[89].

وعرف أبو القاسم الزمخشري (538هـ/1143م) المثل بقوله: "والمثل في أصل كلامهم بمعنى المثل وهو النظير، يقال مثل ومثل ومثيل كشبه وشبه وشبيه ثم قيل للقول السائر الممثل مضربه بمورده مثل، ولم يضربوا مثلا ولا رأوه أهلا للتسيير ولا جديرا بالتداول والقبول إلا قولا فيه غرابة من بعض الوجوه"[90] والملاحظ أن

الزمخشري في تعريفه للمثل لا يفرق بين "التشبيه" و"التمثيل" كما يتضح من قوله: "المثل في كلامهم بمعنى المثل وهو النظير» وقد لاحظ عليه التفتازاني ذلك، قال: «وأما صاحب الكشاف فيجعل التمثيل مرادفا للتشبيه"[91]؛ لأنه كما يبدو كان ينظر إلى معنى الوضع اللغوي على حد تعبير أحمد مطلوب"[92]، وهو رأي بعيد عن الصواب.

ونقول إن الزمخشري يرى أن البلاغة القرآنية بلاغة "الخطابة"، والمضمون البلاغي يتصف عنده بالغرابة كلما استطاع أن يوحد بين المتباعدات، يوصل من خلاله الرسالة إلى المتلقي؛ قال يوسف بن أبي بكر السكاكي (626هـ/1229م): "وكلما كان التركيب، خياليا كان أو عقليا، من أمور أكثر، كان حاله في البعد والغرابة أقوى"[93]. والمقصود بالغرابة كذلك في هذا السياق هو اختلاف المثل والتمثيل عن باقي المفاهيم البلاغية الأخرى، فهو يفضلها في المعرفة الجديدة التي يسوقها إلى المخاطب، وهذه المعرفة الجديدة هي الموصوفة بالغرابة في هذا السياق، بمعنى أنها لم تكن معلومة للمخاطب من قبل، أو أنها تكشف له تجارب الأولين في جملة أو جملتين، فتدفعه إلى التفاعل مع المثل والتمثيل والانصياع للأثر الذي يخلفه في نفسه. وهو ما تنبه له كذلك عند حديثه عن وظيفة "الأمثال" في تجسيد المعاني، وكشف الحقائق، فهي تجعله يرى المتخيل محققا، والأشياء المجردة كأنها يقينية. قال: "التمثيل مما يكشف المعاني ويوضحها، لأنه بمنزلة التصوير والتشكيل لها"[94].

وهو ما وضحه كمال الدين ابن الزملكاني (727هـ)، فقد اعتبر التمثيل ركنا متينا من الأركان التي تقوم عليها البلاغة؛ ذلك لإخراجه الخفي إلى الجلي وإدنائه البعيد من القريب"[95]؛ وذلك كتشبيه ما استدار بالحلقة والكرة، وما اسود بالليل.

وتظهر قيمته في كونه ينقلنا من شيء نعرفه إلى شيء نحن به أعرف"[96]. فضرْب الأمثال يزيد في الفهم ويصور المعاني"[97]. وتنبه كذلك الزمخشري لدورها في الحجاج؛ قال: "ولضرب العلماء الأمثال... شأن ليس بالخفي في إبراز خبيات المعاني ورفع الأستار عن الحقائق، حتى تريك المتخيل في صورة المحقق والمتوهم في معرض المتيقن والغائب كأنه مشاهد، وفيه تبكيت للخصم الألد، وقمع لسورة الجامح الأبي، ولأمر ما أكثر الله في كتابه المبين وفي سائر كتبه أمثاله"[98].

فقد اعتبر عبد العظيم ابن أبي الإصبع (654هـ/ 1256م) التمثيل حاملا للمعاني الثانية التي يتضمنها الكلام مسايرة لعبد القاهر الجرجاني ومشيرا إلى مجازيته، ثم صاغ له تعريفا يقربه من المعنى الفلسفي الأرسطي كثيرا، قال: "وهو أن يذكر الشيء ليكون مثالا للمعنى المراد، وإن كان معناه ولفظه غير المعنى المراد"[99]. بمعنى أن العلاقة بين الحد "أ" و"ب" تختلف تمام الاختلاف عن العلاقة بين الحد "ج" و"د"، فالحد (أ و ب) يختلف اختلافا جذريا عن الحد (ج و د) وعلى الرغم من ذلك فهما يتقاربان ويتحدان في التخييل والتمثيل ويعملان على إيصال فكرة واحدة إلى المتلقي؛ وهذا الشرح يفيد أن "التمثيل يستلزم التركيب بل هو استعارة مبنية على التشبيه التمثيلي فحيثما صح ذلك التشبيه صحت الاستعارة التمثيلية لانبنائها عليه"[100]، كما صرح بذلك أبو العباس ابن يعقوب المغربي (1028هـ/1716 م).

