# المجاز والواقع مقاربة بلاغية إدراكية

# *Metaphor and reality a rhetorical-cognitive approach*

**أ.م.د. خالد كاظم حميدي**
**كلية الآداب - جامعة الكوفة**

**Asst.Prof. Dr. Khaled Kadhem Himidi**
**Faculty of Arts/ University of Kufa**
Khalidk.alhamediwe@uokufa.edu.iq

## الخلاصة :

طبيعةُ هذا البحث تطبيقية تحاولُ أنْ تقدم رؤية جديدة للمجاز في اللغة العربية بالإفادة من الإدراكيّات بوصفها علماً تضافرت في تنشئته عدّة علوم جزئيَّة، منها الفلسفة العمليَّة وعلم الأعصاب وعلم الحاسوب والانثروبولوجيا واللسانيات في الوقت ذاته، بعد أن نقل موضوع دراسته من الواقع المادّي المعيش إلى التصوّر الذهني بوصفه مجالاً رحبًا للتأليف والخلق والإبداع.

وتقدَّمتِ البلاغةُ الإدراكيَّة خطواتٍ مهمَّةً عندما نقلتْ موضوعها من الواقع إلى التصوَّر الذهني، إذ أصبحتِ التعبيراتُ المجازيَّة خطاباً واقعيّاً علميّاً واجتماعيّاً يحقّق إنجازاً فكريّاً، بعد أن كان يُنظر له بوصفه ترفاً لغويّاً أو تزويقاً جماليّاً أو كذباً؛ لعدم انطباقه على الواقع؛ لذلك اتخاذ البلاغة الإدراكيَّة مقاربةً لدراسة النصوص المجازيَّة البليغة، التي تقدِّم رؤى جديدة، تُسهم في تطوير هذا العلم، بالانتقال من النظرية إلى التطبيق.



الكلمات المفتاحية:

اللسانيات الإدراكيَّة، الاستعارة، الكناية، فائض المعنى، الحقيقة والمجاز.



## Abstract:

The nature of this research is applied and attempts to benefit from cognitive science as a science that has been shaped by several partial sciences, including practical philosophy, neuroscience, computer science, anthropology, and linguistics at the same time, after moving the subject of its study from reality to perception as a broad field of authorship, creation, and creativity.

Cognitive rhetoric advanced important steps when it moved its subject from material reality to mental perception, and metaphorical and metaphorical expressions became realistic, scientific and social discourse that achieved intellectual achievement, after it had been viewed as linguistic luxury, aesthetic embellishment, lying, or both. Because it does not apply to reality; Therefore, taking cognitive rhetoric as an approach to studying eloquent texts that provide new insights that contribute to the development of this science, by moving from theory to application.



**Key words**:

Cognitive linguistics, Metaphor, metonymy, surplus meaning, truth metaphor.

## مقدّمة:

تكمنُ مشكلةُ البحثِ في السؤال الرئيس: هل اللغة انعكاس للواقع الذي نفكّر فيه؟، الجواب المقترح لحلّ هذه المشكلة يمثّل فرضية البحث وهو نعم، وذلك عندما نفكّر تفكيراً خارجيّاً فيما هو محسوس، وتكون وظيفة اللغة تحديد الفكر، ولكن يمكن أن يكون الجواب لا، عندما يسبق الفكر اللغة ويعمل على تطويرها، وكلا الجوابين صحيح؛ لأنَّ جذور كليهما مستقلّة عن الآخر.(جرين,115,1992) ؛ إذ تمكّننا المقدرة اللغويَّة من خلق عوالم سيميائيَّة جديدة لم نألفها ولم نعشها من قبل، ولكنّنا نلوذُ بها هرباً من وطأة الواقع المرير، ولكنّ المتكلِّم يجعلها مألوفة ومُقنعة فكريّاً ومؤثّرة جماليّاً عندما تنعكسُ من على صفحة الوجدان بأسلوبٍ جميلٍ مؤثّرٍ. هذه الفرضيةُ تجدُ قبولاً في البلاغة الإدراكيَّة عندما نقلت ميدان اشتغالها من اللغة وعلاقتها بالواقع المادّي المعيش إلى اللغة وعلاقتها بالإدراك الذهني المتخيّل، يستحضرهُ باللغة على الرغم من أنّه أمنية لا تتحقق إلّا في المستقبل، وقد تستحضر عالم الماضي عن طريق الاستغفار والتوبة لما فرّط به المرء من أخطاء الماضي.

وهذه الفرضيةُ الجديدةُ تؤكّد أنَّ للغة البشريَّة واقعًا خاصّاً، وكأنّها منفصمة عن الواقع المعيش، أو بمعنى آخر هي تُعبّر عن واقعين: الواقع المادي، والواقع الصوري الذهني المجرَّد، على خلاف اللغة الحيوانيَّة التي تكون منطبقة انطباقًا كاملًا مع واقعه المعيش.

ويُعدُّ التعبيرُ المجازيُّ واحداً من مميزات اللغة البشريَّة التي تُعبّر عن العوالم الجديدة بإدراكه لهذه العوالم عن طريق الصور الذهنيَّة المجرّدة، ولا يُعدُّ هذا الأمرُ تَرَفاً فكريّاً أو حسناً جماليّاً، بل يُعدُّ مقدّمةً لاكتشاف زوايا جديدة ومساحات غامضة، أو حلًّا لمشاكل فكريَّة شائكة، وتفسيرها تفسيراً علميّاً.

فالفنُ -في كثير من الأحيان- يسبقُ العلمَ في اكتشاف بعض أسرار هذا الكون؛ لأنَّ العلمَ يحتاج إلى الجانب الحسّي الماديّ التجريبي، ولا يكتفي بالنظر العقلي والعاطفي؛ لذلك نحتاج إلى الصور المجرّدة التي تصوّر لنا تلك العوالم المتعدّدة والممتدّة، ونحتاج كذلك إلى التعبيرات اللغويَّة المجازيَّة لنتحدَّث عن طبيعة تلك العوالم الجديدة التي تقع خارج خبراتنا ومعارفنا، وبعد اكتشاف قوانينها يُمكن لنا أنْ نخضعها للفحص العلمي

التجريبي؛ لذلك تكون هناك موضوعات في ضمن حقل المُعجزات السماويَّة وما إنْ يصل إليها العلمُ باكتشاف قوانينها، حتى تدخل في ضمن ما يُسمّى بـ(السبق العلمي)، ظهرت في عصور متخلِّفة علميّاً.

وهناك سؤال فرعي وهو: هل أنّ قراءة النصوص الأدبيَّة والتحليل النقدي الجمالي القديم يصلح لسبر أغوار النصوص ويكشف عمّا تخفي وراءها من إشارات غير مُعلنة باستعمال ممارسات جاهزة واستراتجيات مُلزمة تحكم مسار التعامل مع النصوص المراد قراءتها؟.

فرضيةُ البحثِ المُقترحة لحلّ هذه المشكلة الفرعيَّة تجيب بـ(كلا)؛ لأنَّ المنهجَ البلاغيَّ القديم تعاملَ مع الصور المجازيَّة بوصفها زخارف شكليَّة تكمّل زخارف الوزن والقافية في الشعر، أو الإيقاع السجعي ونغم الفاصلة في النثر الفني، من دون الالتفات إلى الأثر الجمالي الذي يتركه انسجام الشكل في نفوسنا، الذي يأتي من العلاقة بين الشيء الجميل والعقل الذي يُدركه، وإضافة الجمال إلى الشيء معناه أنّ الدوافع في نفوسنا أضحت في حال توازن وانسجام عاطفيين، عندما نتأمّل توازن وانسجام الشيء الجميل.(الطويل,1958,ص390-391)؛ لذلك ميّز بعضهم بين العلامات والرموز، العلاماتُ نفعيَّة يتقاسمها الإنسان والحيوان، وهي تُحدّد عالم الفعل والسلوك، أمّا (الرموز) فهي التي تتجاوز قيمتها الطابع العملي وتحمل معاني خفيّة تنبثق من عالم الرؤى والأفكار الذاتية للإنسان، وهي لا تنبثق من شيء ما، ولكنّها تنزع إلى أن تكون شيئًا مُعيّناً.(نصر,1987,ص22-23).

لذلك يختلف النصّ العرفاني الصوفي عن نصوص الأشرار. وقد بيّن أرسطو كيف يحتال الأشرار على معاني اللغة لتسويغ أعمالهم، عن طريق ملء الألفاظ المنحطّة الدلالة بالمعاني السامية، وذلك قوله: "... ثمّ اللصوص يسمّون أنفسهم مُحتالين، فقد يجوز أنْ يُقال لمن ظلم: إنّه قد (أساء)، ولمن أساء: إنّه قد ظلم، [لكن الأشرار يقولون]: لمن سرق: إنّه قد أخذ، وإنّه قد أغار. وهذا كمثل ما قيل في (طيلافوس) الذي يذكر (أوريفيدس) أنّه كان ملكاً على اللصوص".(أرسطو,1980,ص189) أي: أنّ السرقة أخذت معنى الغنيمة، التي حصل عليها اللص بشجاعته المنقطعة النظير، حتى أصبح ملكاً على اللصوص.

لذلك ستكونُ الغاية القريبة من هذا البحث محدّدة بالحديث عن خصوصية اللغة البشريَّة وطاقاتها غير المتناهية، ومنها الطاقة في التعبير المجازي الذي يخلقه الخيال الرمزي، ومن ثَمَّ علاقة هذا التعبير بالواقع، وكيف يُمكن له أنْ يحقق جانبه الحجاجي في الإقناع الفكري والتأثير بالتواصل الجمالي، فضلاً عن الحديث عن غموض اللغة الاعتياديَّة، التي لا يفهمها العقل حتى نترجمها له بلغة الحاسوب (1 .0)، عن طريق التعريفات الحديّة، نحو تعريف (الإنسان= حيوان+ عاقل)، إذ يمثل الحدّ حيوان= (0) ويعني لا يمرّ تيار كهربائي؛ لأنّه جنس عام أو وصل يضمّ عدداً لا يُحصى من الكائنات الحيّة، ويمثل (1) فصلَ فئة من الكائنات العاقلة عن التي لا تعقل، ويعني يمرّ تيار كهربائي.

وهناك غرض تطبيقي خاص بتنمية مهارات استعمال مُعطيات النقد التطبيقي ومعاييره المطوَّرة نتيجة تداخل وتلاقح عدّة علوم عنيت بكيفية اشتغال اللغة في الذهن البشري، وقد جُمعت تلك العلوم تحت تسمية واحدة هي (العلوم الإدراكيَّة أو المعرفيَّة).(عبد القادر,2022,ص22). للوقوف عند رموز الصور المجازيَّة البيانيَّة التي تصاغ من علاقات العلامات اللغويَّة باستعمال مقاربة تنبثق من الحسّ اللغوي الأصيل والذوق المصقول بالدربة والتمرّس بقراءة الإبداع الأدبي في الموضوعات الجادّة التي تُعنى بحياة الإنسان الروحيَّة والثقافيَّة. (حسن وحمدان,2022,ص380).

أمَّا الغايةُ البعيدةُ من هذا البحث فهي محاولةُ معرفة كيفية التواصل باستعمال العلامات اللغويَّة، والرموز الأدبيَّة التي هي مصنوعات ثقافيَّة يخضع تصنيف مرجعياتها لإمكانات إدراكيَّة تُمكِّننا من تمثيل المعلومات الدلاليَّة والتداوليَّة وقواعد الصياغة وترتيب عناصر الخطاب الذي تكون الغاية منه هو التواصل بالأساليب الجميلة لحلّ المشكلات البيئيَّة التي بزغت اللغة من أجل التكيّف معها؛ (طعمة وعبد المنعم,2019,ص37).للوصول إلى فَهْمِ الذات والعالم من حولها عن طريق نتاج الذات اللغوي النفعي وغير النفعي؛ لأنّ "المعنى من منظور عرفاني دينامي ومرن ومُتغيّر، فكم من جملة تدلّ على معنى لا صلة له بمعاني الألفاظ فيها، وكم من خطاب معناه الحاصل غير المعاني التي في جُملِهِ".(حاجي,2017,ص431).

وقد اقتضتْ طبيعةُ البحث تقسيمه على تمهيد وثلاثة مباحث، سُبقت بمقدمة وانتهت بخاتمة ذكرتُ فيها أهم النتائج التي توصلتُ إليها. وقد تناولتُ في التمهيد مفهوم البلاغة

الإدراكيَّة والتفكير الإدراكي، أمَّا المبحثُ الأولُ فقد خصّصته لدراسة (مفهوم الواقع والخيال)، وقد اقترحتُ تقسيماً جديداً يختلف عن التقسيم القديم، أمَّا المبحثُ الثاني فقد تضمّن جانبًا نظريّاً للحقيقة والمجاز والفرق بينهما مع رؤية جديدة للتفريق بينهما، وكان المبحث الثالث مُخصَّصاً للجانب التطبيقي للبرهنة على صحّة المقترحات والمقولات النظريَّة على أرض الواقع.

التمهيد: مفهوم البلاغة الإدراكيَّة والتفكير الإدراكي:

**أولاً: مفهوم البلاغة الإدراكيَّة:** هي ثمرة من ثمرات الإدراكيات بوصفها علماً اشتركت في ظهوره عدّة علوم لدراسة العقل والذهن والذكاء دراسةً علميَّةً تتضافر فيها الجهود وتتكامل ماديّاً ونفسيّاً، وهذه العلوم هي: علم الأعصاب، وعلم النفس، والذكاء الاصطناعي، واللسانيّات، والأنثروبولوجيا (علم الاختلاف)، فضلاً عن الفلسفة التي سبقت هذه العلوم بمدّة طويلة في دراسة العقل البشري، ولكنّ التحوّل الكبير تمثّل في اختلاف الرؤية والمنهج بالانتقال من التأمّل للوصول إلى المعرفة الحدسيَّة إلى العلاقات التفاعليَّة بين اللغة البشريَّة والذهن والتجربة، ما يجعل الذهن البشري لا يكاد يُميّز المعلومات اللغويَّة من غير اللغويَّة؛ لأنّه يتأثر بما يُحيط بالإنسان وتجاربه المُتعدِّدة المُندمجة مع القدرات العقليَّة الأخرى من إدراك وتصوّر وتخيّل وتفكير وتذكُّر، فضلًا عن الإحساس الجمالي.(قريقرة,2011,ص15).

