

تحليل الفلسفة اللغوية في شعر ايليا أبي ماضي (على ضوء أسلوب تجسيد المعنى والمصداق لفريجه)

كيما فتحي^١، علي نجفي إيوكي^{٢*}، روح الله صيادي نجاد^٣

١. طالبة دكتوراه بجامعة كاشان كلية الآداب واللغات الأجنبية قسم اللغة العربية وآدابها
٢. استاذ مشارك بجامعة كاشان كلية الآداب واللغات الأجنبية قسم اللغة العربية وآدابها
٣. استاذ مشارك بجامعة كاشان كلية الآداب واللغات الأجنبية قسم اللغة العربية وآدابها

تاريخ القبول: ١٤٤٠/٥/٢٩

تاريخ الوصول: ١٤٣٩/٥/١

الملخص

إنّ تحليل النصوص الأدبية الذي يقوم بدراسة العناصر اللغوية المتافيزيقية ويركز على التدقيق والبحث عن الطبقات الخفية من الصور الذهنية المتافيزيقية للأدباء ذو أهمية بالغة؛ كما أن الغفلة منه تؤدي إلى الاستدلالات السطحية والظاهرية من النصوص. لذلك يهدف هذا البحث بمنهج الوصفي- التحليلي إلى دراسة نظرية أحد فلاسفة اللغة باسم «فريجه» اللغوي تحت عنوان أسلوب تجسيد المعنى والمصداق، ثم أخذ يقوم بتطبيق هذه النظرية على شعر ايليا أبي ماضي الشاعر العربي الحديث. من المستنبط أنّ ايليا بوصفه شاعراً طبيعياً فلسفياً قد مال في نقل المفاهيم المعنوية إلى الاستفادة من المقترحات الطبيعية المتافيزيقية كثيراً؛ من ثمّ نحتاج من أجل فهم الفلسفة اللغوية المتافيزيقية أو فهم علم اللغة الموجود فيها إلى تحليلها اللغوي. فنتائج البحث تظهر أن استخدام الشاعر لأسلوب التجسيد البلاغي والتمثيل البلاغي يدكّرنا بأسلوب تجسيد المعنى والمصداق لفريجه في علم اللغة؛ فإنه في التجسيد البلاغي قد مال إلى مقترحات فلسفية متافيزيقية كالأنثولوجيا وعلم المعرفة وعلم الإنسان نتيجة نزعاته الطبيعية وأما في التمثيل البلاغي فقد استخدم المفاهيم المرتبطة بعلم الإنسان وحدها نتيجة نزعاته الإنسانية الرفيعة. إضافة على ذلك يتبين لنا من خلال هذا التحليل أن للبلاغة العربية دوراً هاماً في اكتساب المعرفة حول النظريات اللغوية الجديدة كما تمهّد الطريق لفهم العوائق اللغوية.

الكلمات الرئيسية: المتافيزيق، الطبيعية، تجسيد المعنى والمصداق، فريجه، ايليا أبو ماضي.

١. المقدمة

في الوقت الحاضر هناك تحليلات غير لائقة بالنسبة إلى النصوص الأدبية المختلفة؛ فالنظر إلى الطبقات السطحية الظاهرية للنصوص الأدبية أدى إلى عدم الاعتراف الدقيق بالمفاهيم العليا الواردة في هذه النصوص وتقليل قيمتها الأدبية وعدم معرفتها بشكل صحيح. وهذا ما يسبب هيمنة المفاهيم الكاذبة على الأدب وركود المنزلة الرفيعة للأدباء خاصة الشعراء البارزين؛ كما أن التوجيه غير اللائق لنظريات الفلاسفة اللغويين يؤدي إلى تضليل الأجيال العلمية الحالية والمقبلة في عدم اعترافهم بالقيم اللغوية للشعراء المشهورين. من ثم إن الاهتمام والتركيز على تلك العناصر المكونة الموجودة في كلام الشعراء والفلاسفة يعدّ خطوة فعالة في تقدّم الأهداف الغائية للتحليلات الفلسفية والشعرية أو في ديناميات التحليل للأعمال الشعرية المصبوغة بفلسفة اللغة والروائع الوطنية والدولية. إن مدى علاقات الفلسفة باللغة والمسائل اللغوية يتضح عندما ندرس العلاقات الموجودة بينهما وتنعين الحدود التطبيقية فيهما. كما يقول عبد السلام بنعبد العالي عن هذا الموضوع مشيراً إلى العلاقات الكامنة بينهما ومصراً بدور المتأفزيقية فيهما؛ إذ يقول: «للتأمل في الموضوعات المتأفزيقية ومعالجة أساليبها منهج خاص في الأدب حيث يتمسك به الأدباء بحسب تعمّقهم في مسائل الكون والحياة الإنسانية؛ فالتأفزيقية لا تعني جهة من جهات الفكر ولا فرعاً من فروع الدراسات كما يقول الفيلسوف اللغوي هايدغر وإنما هي حاضرة في مختلف الأشكال الثقافية التي عرفها الإنسان ويعرفها وهي حاضرة في الأدب بل في اللغة. فإذا كان لا بد أن نحتفظ لها بالتعريف التقليدي من حيث هي مبحث في الوجود فينبغي أن نضيف إلى ذلك عبارة هايدغر من «أن اللغة هي مأوى لحقيقة الوجود» (Heidegger, 1996: 74).