ومَثل ابن أبي الإصبع للتمثيل بقوله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾ (البقرة: 6). وفسر الآية الكريمة بقوله: "فإن ألفاظ هذه الآية ومعناها مثال مجازي أتى به لتتبين به حقيقة معنى مراد الله، لأنه لما كان

هؤلاء المخبر عنهم بذلك لا ينتفعون بما يسمعون من الزواجر، ولا يرتدعون بما يشاهدون من الآيات، كان امتناعهم من ذلك حالا بينهم وبين ما يسمعون وما يبصرون وما يعتقدون، إذ لو لم يحل بينهم وبين الانتفاع بهذه الجوارح لسمعوا وأبصروا وعقلوا"[101]. ومما يزيد وضوحا هذه الصورة ما قرره الخطيب القزويني (739هـ/1338م) فهو يرى مثل سابقيه أن للتمثيل قدرة كبيرة على التأثير في المتلقي، وتحريك نفسه إلى الشيء الذي من أجله جيء بِـ"التمثيل"؛ ومن الأمثلة التي ساقها للتدليل على ذلك، قوله: "ومن الدليل على أن للإحساس من التحريك للنفس، وتمكين المعنى ما ليس لغيره: أنك إذا كنت أنت وصاحب لك – يسعى في أمر– على طرف نهر، وأنت تريد أن تقرر له: أنه لا يحصل من سعيه على طائل، فأدخلت يدك في الماء، ثم قلت له: انظر: هل حصل في كفي من الماء شيء؟ فكذلك أنت في أمرك، كان لذلك ضرب من التأثير في النفس، وتمكين المعنى في القلب، زائد على القول المجرد"[102]. وبذلك يكتسب "التمثيل" بلاغته من تأثيره في النفس وذلك بما يحصل للمتلقي من المعرفة بما يصور له من الصور الظاهرة والجلية كتصوير الخفي في صورة الجلي؛ والمعقول في صورة المحسوس"[103].

خاتمة:

يقوم التمثيل بوظيفة التصوير، ويشتمل على لطائف البلاغة؛ لأنه ينزل المعاني منزلة الأجرام، ويصور المجردات بصورة المحسوس. ويوظِّف للوصول إلى الحقيقة التخييل، فيجعلنا نرى بعين الخيال ما يدركه العقل بطريقة تصورية. فالتمثيل يؤكد أمورا لا حقيقة لها في الواقع بواسطة الخيال؛ بمعنى أن المتكلم يلجأ إلى التمثيل لتقريب أشياء مستعصية الفهم على المتلقي، إما لأنها لا تنتمي لمحيطه الاجتماعي

الذي يحيا فيه، أو لأنه لا يدركها عقله، فيقوم التمثيل بتقريب هذه الأمور المجهولة من خلال تمثيلها بالأمور المعلومة، بمعنى أن الخيال يمكننا من رؤية المعاني المجردة بفضل آلية المقارنة والتمثيل؛ لذلك فهو يُعَدُّ أداة اكتشاف وإخصاب، لأنه يقودنا من المنظور والمحسوس إلى اللامنظور واللامحسوس أو العكس. وهو يكتسب متانة استدلالية متدرجة من خلال شحذه للأدلة والحجج والمقارنة مع الوقائع، مما يجعله أداة للمعرفة والإقناع.

إن الخيال وظيفته الملاءمة بين الأشياء والتوحيد بينها، وقد عبر عن ذلك بالتشكيل. وهو ما نجده عند أرسطو، وبيرلمان، والفلاسفة المسلمين، والبلاغيين كذلك؛ وهو ما عبر عنه الزمخشري، فالتمثيل في رأيه يكشف المعاني ويوضحها؛ لأنه بمنزلة التصوير والتشكيل لها؛ فهو ذو وظيفة تأثيرية انفعالية عند السامع.

جمع البلاغيون في حديثهم عن التمثيل بين "التمثيل" و"التصوير" و"التخييل"، فالتمثيل في نظرهم يجمع بين المدركات ويعيد صياغتها من خلال "التصوير"؛ وهو ما تقوم به اللغة من خلال "التمثيل" بواسطة البلاغة بما تملكه من أدوات البيان فتقرب بذلك المعاني إلى المخاطَب، حتى يسهل إقناعه والتأثير فيه.

يتمتع "التمثيل" بقوة إجرائية كبيرة في إيضاح المعنى المراد وتبيينه بكيفية واضحة؛ إنه كالمرآة المجلوة التي تظهر الصورة المنعكسة عليها كأنها هي. إن "التمثيل" يجسد المعاني التي تحيل عليها الألفاظ كأنها شاخصة، تبدو للعيان تتفاعل مع الواقع، تؤثر فيه ويؤثر فيها، ولذلك فقد اعتمده العلماء منهجا لسبر أغوار النصوص.

وقد تبين من خلال هذه الدراسة أن أسلوب التمثيل لا يختلف تطبيقه في الفلسفة عن تطبيقه في البلاغة، كما لا يختلف حضوره في البلاغة القديمة عن حضوره في البلاغة الجديدة، لأن مادتهما مستوحاة من أرسطو.

وكذلك كشفت هذه الورقة أن للتمثيل وظائف متعددة منها:

– إنه أداة اكتشاف ومعرفة، فهو ينقلنا من المرئي والمحسوس إلى اللامرئي واللامحسوس.

– قدرته على اكتشاف التشابهات بين العناصر المختلفة والمتضادة.

– يقوم بدور الوسطية أي يدرك الأشياء بواسطة أشياء أخرى.

– إنه أداة تأويلية يسعى إلى تأسيس المعاني عن طريق العثور على وجه التشابه بين الأشياء.

– إنه آلية حجاجية إقناعية.

الهوامش:

* أجري هذا البحث بدعم من جامعة آل البيت خلال إجازة التفرغ العلمي الممنوحة للباحث حسين أحمد كتانة خلال العام الدراسي 2023/2022.

1) في بلاغة الحجاج نحو مقاربة بلاغية حجاجية لتحليل الخطابات، مُحَمَّد مشبال، ط: 1، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، 2017م 1438هـ. ص: 99.

2) قال التفتازاني: «ولكون المثل تمثيلا فشا استعماله على سبيل الاستعارة» المطول، ص:605.

3) فن الخطابة، أرسطو، ترجمه وقدم له وحقق نصوصه وعلق حواشيه، إبراهيم سلامة، ط:1، مكتبة الأنجلو المصرية، 1950. ص: 100. قال أرسطو: "أما الخطابة فموضوعها النظر في أية مسألة من ناحية ما يوصل إلى الإقناع" الخطابة، ص: 100.