وبذلك اختلفتِ البلاغةُ الإدراكيَّةُ عن البلاغةِ التقليديَّةِ بأنَّها نقلت ميدان عملها من دراسة اللغة وعلاقتها بالواقع الماديّ إلى دراسة اللغة وعلاقتها بالإدراك والذهن والتصوّرات التي تخلق عالَماً محايثاً للواقع ربّما يكون أخصب وأكثر ثراء منه؛ لأنّه مملوء بالرؤى والأفكار الخلّاقة، المُعبر عنها بالرموز.(حسن وحمدان,2022,ص380).

وقد مسَّ هذا التوجّه اللغة في جانبها المجازي الاستعاري والرمزي، فحصلت طفرة علميَّة حلّت لنا كثيراً من مشكلات دراسة اللغة؛ لأنَّ بعض استعمالات اللغة يخلق واقعه الخاص الذي يكتسب جزئياته من الواقع والخيال، ويعبِّر عن عوالم خاصّة لا يمكن اتهامها بأنها كاذبة أو وهميَّة بحجّة أنّها لا تنطبق على الواقع، مادام الموضوع الإدراكي هو:" المُحال عليه من لدن المخاطِب، وما أنْ تتحقق الإحالة عليه لا يلبث إلّا ويُصبح علامة هي الأخرى تُحيل –عبر بنية عصبية وتكوين ثقافي- إلى موضوع آخر في صيرورة لا تتوقف إلّا لحظة التلقي القابلة للتغيّر عبر الزمن". (طعمة وعبد المنعم,2019,ص81).

إنَّ هذا التطوّر النظري في دراسة اللغة بالانتقال من البنية السطحية إلى البنية العميقة سيؤثر حتماً في مناهج دراسة اللغة في جانبها المجازي والجمالي؛ لذلك ظهرت لدينا لسانيّات إدراكيَّة فرعيّة منها: الأسلوبية الإدراكيَّة، والشعريّة الإدراكيَّة، والبلاغة الإدراكيَّة التي تدرس اللغة في استعمالها المجازي والاستعاري والرمزي، أي في مرحلة العدول عن الحقيقة إلى المجاز، الذي هو أبلغ من الحقيقة بحسب ما يرى الجرجاني(ت471هـ).(الجرجاني,1992,ص427) وهذا المجال يعدّ مادة خصبة للنظريّات الإدراكيَّة، إذ إنّه يكشف عن سمات الإبداع عند المتكلِّم في جانبها الذهني التصوّري.

ويعدّ كتاب (الاستعارات التي نحيا بها) لجورج لايكوف(1941م...)، ومارك جونسون(1949م...) من أهم الركائز النظريَّة التي قام عليها هذا الاتجاه.(الزناد,د-ت,ص11). الذي انتقل بالاستعارة من دراسة مستواها اللغوي السطحي الزخرفي إلى دراسة جانبها التصوّري الذهني.(دحمان,2016,ص111).

ويعدّ مارك تورنر (1954م...) من الدارسين المؤسّسين للبلاغة الإدراكيَّة أيضاً، وتمثّلت إسهاماته في تطبيق نتائج البحوث اللسانيّة الإدراكيَّة حول الاستعارة والكناية والمزج التصوّري، وعلى بلاغة الانتاجات الأدبيّة المختلفة، وقد استهلّ ذلك باستلهام وتطبيق نظرية الاستعارة التصوّرية Conceptual Metaphor Theory التي تُنسب لجورج لايكوف، لينتقل بعدها إلى نظرية المزج التصوّري Conceptual Blending Theory بالاشتراك مع صاحب النظريّة جيل فوكوني.(دحمان, ص112).

وتذهبُ البلاغة الإدراكيَّة Cognitive Rhetoric إلى أنّ الاستعمال البلاغي أو المجازي أو الاستعاري هو عمليَّة تصوّرية قبل أنْ تكون لغويَّة. (ليكوف,2014,ص7). ونستطيع عن طريق توظيف مصطلحاتها ورؤاها فهم مجال تصوّري واحد في ضوء مجال تصوّري آخر، وهذا يعني أنّ جوهر المجاز/الاستعارة يكمن في كونها تتيح فهم شيء ما وتجربته أو معاناته انطلاقاً من شيء آخر. إنّها عمليَّة ذهنيَّة تقوم على التقريب بين موضوعين أو وضعين، بالنظر إلى أحدهما عن طريق الآخر. وتُسمّي اللسانيّات الإدراكيَّة المجالَ الأول الذي يُستعارُ منه باسم: المصدر Source في حين يُسمّى المجال الذي يُستعار له باسم: الهدف Target. (التركي,2019,ص52-53).

**ثانياً: التفكير الإدراكي:** إنَّ التفكيرَ الإدراكيَّ ليس حديثاً؛ لأنّ مباحثه في التراث العربي ما لا تخفى على أحد، إذ كان النقادُ العربُ القدماءُ: "يأخذون من كلّ علم بسهم، ولا

يقتصرون في كتاباتهم على علم واحد فقط، بل يتحدّثون عن معارف وفنون مختلفة في كتاب واحد تحت مسمّيات متعددة [على] وفق منظور عام هو المعرفة الأدبيَّة. وهي السمة التي اتصف بها التأليف العربي منذ القرن الثاني الهجري". (حبيب,2020,ص263).

وقال الكواز(2006): "كان المؤلفون يجمعون كل قريب أو بعيد ممّا يؤلفون فأنتجوا المؤلفات ذات الصبغة الموسوعيَّة، وكانت دلالة الأدب عنهم الأخذ من كلّ شيء بطرف"(ص200). إذ درسوا دوافع المرسل، لتفسير عمليَّة الإبداع، وبيان مقاصد المتكلم، ودرسوا الرسالة الأدبيَّة بما فيها من مستويات صوتيَّة وصرفيَّة ونحويَّة ودلاليَّة، ثمّ ميّزوا بين المستوى اللغوي والمستوى البلاغي، ودرسوا أغراض الرسالة المختلفة، ثُمَّ درسوا الغاية من الأدب من حيث التأثير في المرسل إليه جماليّاً والتأثير النفعي الأخلاقي والتربوي والفكري، وصهروا هذه المعارف المتنوِّعة في بوتقة معرفيَّة واحدة غايتها تفسير العمل الإبداعي عن طريق تقصّي مجالاته الموزعة على عناصر أنموذج التواصل الأساسية، التي تتّضح في الجدول الآتي(حبيب,2020,ص264).

| | التفكير الإدراكي | |
|---|---|---|
| إدراكيَّة المرسِل | إدراكيَّة الرسالة | إدراكيَّة المرسَل إليه |
| مقاصد المتكلم | النَّظم (إدراكيَّة الصياغة) | تدبّر المتلقي |
| الدافع (تحفيز العمليَّة الإبداعية) | تمثيل المعاني الذهنيَّة | الاستدلال |
| الذكاء (شرط توجيه الإبداع) | الانسجام الجمالي | المتعة الجماليَّة |
| الإدراك (تحريك الإبداع) | | الفهم |
| الذاكرة (الحفظ والاسترجاع) | | وضع التعريفات الحدّية والمنهج |

وعلى هذا الأساس يكون الجديد في التفكير الإدراكي جمع الملاحظات المتناثرة، عن طريق الوقوف على أبسط الوقائع، والعود إلى (ما لا يخفى على أحد)، أو إلى (ما لا ينبغي لأحد أن يجهله)، وتعيين مذهب ذي طابع إجرائي يُحدِّد مجالات نشاطه، ويعرض منهجه في التحليل، ويجمع بين الوسائل المُستعملة والنتائج المُتحصلة.

وهذا ما سبقنا إليه الغربيون، قال بيار لرتوما (2011) في وضع الغربيين لعلم الأسلوب: "ليس العلم جمعاً للوقائع الثابتة، بل إنّ تشييد العلم هو شرح ما لا يخفى على أحد، مع التعبير فوق ذلك عن الأسباب العقليَّة التي تَسلك في نظام واحد مجموع الملاحظات المنتثرة".(ص12).

المبحث الأول: مفهوم الواقع والخيال: الواقعُ (Reality) هو الموجود والمُتحقّق فعلاً، والواقعي هو المنسوب إلى الواقع، ويرادفه: الوجودي والحقيقي والفعلي، ويقابله: الوهمي والخيالي. (لالاند,2001,ج3/ص1185؛صليبا,1385,ج2/ص552). أمَّا الواقعيَّة في إحدى تعريفاتها فهي الإحساس بالواقع والتقيّد به، وهي بهذا المعنى مقابلة: للفظيَّة والتجريديَّة والخياليَّة. (صليبا,ج2/ص554).

نجدُ في هذا التعريف أنّ الواقعَ هو ما يتضمّن المادة الغليظة التي يُدركها الإنسان بحواسه فتنطبع صورها في عقله، والواقعي هو: "المنسوب إلى الواقع، ويرادفه الوجودي، والحقيقي، والفعلي. ويقابله الخيالي والوهمي، تقول: الرجل الواقعي، أي: الرجل الذي يرى الأشياء كما هي عليه في الواقع ويتخذ إزاءها من التدابير، [من] دون التأثر بالأوهام أو الأحلام".(صليبا,ج2/ص552).

وعلى وفق هذه الرؤية للواقع المادّي المعيش، أصبحتِ الصورُ المجرّدةُ (الحسيَّة والذهنيَّة)، المخزونة في ذهن الإنسان ليست واقعاً موجوداً، بل هي صورة يدركها أو يتمثّلها الخيال: (Image)، الذي عرَّفته المعجمات الفلسفية أنّه: ((الشخص والطيف، وصورة تمثال الشيء في المرآة، وما تشبه ذلك باليقظة والمنام من صور. والخيال أيضًا الظنّ والتوهّم، وهو يدلّ في اصطلاحنا على الصورة الباقية في النفس بعد غيبة المحسوس عنها، فإمّا أنْ تكون هذه الصورة تمثيلًا ماديّاً لشيء خارجي مُدرك بحاسة البصر كارتسام خيال الشيء في المرآة، أو تمثيله بخطوط بيانيَّة. وإمّا أنْ تكون تمثلًا ذهنيّاً لشيء مُدرك بحاسة البصر أو غيرها من الحواس)).(صليبا,1385,ج1/ص546)

لقد ترسّخ في الثقافات العربيَّة والغربيَّة القديمة أنَّ الخيال يعني الظنّ والوهم والكذب والزيف ومخالفة الحقيقة، وفي أحسن الأحوال هو الترف الفكري الصوري والزخرف اللفظي والمعنوي والعوالم المزيّفة التي يُمكن وصفها بأنّها أوهام أو أحلام بعيدة عن الواقع، ففي المعجم العربي نجد أنَّ المادة المعجميّة (خيل) ارتبطت بمعاني الظنّ والتوهّم، ومنه (الخال): وهو السحاب الذي إذا رأيته حسبته ماطراً ولا مطرَ فيه، ومنه

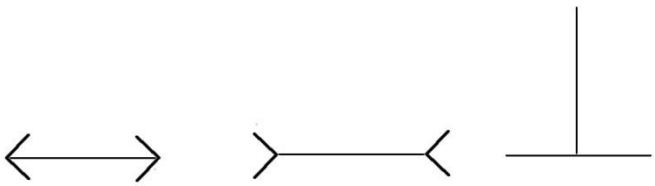
أيضا أُشتق (الخيال) الذي لم يخرج معناه عن المعاني السابقة، فالخيالُ هو خشبة عليها ثياب سود تُنصب للطير والبهائم فتظنّه إنساناً، أو أنّها خشبة توضع فيلقى عليها الثوب للغنم إذا رآها الذئبُ ظنَّ أنّه إنسان.(ابن منظور,د-ت,ج4/ص267).

ولكنّ هذا التقسيم المنطقي الحادّ لم يستمر؛ لأنّ الثورة الفلسفيَّة والنقديَّة التي أوجدها الفيلسوف الفرنسي ديكارت (1596-1650م)، صاحب المقولة المشهورة: (أنا أشكّ، إذن أنا أفكر، إذن أنا موجود) أحدثت تغييراً كبيراً في الفلسفة والفكر والنظرية والمنهج، وعملت على إعادة النظر في جميع المقولات والأحكام السابقة لاسيَّما التي تتّسم بالإطلاق والعموميَّة، والتي تدّعي اليقين المطلق أو (الدوغمائية) المشتقة من كلمة (دوغما) Dogma وتعني العقائد المتزمتة، وتقول بشأن الواقع أو الوجود بأنّه مستقل عن وعينا، في حين شكك ديكارت بهذا الواقع مستثنياً الشكّ بشكّه، ودعا إلى الإيمان بالذات والاقتناع بأنّ وعي الإنسان فكرة يصعُب دحضها.(العمري,2011,ص61).

وعليه قيل عن الدوغمائية إنّها تمثّل طفولة العقل.(عواضة,2012,ص645).والصحيح هو الاعتراف بالآراء المختلفة ووجهات النظر المُتباينة، والقول بوجود اليقين النسبي. وبهذا النقد تشقّ الفلسفة طريقها وسط تاريخ تطور الأفكار، على وفق المنطق الجدلي الذي نظر في التاريخ بأنّ كلَّ عمليَّة تاريخية: "هي شيء جديد تحت الشمس، وليس ثمَّة شيء مشابه تماماً لأيّ شيء سابق عليه، وعلى كلّ قانون صحيح للتغيّر التاريخي أن ينظر إلى هذا التغيّر لا على أنّه تعاقب لدورات من التغيّر أزليّ العدد، بل على أنّه تطوّر تدريجيّ تعدّ كلَّ مرحلة أو لحظة فيه... نتيجة ضرورية لما قبلها، ومختلفة أساسًا عنه".(أيكن,2023,ص75).

فالفلسفةُ الحديثةُ هي مسؤولية الفكر وهو يواجه عصره، ما يجعل المناهج القديمة لاسيَّما منهج (المنطق الأرسطي) حلقة من حلقات التطوّر، التي ينبغي تجاوزها مع الاعتراف في الوقت نفسه بصلاحياتها للعمليات التحليليَّة(بدوي,1977,ص142). التي تفحص اللغة الصوريَّة المثاليَّة الثابتة المفاهيم، وهي الأداة الأساسية للفيلسوف؛ لأنَّها لغة حاسوب العقل الصوريَّة التي توضّح المفاهيم.(سيرل,2010,ص194).وهي اللغة الوحيدة التي يفهمها العقل المجرّد والتي تعرِّف اللغة الاعتياديَّة بحدود: (الجنس كوصل+ النوع كفصل).