من ثمّ لا تخلو الفلسفة من إدخال واجب هنا في اللغة من حيث دراسة المباحث المتأفزيقية فيها والتدقيق في جوانب مختلفة منها، عندما تستخدم جماعة المفكرين الأفكار المتأفزيقية لتبادل مجموعة آرائهم حول المباحث الوجدانية والتركيز على هوامش من أصول اللغة ويلزمون أنفسهم هنا تطبيق هذه الأفكار مع أصول لغوية خاصة يتسع المجال لبيان اتجاهاتهم الفكرية من خلال تجربة شعورية أو غير شعورية.

هذا وإنّ أهمية تحليل فلسفة اللغة^١ تبلغ إلى حدّ أن فيتجنشتاين^٢ العالم اللغوي الشهير يعتبر اللغة وتحليلها الدقيق عنصراً رئيساً للكون كما يعتبر الفلسفة نشاطاً حاسماً مهمته هي توضيح الأفكار (Malcolm, 1997: 291)؛ من الواضح أن دراسة فلسفة اللغة المعاصرة والتعميق في الأفكار والأعمال الأدبية والفلسفية ستقودنا إلى التعرّف على عمق المعاني والأفكار الداخلية للشعراء الفلاسفة واللغويين.

وتوضيحها أنّ فلسفة تحليل اللغة مثل الفلسفات الأخرى كفلسفة الأخلاق تعدّ من علوم الدرجة الثانية والبيئية

1. Analytical Philosophy of Language
2. Wittgenstein

واهتم بها في بداية الأمر فلاسفة مثل كانط^١، وستراسون^٢ وديفيدسون^٣ وفي وقت لاحق اتبعها فلاسفة آخرون كفريجه^٤، وراسل^٥، فيتجنشتاينو كوين^٦ وهم الذين لقبوا بفلاسفة التحليل اللغوي (خاتمي، ١٣٩١: ٦٠٤). وقد كان فريجه بينهم أول من قام بإزالة مشكلة التعقيد اللغوي وتحليل الأفكار اللغوية المتافيزيقية ومن هنا ابتكر نظاماً منطقياً لفلسفة اللغة يسمّى «نظرية المعنى»^٧ في فلسفة اللغة. إن فريجه يشير فيها إلى دور تحليلات فلسفة اللغة في إزالة الإبهامات الموجودة في اللغة حتى يقول فيها: «إن الحانّ الوحيد لإزالة التضليلات اللغوية هو الجهد المستمر للمنطقين في اللغة» (Frege, 1979:143). ومن ثمّ بوصفه عالماً منطقياً في اللغة، قام بإتيان الاستدلالات والأساليب المنطقية لإفهام المعنى في نظريته المنطقية اللغوية منها أسلوب تجسيد المعنى والمصدق^٨. وهو أسلوب منطقي في اللغة يمكننا إزالة العوائق اللغوية في فلسفة اللغة مع التركيز على المفهومين المنطقين المعنى والمصدق.