4) فن الخطابة، أرسطو، مصدر سابق، ص: 94 و102.

5) فن الخطابة، مصدر سابق، ص: 91. قال أرسطو: "ندرك غاية الإقناع بالخطبة حينما ندلل فيها على الحق، أو على ما يشبه أن يكون تدليلا تفصيليا معتمدا على وقائع ثابتة" الخطابة، ص:101.

6) فن الخطابة، أرسطو، مصدر سابق، ص: 94.

7) المناهج الفلسفية، الطاهر وعزيز، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1990.ص:54 و59.

8) المناهج الفلسفية، مرجع سابق، ص: 54.

9) االمناهج الفلسفية، مرجع سابق، ص: 27.

10) تكون المعارف، دور القياس التمثيلي، مداخلة بعنوان: التخييل والتمثيل في الخطاب الفلسفي، ص: 127.

11) المناهج الفلسفية، مرجع سابق، ص: 51.

12) الطوبيقا، المقالة الأولى: 108 أ 7 وما بعدها.

13) المناهج الفلسفية، مرجع سابق، ص: 52.

14) تكون المعارف، دور القياس التمثيلي، مداخلة بعنوان: التخييل والتمثيل في الخطاب الفلسفي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم: 117. مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، الطبعة الأولى: 2005م. ص: 129.

15) تكون المعارف، دور القياس التمثيلي، مداخلة بعنوان: البرهان والتمثيل عند ابن رشد، ص: 175.

16) تكون المعارف، مرجع سابق، ص: 175.

17) اكتفينا في حديثنا عن التمثيل من منظور البلاغة الجديدة، بتصور بيرلمان، ولم نعرض لتصور أوليفي روبول في كتابه: "مدخل إلى الخطابة" لأن الترجمة التي حظي بها هذا الكتاب سيئة جدا، على مستوى الشكل والمضمون، أنجزها رضوان العصبة، وراجعها: حسان الباهي. هذا الكتاب نشرت طبعته الأولى أفريقيا الشرق سنة: 2017م، بدعم من وزارة الثقافة، وهو كتاب لا يصلح للقراءة. لم أعتمده لأني لا أملك النص الأصلي.

18) ينظر في ذلك: الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، مُحَمَّد الوالي، ط:1، دار الأمان، الرباط، 2005م 1426هـ. ص: 453.

19) الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، مُحَمَّد الوالي، مرجع سابق، ص: 457.

20) الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، مُحَمَّد الوالي، مرجع سابق، ص: 453 و454 و455.

21) ينظر تحليل مُحَمَّد مشبال للبيت الشعري تحليلا حجاجيا، في كتابيه: الحجاج والتأويل، نادي القصيم الأدبي، المملكة العربية السعودية، ط:1، دار مُحَمَّد علي للنشر، مصر، توزيع: دار التنوير للطباعة والنشر، 2015م. ص: 20، وفي: بلاغة الحجاج، ص: 103.

22) ينظر على سبيل المثال، فن الخطابة، ص: 155 – 156.

23) الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، مُحَمَّد الوالي، مرجع سابق، ص: 456.

24) الخطابة، أرسطو، ص: 205.

25) الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، مُحَمَّد الوالي، مرجع سابق، ص: 457.

26) الخطابات التي يمكن أن تستثنى من الحجاجية هي الخطابات العلمية التجريبية أو النظرية من قبيل الرياضيات والمنطق الصوري. بل إن الفلسفة نفسها التي لا تستقيم للخطابين الرياضي والتجريبي هي من قبيل الحجاج أو الخطابة الشيء الذي لم يكن ليتبادر إلى ذهن أرسطو.

27) L'empire Rhétorique: Rhétorique et Argumentation, 2éme Edition: 1988. Imprimerie de la Manutention à Moyenne, paris, Librairie philosophique J. Vrin. P :53.

28) Traité de l'argumentation: la nouvelle Rhétorique, préface de Michel Meyer, 5éme Edition: 1988 Edition de l'université de Bruxelles. P :535.

29) Rhétoriques, Imprimerie Solédi.liege. éditions de l'université de Bruxelles, Belgique: 1989. p:398

30) Rhétoriques, p: 398

31) L'empire rhétorique. P: 133-134.

32) في بلاغة الحجاج، ص: 99.

33) نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان – الحسين بنو هاشم، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2014م. ص: 89.

34) ينظر على سبيل التوضيح، في بلاغة الحجاج، ص: 99. وننبه في هذا السياق أن الحسين بنو هاشم قد ترجمة لفظة الموضوع بـ "الثيمة" خلافا لمحمد مشبال الذي ترجمها بالموضوع. ينظر: نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، ص: 90.

35) الخطابة، الفارابي، تحقيق وتعليق: مُحَمَّد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، مصر، 1976، ص:27.

36) الخطابة، الفارابي، مصدر سابق، ص: 27.

37) كتاب الحروف، الفارابي، حققه وقدم له وعلق عليه، محسن مهدي، ط: 2، دار المشرق، بيروت، 1990، ص: 122.

38) الخطابة من كتاب الشفا ابن سينا، ص: 167.

39) الخطابة، ابن سينا، مصدر سابق، ص: 167.

40) الخطابة، ابن سينا، مصدر سابق، ص: 167 - 168.

41) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، حققه: سليمان دنيا، ط:3، دار المعارف، مصر، 1983، سلسلة ذخائر العرب: 22، 368/1.

42) معيار العلم في المنطق، الغزالي أبو حامد مُحَمَّد الطوسي، ط:4، دار الأندلس، بيروت، 1983. معيار العلم، ص: 29.