ومن المقولات التي قوّضتها الفلسفة الحديثة القول إنّ معطيات أو نتائج المُدرك الحسّي تتّسم باليقين المطلق؛ لأنّها برهنت على أنّ الحسّ في كثير من الأحيان لا يتجاوز سطوح الظواهر ولا ينفذ إلى أسرارها المراد معرفتها؛ لأنّ المادة التي تتّصل بها الحواس غليظة ومُعتمة ومتغيّرة من حال إلى أخرى عبر مرور الزمن، ما يجعل الظاهرة الواحدة تتنوّع تنوّعاً لا نهائياً.(الخفاجي وحميدي,2019,ص36-37). فضلاً عن وجود أخطاء في الحواس يكشف عنها القياس التجريبي، مثلا لا يُرينا البصر حركة الظل، ويرينا انكسار القلم المغموس في الماء بشكل مائل، على الرغم من أنّ العقل قد التقط صورة للقلم مستقيمة قبل غمسه في الماء، وبعد إخراجه منه، ويرينا خداع البصر أيضاً أنّ المستقيمات المتساوية في الأشكال الآتية غير متساوية.(كلاين,1987,ص28).



فضلا عن أنّ الحواس محدودة الإدراك؛ لذلك تُوجد حيوانات تُبصر وتسمع وتشمّ لمديات أكبر من مديات حواس الإنسان، وعلى هذا الأساس لا يمكن الاطمئنان لمدركات الحسّ، ونُخطئ إذا ادعينا أنّ المعرفة المتحصّلة منها بأنّها معرفة يقينية يقيناً مطلقاً، كما ادّعى ذلك العرب فسمّوا (العلم) المتحصّل بوساطة الإدراك الحسّي بـ(علم الضرورة) أو الحتمية الماديَّة، قال الشريف الجرجاني(ت816هـ) مُعرِّفًا علم الحسّ أنّه: "ما لا يحتاج فيه إلى تقديم مقدمة [كالعلم الحاصل بالحواس الخمسة]".(1986,ص127).

لم يُعد يُنظر للواقع والخيال كما في السابق بوصفهما مصطلحين متقابلين حدّ التضاد الذي ينعكس في الذهن بشكل التناقض، فقد تمّ التشكيك بمعطيات الواقع الحسّي المعيش، وأصبح مجالاً للشكّ والنقد؛ لما تضمّنه من أوهام وأكاذيب بدت لنا وكأنها حقائق، وفي الوقت نفسه أصبح للخيال مكانة مرموقة في الفكر الإنساني؛ لأنّه أساس أي إبداع إنساني مهما كان مجاله، فهو موجود في الفنون والآداب، كما هو موجود في العلوم ولكنّه يختلف في كلّ مجال بما يُناسب طبيعة هذا المجال ووظائفه.

أمَّا وظيفته بوصفه ملكة إدراكيَّة فتتمثّل في "عمليَّة تنظيم جديد لمجموعة من الخبرات الماضية بحيث تتجمع متسلسلة متماسكة، بينها كثير من العلاقات المختلفة التي تؤلّف صوراً جديدةً لم تكن موجودة من قبل".(البو ثجيل,د-ت,ص5).

إنَّ الوظيفة الإبداعيَّة الجديدة للخيال دفعت بعض الفلاسفة والمفكرين إلى إعادة النظر في تسميته والاصطلاح عليه، فكيف يُمكن أن يكون (خيالا) وفي الوقت نفسه تكون وظيفته الإبداع والابتكار والتجديد؟!؛ لذلك ظهرت لدينا مصطلحات جديدة قريبة من مصطلح الخيال، منها مصطلح (الخيال العلمي)، وقد ظهر هذا المصطلح في الثلاثينيات من القرن العشرين على يد هوغو غيرنسباك(1884 -1967م)، الذي يقصد به أصناف القصص التي يكتبها الروائي الفرنسي (جول فيرن) Jules Verne وإدغار ألن بو Edgar Allan Poe، ويعني بها نوعاً من الرومانسيَّة الأخّاذة الممزوجة بالحقيقة العلميَّة والرؤيا النبوئيَّة، وهذه القصص ليست مشوّقة للقراءة فقط، بل فيها نوع من الإرشاد العلمي، وهي تزوّدنا بالمعلومات بطريقة مستساغة علميّاً، وتعرض أمامنا مُغامرات علميَّة خارقة قد تحدث في المستقبل البعيد.(عساقلة,2011,ص108).

يمزج نتاج الخيال العلمي بين العلم والأدب والخيال؛ ويمثل تجربة فكرية تخلق فضاءً أدبياً جديداً، يجمع ما سيؤول إليه التطوّر العلمي في المستقبل، وتفيد لفظة (الخيال) أنّ التجربة مستحيلة التحقّق في الوقت الحاضر، ووسيلة هذه التجربة هي (الحُلُم) الذي يبعث الخوف والأمل في نفس القارئ أو المشاهد، إذا تحوّل أدب الخيال العلمي إلى فلم سينمائي.(بوزيتو,2009,ص7).

وأخذ أدب الخيال العلمي اتجاهين: (عمران,2008,ص14-15). **أولهما**: أدب جاد يتحدّث عن هموم الإنسان المستقبليَّة مع زيادة التلوّث، وتصنيع أسلحة الدمار الشامل، وحصار الأنظمة المُستبدّة للإنسان، التي لا تلقي بالاً للمشاعر والأحاسيس، **وثانيهما**: اتجاه فنطازي يُعبّر عن المغامرة والمبالغات والشطحات الخرافيَّة بقصد التسلية والمتعة.

لذلك يقترح الباحث تقسيماً آخرَ يختلف عن التقسيم القديم: ( واقع /خيال)، بعد أنْ ضَمن (الخيال) مكانة علميَّة متفوّقة على المعرفة الناتجة من فهم الواقع، والتقسيم الجديد هو:

**أولاً: الواقع المعيش:** والمُراد به المادة الغليظة التي نتفاعل معها ونتعرف عليها بحواسنا الخمس.

**ثانياً: الواقع الذهني التصوّري:** وهو مجموع الصور الذهنيَّة التي هي نتاج الذهن، والمدخلات من الصور الحسيَّة، والذكريات القريبة والبعيدة، والأحلام وغير ذلك من الصور، بما فيها التي تجمع بين الأدب والعلم.

وهذا الواقع الذهني التصوري هو ما يُطلق عليه مصطلح (الخيال الخلّاق)، أو (الخيال العلمي)، ونحن نقترح تسميته بـ(الواقع الذهني التصوري)، الذي يكتشفه الخيال بما فيه الخيال الرمزي الذي يقتطع شيئا من الطبيعة؛ ليُعبّر به عن الأشياء الواقعة وراء نطاق الخبرة والمعرفة، التي تتجلّى فيه ثلاثة أسرار لها ثلاثة أبعاد، **أولها**: البُعد العالمي للرمز، **وثانيها**: البُعد الحُلمي الذي يتأصل بالذكريات المكبوتة في اللاشعور الجمعي، **وثالثها**: البُعد الشاعري للرمز الذي يتجلّى جماله في الجمع بين المتناهي واللامتناهي، وبين السماوي والأرضي، وبين المادّي والروحي.(دوران,1991,ص10-12). فيخلق مخلوقات طبيعيَّة عجيبة يُسمّيها الله تعالى آيات، نحو خلق آدم وعيسى (عليهما السلام) من تراب؛ لذلك "تستحضر وتستثير الإدراك بوجود الله.(هيك,2010,ص57). أي أنّها تُشير إلى وجود الخالق، قال تعالى: ﴿**أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الأَرْضِ كَمْ أَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ* إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ**﴾. (القرآن الكريم, الشعراء,الآيتان: 7-8). وقد اكتسبتْ هذه الصور المجرّدة (الحسيَّة والذهنيَّة) صفتها الواقعيَّة؛ لأنّها مُهمّة وبالإمكان أنْ تتحقّق في المستقبل عن طريق تطوّر العلم الذي يسبغ عليها جانباً ماديّاً حسيّاً تجريبيّاً، فضلًا عن اكتساب واقعيتها عن طريق التسمية اللغويَّة، فاللفظُ جسمٌ روحه المعنى، أو الموضوع أو المدلول أو الوجود الذهنيّ، فنحن لا نسمّي الأشياء ولا نطلق الألفاظ والأوصاف عليها إلّا إذا كان لها وجود ذهنيّ على الأقلّ، فتُصبح تسميتنا لهذه الصور شرعيَّة واقعيَّة ذهنيَّة، ولكن ليست الواقعيَّة الماديَّة الحسيَّة المألوفة، بل هو الواقع الصوري الموجود في الذهن. وهذا الواقع الذهني التصوري يُمكن تقسيمه إجرائيّاً على قسمين:

1 - **واقع ذهنيّ مُبتكر إبداعي:** وهو الواقع غير المألوف بكلياته وجزئياته، ومن ذلك صورة (الغول) التي وردت في بيت شعر لامرئ القيس(ت80 ق.هـ): (امرؤ القيس,1998,ص33).

**أَيَقتُلُنـــي وَالمَشـــرَفِيُّ مُضـــاجِعي وَمَســـنونَةٌ زُرقٌ كَأَنيـــابِ أَغـــوالِ**

ويتجسّدُ الغولُ في الصورة اللفظيَّة الواردة في بيت الشاعر، ونحن لم نرها من قبل، ولم يرها الشاعر نفسه، إذ إنَّها من إبداع ذهنه ومن تصوّراته لها. ومن المؤكد أنّ لهذا (الغول) صورة في ذهن الشاعر وفي أذهاننا.

وهذا البيت الشعري استشهد به أبو عبيدة (ت209هـ) عندما أشكل عليه بعضهم كيفية وصف طلع الشجرة التي تنبت في أصل الجحيم، بأنّه يشبه (رؤوس الشياطين)؟، الوارد في قوله تعالى: ﴿**إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ *طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ**﴾.(القرآن الكريم, الصافات, الآيتان:64-65)، فقيل لأبي عبيد: "إنّما يقع الوعد والوعيد بما عُرفَ مثله وهذا لم يُعرف"، فقال: "إنّما كلّم اللهُ تعالى العربَ على قدر كلامهم".(أبو عبيدة,1954,ج1/ص7).

واستشهد بقول امرئ القيس السابق، وأنّ العرب لم تعرف الغول ولم تر أنيابه، ولكنّها قبلت من الشاعر هذا الوصف، بعد ان اكتسبت صورة (الغول) وجوداً واقعيّاً عن طريق التسمية اللغويَّة التي أطلقت على الصورة الذهنيَّة للغول، كذلك الحال مع صورة (الشيطان) و(الملائكة) و(الوحي) في المخيال الديني.

2 - واقع ذهني جديد بكلياته، لكنَّ أجزاءه معروفة ومألوفة، ومن ذلك مثلاً: (جناح الذل) في قوله تعالى: ﴿**وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنْ الرَّحْمَةِ**﴾.(القرآن الكريم, الإسراء,الآية: 24). وكذلك (ماء الملام) في قول أبي تمام (ت231هـ): (التبريزي,1994,ج1/ص24).

**لا تَسقِني ماءَ المُلامِ فَإِنَّني صَبٌّ قَدِ اِستَعذَبتُ ماءَ بُكائي**

فهاتان الصورتان جديدتان؛ لأنّ المتكلم أوجد علاقات جديدة بين عناصر ماديَّة مألوفة ومعروفة لدينا: (الجناح) الذي هو من حقل ماديّ، و(الذُّل) الذي هو من حقل معنوي، كذلك: (الماء) الحسيّ، و(الملام) المعنوي، ولا علاقة في واقعنا المعيش بين: (الجناح الحسّي) و(الذل المعنوي)، وكذلك لا علاقة بين: (الماء الحسّي) و(المُلام المعنوي) إلّا التي أوجدها إبداع الكتاب المُبين، والتي أوجدها أبو تمام.

وبذلك أصبحت هذه الصور جديدة بفضل العلاقات الجديدة التي أوجدها مُستعمل اللغة، وإلاّ فأجزاؤها أو عناصرها مألوفة في واقعنا، وهذا يعني أنّ الاستعارة أبدعتْ واقعاً جديداً غير مألوف من المواد الأوليَّة للواقع المألوف.

المبحث الثاني: الجانب النظري - مفهوم الحقيقة والمجاز وحدودهما:

ليس بنا حاجة إلى التفصيل في تعريف هذين المصطلحين أو الحديث في أنواعهما، فقد شغلا الفكرَ البلاغي والنقدي وقتاً طويلاً، وقد أفاضوا فيهما تأصيلاً وبحثاً، اتفاقاً واختلافاً، تقسيماً وتفريعاً، وانتهى بهم الأمر إلى أنْ أصبحوا معسكرين مختلفين حول وجود (المجاز) من عدمه في الاستعمال اللغوي العربي. فالمعسكر الأول يرى أنّ اللغة العربية هي لغة المجاز بأنواعه المختلفة، ويرى في هذا المجاز عنوان ثرائها ورقيّها وخلودها وعظمتها، أما المعسكر الآخر -الذي فَهم المجاز بأنّه أخو الكذب ورديف الوهم والزيف- فقد أنكر وجوده في لغة العرب التي أصبحت وعاء استوعب خاتم الكتب السماوية وأعظمها، ومن وجهة نظرهم فإنّ القول بوجود المجاز بهذا الوعاء يعني وجود الكذب والوهم والظنّ والزيف في القرآن الكريم.(الصغير,1986,ص44-45).

لقد عرَّف البلاغيون وأهلُ اللغة (الحقيقة) بأنّها استعمال الكلمة فيما وُضعت لها في أصل اللغة، أمّا (المجاز) فهو استعمال الكلمة في غير ما وُضعت لها في أصل اللغة. (ابن جني،1952،ج2/ص442؛الجرجاني،1991،ص352؛السكاكي،2000،ص589؛ابن الأثير،د-ت،ج1/ص57).. ومعيار (الوضع) الذي عُدَّ الحد الفاصل بين الحقيقة والمجاز ليس ثابتا على الدوام لأنّ "الكلام العربي مر بمراحل كانت فيه مستويات المجاز على نحو معين حتى إذا كثر استعمال المجاز وتردد كثيرا فقد سمته الفنية وصار حقيقة." (جواد، الخاقاني، 2013، ص 221) فيُمكننا أنْ ننظر إلى قضية الحقيقة والمجاز من زاوية أخرى تتفق مع التقسيم الجديد الذي اقترحناه في المبحث الأول، فهذه النظرة الجديدة تُجنبنا هذا الاختلاف الذي خرج عن إطاره العلمي إلى أُطر ايديولوجية لا تتقدَّم بالبحث العلمي خطوة إلى الأمام، فبالإمكان اقتراح تعريفٍ جديد لهما، ذي فائدة لغوية ودلالية ومعجمية تجعل التعبير اللغوي بشقّيه: الحقيقي والمجازي مَرِنًا يسير مع التطور الفكري والعلمي جنبا إلى جنب. فالحقيقة -من وجهة نظرنا- هي التعبير عن الواقع المادي المعيش الذي ندركه بحواسنا الخمس، نحو قولنا مثلا: (جاءت الشرطة)، أمّا المجاز فهو التعبير عن واقع ذهنيّ صوريّ، ولكنّه وجودي يتمثّل في ماهيّة الشرطة، وهي القوّة التي تفرض النظام بالسلاح، فنقول: (جاءت الحكومة).