وشعر أبي ماضي الشاعر الطبيعي جاء مملوءاً بالأفكار التأملية والفلسفية حتى تعلق أبواب العقول تجاهها خاصة عندما يورد الشاعر فيه الأسئلة والاستجابات المغلقة الصعبة حول الكون والعوالم العجيبة وأصل خلقه الإنسان والجمادات الأخرى كما يعجز عقل المخاطب في شعره بعض الأحيان عن إفهام المفاهيم الفلسفية وغير المعروفة التي نسميها المقترحات المتافيزيقية^٩ ونحتاج في فهمها إلى تحليل فلسفتها اللغوية المتافيزيقية مستنداً على الأساليب العلمية الدقيقة المتخذة من اللغويين البارزين في هذا المجال كفريجه. من ثمّ تحاول هذه المقالة من خلال معالجة الأسلوب النوعي والمنهج الوصفي - التحليلي أن تقوم بتحليل الفلسفة اللغوية للطبيعة المتافيزيقية الحاكمة في شعر أبي ماضي لتطبيق أسلوب تجسيد المعنى والمصدق في نظرية المعنى لفريجه وتسعى إلى العثور على أجوبة دقيقة للأسئلة التالية: ما هو منهج فريجه لتحليل المقترحات المتافيزيقية في نظريته الدلالية؟ كيف يمكننا مطابقة الفلسفة اللغوية للمقترحات الطبيعية المتافيزيقية في شعر ايليا أبي ماضي؟

وفيما يتعلق بخلفية البحث يمكننا القول بأننا وجدنا بعض الدراسات التي جرى حول فلسفة اللغة المتافيزيقية منها مقالة «فلسفة اللغة والتأويل» من داوود خليفة (٢٠٠٨) وكتاب «فلسفة التأويل» ترجمة محمد شوقي الزين من غادامير (٢٠٠٦) و«تأويلات وتفكيكات: فصول في الفكر الغربي المعاصر» من محمد شوقي الزين (٢٠٠٢) و«في ماهية اللغة والتأويل» من سعيد توفيق (٢٠٠٢) ومقالة «الموقف المتافيزيقي في الفلسفة التحليلية» من محمد رضا عبدالله بنجاد

1. Kant
2. Strawson
3. Davidson
4. Frege
5. Russel
6. Quine
7. Theory in Meaning
8. Objectivity to Meaning and Example
9. Metaphysical propositions

(١٣٩٢) ومقالة «فيتجنشتاين ونظرية المعنى» من آمنة غروري (١٣٨٥) دون العثور على دراسة حول تحليل شعر إيليا إبي ماضي على أساس نظرية فريجه؛ والحال أن تطبيق النظريات العلمية على النصوص الأدبية المعاصرة ذات أهمية خاصة وتنتهي إلى التعرف على مكانة حقيقية للشاعر المدروس والكشف عن فلسفة لغته المتأفريقية.

٢. أبو ماضي وميله إلى المعاني المتأفريقية

أبو ماضي الشاعر العربي المعاصر هو الذي قام باستخدام المعاني المتأفريقية في شعره بوصفه شاعراً قد يكثر في شعره نتاج واسع من الأفكار الفلسفية واللاهوتية لا يمكنه أن يفرغ منها عبر التعبير عنها ساذجاً ودون إثارة منهج خاص لتفكيك أفكاره و ترتيبها حسب ما تقتضي حال الخطاب. وإن كانت سيرة حياته تتضح لنا من خلال رسالة بعثها إلى الناعوري ومن خلال تواضعه تجاه منهجه و سيرته مشيراً إلى عدم وجود شيء خاص في سيرته كما يقول الشاعر نفسه: «ليس في سيرتي ما يستحق النشر» (الناعوري، ١٩٧٧: ١٣)، ولكن له فلسفة خاصة في حياته تعتمد على تلون المزاج ودقة النظر والتصريف في المسائل المتأفريقية وهو شيء يذعن به طه حسين و يحلله ضمن تصريحاته؛ إذ يقول: «إنه شخصية قوية، يتناول المعاني التي سبق إليها الشعراء المشائمون والمسرفون من القدماء والمحدثين فيفتح فيها من روحها القوية ويكاد يفرض شخصيته فرضاً» (حسين، ١٩٧١: ١٤٥). إذاً له منهج خاص في بيانه يختلف عن القدماء والمعاصرين من حيث إظهاره ويسعى من خلاله أن يمكن المتلقي من فهم عباراته الشعرية المتأفريقية و الفلسفة فهماً دقيقاً ويحتاج من أجل ذلك أن يتوسل باستخدام أسلوب شعري يعبر به عن مشاعره الخاصة.