43) معيار العلم، الغزالي، مصدر سابق، ص: 29.

44) تلخيص كتاب الجدل، تحقيق وتعليق: مُحَمَّد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980. ص: 408.

45) تلخيص كتاب القياس، دراسة وتحقيق: جيرار جهامي، ط:1، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1996. ص: 351.

46) تلخيص كتاب الجدل، ابن رشد، مصدر سابق، ص: 409.

47) تكون المعارف، دور القياس التمثيلي، مداخلة بعنوان: البرهان والتمثيل عند ابن رشد، مصدر سابق، ص: 161 - 162.

48) المناهج الفلسفية، الطاهر وعزيز، مرجع سابق، ص: 49.

49) المناهج الفلسفية، الطاهر وعزيز، مرجع سابق، ص: 49.

50) المناهج الفلسفية، الطاهر وعزيز، مرجع سابق ص: 49.

51) تكون المعارف، دور القياس التمثيلي، مداخلة بعنوان: البرهان والتمثيل عند ابن رشد، مرجع سابق، ص: 164.

52) تكون المعارف، دور القياس التمثيلي، مداخلة بعنوان: البرهان والتمثيل عند ابن رشد، مرجع سابق، ص: 164 و165.

53) تكون المعارف، دور القياس التمثيلي، مداخلة بعنوان: البرهان والتمثيل عند ابن رشد، مرجع سابق، ص: 163. إن الخيال يمكننا من رؤية المعاني المجردة بفضل المقارنة والتمثيل.

54) المناهج الفلسفية، الطاهر وعزيز، مرجع سابق، ص: 51.

55) المناهج الفلسفية، الطاهر وعزيز، مرجع سابق ، ص: 98.

56) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، الألوسي محمود شهاب الدين ضبطه وصححه: علي عبد الباري عطية، ط:1، دار الكتب العلمية، بيروت 1994م، 163/1.

57) ينظر على سبيل المثال، روح المعاني، 21 / 39.

58) الخطابة، أرسطو، مرجع سابق، ص: 103.

59) روح المعاني، الألوسي، مرجع سابق، 25 / 92.

60) ينظر الحيوان، 152/1، والبيان والتبيين، 55/4. والوساطة، ص: 36. وينظر كذلك: كتاب الصناعتين، ص: 364، وإعجاز القرآن، ص: 8. ولا يفرق القزويني كذلك بين "المثل" و"التمثيل" ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة، ص: 442. وأما ما رأته ألفت كمال الروبي في قولها: «ويبدو أن هذا التعدد في المصطلح، الذي كان مظهرا من مظاهر عدم استقرار المصطلح البلاغي هو الذي حدا بعبد القاهر الجرجاني إلى محاولة حسم هذا الأمر، فنص على أن كلا من المثل والمماثلة يستعمل بمعنى التمثيل». ينظر: المثل والتمثيل في التراث النقدي والبلاغي" ألفت كمال الروبي، ص: 79؛ فهو رأي بعيد عن الصواب.

61) أثر القرآن في تطور النقد العربي، ص: 56.

62) الحيوان، الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر، تحقيق: عبد السلام هارون، ط:3، المجمع العلمي العربي الإسلامي، بيروت، 1969،179/1.

63) الحيوان، الجاحظ، مصدر سابق، 115/1.

64) البيان والتبيين، الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر، تحقيق: مُحَمَّد عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر، ط:4، (د. ت)، 1/ 92.

65) البيان والتبيين، الجاحظ، مصدر سابق، 88/1.

66) البيان والتبيين، الجاحظ، مصدر سابق، 88/1.

67) التفكير البلاغي عند العرب، حمادي صمود، ص: 200.

68) النكت في إعجاز القرآن، الرماني أبو الحسن علي بن عيسى، ضمن: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، حققها وعلق عليها: مُحَمَّد خلف الله، ومُحَمَّد زغلول سلام، ط:4، دار المعارف، مصر، 1956، ص: 106.

69) تكون المعارف، دور القياس التمثيلي، مداخلة بعنوان: التمثيل وخطاب التبرير، مرجع سابق، ص: 145.

70) النكت في إعجاز القرآن، الرماني، مصدر سابق، ص: 80.

71) النكت في إعجاز القرآن، الرماني، مصدر سابق، ص: 82.

72) النكت في إعجاز القرآن، الرماني، مصدر سابق، ص: 83.

73) النكت في إعجاز القرآن، الرماني، مصدر سابق، ص: 84.

74) النكت في إعجاز القرآن، الرماني، مصدر سابق، ص: 85.

75) النكت في إعجاز القرآن، الرماني، مصدر سابق، ص: 86 - 87.

76) النكت في إعجاز القرآن، الرماني، مصدر سابق، ص: 87.

77) النكت في إعجاز القرآن، الرماني، مصدر سابق، ص: 86.

78) النكت في إعجاز القرآن، ص: 107 - 108.

79) روح المعاني، الألوسي، ص 251/23 .