لكن يُمكننا أنْ ننظر إلى قضية الحقيقة والمجاز من زاوية أخرى تتفق مع التقسيم الجديد الذي اقترحناه في المبحث الأول، فهذه النظرة الجديدة تُجنبنا هذا الاختلاف

الذي خرج عن إطاره العلمي إلى أُطر ايديولوجية لا تتقدَّم بالبحث العلمي خطوة إلى الأمام.

لقد عرَّف البلاغيون وأهلُ اللغة (الحقيقة) بأنّها استعمال الكلمة فيما وُضعت لها في أصل اللغة، أمّا (المجاز) فهو استعمال الكلمة في غير ما وُضعت لها في أصل اللغة

ولكنّنا بالإمكان اقتراح تعريفٍ جديد لهما، ذي فائدة لغويَّة ودلاليَّة ومعجميَّة تجعل التعبير اللغوي بشقّيه: الحقيقي والمجازي مَرِناً يسير مع التطوّر الفكري والعلمي جنباً إلى جنب. فالحقيقة -من وجهة نظرنا- هي التعبير عن الواقع المادي المعيش الذي ندركه بحواسنا الخمس، نحو قولنا مثلا: (جاءت الشرطة)، أمّا المجاز فهو التعبير عن واقع ذهنيّ صوريّ، ولكنّه وجودي يتمثّل في ماهيّة الشرطة، وهي القوّة التي تفرض النظام بالسلاح، فنقول: (جاءت الحكومة).

ويعْرفُ المتلقي قصدَ المتكلِّم عندما يفكّر فيما ما هو جوهري فيسلك الطريق المباشرة إلى كلّ المضامين القابلة للتفكير سواء كانت حسيَّة أم عقليَّة، وهذا يعني أنّه لا يُوجد شيء إلّا ما يمكن أن يكون على نحو أو آخر (ظاهرة لها وجود بالقوّة) شريطة أن تُفهم أنَّها تشير إلى التوجّه القصدي لموضوع ما، لا إلى حدث ذاتي نفسيّ، قد يكون مزيَّفاً أو وهميّاً أو كذباً.(بوبنر,1987,ص34)

فالمجازُ يمثّل استعمال اللغة للتعبير عن الحقائق التي لم تضع اللغة لها ألفاظًا؛ لأنَّ الألفاظ تُوضع بدءًا للتعبير عمّا هو حسيّ نفعيّ، فإذا ظهرت أشياء معنويَّة من المشاعر والأفكار والأحاسيس اللانهائية المختلفة الجديدة، لا تضعُ اللغة لها ألفاظاً جديدة مختلفة في الأعم الأغلب؛ لأنّ الألفاظ ستُصبح لانهائية وذلك ما لا يطيق المتكلِّم حفظه، فنلجأ إلى استعمال المجاز للتعبير عمّا يشبه المعنى الحسيّ الأول، فتجتمع المتشابهات في إطار لفظيّ واحد تمشّياً مع مبدأ الاقتصاد اللغوي، قال الجاحظ(ت255هـ): "واعلم – حفِظكَ الله- أنّ حُكم المعاني خلافُ حُكم الألفاظ؛ لأنّ المعانيَ مبسوطةٌ إلى غير غاية، وممتدّةٌ إلى غير نهاية، وأسماء المعاني مقصورةٌ معدودةٌ، ومُحصَّلةٌ محدودةٌ".(د-ت,ج1/ص76).

وهذا يعني أنَّ الاعتماد على مُعطيات وصور الواقع الذهنيّ يكون مُكمِلاً جوهريّاً لتطوّر اللغة وتطوّر مُدركات الإنسان التي تبدأ في التعبير عن معطيات الواقع الحسي المعيش، ثمّ يتطوّر التعبير عمّا يكتشفه الخيال من عوالم معنويّة ذات قيم جماليَّة، أو فكرية

تتمثّل في الحدوس العقليَّة التي تُصاغ بلغة فلسفيَّة، في حين يصوغ الفنانون اكتشافاتهم بصور فنيّة جماليَّة تُقدّمَ عن طريق جنس ما من أجناس الفنون القولية المختلفة، حتى الشعر الوصفي فإنّه يحمل حقائق ذهنيَّة وعاطفيَّة، إذ عرّف عزرا باوند(1885-1972م) -المُنظِّر لعدّة حركات شعريَّة-، بأنّ الصورة ليست تمثيلاً بالرسم بل: "ذلك الذي يُمثِّل عُقدة ذهنيَّة وعاطفيَّة في لحظة من الزمن، وأنّها توحيد لأفكار مُتباينة"(وارين وويليك,1972,ص255). مرئيَّة وغير مرئيَّة.

ويرى بعض المنظِّرين أنَّ التشبيهَ الذي طرفاه حسيّان، نحو قولنا: (خدودها كالوردة الحمراء) يكشف عن قيمة مفهوميَّة دلاليَّة وجماليَّة، وليست زخرفيَّة بحسب ما تقرّره البلاغة القديمة في بحثها عن وجه الشبه بين خدود المرأة المحمرَّة والوردة الحمراء اللون.(وارين وويليك, ص275).

فالمجازُ في مفهومه التقليدي يُعبّر عن عوالم خاصّة عند المتكلم تخاطب ذهن المتلقّي عن طريق إقامة الموازنة بين العوالم المتشابهة: (التشبيه والاستعارة)، أو العوالم المتجاورة: (المجاز العقلي والمرسل والكناية والرمز). (القزويني,2002,130و150؛ التفتازاني,2004,ص56-70 ؛حميدي,2015,ص49).

أمَّا في الفكر الإدراكي فلا يدلّ المجاز على أنّ كيانًا يرمز إلى كيان آخر، بل إنّ كلا الكيانين المُعيَّنين مرتبط ويظلّ مرتبطاً أحدهما بالآخر، فهي تجميع بين خصائص دلاليَّة عابرة للسان بكلمتين، وهذا الحُكم يدلّ على مفهوم الأُطر العرفانيَّة أو المناويل المؤمثلة.(الحباشة,2017,ص36).

وهذا يجعل المتلقّي يفهم أكثر مما قيل له، فيكتشف عوالم مقبولة ومعقولة ومقنعة؛ لأنَّ جزئياتها مألوفة ومعروفة عنده، والجديد هو في العلاقات التي تربط هذه الكيانات المتباعدة، التي تجعل الذهن يكّد أكثر في تقصّي المقصود منها، إذا ازداد التباعد بين الكيانين، الذي يعمل الخيال على ربطهما ليكشف عن حقيقة جديدة لم نسمع ولم نرَ مثلها من قبل، ولكنّها حقيقة مُثبتة وصحيحة بأسلوب مُوجز ومُكثَّف.

المبحث الثالث: الجانب التطبيقي:

التطبيق يدعم النظرية التي تتّسم بالتجريد العالي، لذلك تكون الأمثلة موضِّحة للنظرية تربط المجرد بالواقع التطبيقي المحسوس، حتى لا تبقى النظريات والمقاربات الصورية محلّ شكّ، لا تبلغ مرتبة اليقين النسبي. ونحن في العلوم الإنسانيَّة نتعامل مع

موضوعات لها خصوصيتها العمليَّة وأدواتها المنهجيَّة، فهي مختلفة – إلى حدّ ما – عن العلوم الطبيعية المستقلّة عن ذات الإنسان، لكنّ كلّما وضُحت تعريفاتنا الاصطلاحيَّة بترجمة اللفظ اللغوي إلى لغة الحاسوب باستعمال حدّ الجنس العام أو الوصل ويُرمز له بلغة الحاسوب (0)، ويُتخذ مرجعاً كمستوى سطح البحر ليُعرف ما ارتفع عنه من جبال وما انخفض من وديان، ثمّ نستعمل الصفات الجوهريَّة التي تفصل فئة من فئات الجنس العام غير المحدودة، ونرمز لها (1+)، أصبح الشيء المُعرَّف واضحاً للعقل؛ لأنَّ العقلَ حاسوب ويعمل بلغة ثنائية الحروف وهي (الصفر والواحد).(الخفاجي وحميدي,2019,ص398). وسنقسم هذا المبحث على قسمين ندرس في أولهما علاقات التشابه في المجاز، وفي ثانيهما ندرس علاقات المجاورة:

**أولاً: علاقات التشابه في المجاز:**

**1- علاقات المشابهة في التشبيه:** يُعرَّف التشبيه في البلاغة التقليدية بأنّه دلالة على مشاركة أمر لآخر يشبهه، غير مشابهة الاستعارة والبديع.(القزويني,2002,ص135).

نلحظ أنَّ التشبيه في لغتنا لفظ غامض المعنى اللغوي؛ لكثرة الأشياء التي بينها وجه شبه، فهي متداخلة ومُتشعِّبة وكثيرة يصعب على العقل تصنيفها على فئات؛ لذلك وجب ترجمة لفظ التشبيه اللغوي إلى لغة الحاسوب حتى يفهمه العقل، فكان الحدّ (دلالة على مشاركة أمر لأمر يشبهه) يمثل جنساً عامّاً أو وصلًا لعدد لا يُحصى من المتشابهات: التشبيهية، والاستعارية، والبديعية التي تتحقق بعود الوحدات الإيقاعية والنغمية في قوافي الشعر وفواصل النثر الفني، فضلاً عن تشابهات الجناس الداخلي، لذلك نرمز لهذا الوصل بالرقم (0) ، ويعني لا يمر تيار كهربائي خارجي، ولكنّه داخل العقل يساوي: (+1-1/ +2-2/ +3-3.... الخ). أمَّا الفصل في تعريف التشبيه (+1) فهُما فصلان، **أولهما**: نفي المشابهات الاستعاريَّة، **وثانيهما**: نفي المشابهات البديعيَّة.

ولكن هل وجه الشبه بين الكيانات المتشابهة عنصر ضروري؟ الجواب كلا، وذلك في التشبيهات الجريئة، نحو قوله تعالى: ﴿**يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ* وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنفُوشِ**﴾. (القرآن الكريم,القارعة,الآيتان: 4-5). ينقل هذا التشبيه الذهن من التصوّر الواقعي المألوف للناس الأقوياء العزيزي النفوس، والجبال المتّسمة بالثبوت والثقل، إلى تصوّر ما يحصل لهؤلاء يوم القيامة من ذلّ الناس وخفّة الجبال، قال الزمخشري(ت538هـ): "شبههم بالفراش في الكثرة والانتشار والضعف والذُلّة،

والتطاير إلى الداعي من كلّ جانب، كما يتطاير الفَراش إلى النار... وشبّه الجبال بالعهن وهو الصوف المصبغ ألواناً؛ لأنّها ألوان، وبالمنفوش منه، لتفرّق أجزائها".(2001,ج4/ص796).

ووجه الشبه بين كيانات التشبيه معدوم، أو يمكن أن يُقال عنه إنّه يجمع الأضداد، فالناس يوم القيامة هم ناس وليسوا بناس، والجبال جبال وليست جبالاً، والقصد من هذا التشبيه هو إخافة الناس من هذا اليوم حتى يتدبّروا أمرهم ويؤمنوا ويعملوا صالحاً في الدُّنيا قبل الموت ومجيء يوم القيامة لينجوا من هذا الضعف والذُّل الذي لا تنجو منه حتى الجبال التي تفقد أهم مميزاتها، فكيف بالناس الأضعف منها؟، وهذا اليوم أمر محتوم لإقامة العدل الإلهي.

وقال تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ * تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ**﴾. (القرآن الكريم, إبراهيم,الآيتان: 24-25).

شبّه الله تعالى (الكلمة الطيبة) بـ(الشجرة الطيبة)، التي أصلها ثابت، وفرعها في السماء، والتي تؤتي أكلها كلّ حين)، وهو تعبير بياني تشبيهي مجازيّ، وقد انقسم المفسرون في توجيه هذا التعبير على قسمين:(الطبري,1954,ج13/ص266-267؛ الطوسي,1957,ج6/ص291-292؛ ابن عطية,2001,ج3/ص335؛ الطبرسي,1995,ج6/ص74).

**الأول:** يرى أنَّ المشبّه به (الشجرة الطيبة) ينتمي إلى الواقع المعيش، وقد حدّد بعضهم شجرةً بعينها وهي (النخلة)، التي يُؤكل ثمارها رطباً ويابساً مُجففاً.

**الآخر:** أحسَّ أنَّ هذه الشجرة مختلفة عن الشجر الذي نعرفه، ففسّرها بتفسير غيبي ميتافيزيقي، بأنّها من شجر الجنة.

ومن وجهة بلاغيَّة إدراكيَّة لا يتفق الباحث –ابتداءً- مع هذين الاتجاهين؛ لأنَّ **الاتجاه الأول:** لم يأخذ بالحسبان صفات هذه الشجرة التي تميّزها من باقي الشجر الذي نعرفه، فالشجرة المذكورة صفاتها غريبة: (الأصل الثابت، والعلو الممتد إلى عنان السماء، والعطاء المستمر)، والذي ألفناه من الشجر أنّه غير ثابت بل يتزعزع بالعوامل الطبيعيَّة أو التدّخل البشري، وكذلك له علوٌّ محدود، أمّا عطاؤه من الثمر فله وقت أو فصل معلوم من فصول السنة، أمّا الشجرة المذكورة في النصّ القرآني فهي شجرة

مختلفة لا تنتمي إلى واقعنا المعيش، على الرغم من أنّ النص استطاع أنْ يقنعنا أنّ طرفي التشبيه واقعيان مألوفان.

أمّا **الاتجاه الآخر:** الذي أحسّ بخصوصية هذه الشجرة، فلم يقدّم لنا تفسيراً علميّاً يُميز هذه الشجرة من غيرها من الشجر، بل جعل هذا التعبير موضوعاً غيبيّاً ينتمي إلى ما يُمكن تسميته بـ (الواقعية الدينية)، إذ يؤمن المسلمون وغيرهم بوجود تلك الأشجار في الجنّة.