هذا الأسلوب عند أبي ماضي يتجلى في أسلوب القصص الشعرية وهو من مظاهر التجديد في الشعر العربي الحديث ومن تقسيمات الشعر عند النقاد والأدباء الغربيين: «القصيدة إما تحكي عن حوادث وأشخاص وأقطار وبلاد وتيارات متأفريقية وإما تعبر عن الحالة النفسية الداخلية التي تسود الشاعر. أما النوع الأول فنسميه شعراً قصصياً وأما الآخر فهو الشعر الغنائي أو الوجداني» (تشارتلن، ١٩٦٥: ٦٢). وعندما يريد الشاعر أن يستفيد من تجارب حياته الواقعية وغير الواقعية التي تأثر بها مستواه الفكري، يبحث عن مناهج للتعبير عن هذه الأفكار، ويتخذ من وراء حذاقته الشعرية أسلوباً لا يتعد عما تسمى قصة شعرية. كما تقول الباحثة المعاصرة عزيزة مريدن عنها: «إن القصة الشعرية بوصفها مجعاً للشعر والقصة تجعلنا نحيا التجربة النفسية الواحدة في نطاق أوسع؛ إذ تطرق أبواب تفكيرنا ومشاعرنا، فنحيا التجربة مرتين، أو نحياها على نحو مزدوج: حياة الحادثة الواقعية وحياة الفكر العلوي والخيال السامي يحملنا الشعر على أجنحة ليوصلنا إليه» (مريدن، ١٩٨٤: ٢٣).

إضافة على ذلك كان أبو ماضي ذا ثقافة واسعة يتمتع بشعور فلسفي رفيع ويملأ ديوانه بالأفكار الفلسفية نتيجة مصاحبته لجماعة الرابطة القلمية الذين مالوا في شعره إلى التأملات المتأفريقية والتي تدور دوراً واضحاً في آثارهم الشعرية نتيجة اتجاهاتهم إلى مسألة حياة الإنسان وفلسفة حياته آملين من خلالها حياة طيبة كريمة لنوع البشر (برهومي، ١٩٩٣: ٧٥). يشير شوقي ضيف في كتابه إلى أن في شعر أبي ماضي الدعوة إلى التفاؤل والاستمتاع من المواهب الطبيعية

والفلسفية اذ يقول: «لعله لم يعرف في القرن العشرين شاعر أكثر دعوة إلى التفاؤل والطبيعة والفلسفة من إيليا أبي ماضي» (ضيف، ١٩٧٩: ١٨١). وأيضاً كما يقال إنه شاعر يستبطن وجود الأشياء ويغور في أعماقها وهذا استبطان ملموس للجوانب الشكلية والمتافيزيقية للأشياء (الجيوسي، ٢٠٠٧: ١٧). إن أحسن القصائد عنده يتجلى فيها ولعه الكثير إلى المسائل الماورائية أو المتافيزيقية الفلسفية هي قصيدته «الشاعر والملك الجائر» التي يبدأ مطلعها بهذا البيت:

أَمَرَ السُّلْطَانُ بِالشَّاعِرِ يَوْمًا فَأَتَاهُ
فِي كَسَاءٍ حَائِلٍ الصَّغِيرَةِ وَادِّ حَانِيَاهُ

(أبوماضي، ٢٠٠٢: ٧٧٠)

يشير الشاعر في هذه القصيدة إلى موضوعات متعددة؛ من أهم ما أشار إليه فيها مسألة عجز الإنسان وضعفه أمام حقيقة الكون و عدم إمكانه أن يتجاوز الخطوط الحمراء فيه اذ يقول:

وَالْبَحْرُ قَدْ ظَفِرَتْ يَدَاكَ بِأُذُنِهِ
وَوَحْصَإَهُ، لَكِنَّنِ هَلْ مَلَكَتْ هَلْ مَدِيرُهُ؟
هُوَ الدُّجَى يَلْقَى عَلَيْهِ نُحْشُوعُهُ
وَالصُّبْحُ يَسْكُبُ، وَهُوَ يَضْحَكُ، نُورُهُ
أَمْ رَجَحْتَ أَنْتَ مِيَاهَهُ؟ أَصْبَغْتَ أَنْتَ

(م: س)