80) دلائل الإعجاز، ص: 66-67 . ينظر كذلك: التبيان في البيان، ص: 44. أما المظفر العلوي (ت 656هـ) فإنه لا يفرق بين"الاستعارة " و"المثل" متكئا في ذلك على ما كان عليه القدماء؛ قال: الاستعارة من أشرف صنعة الكلام وأجلها، وكان القدماء يسمونها الأمثال فيقولون، فلان كثير الأمثال. ولقبها بالاستعارة ألزم لأنه أعم، ولأن الأمثال كلها تجري مجرى الاستعارة» نضرة الإغريض في نصرة القريض، ص: 133 - 134. وقد زاد بدر الدين ابن مالك الأمر وضوحا؛ قال: ويرى أن "المثل" استعارة مشهورة، ولاستعمالها بكثرة سميت مثلا؛ قال: «ومتى فشا استعمال التمثيل على سبيل الاستعارة سمي مثلا كقولهم: الصيف ضيعت اللبن». و"المثل" عنده لا يختص بالأمثال المتعارف عليها والمتداولة، بل « قد يسمى مثلا ما كان كالمثل في الحسن والاختصار والغرابة»؛ مما يفهم منه أن الكلام قد يكون مثلا إذا توفرت فيها خصائص معينة هي:الحسن والاختصار والغرابة. ينظر:المصباح في تلخيص المفتاح، ص: 112

و114. و"التمثيل" بمعنى الاستعارة نجده عند التفتازاني (ت 793هـ) فهو يسميه "مجازا مركبا" على سبيل الاستعارة؛ «لأن وجهه منتزع من متعدد على سبيل الاستعارة لأنه قد ذكر المشبه به وأريد المشبه وترك ذكر المشبه بالكلية كما هو طريق الاستعارة» ينظر: المطول، ص: 604، والمختصر، ص: 354.

81) دلائل الإعجاز، الجرجاني أبو بكر عبد القاهر، قرأه وعلق عليه: محمود مُحَمَّد شاكر، ط:3 مطبعة المدني، جدة، 1992، ص: 68 - 69.

82) تذهب الباحثة ألفت كمال الروبي إلى أن عبد القاهر حين يقرن التمثيل بالمجاز والاستعارة والتشبيه، فهو تردد منه، كأنه ليس على وعي بذلك، ينظر: "المثل والتمثيل في التراث النقدي والبلاغي" ص: 84. وهذا الرأي الذي صدرت عنه الباحثة يفنده رأي القزويني فهو رأيين في "التمثيل"، فهو ينسبه مرة إلى "التشبيه" وأخرى إلى "المجاز". فقد أثنى على "التمثيل" في مبحث "التشبيه"، ثم نراه في موضع آخر في كتابيه: "التلخيص" و"الإيضاح" يقول: «وأما المجاز المركب فهو اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه تشبيه التمثيل للمبالغة كما يقال للمتردد في أمره إني أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى، وهذا التمثيل على سبيل الاستعارة، وقد يسمى التمثيل مطلقا» ينظر: التلخيص في علوم البلاغة، ص: 79. مما يعني أن عبد القاهر ليس مترددا، أو غير واع بما يسطره ويخطه؛ إن دلالة التمثيل على التشبيه والمجاز والاستعارة تلك دلالة قديمة نجدها عند الفلاسفة وعند البلاغيين.

83) البيان في التبيان، الطيبي شرف الدين، تحقيق: توفيق الفيل، وعبد اللطيف لطف الله، ط:1، ذات السلاسل، الكويت، 1986، ص: 198 - 197.

84) شرح التلخيص، البابرتي، ص: 516.

85) شرح التلخيص، البابرتي، مصدر سابق، ص: 578.

86) شرح التلخيص، البابرتي، مصدر سابق، ص: 587.

87) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر،ابن الأثير أبو الفتح ضياء الدين، حققه وعلق عليه: كامل مُحَمَّد مُحَمَّد عويضة، ط:1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998، 1/ 373.

88) المثل السائر، ابن الأثير، مصدر سابق، 1/ 380.

89) المثل السائر، ابن الأثير، مصدر سابق، 1/ 381.

90) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الزمخشري أبو القاسم محمود بن عمر، رتبه وضبطه وصححه: مصطفى حسين أحمد، دار الكتاب العربي، بيروت، 1986، ص: 191.

91) المطول على التلخيص، التفتازاني سعد الدين، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط:1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م، ص: 554.

92) البلاغة عند السكاكي، مطلوب أحمد، ط:1، مطابع دار التضامن، بغداد، 1964، ص:240.

93) مفتاح العلوم، السكاكي يوسف بن أبي بكر، ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه، نعيم زرزور، ط:2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987، ص: 352.

94) الكشاف، الزمخشري، مصدر سابق، ص: 222/3.

95) التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن، ابن الزملكاني كمال الدين مُحَمَّد بن علي، تحقيق: أحمد مطلوب، وخديجة الحديثي، ط:1، مطبعة العاني، بغداد، 1964.ص: 108.

96) التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن، ابن الزملكاني، مصدر سابق، ص:109.

97) الكشاف، الزمخشري، مصدر سابق، 2 /372.

98) الكشاف، الزمخشري، مصدر سابق، 195/1.

99) بديع القرآن، ابن أبي الإصبع عبد العظيم بن الواحد، تقديم وتحقيق: حفني مُحَمَّد شرف، تقديم: أحمد الشايب، ط:2، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، (د.ت)، ص: 85 - 86.

100) مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، المغربي ابن يعقوب أبو العباس بن مُحَمَّد (منشور ضمن شروح التلخيص)، دار الكتب العلمية، (دون طبعة)، (دون تاريخ)، 191/4. وينظر كذلك: عروس الأفراح، 301/4.

101) بديع القرآن، ابن أبي الأصبع، مصدر سابق، ص: 86.

102) الإيضاح في علوم البلاغة، الخطيب القزويني مُحَمَّد بن عبد الرحمان، شرح وتعليق وتنقيح: مُحَمَّد عبد المنعم خفاجي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1989، ص: 332.

103) الإيضاح في علوم البلاغة، الخطيب القزويني، مصدر سابق، ص: 331.