ويمكن أن يتفق الباحث مع هذين الاتجاهين، إذا نظرنا إلى نوعين من المتلقِّين، **أولهما:** المتلقّي ذو الإدراك الحسيّ، أي الذي يعتمد على الصور الذهنيَّة المختزنة في ذهنه من التي تلقّاها من حواسه، **وثانيهما:** المتلقّي الذي يعتمد على إدراك الصور الذهنيَّة؛ ليكون الخطاب شاملاً يخاطب كلّ فئات المتلقّين لتحقيق غاية دلاليَّة وجماليَّة مؤثّرة وفاعلة، ولكنّه استطاع في الوقت نفسه أنْ يُحقق مبدأ التواصل الشامل؛ لأنَّ مجتمع البحث مقسَّم على فئات، وهذه من مميزات النصوص العظيمة التي تحقّق الوظيفة التواصليَّة والأدبيَّة الجماليَّة في وقت واحد.

**2- علاقات المشابهة في الاستعارة:** تُعرَّف الاستعارة في البلاغة التقليدية بأنّها دلالة كلمة أو جملة، معناها مجازيٌّ لعلاقة المشابهة بين المعنى الحقيقي والمجازي، مع قرينة مانعة من إرادة المعني الحقيقي.(قلقيله,1987,ص62).

نلحظ أنّ الحدّ: (دلالة كلمة أو جملة) جنس عام أو وصل يضمّ عدداً لا يُحصى من الكلمات والجمل التي بالضرورة لها معنى؛ لذلك نرمز لهذا الحدّ (0) بلغة الحاسوب، أما الحدّان: (معناها مجازي لعلاقة المشابهة بين المعنى الحقيقي والمجازي)، و(مع قرينة تمنع إرادة المعنى الحقيقي)، فهما فصلان نرمز لهما بـ(1+) بلغة الحاسوب، يفصلان الاستعارة فصلين، الفصل الأول عن الكناية، التي تكون علاقتها المجاورة بين المعنى الحقيقي والمجازي، وليست المشابهة، والفصل الثاني (القرينة) هو الفصل بين المعنى الحقيقي، الذي لا يضمّ قرينة مانعة من إرادة المعنى من جهة، والمعنى المجازي الذي يضمّ القرينة من جهة أخرى، قال القزويني(ت739هـ): "ولا يقوم مجاز بلا قرينة".(2002,ص152).

ومن التعبيرات الاستعاريَّة (جناح الذل) الوارد في قوله تعالى: ﴿**وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنْ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا**﴾. (القرآن الكريم, الإسراء,الآية: 24).

أثارَ هذا الاستعمالُ المجازيُّ الاستعاريُّ عنايةَ المفسّرين قديماً وحديثاً، وتوقّفوا عنده كثيراً؛ لما يحمله من تعقيد دلالي وجمالي يكمن في الربط بين مفردتين من حقلين دلاليين مختلفين وهما: (الجناح، والذل)، فدلّ بذلك على فرادة في الاستعمال المجازي على مستوى الاختيار والتوزيع، وإقامة العلاقات، وجدّة التصوير.

وتكمنُ الغايةُ في هذا العدول لتحقيق معانٍ دقيقة وعميقة لا تستطيع اللغة الاعتياديَّة أنْ تؤدّيها في الأساليب الصريحة المعروفة لدينا، ومنها قولهم: (تواضع، وتودد، وأحسن، وغيرها)، أو (بالغ في التواضع والتودد تجاه الآباء كبار السن...الخ)؛ لذا علينا في البدء تجميد هذه المعاني العامَّة التي ذكرها فريق من المفسرين.(الطوسي,1957,ج6/ص467؛ الطبرسي,1995,ج5/ص166؛ابن كثير,1999,ج3/ص37؛أبو السعود,1998,ج5/ص166). ليُصبحا مقياساً للعدول من التعبير عن الحقيقة الواقعيَّة إلى التعبير الحقيقة المجازيَّة الذهنيَّة، التي نسيها الابن، وهي أنّ أبويه قد جعلا رمزي قوتهما رمزي ضعف تجاه وليدهما الصغير، إذ تحملا ضجيج صراخه وبكائه، ووساخته، ومرضه، وجهله إلى غير ذلك لتنشئة هذا الطفل ليقوى عوده ويتجاوز العقبات، وما على الابن إلّا أن يتذكّر ذلك فيوفي ما عليه من دين تجاه أبويه عن طريق جعل رمز قوته رمز ضعف وتذلل تجاه والديه الكبار السن كليهما أو أحدهما، حتى يرضى الله تعالى عنه عن طريق رضا الوالدين، لوجود علاقة بين عبادة الله الواحد وإحسان الوالدين، في قوله تعالى: ﴿**وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا**﴾. (القرآن الكريم, الإسراء,الآية: 23) السابق للصورة الاستعاريَّة، وقوله: ﴿**وَقُلْ ربِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا**﴾ اللاحق للاستعارة (جناح الذل) التي تتوسّط الموقفين لتعبّر عمّا لا يمكن التعبير عنه وهو المنسي الذي لا يستطيع التعبير الحقيقي بـ: (تواضع ، أو تودد، أو أحسن) أنْ يؤدّيه. ويُمكن توضيح ذلك أكثر بالآتي:

(مشهد سابق متخيّل) الولد مع والديه: ضعف/قوة.

(مشهد ماثل أمامه) الولد مع والديه: قوة/ضعف.

وهنا ينبغي أداء الواجب تجاه الوالدين لا بوصفه منّة أو إحساناً، بل بوصفه دَيْناً يجب أن يؤدّى من جوانبه كافة وهي: (الرعاية من حيث المأكل والمشرب، والعناية بهما من الجوانب الماديَّة والنفسيَّة الأخرى)، وقد وصف الإمام الصادق (ت148هـ) هذا المعنى بقوله: "معناه لا تملأ عينيك من النظر إليهما، إلا برأفة ورحمة، ولا ترفع صوتك فوق أصواتهما ، ولا يديك فوق أيديهما، ولا تتقدّم قدامهما(...) وادعُ لهما بالمغفرة والرحمة في حياتهما، وبعد مماتهما، جزاء لتربيتهما إياك في صباك". (الطبرسي,1995,ج5/ص166).

وكلّ هذه المعاني الكثيرة والعميقة عبّر عنها التركيب الإضافي (جناح الذل) الذي جاء في موقع المفعول بعد فعل الأمر (اخفض)؛ لما لهذا السلوك من أثر نفسي في الوالدين، فهذا التعامل المملوء بالرحمة والحب واللطف كان قد صدر من الوالدين لحظة ضعف الابن عندما كان صغيراً، وينبغي أنْ يكون رد الدَيْن بجوانبه الماديَّة والنفسيَّة أي رعايتهما مع الرغبة بذلك، وهذه المعاني الدقيقة وفّرها الاستعمال المجازي، الذي نسب الذل إلى الجناح وليس إلى الشخص المخاطب؛ لذلك يكون المخاطب ذليلاً ذلَّ عزّ، و(الذلّة) التي قال بها الطبري(ت310هـ) غير مطلوبة؛ لذلك نجد استدركه بعد حين بقوله: "وذلك أن يتذلّل، وليس بذليل".(1954,ج3/ص434). وأكده الطبرسي (ت548هـ) بقوله أنّ المراد بالذل هو "اللين والتواضع، دون الهوان".(الطبرسي,1995,ج6/ص241). وكذلك تفسيرهم لها بمعنى الخضوع ليس هو المراد؛ لأن المادة اللغويَّة لـ(خضع) وما تحمله من معاني الذلّة والهوان،(ابن منظور,د-ت,ج4/ص127). ليست مطلوبة في النص؛ فرعاية الوالدين تُحقق شرفيَّة للولد وزيادة في المروءة والشموخ والوفاء.

قال الزركشي(ت794هـ): "وحكمة الاستعارة في هذا جعل ما ليس بمرئي مرئياً؛ لأجل حسن البيان، ولمّا كان المراد خفض جانب الولد للوالدين، بحيث لا يبقى الولد من الذلّ لهم والاستكانة مركباً، احتيج من الاستعارة إلى ما هو أبلغ من الأولى، فاستعير الجناح، لما فيه من المعاني التي لا تحصل من خفض الجناح؛ لأنَّ من ميل جانبه إلى جهة السفل أدنى ميل، صدق عليه أنه خفض جانبه، والمراد خفض يلصق الجنب بالإبط، ولا يحصل ذلك إلا بخفض الجناح كالطائر".(2007,ج3/ص433).

وممّا تقدم يمكن القول إنَّ المتكلم عمد إلى هذا الاستعمال المجازي للتعبير بوضوح ودقّة عن المواقف الحدّية التي تشكِّل حدود الحياة الروحيَّة الإنسانيَّة الكليّة المصيريَّة

التي تجعل الإنسان يتخذ قرارات أخلاقيَّة حقيقيَّة استجابة للطبيعة القدريَّة للمواقف الحدّية.(وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين,1985,ص511).

ويتضمّن التعبير عن المواقف الحديّة جوانب كثيرة منها: ما هو حسّيّ ماديّ، وآخر روحي مجرّد، فضلا عن الجانب النفسي والاجتماعي والجمالي. ولعلّ الاستعمال اللغوي الحقيقي لا يُمكن له الاتساع لتصوير زوايا هذا المعنى الواصف للمشهد بكلِّ تعقيداته، أو أنّ الاستعمال الحقيقي لا يحقّق له الخصوصية والتمايز من غيره من الموضوعات المشابهة ذات الصلة، فوجدنا فيما سبق أنّ رعاية الوالدين انمازت عن التواضع والإحسان والتودّد من جهة، وانمازت كذلك عن الذلّة والخضوع والخنوع من جهة أخرى، وهذا ما أراد المتكلِّم تبيانه، وفي ذلك سرّ من أسرار إعجاز هذا الكتاب العظيم الذي حقّق فرادة الاستعمال وعمق المعنى وإحاطته، فضلاً عن روعته الجماليَّة المؤثّرة.

ومن الاستعمالات الاستعاريَّة التي وردت في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿**وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً**﴾. (القرآن الكريم, مريم,الآية: 4)، نلحظ إسناد فعل: (الاشتعال) إلى الفاعل (الرأس)، وهما من حقلين دلاليين متباعدين؛ وهذا ولّد غموضاً في الإسناد، فاحتيج إلى تمييز وهو (شيباً)، الذي كان فاعلاً نحويّاً ودلاليّاً في البنية العميقة التي ترتّبَ على نسقها أصل الكلام، ليُصبح مقياساً لمقدار الانزياح عن الأصل، وتتّضح البنية العميقة وترتيبها الأصل في الجدول الآتي:

| فعل | فاعل مضاف | مضاف إليه |
|---|---|---|
| اشتعل | شيبُ | الرأسِ |

هكذا أصبح لدينا بنيتان لجملة الآية الكريمة، **أولاهما**: بنية معبّر عن الحقيقة الواقعيَّة، **وثانيتهما**: بنية مُعبّرة عن الحقيقة المجازيَّة، التي تمثّل صورة ذهنيَّة تشير إلى شمول الموقف الحدّي وقدريته التي تظهر في الخوف من الموالي جمع مولى، والمراد بهم هنا: "عصبته إخوته وبنو عمّه شرار بنى إسرائيل، فخافهم على الدين أن يغيّروه ويبدّلوه، وأنْ لا يُحسنوا الخلافة على أمّته، فطلب عقِباً من صلبه صالحاً يُقتدى به في إحياء الدين ويرتسم مراسمه فيه. (مِنْ وَرائِي): بعد موتى".(الزمخشري,2001,ج3/ص4). وهذا يعني أنّ رِدة قوم زكريا(ع) في الدين حقيقة تاريخيَّة لا مفرَّ منها، إلّا عن طريق الفزع إلى الله تعالى القادر على كلّ شيء مُعجز، وعلى هذا الأساس جاء طلب زكريا(ع) الولد من زوجة عاقر، وزوج بلغ من العمر حتى صار لا يأتي النساء، وذلك قوله تعالى:

﴿وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتْ امْرَأَتِي عَاقِراً فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيّاً﴾.(القرآن الكريم, مريم,الآية: 5).

وقد جاءت هذه التقنية الإدراكيَّة عن طريق نقد النظريَّة التوليديَّة التحويليَّة التي ظهرت في النصف الثاني من القرن العشرين، إذ وُجهت طعون لمركزيَّة الإعراب واستقلاله في توليد الأبنية الإعرابيَّة بمعزل عن التمثلات الدلاليَّة التي تكشف عنها البنية العميقة، حتى أصبحت معياراً لمقدار انزياح التعبير المجازي العميق عن التعبير المطابق للحقيقة في الواقع المعيش.(الزناد,د-ت,ص29-30)

ويرى بعض الباحثين أنّ النحو: ليس نسقاً صوريّاً مجردًا، بل هو نسق عصبي، وخصائص الأنحاء هي خصائص الأنسقة العصبيَّة المُجسَّدة في ذهن الإنسان، وهي المسؤولة عن تخزين صور النحو الدلاليَّة للرموز اللغويَّة المختلفة، والوعي بالموقف التواصلي وسياقه المقامي والمقالي، واتّخاذ القرارات الملائمة له عن طريق تمثّل أثر تلك الأنحاء عند المتلقي.(طعمة وعبد المنعم,2019,ص62-68).

ومن الاستعمالات الأدبيَّة المجازيَّة الاستعاريَّة، استعارة (الأظافر والمخالب) (للمنية) في نصّين أدبيين بليغين، الأول شعري، والآخر نثري. أمَّا الاستعمال الشعري فيتمثّل في قول أبي ذؤيب الهذلي (ت27هـ): (1965,ج1/ص3).

**وَإذا المَنِيَّـــةُ أَنشَـــبَتْ أَظفارَهـــا ألفَيـــتَ كُـــلَّ تَميمَـــةٍ لا تَنفَـــعُ**

وأمّا القول النثري فهو قول الإمام علي (ت40هـ): " فَاتَّعِظُوا عِبَادَ اللَّهِ بِالْعِبَرِ النَّوَافِعِ واعْتَبِرُوا بِالآيِ السَّوَاطِعِ وازْدَجِرُوا بِالنُّذُرِ الْبَوَالِغِ وانْتَفِعُوا بِالذِّكْرِ والْمَوَاعِظِ فَكَأَنْ قَدْ عَلِقَتْكُمْ مَخَالِبُ الْمَنِيَّةِ وانْقَطَعَتْ مِنْكُمْ عَلائِقُ الأُمْنِيَّةِ..."، وقال: "واعْلَمُوا أَنَّ مَلاحِظَ الْمَنِيَّةِ نَحْوَكُمْ دَانِيَةٌ وكَأَنَّكُمْ بِمَخَالِبِهَا، وقَدْ نَشِبَتْ فِيكُمْ وقَدْ دَهَمَتْكُمْ فِيهَا مُفْظِعَاتُ الأُمُورِ..."(الصالح,2004,ص116 و321).