كما نعلم إن السؤال عن فلسفة الحياة وحقيقة الكون هو من المسائل التي تدور في حقل المباحث المتافيزيقية التي تحتاج في فهمها إلى ينايع واضحة من العلم والمعرفة و لا يمكن التعبير عنها من خلال التجارب الفردية والجماعية فحسب. يتحدّث هيربرمان عن المسائل المتافيزيقية وتتحصر طرق التعبير عنها على نفس طرق التعبير عن الفيزياء فيقول: «عندما نتحدث عن مصطلحات المتافيزيقيا يلخص كلامنا في كل ما نقصد من العلوم الفيزيائية وطرق علاجها نفس طرق العلاج في الفيزياء» (Herberman, 1913: 123). فيتّضح لنا من خلال هذا التعبير أن ليس الحلّ الوحيد للكشف عن المسائل المتافيزيقية الرجوع إلى الأصول المتافيزيقية بل تنحل العقود البيانية خاصة في مجال اللغة عن اللغة و الفيزياء الموجودة فيها أو الدخول في مجال المحسوسات. إن أبا ماضي أيضاً في مكان آخر من شعره القصصي في ديوانه يحاول كشف الغطاء عن المباحث المتافيزيقية وهو كشف المصير النهائي للإنسان و حقيقة الجمادات ويصل في نهاية المطاف إلى الإذعان بعدم معرفة هذه الحقائق وذلك في قصيدة «المساء» اذ يتكلّم مع شخصية باسم سلمى ويسألها حول مسائل الحياة والكون:

أَرَأَيْتِ أَحْلَامَ الطَّفُولَةِ تَخْتَفِي خَلْفَ النُّجُومِ؟
أَمْ أَبْصَرْتِ عَيْنَاكَ أَشْبَاحَ الكُهُولَةِ فِي الغَيْبِومِ؟
أَمْ خُفَّتْ أَنْ يَأْتِيَ الدُّجَى الجَانِي وَلَا تَأْتِي النُّجُومِ؟
أَنَا لَا أَرَى مَا تَلْمَحِينَ مِنْ المَشَاهِدِ، إِنَّمَا
أَطْلَأُكُمْ فِي نَظَرِيكُمْ يَا سَلْمَى عَلَيْكُمْ

(أبوماضي، ٢٠٠٢: ٥٤)

وفي نهاية القصيدة يشير إلى أن البحث عن المسائل المتافيزيقية وبتبعه التأمل في الحياة لا متعة فيه إلا عدم معرفة حقيقة الكون وازدياد أوجاع الحياة و ذلك شيء لم يخفف عن مظان الشاعر وقد أشار إليه مراراً في كل ديوانه مدعنا بعجز الإنسان عن اكتساب المعرفة حولها كما يقول:

ماتَ النَّهَارُ ابْنَ الصَّابَا حَقَّ بِلَا تَقْوَى: كَيْفَ مَمَاتَ
إِنَّ التَّأْمُلَ فِي الْحَيَاةِ قَرِينُ أَوْجَاعِ الْحَيَاةِ
قَدَّعَى الْكَابِلَةَ وَالْأَسَى وَأَسْتَرْجِعِي مَرْحَ الْفَتَاةِ

(م: س)

من ثم إن التطرق إلى المسائل المتافيزيقية نظير فلسفة الحياة والسؤال عن حقيقة الإنسان ومصيرها النهائي وحقيقة الكون هي من جملة الموضوعات التي حاول الشاعر فيها أن ينقل إلى المخاطب ذهنيته عن هذه المسائل.

٣. اللغة والتعبير عن المعاني المتافيزيقية

ما جدير بالذكر أن نشير إليه ونلقي ضوءاً على جوانبه من خلال دراستنا هو أن بيان الأفكار المتافيزيقية وانتقالها إلى المخاطب يحتاج إلى ممارسة أكثر مما في مجال الأدب. فإن اللغويين البارعين كفريجه وراسل قاما باتخاذ أساليب فيها حل لموانع الفهم اللغوي للمتافيزيقيات خاصة فريجه اللغوي الذي له نظرية شهيرة في مجال علم اللغة لبيان وحل المسائل المتافيزيقية وهي نظرية «تجسيد المعنى والمصداق» التي يركز فيها على مفهومي تجسيد المعنى وتجسيد المصداق. من منظر فريجه إن الخطوة الأولى لتحليل المعاني المتافيزيقية هي تجسيد المصداق ووفقاً لهذه النظرية «إن المحتوى المفهومي في المتافيزيقيات يحتاج إلى تجسيد المعنى، فإن المعنى الذي هو نفسه مستمد من المحتوى المفهومي، يجب أيضاً أن يكون تجسدياً. وبالإضافة إلى ذلك إن خفاء الموضوعات المتافيزيقية يرتبط دائماً بعدم تجسيد المعنى» (Frege, 1984: 234). على سبيل المثال، إذا تكلمنا عن تجسيد المعنى، فإننا نعتبر دائماً أن تجسيده غير ملموس. وإن يعدّ تجسيد المعنى للذاتانيين^١ أمراً غريباً وغير عاديّ ولكن هؤلاء يعتقدون بفكرة إيديولوجية للمعنى^٢ (دادپور و زملائها، ١٣٩٦: ٤٥). على المجموع هذه النظرية مستوحاة من فلاسفة مثل بيركلي^٣، لوك^٤ و هيوم^٥، وتتمّ عملية انتقال المعنى عن طريق مجموع صورة بصرية في ذهن شخص معين (Frege, 1964: 28). إن نظرية فريج هنا يأتي إلى استنتاج هام: المعاني أدلة على وجود أشياء غير محسوسة خفية وتؤدي هذه النتيجة إلى أنطولوجيا جديدة أو فكرة متافيزيقية: إن الأشياء الموجودة