المصادر والمراجع باللغة العربية:

- ابن أبي الإصبع عبد العظيم بن الواحد، بديع القرآن، تقديم وتحقيق: حفني مُحَمَّد شرف، تقديم: أحمد الشايب، ط: 2، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، (د.ت).
- ابن الأثير أبو الفتح ضياء الدين، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، حققه وعلق عليه: كامل مُحَمَّد مُحَمَّد عويضة، ط: 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998.
- ابن الزملكاني كمال الدين مُحَمَّد بن علي، التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن، تحقيق: أحمد مطلوب، وخديجة الحديثي، ط:1، مطبعة العاني، بغداد، 1964.
- ابن رشد أبو الوليد مُحَمَّد بن أحمد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل، تحقيق وتعليق:مُحَمَّد سليم سالم،الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980.
- ابن رشد أبو الوليد مُحَمَّد بن أحمد، تلخيص كتاب القياس، دراسة وتحقيق: جيرار جهامي، ط:1، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1996.
- ابن سينا أبو علي الحسين، الإشارات والتنبيهات، حققه: سليمان دنيا، ط:3، دار المعارف، مصر، 1983، سلسلة ذخائر العرب: 22.
- ابن سينا أبو علي الحسين، الشفا، الخطابة، حققه: مُحَمَّد سليم سالم، تصدير ومراجعة؛ إبراهيم مدكور، منشورات: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، إيران، 1404.
- ابن مالك مُحَمَّد بن جمال بدر الدين، المصباح في علم المعاني والبيان والبديع، حققه وشرحه ووضع فهارسه: حسني عبد الجليل يوسف، ط1، مكتبة الآداب، مصر، 1989م.
- أرسطو طاليس، فن الخطابة، ترجمه وقدم له وحقق نصوصه وعلق حواشيه، إبراهيم سلامة، ط:1، مكتبة الأنجلو المصرية، 1950.
- الألوسي محمود شهاب الدين، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ضبطه وصححه: علي عبد الباري عطية، ط:1، دار الكتب العلمية، بيروت 1994م.
- البابرتي أبو عبد الله أكمل الدين، شرح التلخيص، دراسة وتحقيق: مُحَمَّد مصطفى رمضان صوفية، ط:1، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1983.
- الباقلاني أبو بكر مُحَمَّد بن الطيب، إعجاز القرآن، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، ط:4، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1997.

– الباقلاني أبو بكر مُحَمَّد بن الطيب، كتاب تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر. ط:1، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1987.

– البعزاتي بناصر، تكون المعارف، دور القياس التمثيلي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم: 117. مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، الطبعة الأولى: 2005م.

– التفتازاني سعد الدين، المطول على التلخيص، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط:1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م.

– التفتازاني سعد الملة والدين، المختصر شرح تلخيص مفتاح العلوم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط1، المكتبة العصرية، بيروت، 2003م.

– الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق: مُحَمَّد عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر، ط:4، (د. ت).

– الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر، الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، ط:3، المجمع العلمي العربي الإسلامي، بيروت، 1969.

– الجرجاني أبو بكر عبد القاهر، دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه: محمود مُحَمَّد شاكر، ط:3 مطبعة المدني، جدة، 1992.

– الحسين بنو هاشم، نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى: 2014م.

– الخطيب القزويني مُحَمَّد بن عبد الرحمان، الإيضاح في علوم البلاغة، شرح وتعليق وتنقيح: مُحَمَّد عبد المنعم خفاجي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1989.

– الخطيب القزويني مُحَمَّد بن عبد الرحمان، التلخيص في علوم البلاغة، حققه وشرحه وأعد فهارسه عبد الحميد هنداوي، ط:1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997.

– الرماني أبو الحسن علي بن عيسى، النكت في إعجاز القرآن، ضمن: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، حققها وعلق عليها: مُحَمَّد خلف الله، ومُحَمَّد زغلول سلام، ط:4، دار المعارف، مصر، 1956.

– الروبي ألفت كمال، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين (من الكندي حتى ابن رشد)، ط:1، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1983.

– الزمخشري أبو القاسم محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، رتبه وضبطه وصححه: مصطفى حسين أحمد، دار الكتاب العربي، بيروت، 1986.

– السبكي أحمد بن علي بهاء الدين، عروس الأفراح في تلخيص المفتاح، تحقيق: خليل إبراهيم خليل، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ 2001م.

– السكاكي يوسف بن أبي بكر، مفتاح العلوم، ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه، نعيم زرزور، ط:2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987.

– الطاهر وعزيز، المناهج الفلسفية، ط:1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1990.

– الطيبي شرف الدين، البيان في التبيان، تحقيق: توفيق الفيل، وعبد اللطيف لطف الله، ط:1، ذات السلاسل، الكويت، 1986.

– العسكري أبو هلال، كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر، حققه وضبط نصه: مفيد قميحة، ط:2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1989.

– العلوي المضفر، نضرة الإغريض في نصرة القريض، تحقيق: نهى عارف الحسن، ط:2، دار صادر، بيروت، 1995.

– الغزالي أبوحامد مُحَمَّد الطوسي، معيار العلم في المنطق، ط:4، دار الأندلس، بيروت، 1983.

– الفارابي أبو نصر، الخطابة، تحقيق وتعليق: مُحَمَّد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، مصر، 1976.

– الفارابي أبو نصر، كتاب الحروف، حققه وقدم له وعلق عليه، محسن مهدي، ط:2، دار المشرق، بيروت، 1990.

– القاضي الجرجاني أبو الحسن علي بن عبد العزيز، الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق وشرح: مُحَمَّد أبو الفضل إبراهيم، وعلي مُحَمَّد البجاوي، دار القلم، بيروت، 1966.

– المغربي ابن يعقوب أبو العباس بن مُحَمَّد، مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، (منشور ضمن شروح التلخيص)، دار الكتب العلمية، (دون طبعة)، (دون تاريخ).