إنَّ المقاربة الإدراكيَّة لهذه النصوص الأدبيَّة تتطلّب النظر إلى صورة استعارة المخالب والأظافر للمنية، لتُصبح سبُعاً مفترساً متوحشاً لا يرحم ولا مفرَّ منه؛ لذلك يتطلّب الموقف توطين النفس والصبر على الموت، وهي صورة تُجسِّد الأشياء غير الحسّيّة، وأصلها بحسب قول الشاعر الفرنسي بول ريفردي(1889-1960م): "إبداع ذهني، وهي لا يمكن أن تنبثق من المقارنة، وإنّما تنبثق من الجمع بين حقيقتين واقعيتين

تتفاوت في البُعد قلةً وكثرة. إنّ الصورة لا تروعنا؛ لأنّها وحشية أو خيالية، بل لأنّ علاقة الأفكار فيها بعيدة وصحيحة".(إسماعيل,د-ت,ص70).

ولو تساءلنا كيف يتمّ الجمع بين حقيقتين في الشعر والنثر الفني؟ وجدنا أنّ الصور الذهنيَّة المُجردة لابدّ أن تقودنا إلى اللغة الشعريَّة، فهي وحدها التي تستطيع أن تفعل ذلك عن طريق التكثيف والغرابة، واللغة في هذا لا تعتمد على الخيال فحسب، بل على وسائل أخرى وهي الفكر والشعور العاطفي، والجمع بين المُتباعدين لا يكون خاضعا للعقل أو المنطق اللذين يقطِّعان العلاقات بين الأشياء المُتباينة؛ لذلك لا ينتج العقل ولا المنطق صوراً تُثير الإعجاب أو اللوعة أو الحماسة أو الخوف، كالتي أثارتها صورة استعارة المخالب والأظافر للمنية، التي تجاوزت المعنى وأنتجت فائض المعنى، الناتج من وظائف عناصر الصورة الداخلة في نظام علائقي جديد.(مبارك,1992,ص154-155).

**ثانياً: علاقات المجاورة في المجاز:**

**1- علاقات المجاورة في المجاز المُرسل:** يرى القزويني أنّ معنى الإرسال هو عدم التقييد بعلاقات المشابهة،(2002,ص150). وهذا يعني أنّ الإرسال يعني تقييد الكيانات المختلفة بالمجاورة؛ لأنّ الأشياء والحوادث إمَّا أن تتشابه أو تتجاور حينما يأخذ بعضها نسقاً في الترتيب مع بعض، وهذا الترتيب ينعكس في الذهن، الذي حين يستعمل اللغة يُعبّر إمّا عن أصل الشيء وما وُضع من لفظ، أو على ما يجاوره ويليه، في الزمان والمكان، والكل والجزء، والسبب والنتيجة، إلى غير ذلك مع وجود قرينة تُحدّد مقاصد المتكلم من استعماله للمجاز المرسل. قال الشريف الجرجانيّ(ت816هـ): "المجاز اللغوي: هو الكلمة المستعملة في غير ما وُضعت له بالتحقيق في اصطلاح التخاطب، مع قرينة مانعة عن إرادته، أي إرادة معناه في ذلك الاصطلاح".(1986,ص166).

والمتلقّي يفهم هذا العدول عن طريق خبراته ومعرفته بالواقع المعيش والواقع الذهني الجديد، مثلا نحن نعرف أنّ الخمر لا تُعصر، بل يُعصر العنب الذي سيصير في المستقبل خمراً، قال تعالى: ﴿**وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانِ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْراً**﴾. (القرآن الكريم,يوسف,الآية: 36)، قال القزويني: ((أي: أعصر عِنباً سيكون

خمراً، فهو مجاز علاقته اعتبار ما سيكون)).(2002,ص151)والقرينة (أعصر خمراً) المخالفة للصورة الذهنيَّة في الواقع المعيش.

وقوله تعالى: ﴿**فَلْيَدْعُ نَادِيَه**﴾. (القرآن الكريم, العلق,الآية: 17)، الخطاب موجّه لأبي جهل، وناديه المكان الذي يتجمّع فيه رجاله، فسمّى أهل النادي باسم المكان الذي يحلّون فيه، قال القزويني: "فهو مجاز علاقته الحاليّة".(2002,ص151).

وقال ذو الرِّمّة (ت117هـ): (1995,ص198).

**سمِعتُ الناسُ ينتجعونَ غيثًا فقلتُ لصيدحَ: انتجعي بلالا**

صيدح اسم ناقته، و(الغيث): المطر، وهو مجاز مرسل، وهو لا تطلبه الناس ودوابهم، بل تطلب الكلأ والعُشب؛ لذلك تكون علاقته سببية؛ لأنَّ المعنى الحقيقي للغيث سبب في المعنى المجازي له وهو النبات، والقرينة: (انتجعي بلالا)، أي اطلبي غيث الممدوح؛ لأنّه أفضل وأغزر من غيث السماء الذي تطلبه الناس ودوابهم.

أمّا المجاز من منظور اللسانيات الإدراكيَّة فيُحدِّد فرضياته الثلاث الدكتور صابر الحباشة وهي:

**أ- المجاز المرسل ظاهرة مفهوميَّة**؛ لأنّه جزء من تفكيرنا اليومي، منغرساً في خبراتنا، وهو موضوع مبادئنا النسقية، يُبيّن أفكارنا وأعمالنا، فإذا قلتَ: (إنْ هي إلّا وجهٌ حسنٌ)، فإنّ المعلومات الأساسيَّة عن الوجه يعكس تقاليد رسم الصور الشخصية والتصوير الفوتوغرافي، اللذين يعنيان بتفاصيل الوجه أكثر من عنايتهما بتصوير الجسم كلِّه.(الحباشة,2017,ص45). كذلك قولنا: (فلانٌ وجهُ النحس)، و(فلانٌ وجهُ العنز) إلى غير ذلك.

ويفيد المجاز المرسل تنمية اللغة عن طريق التعبير عمّا تكتشفه الروح الإنسانية من حقائق ثقافية هي في نهاية الأمر رموز وتجلّيات موضوعية للفكر، وتعبير عن بُعد إنساني أصيل لم تكن الأشياء لتتألق إلّا في ضوء شهادته على الوجود والموجود.(نصر,1987, ص82-83).

**ب- يُعرَّف المجاز المرسل بوصفه علاقة تشمل على استبدال**، نحو استبدال الأصابع (الكلّ) بدلاً من الجزء (الأنامل)، قال تعالى: ﴿**يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنْ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ**﴾. (القرآن الكريم, البقرة,الآية: 19)، قال الدكتور عبده عبد العزيز قلقيله: "يعني أناملهم، بل أطراف أناملهم، فـ(أصابعهم) مجاز مرسل علاقته

الكلّيّة، والقرينة استحالة وضع الأصابع كاملة في الآذان". (1987,ص85). وتُعرف الاستحالة عن طريق الخبرة غير اللغويَّة المُستمدّة من الواقع المعيش.

وفي قولنا السابق: (إنْ هي إلّا وجهٌ حسنٌ) الوجه جزء يُراد به الكلّ، أي (س) لأجل (ص) وبالعكس، أي الوجه لأجلِ الشخص، والشخص لأجل الوجه، والمجازان يتكاملان؛ لأنّ وجه الشخص يستدعي الشخص، والشخص يستدعي وجهه، وعليه لا يعوض المجاز المرسل كياناً بكيان آخر، ولكنّه يربط بينهما، لتشكيل معنى جديد مركّب يُعنى به المتلقّي على أنّه مديح، بدليل أنّ جملة: (هي شخصٌ حسنٌ، ولكنّ وجهها قبيح) يدلّ على ذمّ، وعليه يكون المجاز المرسل نقطة مرجعيَّة ينفذ فيها الذهن من كيان ناقل إلى كيان يمثل الهدف المنشود.(الحباشة,2017,ص46-47).

**ج- إجراء المجاز المرسل في ضمن منوال إدراكي يطوّر اللغة بمرور الزمن:**

مفهوم المجاورة يقع في صميم تعريفات المجاز المرسل، أمَّا المُقاربات التقليديَّة فتُعيّن علاقات المجاورة في عالم الواقع، لكنّ اللسانيات الإدراكيَّة تُحدد العلاقات المجازيَّة بوصفها تمثّلات للمعرفة الموسوعيَّة ضمن مجال مولّد على مناويل ثقافية مؤمثلة في عالم الواقع، أو عالم المفهَمَة، أو عالم اللغة، ولكنّه يخترق هذه العوالم الوجوديَّة ليتمّ استثمارها في التجوّز لاستيعاب المعاني الجديدة الكثيرة في أقلّ الألفاظ.(الحباشة,2017,ص47).

وعلى هذا الأساس بُني مُعجم (أساس البلاغة) للزمخشري الذي يقول في مادة (قتل) مثلاً: "قتلهُ قِتلةَ سُوء، وقتلَ الرَّجلَ، وقتلَ الرِّجالَ...، ومن المجاز: دابّةٌ مُقتَّلةٌ: مُذلَّلة قد مُرِّنتْ على العمل، وقلبٌ مُقتَّلٌ: أهلكهُ العُشقُ، واقتتلتهُ النساءُ: افتتنتهُ حتى أهلكتــه، واقتُتِــل فــلانٌ: جُــنَّ، واقتتلتــهُ الجــنُّ: اختبلتــهُ... وقتلــتُ الخمــرَ: مزجتُها...".(1979,ص492).

وعلى أساس هذه الفرضيات يضع الدكتور صابر الحباشة تعريفًا للمجاز المرسل بأنّه: "مسار عرفانيّ يحمل كيانًا مفهوميّا هو (الناقل) إلى كيان مفهومي آخر هو (الهدف)؛ لغرض مقصود، عبر منوال عرفانيّ مؤمثل واحد".(2017,ص51).

**2- علاقة المجاورة في الكناية:** عرّف القزويني الكناية بقوله: "لفظٌ أُريد به لازم معناه مع جواز إرادة معناه معه أيضاً، وهذا يُشير إلى أنّ الكناية تُخالف المجاز من جهة إرادة المعنى مع إرادة لازمه". (2002,ص166).نحو قولهم: (فلانٌ طويلُ النِّجاد) أي طويل

القامة، ومعنى الجملتين المجازيَّة والحقيقيَّة يعبّران عن علاقات المجاورة، إذ يتطلّب طول القامة انتقال الذهن إلى طول حمائل سيفه، وطول حمائل السيف يتطلّب طول القامة، فيحصل الربط بين الكيانين.

ويحلل الجرجاني الكناية: (فلانٌ كثيرُ رماد القِدر) بقوله: "وإذا عرفت هذه الجملة، فينبغي أن تنظر إلى هذه المعاني واحداً واحداً، وتعرف محصولها وحقائقها، وأنْ تنظر أولا إلى الكناية، وإذا نظرت إليها وجدت حقيقتها ومحصول أمرها أنّها إثبات لمعنى، أنت تعرف ذلك المعنى عن طريق المعقول دون طريق اللفظ، ألا ترى أنّك لمّا نظرتَ إلى قولهم: (هو كثيرُ رماد القِدْر)، وعرفت منه أنّه كثير القرى والضيافة، لم تعرف ذلك من اللفظ، ولكنّكَ عرفته بأنْ رجعتَ إلى نفسك، فقلتَ: إنّه كلام قد جاء عنهم في المدح، ولا معنى للمدح بكثرة الرَّماد، فليس إلّا أنّهم أرادوا أن يدُلُّوا بكثرة الرّماد على أنّه تُنصب له القدور الكثيرة، ويُطبخ فيها القِرى والضيافة. وذلك لأنّه إذا كثُر الطبخُ في القدور كثُر إحراق الحطب تحتها، وإذا كثُر إحراق الحطب كثُر الرَّماد لا محالة...".(1992,ص431).

وهذا التحليل إدراكي بحقّ، وقد سبق الجرجاني الغربيين بذلك عن طريق نقل تحليل المجاز من العلاقات اللفظية إلى العلاقات الذهنيَّة الرابطة للصور، التي تفيد في تنمية اللغة بأقلّ الألفاظ وجعلها قادرة على التعبير عن أدق الأحاسيس والمشاعر والأفكار، باستعمال قرينة الكناية غير المانعة من إرادة المعنى الحقيقي، مقابل ثرينة علاقات مجازات المشابهة المانعة من إرادة المعنى الحقيقي.(الحباشة,2017,ص38).

ومن الكنايات ما ورد في قوله تعالى: ﴿**مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلانِ الطَّعَامَ انظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمْ الآيَاتِ ثُمَّ انظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ**﴾. (القرآن الكريم, المائدة,الآية: 75). الخطاب موجّه للنصارى الذين ألّهوا عيسى وأمّه (عليهما السلام)، ويرى الزمخشري أنّ معنى: (كانا يأكلان الطعام) كناية عن تغوّط فضلات الطعام؛ لأنّ التغوّط حقيقة مجاورة لحقيقة أكل الطعام عن طريق الاستدلال التجريبي، وفيها مبالغة في تمكين صفة البشرية للأنبياء والصدقين، وذمّ للعقائد الفاسدة، وذلك قوله: "لأنّ من احتاج إلى الاغتذاء بالطعام وما يتعبه من الهضم والنفض لم يكن إلّا جسما مُركَّبا من عظم ولحم وعروق وأعصاب وأخلاط وأمزجة...".(2001,ج1/ص697).

في حين يرى أبو حيان الأندلسي(ت745هـ) أنّ الخطاب يعبّر عن حقيقة غير مجازية، وذلك قوله: "ولا حاجة تدعو إلى قولهم: (كنا يأكلانِ الطعام): كناية عن خروجه، وإنْ كان قد قاله جماعة من المفسرين، وإنّما ذلك تنبيه على سمات الحدوث، والحاجة إلى التغذي المُفتقر إليه الحيوان في قيامه المُنزَّه عنه الإله".(2007,ج3/ص733).

ويمكن القول إنّ كلا التفسيرين صحيح، إذا نظرنا إلى أنّ الخطاب الكنائي موجّه إلى فئة النصارى المُتشددين بعقيد تأليه عيسى وأمّه (عليهما السلام)، على وفق نظرية الثالوث: (الأب، والابن، وروح القدس)، أما الخطاب غير الكنائي فهو موجّه إلى فئة النصارى غير المتشددين بتأليه الإنسان، ومنهم ملك الحبشة الذي قبل برؤية المهاجرين الهجرة الأولى، أي رؤية الإسلام للسيد المسيح وأمّه، ورفض رؤية كفار قريش الذين تبنّوا رؤية النصارى المُتشددين بتأليه الإنسان.

ولعلّ الفئة الأولى اعتمدت عقولهم على عمليَّة الاستقراء، التي يستحيل تغطية كلّ أحوال الظاهرة المدروسة في الطبيعة بدءا من ملاحظتها تجريبياً في أعماق التاريخ، أما الفئة الثانية فقد اعتمدت على الاستنباط الذي يختاره العلم مباشرة، إذا قُورن بالاستقراء؛ لأنّه بناء عقلي منطقي رصين قائم على قواعد الاستدلال المنطقي الرياضي.(طعمة وعبد المنعم,2019,ص81)الآتي:

كلّ البشر= بحاجة إلى الطعام، وتغوّط فضلاته.

وعيسى وأمّه= من البشر.

إذن عيسى وأمّه = بحاجة إلى الطعام وتغوّط فضلاته، وهذا يستدعي انتفاء الألوهية عنهما، فهو نبيٌّ قد خلت من قبله الرسل، وأمّه صديقة، وكلاهما من البشر، ولا حاجة تدعو إلى تأليههما.

الخاتمة

خلص البحث إلى مجموعة من النتائج لعلّ من أهمها:

1 – قدّم البحث رؤية جديدة للواقع والخيال تختلف عن الرؤية القديمة بوصفهما مصطلحين متقابلين حد التناقض أو التضاد، فقد تمّ التشكيك بمعطيات الواقع الماديّ المعيش، وأصبح مجالا للشكّ لما تضمّنه من أوهام وأكاذيب بَدَت لنا وكأنّها حقائق، وبالمقابل أصبح للخيال مكانة مرموقة في الفكر الإنساني؛ لأنّه منتج للصورة الإبداعية

الذهنيَّة، التي تكشف عن الحقائق التي تقع خارج إطار خبرتنا ومعرفتنا المُستمدّة من الواقع؛ لذلك يضطر المتكلم إلى استعمال لغة المجاز التي تُثري اللغة وتطوّر المُدركات.

2 - إنّ الوظيفة الإبداعية الجديدة للخيال دفعت بعض الفلاسفة والمفكرين إلى إعادة النظر في تسميته والاصطلاح عليه؛ لذلك ظهرت لدينا مصطلحات جديدة قريبة من مصطلح الخيال، ومنها مصطلح (الخيال العلمي)، وعلى الرغم من أنّ مصطلح (الخيال العلمي) أكثر ملاءمة للوظيفة الجديدة، ولكنّه لم يكن موفَّقا في التعبير بدقة عنه.

3 - اقترح الباحثُ تقسيماً آخرَ يختلف عن التقسيم القديم: ( واقع/خيال)، بعد أنْ ضمّن "الخيال" مكانة إدراكيَّة متفوقة على المعرفة الناتجة من فهم الواقع المادي المعيش، والتقسيم الجديد هو:

**أولاً:** الواقع المعيش: هو المادة الغليظة التي نتفاعل معها ونتعرّف عليها بحواسنا الخمس.

**ثانياً:** الواقع الذهني: وهو مجموع الصور الذهنيَّة، والمدخلات من الصور الحسية، والذكريات والأحلام. والواقع الذهني بدوره ينقسم على قسمين:

أ- واقع ذهني مبتكر إبداعي غير مألوف بكلياته وجزئياته.

ب- واقع ذهني تصوري جديد بكلياته، لكن أجزاءه معروفة ومألوفة.

4- اقترح الباحث تعريفاً جديداً للحقيقة والمجاز، وهذا التعريف الجديد يُقدِّم لنا فائدة لغويَّة ودلاليَّة ومعجميَّة، تجعل التعبير اللغوي بشقيه: الحقيقي والمجازي مَرِنًا يسير مع التطور الفكري والعلمي جنباً إلى جنب. فالحقيقة -من وجهة نظرنا- هي التعبير عن الواقع المادّي المعيش الذي ندركه بحواسنا الخمس، نحو قولنا مثلا (جاءت الشرطة)، أمّا المجاز فهو التعبير عن الواقع الذهني الجوهري الخفي الموجود في الفاعل الحقيقي (الشرطة)، وهو القوة التي تفرض سلطتها على الرعايا بالقوة؛ لذلك نقول (جاءت الحكومة).

5- إنَّ هناك مرونة كبيرة وحركة دلاليَّة دينامية بين الحقيقة والمجاز، وهذه الحركة مرتبطة بتطور الفكر وتقدم العلم والفنون القولية، فالمجازات ليست صورا لفظية ثابتة هكذا خلقت وستبقى إلى أبد الآبدين، بل هناك دينامية بإمكانها أنْ تحوّل المجاز إلى حقيقة عندما يشيع التركيب المجازي ويصبح مألوفاً، ويمكن أن تتحوّل الحقائق إلى مجاز يجمع بين متباعدين بعلاقة صحيحة؛ لتحقيق مبدأ الاقتصاد اللغوي، والأمر

مرتبط بنشاط أهل اللغة ومستعمليها المُبدعين، فإذا تطور الفكر والعلم تتطور اللغة في معجمها ودلالتها.

6- اتضحت ثمرة استعمال منهج البلاغة الإدراكيَّة في مقاربة النص الإبداعي العربي، بالكشف عن معانٍ جديدة، لم تطق البلاغة القديمة تقديمها؛ لأنها افترضت أن الحقيقة تكمن في مطابقة القول للواقع، وخلاف ذلك يدخل في باب الكذب أو الوهم أو في أحسن الأحوال هو زخرف جمالي، يزيّن القول، ويزيد من تأثيره، وقد لحظنا كيف أن البلاغة الإدراكيَّة قد قاربت المجاز بوصفه مجالاً رحبًا للتعبير عن التصورات غير المألوفة.

## المصادر والمراجع:

- ✓ **القرآن الكريم.**

**أولاً: المصادر والمراجع:**


- ابن الأثير, أبو الفتح ضياء الدين نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم.(د-ت). *المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر*.(محمد محيي الدين عبد الحميد).مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.
- أرسطو.(1980).*الخطابة*.(عبد الرحمن بدوي).دار الرشيد.
- إسماعيل, عز الدين.(د-ت).*التفسير النفسي للأدب*. دار العودة.
- امرؤ القيس.(1998).*الديوان*.(ط1).(ياسين الأيوبي). المكتب الإسلامي.
- بدوي , عبد الرحمن.(1977).*إمانويل كنت*. وكالة المطبوعات.
- بوبنر, روديجر.(1987).*الفلسفة الألمانية الحديثة*.(فؤاد كامل). دار الشؤون الثقافية العامة.

- التبريزي ,أبو زكريا يحيى بن علي الخطيب.(1994). *شرح ديوان أبي تمام*..(ط2).(راجي الأسمر). دار الكتاب العربي.
- التركي,إبراهيم بن منصور.(2019).*دراسات في البلاغة الإدراكية*.(ط1). نادي القصيم الأدبي.
- التفتازاني, سعد الدين.(2004).*المطول شرح تلخيص المفتاح*،(ط1).(أحمد عزّو عناية).دار إحياء التراث العربي.
- الجاحظ, أبو عثمان عمرو بن بحر.(د-ت).*البيان والتبيين*. (عبد السلام محمد هارون). دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- الجرجاني, أبو الحسن علي بن محمد المعروف بالسيد الشريف.(1986).*التعريفات*. (أحمد مطلوب). دار الشؤون الثقافية العامة.
- الجرجاني, أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد.(1991). *أسرار البلاغة*.(ط1).(محمود محمد شاكر). مطبعة المدني والمؤسسة السعودية بمصر.
- الجرجاني, أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد .(1992).*دلائل الإعجاز*.(ط3).(محمود محمد شاكر). دار المدني.
- جرين, جوديث.(1992).*التفكير واللغة*.(عبد الرحيم جبر). الهيأة المصرية العامة للكتاب.
- ابن جني, أبو الفتح عثمان.(1952).*الخصائص*.(ط2).(محمد علي النّجار). مطبعة دار الكتب المصرية. القاهرة.
- حميدي, خالد كاظم.(2015).*علم البديع، رؤية معاصرة وتقسيم مقترح، دراسة في ضوء المقاربات السيميائية والأسلوبية والتداولية*.(ط1).دار الوراق للطباعة والتوزيع.
- الخفاجي, تومان غازي؛ وحميدي, خالد كاظم.(2019).*نظرية علم النقطة في تجديد الفكر العربي*.(ط1).دار كنوز المعرفة.

- دوران, جيلبير.(1991).*الخيال الرمزي*.(ط1).(علي المصري).مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.
- ديوان الهذليين.(1965).الدار القومية للطباعة والنشر.
- ذو الرمة.*الديوان*.(1995).(أحمد حسن بسج). دار الكتب العلمية.
- الزركشي, بدر الدين أبو عبد الله محمد.(2007).*البرهان في علوم القرآن*.(مصطفى عبد القادر عطا). دار الكتب العلمية.
- الزمخشري, جار الله أبو القاسم بن عمرو:
- (1979). *أساس البلاغة*.دار صادر.
- (2001). *الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل*.(عبد الرزاق المهدي). دار إحياء التراث العربي, ومؤسسة التاريخ العربي.
- الزناد, الأزهر.(د-ت).*نظريات لسانية عرفنية*.الدار العربية للعلوم ناشرون, منشورات الاختلاف.
- أبو السعود, محمد بن محمد بن مصطفى العمادي الحنفي.(1999). *إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم*.(عبد اللطيف عبد الرحمن).(ط1). دار الكتب العلمية.
- السكاكي, أبو يعقوب يوسف بن محمد.(2000). *مفتاح العلوم*.(ط1).(عبد الحميد هنداوي).دار الكتب العلمية.
- سيرل ,جون.(2010).*العقل واللغة والمجتمع، الفلسفة في العالم الواقعي*.(صلاح إسماعيل).الهيأة المصرية العامة للكتاب.
- الصالح, صبحي.(2004).نهج البلاغة.(ط4).دار الكتاب المصري,دار الكتاب اللبناني.
- الصغير,محمد حسين.(1986).*أصول البيان العربي رؤية بلاغية معاصرة*. دار الشؤون الثقافية العامة.
- صليبا, جميل.(1385).*المعجم الفلسفي*.(ط1).مطبعة سليمانزاده.

- الطبرسي, أبو علي الفضل بن الحسن.(1995).*مجمع البيان في تفسير القرآن*.(ط1).(محسن الأمين العاملي).مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
- الطبري, أبو جعفر محمد بن جرير.(1954). *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*.(ط2). مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.
- طعمة, عبد الرحمن؛ وعبد المنعم, أحمد.(2019).*النظرية اللسانية العرفانية دراسات ابستمولوجية*.رؤية للنشر والتوزيع.
- الطوسي, أبو جعفر محمد بن الحسن.(1957).*التبيان في تفسير القرآن*.(الشيخ آقابزرك الطهراني).المطبعة العلمية في النجف.
- الطويل, توفيق.(1958).*أسس الفلسفة*.(ط3). مكتبة النهضة المصرية.
- عبد القادر, صام.(2022).*الاستمداد المعرفي للأنموذج العرفاني في اللسانيات العربية*.أطروحة دكتوراه. كلية الآداب واللغات، جامعة غليزان، الجزائر.
- أبو عبيدة, معمر بن المثنى.(1954).*مجاز القرآن*.(ط1).( محمد فؤاد سزكين). مكتبة الخانجي.
- ابن عطية, أبو محمد عبد الحق بن غالب.(2001).*المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*.(ط1).(عبد السلام عبد الشامي محمد).دار الكتب العلمية.
- قريقرة, توفيق.(2011). *الاسم والاسمية والأسماء في اللغة العربية مقاربة نحوية عرفانية*.مكتبة قرطاج.
- القزويني, جلال الدين محمد بن عبد الرحمن.(2002). تلخيص المفتاح في المعاني والبيان والبديع.(ط1). ياسين الأيوبي، المكتبة العصرية.
- قلقيله,عبده عبد العزيز.(1987).*البلاغة الاصطلاحية*. دار الفكر العربي.
- ابن كثير, عبد الرحمن بن محمد بن أبي حاتم.(1999). *تفسير القرآن العظيم*.(ط2).(أسعد محمد الطيب).مكتبة نزار مصطفى الباز.
- كلاين, مورس.(1987).*الرياضيات والبحث عن المعرفة*.(سمير ياسين يوسف). دار الشؤون الثقافية العامة.

- الكواز, محمد كريم.(2006).*البلاغة والنقد النشأة والمصطلح والتجديد*. مؤسسة الانتشار العربي.
- لالاند, أندريه.(2001).*موسوعة لالاند الفلسفية*.(ط2).(خليل احمد خليل).منشورات عويدات.
- لجنة من العلماء والاكاديميين السوفياتيين.(1985). *الموسوعة الفلسفية*.(ط5).(سمير كرم).دار الطليعة.
- لرتوما, بيار. (2011).*مبادئ الأسلوبيات العامة*.(ط1).(محمد الزكراوي).مركز دراسات الوحدة العربية.
- ليكوف, جورج.(2014).*النظرية المعاصرة للاستعارة*.(طارق النعمان)، مكتبة الاسكندرية.
- مبارك, محمد رضا.(1992).*اللغة الشعرية في الخطاب النقدي العربي*.(ط1).دار الشؤون الثقافية العامة.
- ابن منظور, أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري.(د-ت). *لسان العرب*.(ط3).(أمين محمد عبد الوهاب, ومحمد الصادق العبيدي).دار إحياء التراث العربي.
- الأندلسي, محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان.(2007). *البحر المحيط*.(ط2).(عادل أحمد عبد الموجود وآخرين).دار الكتب العلمية.
- نصر, عاطف جودة.(1987).*الرمز الشعري عند الصوفية*.(ط1). دار الأندلسي - دار الكندي.
- هنري, د. أيكن.(2023). *عصر الايديولوجيا*.(فؤاد زكريا).مؤسسة هنداوي.
- هيك, جون.(2010).*فلسفة الدين*، جون هيك.(طارق عسيلي).دار المعارف الحكمية.
- واريـن, أوستن؛ ويليك, رينيه.(1972).*نظرية الأدب*.(محي الدين صبحي).المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية, مطبعة خالد الطرابيشي.