– الولي مُحَمَّد، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، ط:1، دار الأمان، الرباط، 2005م 1426هـ.

– روبول أوليفي، مدخل إلى الخطابة، ترجمة رضوان العصبة، مراجعة: حسان الباهي، ط1، أفريقيا الشرق، البيضاء، 2017م.

– صمود حمادي، التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس (مشروع قراءة)، منشورات الجامعة التونسية، طبع بالمطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، 1981.

– مشبال محمّد، الحجاج والتأويل في النص السردي عند الجاحظ، نادي القصيم الأدبي، المملكة العربية السعودية، ط:1، دار محمّد علي للنشر، مصر، توزيع: دار التنوير للطباعة والنشر، 2015م.

– مشبال محمّد، في بلاغة الحجاج نحو مقاربة بلاغية حجاجية لتحليل الخطابات، ط: 1، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، 2017م 1438هـ.

– مطلوب أحمد، البلاغة عند السكاكي، ط:1، مطابع دار التضامن، بغداد، 1964.

المراجع باللغة الفرنسية:

- Perelman, Ch & Olbrechts-Tyteca, L. (1989). Rhétoriques. Belgique, L'université de Bruxelles: Imprimerie Solédi.liege.

- Perelman, Ch. (1988). L'empire Rhétorique: Rhétorique et Argumentation, 2éme Edition. Paris: Imprimerie de la Manutention à Moyenne, Librairie philosophique J. Vrin.

- Perelman, Ch. (1988). Traité de L'argumentation: la Nouvelle Rhétorique, 5éme Edition. l'université de Bruxelles.

References:

- Ibn Abi Al-Asaba Abd Al-Azim bin Al-Wahid, The Creator of the Qur'an, presented and edited by: Hifni Muhammad Sharaf, presented by: Ahmed Al-Shayeb, ed.: 2, Dar Nahdet Misr for Printing and Publishing, Cairo, (ed. T.).

- Ibn al-Atheer Abu al-Fath Diya al-Din, the prevailing proverb in the literature of the writer and poet, verified and commented on by: Kamel Muhammad Muhammad Awayda, ed.: 1, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, 1998.

- Ibn al-Zamalkani Kamal al-Din Muhammad bin Ali, Al-Tibyan fi Ilm al-Bayan informed of the Miracles of the Qur'an, edited by: Ahmad Matloub and Khadija al-Hadithi, 1st edition, Al-Ani Press, Baghdad, 1964.
- Ibn Rushd Abu Al-Walid Muhammad bin Ahmed, Summary of the Book of Aristotle on the Dialectic, edited and commented by: Muhammad Salim Salem, Egyptian General Book Authority, 1980.
- Ibn Rushd Abu Al-Walid Muhammad bin Ahmed, Summary of the Book of Measurement, study and investigation: Gerard Jahami, 1st edition, Dar Al-Fikr Al-Lubani, Beirut, 1996.
- Ibn Sina Abu Ali Al-Hussein, Signs and Warnings, edited by: Suleiman Dunya, 3rd edition, Dar Al-Maaref, Egypt, 1983, Arab Ammunition Series: 22.
- Ibn Sina Abu Ali Al-Hussein, Al-Shifa, Al-Khattab, edited by: Muhammad Salim Salem, export and review. Ibrahim Madkour, Publications: Library of Grand Ayatollah Marashi Najafi, Iran, 1404.
- Ibn Malik Muhammad bin Jamal Badr al-Din, Al-Misbah fi 'Ilm al-Ma'ani wa al-Bayan wa al-Badi', verified, explained, and indexed by: Hosni Abd al-Jalil Yusuf, 1st edition, Library of Arts, Egypt, 1989.
- Aristotle Thales, The Art of Rhetoric. He translated it, presented it, verified its texts, and annotated its footnotes, Ibrahim Salama, 1st edition, Anglo-Egyptian Library, 1950.
- Al-Alusi Mahmoud Shihab Al-Din, Ruh Al-Ma'ani fi Tafsir Al-Qur'an Al-Azim and Al-Saba' Al-Mathani, compiled and authenticated by: Ali Abd Al-Bari Atiya, 1st edition, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut 1994.
- Al-Babarti Abu Abdullah Akmal Al-Din, Sharh Al-Talkhis, study and investigation by: Muhammad Mustafa Ramadan Sufiya, 1st edition, General Establishment for Publishing, Distribution and Advertising, Tripoli, 1983.
- Al-Baqilani Abu Bakr Muhammad bin Al-Tayeb, The Miracle of the Qur'an, edited by: Imad Al-Din Ahmed Haidar, 4th edition, Cultural Books Foundation, Beirut, 1997.
- Al-Baqilani Abu Bakr Muhammad ibn al-Tayyib, The Book of Introduction to the Firsts and Summary of Evidence, edited by: Imad al-Din Ahmad Haider. Edition: 1, Cultural Books Foundation, Beirut, 1987.