**ثانيا: البحوث المنشورة في المجلات العلمية:**


- بوزيتو, روجيه.(2009).*الخيال العلمي في أزمة*.(محمد الهادي عباد). مجلة الخيال العلمي. *العدد (5-6)*.
**asjp.cerist.dz/en/downArticle**
- جواد أ.، & الخاقاني ع. ع. ا. (2013). التناسب الصوتي والمعنى في رعاية الفاصلة القرآنية بالتقديم والتأخير. مجلة اللغة العربية وآدابها، 1(18)، 203–238.
https://doi.org/10.36318/jall/2013/v1.i18.6653
- حاجي, ميلودي.(2017).*الاستعارة في نماذج من شعر محمود درويش*.مجلة فصول، الهيأة المصرية العامة للكتاب، *المجلد(25)، العدد (100)*.
- archive.alsharekh.org/Articles/
- ابن دحمان, عمر.(2016).*بعض من مشاريع البلاغة الإدراكية، مارك تورنر نموذجا*.مجلة الخطاب، منشورات مخبر تحليل الخطاب، جامعة مولود معمري، تيزي أوزو، الجزائر، *العدد (21)*.
www.asjp.cerist.dz/en/article/
- الحباشة, صابر.(2017).*المجاز المرسل، محاولة لفهم منزلته في اللسانيات العرفانية*. مجلة اللسانيات العربية، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية. *العدد(5)*.
/lisanarb.com
- حبيب, بوسغادي.(2020).*التناول التراثي للسانيات العرفانية ومنجزه المعاصر*. مجلة الأكاديمية للبحوث في العلوم الاجتماعية. *مجلد(4)، العدد(2)*.
www.asjp.cerist.dz/en/article/

- عساقلة, عصام.(2011).*الخيال العلمي المفهوم الأنواع والوظائف*.مجلة مجمع اللغة العربية، حيفا، *العدد (2)*.
www.ar.kotar.co.il/kotarapp/index/Page.aspx?nBookID
- عمران, طالب.(2009).*الخيال العلمي وتجربتي مع المصطلح*. مجلة الخيال العلمي، *العدد (5-6)*.
www.asjp.cerist.dz/en/downArticle
- عواضة, حنان علي.(2012).*الفلسفة النقدية لكانط طبيعتها وتطبيقاتها*.مجلة الأستاذ.كلية التربية ابن رشد, جامعة بغداد. *العدد (303)*.
www.iasj.net/iasj/download/

**ثالثا: المقالات والبحوث المنشورة على المواقع الالكترونية:**

- البو ثجيل, محمد عباس حنتوش.*الخيال والتخيل*:
www.uobabylon.edu.iq
- العمري, عبد الحفيظ. *ما هو الواقع*؟:
www.herufmansoura2011.wix.com

## References

- Ibn al-Atheer, Abu al-Fath Diya al-Din Nasrallah bin Muhammad bin Muhammad bin Abdul Karim. (D-T). *The prevailing proverb in the literature of the writer and poet.* (Muhammad Muhyiddin Abdul Hamid). Mustafa Al-Babi Al-Halabi and Sons Press.
- Aristotle .1980.*Rhetoric*. (Abdul Rahman Badawi). Dar Al Rasheed.
- Ismail, Ezz El-Din. (D-T*). Psychological interpretation of literature*. Dar Al Awda.
- Imru' Al-Qais. (1998). *Al-Diwan*. (1st edition). (Yassin Al-Ayyubi). Islamic office.
- Badawi, Abdul Rahman. (1977*). Emmanuel Kent. Publications Agency.*
- Bubner, Rüdiger. (1987*). Modern German Philosophy.* (Fouad Kamel). House of General Cultural Affairs.

- Al-Tabrizi, Abu Zakaria Yahya bin Ali Al-Khatib. (1994). *Explanation of the Diwan of Abu Tammam..(*2nd edition). (Raji Al-Asmar). Arab Book House.
- Al-Turki, Ibrahim bin Mansour. (2019). *Studies in Cognitive Rhetoric*. (1st ed.). Qassim Literary Club.
- Al-Taftazani, Saad Al-Din. (2004*). Al-Mutawil Sharh Takhlees Al-Muftah*, (1st edition). (Ahmed Ezzo Enaya). Arab Heritage Revival House.
- Al-Jahiz, Abu Othman Amr bin Bahr. (D-T*). Statement and Explanation.* (Abdul Salam Muhammad Haroun). Dar thought for printing, publishing and distribution.
- Al-Jurjani, Abu Al-Hasan Ali bin Muhammad, known as Al-Sayyid Al-Sharif. (1986). *Definitions*. (Ahmed is wanted). House of General Cultural Affairs.
- Al-Jurjani, Abu Bakr Abdul Qaher bin Abdul Rahman bin Muhammad. (1991). *Secrets of Rhetoric*. (1st edition). (Mahmoud Muhammad Shaker). Al-Madani Press and the Saudi Foundation in Egypt.
- Al-Jurjani, Abu Bakr Abdul Qahir bin Abdul Rahman bin Muhammad. (1992*). Evidence of the Miracle*. (3rd edition). (Mahmoud Muhammad Shaker). Dar Al Madani.
- Green, Judith (1992). *Thinking and Language* (Abdul Rahim Jabr). Egyptian General Book Authority.
- Ibn Jinni, Abu Al-Fath Othman. (1952). *Characteristics*. (2nd edition). (Muhammad Ali Al-Najjar). Egyptian Dar Al-Kutub Press. Cairo.
- Hamidi, Khaled Kazem. (2015*). Al-Badi' science, a contemporary vision and a proposed division, a study in light of semiotic, stylistic, and pragmatic approaches.* (1st edition). Dar Al-Warraq for Printing and Distribution.

- Al-Khafaji, Toman Ghazi; And Hamidi, Khaled Kazem. (2019). *The Theory of Point Science in Renewing Arab Thought*. (1st ed.). Dar Treasures of Knowledge.
- Doran, Geliber. (1991). *Symbolic Imagination*. (1st edition). (Ali Al-Masry). The glory of the University Foundation for Studies and Publishing.
- Diwan Al-Hadhaliyin. (1965*). National Printing and Publishing House.*
- Dhul-Rumah. *Al-Diwan* (1995). (Ahmed Hassan Basaj). House of Scientific Books.
- Al-Zarkashi, Badr al-Din Abu Abdullah Muhammad. (2007*). The proof in the sciences of the Qur'an*. (Mustafa Abdul Qadir Atta). House of Scientific Books.
- :Al-Zamakhshari, Jar Allah Abu Al-Qasim bin Amr -
- .(1979).*The Basis of Rhetoric*. Dar Sader -
- .(2001)- *Exploring the facts of revelation and the eyes of rumors*. (Abdul Razzaq Al Mahdi). Dar for the Revival of Arab Heritage, and the Arab History Foundation.
- AL-Zannad, Al-Azhar. (D-T). Customary linguistic theories. Arab House of Sciences Publishers, Difference Publications.
- Abu Al-Saud, Muhammad bin Muhammad bin Mustafa Al-Emadi Al-Hanafi. (1999). Guiding the sound mind to the merits of the Holy Book. (Abdul Latif Abd al-Rahman). (1st edition). House of Scientific Books.
- Al-Sakaki, Abu Yaqoub Yusuf bin Muhammad. (2000*). Key to Science*. (1st edition). (Abdul Hamid Hindawi). Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Searle, John. (2010*). Mind, language, and society, philosophy in the real world*. (Salah Ismail). Egyptian General Book Authority.
- Al-Saleh, Sobhi. (2004). *Nahj al-Balagha*. (4th edition). Egyptian Book House, Lebanese Book House.

- Al-Saghir, Muhammad Hussein. (1986). *The origins of the Arabic statement: a contemporary rhetorical vision.* House of General Cultural Affairs.
- Saliba, Jamil. (1385). *The Philosophical Dictionary*. (1st edition). Soleymanzadeh Press.
- Al-Tabarsi, Abu Ali Al-Fadl bin Al-Hassan. (1995). *Al-Bayan Complex in the Interpretation of the Qur'an*. (1st edition). (Mohsen Al-Amin Al-Amili). Al-Alami Publications Foundation.
- Al-Tabari, Abu Jaafar Muhammad bin Jarir. (1954*). Jami' al-Bayan on the interpretation of verses of the Qur'an*. (2nd ed.). Mustafa Al-Babi Al-Halabi and Sons Press.
- Tohme, Abdel Rahman; And Abdel Moneim, Ahmed. (2019*). The cognitive linguistic theory. Epistemological studies*. A vision for publishing and distribution.
- Al-Tusi, Abu Jaafar Muhammad bin Al-Hassan. (1957*). Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an*. (Sheikh Aqabzark Al-Tahrani). Scientific Press in Najaf.
- Al-Taweel, Tawfiq. (1958*). Foundations of Philosophy*. (3rd ed.). Egyptian Nahda Library.
- Abdel Qader, Sam. (2022). *Cognitive derivation of the cognitive model in Arabic linguistics.* Doctoral dissertation. Faculty of Arts and Languages, Relizane University, Algeria.
- Abu Ubaida, Muammar bin Al-Muthanna. (1954*). Metaphor of the Qur'an*. (1st edition). (Muhammad Fouad Sezgin). Al Khanji Library.
- Ibn Attiya, Abu Muhammad Abd al-Haqq ibn Ghalib. (2001*). The brief editor in the interpretation of the Mighty Book*. (1st edition). (Abdul Salam Abd al-Shami Muhammad). Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

- Quraqra, Tawfiq. (2011). *Nouns, nominatives, and nouns in the Arabic language: a grammatical, gnostic approach.* Carthage Library.
- Al-Qazwini, Jalaluddin Muhammad bin Abdul Rahman. (2002). *Summary of Al-Muftah fi Al-Ma'ani*, Al-Bayan and Al-Badi' (1st edition). Yassin Al-Ayoubi, Modern Library.
- Qalqilah, Abdo Abdel Aziz. (1987). *Terminological rhetoric*. Dar Al-Fikr Al-Arabi.
- Ibn Kathir, Abdul Rahman bin Muhammad bin Abi Hatem. (1999). *Interpretation of the Great Qur'an*. (2nd edition). (Asaad Muhammad Al-Tayeb). Nizar Mustafa Al-Baz Library.
- Klein, Morse. (1987*). Mathematics and the Search for Knowledge.* (Samir Yassin Youssef). House of General Cultural Affairs.
- Al-Kawaz, Muhammad Karim. (2006). *Rhetoric and criticism: origins, terminology, and renewal*. Arab Diffusion Foundation.
- Lalande, Andre. (2001*). Lalande Philosophical Encyclopedia*. (2nd ed.). (Khalil Ahmed Khalil). Oweidat Publications.
- A committee of Soviet scientists and academics. (1985). *The Philosophical Encyclopedia*. (5th edition). (Samir Karam). Vanguard House.
- Lartoma, Pierre. (2011). *Principles of General Stylistics*. (1st edition). (Muhammad Al-Zakrawi). Center for Arab Unity Studies.
- Lakoff, George. (2014). *The Contemporary Theory of Metaphor.* (Tariq Al-Numan), Bibliotheca Alexandria.
- Mubarak, Muhammad Reda. (1992). *Poetic Language in Arab Critical Discourse.* (1st edition). House of General Cultural Affairs.
- -Ibn Manzur, Abu al-Fadl Jamal al-Din Muhammad ibn Makram ibn Manzur al-Ifri al-Misri. (D-T). *Lisan al-Arab*. (3rd ed.). (Amin Muhammad Abd al-Wahhab, and Muhammad al-Sadiq al-Ubaidi). Arab Heritage Revival House.

- -Al-Andalusi, Muhammad bin Yusuf, known as Abu Hayyan. (2007). *The Ocean Sea*. (2nd ed.). (Adel Ahmed Abdel Mawjoud and others). Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Nasr, Atef Gouda. (1987*). The poetic symbol according to Sufism*. (1st ed.). Dar Al-Andalusi - Dar Al-Kindi.
- Henry, D. Aiken.(2023). The Age of Ideology. (Fouad Zakaria). Hindawi Foundation.
- Hick, John. (2010). *Philosophy of Religion, John Hick*. (Tariq Asili). Dar Al-Ma'arif Al-Hikma.
- -Warren, Austin; Wellick, Rene. (1972). *The Theory of Literature.* (Mohieddin Sobhi). Supreme Council for the Patronage of Arts, Literature and Social Sciences, Khaled Al-Tarabishi Press.
- Bozzetto, Roger. (2009). *Science fiction in crisis*. (Mohamed Al-Hadi Abbad). Science fiction magazine. Number (5-6).
  asjp.cerist.dz/en/downArticle.
- Haji, Melody. (2017). *Metaphor in Examples of Mahmoud Darwish's Poetry*. Fosul Magazine, Egyptian General Book Authority, Volume (25), Issue (100)..(
  archive.alsharekh.org/Articles/
- Ibn Dahman, Omar. (2016). *Some of the projects of cognitive rhetoric, Mark Turner as an example*. Al-Khattab Magazine, Discourse Analysis Laboratory Publications, Mouloud Mammeri University, Tizi Ouzou, Algeria, Issue (21)..
  www.asjp.cerist.dz/en/article/
- Al-Habasha, Saber. (2017). *The transmitted metaphor, an attempt to understand its status in mystical linguistics*. Journal of Arabic Linguistics, King Abdullah bin Abdulaziz International Center for Arabic Language Service. Number (5)..

lisanarb.com/

- Habib, Busgadi. (2020). *The traditional approach to mystical linguistics and its contemporary achievement*. Academy Journal of Research in the Social Sciences. Volume (4), Issue (2)..
  cerist.dz/en/article/
- Asakla, Issam. (2011). *Conceptual science fiction, types and functions. Journal of the Arabic Language Academy,* Haifa, Issue (2).
  co.il/kotarapp/index/Page.aspx?nBookID
- Imran, Talib. (2009). *Science fiction and my experience with the term*. Science Fiction Magazine, Issue (5-6)..
  cerist.dz/en/downArticle
- Jawad A., & Al-Khaqani A. A. a. (2013). Phonological proportion and meaning in taking care of the Qur'anic comma by advancing and delaying it. Journal of Arabic Language and Literature , 1(18), 203–238.
  https://doi.org/10.36318/jall/2013/v1.i18.6653
- Awada, Hanan Ali. (2012*). Kant's critical philosophy, its nature and applications*. Professor's Journal. Ibn Rushd College of Education, University of Baghdad. Number (303).
  iasj.net/iasj/download/
- Albu Thajil, Muhammad Abbas Hantoush*. Imagination and Imagination.*
- uobabylon.edu.iq
- ؟- Al-Omari, Abdel Hafeez. *What is reality*
- herufmansoura2011.wix.com