- Al-Bazzati Bennaser, The formation of knowledge, the role of representational analogy, Publications of the Faculty of Arts and Human Sciences, Rabat, Series of Seminars and Debates No.: 117. Al-Najah New Press, Al-Bayda, First Edition: 2005.
- Al-Taftazani Saad Al-Din, Al-Mutawil on Al-Talkhis, edited by: Abdul Hamid Hindawi, 1st edition, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, 2001.
- Al-Taftazani Saad Al-Millah wal-Din, Al-Mukhtasar Sharh Takhlis Miftah Al-Ulum, edited by: Abdul Hamid Hindawi, 1st edition, Al-Matbaah Al-Asriyya, Beirut, 2003.
- Al-Jahiz Abu Othman Amr bin Bahr, Al-Bayan wal-Tabyin, edited by: Muhammad Abdel Salam Haroun, Dar Al-Fikr for Printing and Publishing, 4th edition, (ed. T).
- Al-Jahiz Abu Othman Amr bin Bahr, The Animal, edited by: Abdul Salam Haroun, 3rd edition, Arab-Islamic Scientific Academy, Beirut, 1969.
- Al-Jurjani Abu Bakr Abdul Qaher, Evidence of the Miracle, read and commented on by: Mahmoud Muhammad Shaker, 3rd edition, Al-Madani Press, Jeddah, 1992.
- Al-Hussein Banu Hashim, The Pilgrimage Theory according to Chayim Perelman, United New Book House, Beirut, first edition: 2014.
- Al-Qazwini's preacher Muhammad bin Abdul Rahman, Al-Idhah fi Ulum al-Balagha, explanation, commentary, and revision: Muhammad Abdel Moneim Khafaji, International Book Company, Beirut, 1989.
- Al-Qazwini preacher Muhammad ibn Abd al-Rahman, Al-Talkhis fi Ulum al-Balagha, edited and explained and its indexes prepared by Abd al-Hamid Hindawi, 1st edition, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, 1997.
- Al-Rummani Abu Al-Hasan Ali bin Issa, Jokes in the Miracle of the Qur'an, included in: Three Treatises on the Miracle of the Qur'an, verified and commented on by: Muhammad Khalafallah and Muhammad Zaghloul Salam, 4th edition, Dar Al-Maaref, Egypt, 1956.
- Al-Rubi Olfat Kamal, The Theory of Poetry among Muslim Philosophers (from Al-Kindi to Ibn Rushd), 1st edition, Dar Al-Tanweer for Printing and Publishing, Beirut, 1983.
- Al-Zamakhshari Abu Al-Qasim Mahmoud bin Omar, Al-Kashshaf fi Haqiqat An-Naazil and the Eyes of Sayings in the Faces of Interpretation, arranged, compiled and authenticated by: Mustafa Hussein Ahmad, Dar Al-Kitab Al-Arabi, Beirut, 1986.

- Al-Subki Ahmad bin Ali Bahaa Al-Din, The Bride of Weddings in Takhles Al-Muftah, edited by: Khalil Ibrahim Khalil, 1st edition, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Beirut, 1422 AH 2001.
- Al-Sakaki Yusuf bin Abi Bakr, Miftah al-Ulum, compiled, wrote its footnotes, and commented on it, Naim Zarzour, 2nd edition, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, 1987.
- Al-Tahir and Aziz, Philosophical Methods, 1st edition, Arab Cultural Center, Beirut, 1990.
- Al-Tibi Sharaf Al-Din, Al-Bayan fi Al-Tibyan, edited by: Tawfiq Al-Fail and Abdul Latif Lutfullah, 1st edition, Dhat Al-Salasil, Kuwait, 1986.
- Al-Askari Abu Hilal, The Book of Two Industries: Writing and Poetry, edited and edited by: Mufid Qamiha, 2nd edition, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Beirut, 1989.
- Al-Alawi Al-Mudhafir, Nadhrat Al-Ighrid fi Nusrah Al-Qurayd, edited by: Noha Arif Al-Hassan, 2nd edition, Dar Sader, Beirut, 1995.
- Al-Ghazali Abu Hamid Muhammad al-Tusi, The Standard of Science in Logic, 4th edition, Dar Al-Andalus, Beirut, 1983.
- Al-Farabi Abu Nasr, Al-Khattabah, edited and commented by: Muhammad Salim Salem, Dar Al-Kutub Press, Egypt, 1976.
- Al-Farabi Abu Nasr, The Book of Letters, edited by him and commented on it, Mohsen Mahdi, 2nd edition, Dar Al-Mashreq, Beirut, 1990.
- Judge Al-Jurjani Abu Al-Hasan Ali bin Abdul Aziz, Mediation between Al-Mutanabbi and his opponents, edited and explained by: Muhammad Abu Al-Fadl Ibrahim, and Ali Muhammad Al-Bajjawi, Dar Al-Qalam, Beirut, 1966.
- Al-Maghribi Ibn Yaqoub Abu Al-Abbas bin Muhammad, Mawahib Al-Fattah fi Sharh Takhlees Al-Muftah, (published within the explanations of Al-Talkhees), Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, (unprinted), (undated).
- Al-Wali Muhammad, Metaphor in Greek, Arab and Western Stations, 1st edition, Dar Al-Aman, Rabat, 2005 AD 1426 AH.
- RuPaul Olivi, Introduction to Public Speaking, translated by Radwan Al-Asba, reviewed by: Hassan Al-Bahi, 1st edition, East Africa, Al-Bayda, 2017.
- Samoud Hammadi, Rhetorical thinking among the Arabs, its foundations and its development to the sixth century (Reading Project),

Tunisian University Publications, printed by the Official Press of the Tunisian Republic, 1981.
- Mishbal Muhammad, Al-Hajjaj and Interpretation in the Narrative Text according to Al-Jahiz, Al-Qassim Literary Club, Kingdom of Saudi Arabia, 1st edition, Muhammad Ali Publishing House, Egypt, distributed by: Al-Tanweer Printing and Publishing House, 2015.
- Mishbal Muhammad, in the rhetoric of pilgrims towards a rhetorical pilgrimage approach to analyzing discourses, 1st edition, Dar Treasures of Knowledge for Publishing and Distribution, Amman, 2017 AD 1438 AH.
- Matlub Ahmad, Rhetoric according to Al-Sakaki, 1st edition, Dar Al-Tadamon Press, Baghdad, 1964.