1. Subjectivism
2. Ideational theory of meaning
3. G. Berkeley
4. Locke
5. D. Hume
6. Anthology

تتجلى في ثلاثة مجالات: ١. المجال المحسوس الذي تحتله الأجسام المادية ٢. المجال الذهني الذي تحتله الأفكار و ٣. المجال المحسوس والذهني الذي تحتله المعاني. هذا المجال الثالث هو الذي اكتشفه فريجه (أو اخترع)، يعمل كوسيط بين مجالين آخرين ويجعل المعرفة ممكناً للإنسان (Frege, 1979:56).

يعرض لنا فريجه العلاقة الموجودة بين هذه المجالات بإتيان هذا التمثيل اذ يقول: «عندما نراقب القمر بمساعدة تليسكوب، فإن القمر نفسه هو نفسه كقضية محسوسة مرئية، فصورة القمر في عدسة مع أن لها ماهية مجردة، محسوسة وغير ملموسة، والصورة التي يتم تشكيله في عيون الناظرين هي فكرة ذهنية تختلف من شخص إلى آخر» (المصدر نفسه: ١١٢). من الطريف أن هذا المثال من فريجه لتوضيح أسلوب تجسيد المعنى ومقصوده من وراء هذه السطور يتداعي لنا أسلوباً خاصاً في البلاغة العربية يعرف بأسلوب التجسيد البلاغي^١ وهو ما تحدّد «دلالتة اللغوية في نسبة صفات البشر إلى أفكار مجردة أو إلى أشياء لا تتصف بالحياة مثل الفضائل والذائل المحسّدة في المسرح الأخلاقي أو في القصص الرمزية الأروبية في العصور الوسطى ومثاله أيضاً مخاطبة الطبيعة كأنه شخص يسمع ويستجيب في الشعر والأساطير» (وهية و المهندس، ١٩٨٤: ١٠٢)؛ أو كما جاء في المعجم الوسيط أنه «تحويل الأفكار و المشاعر إلى أشياء مادية وأفعال محسوسة» (منتصر و أنيس، ١٣٨٠: ١٠٣١). أما كتب البلاغة، والنقد القديم فإنها لم تقدّم التجسيد بوصفه مصطلحاً بلاغياً، أو نقدياً، وإنما اكتفت بالحديث عن دلالتة الفنيّة، وهي تتحدث عن فاعلية الاستعارة، ووظيفتها في المبالغة، وتقدم الصورة، وإثبات دلالتها، وبناء على ذلك فإنّ «التجسيد يكسب الصور المعنوية أو الحسيّة ملامح الإنسان، أو صفاته أو أفعاله وهو أدخل في هذا المعنى من التشخيص الذي يعني سواد الإنسان أو غيره» (الصانغ، ١٩٨٧: ٤١٩). من ثمّ نستطيع أن نقول المخاوير الثلاث في تجسيد المعنى لفريجه أي «المجال المحسوس الذي تحتله الأجسام المادية، المجال الذهني الذي تحتله الأفكار والمجال المحسوس والذهني الذي تحتله المعاني» و «وصولها إلى الأنطولوجيا الجديدة» في التجسيد البلاغي أيضاً موجودة و لعلها أكبر ما نقصده من خلال إتياننا بالأساليب البلاغية حتّى تيسّر للمخاطب عملية فهم النصّ و انتقال المعنى.

جدير بالذكر أن هذه المسألة تتضح عند بيان وجوه خلاف بين مصطلحات التشخيص والتجسيم أو التجسيد؛ إن في التشخيص منح صفة من الصفات البشرية للشئ المعنوي نحو الغدر يتكلم في قلب المنافقين «فالغدر شخص يتكلم» أي أنّك تعطي الغدر صفة من صفات البشر؛ ولكن في التجسيم أو التجسيد، تحويل الشئ المعنوي إلى شئ مادي محسوس نحو المنافق يسرق الحجة من القلوب «فالحجة كأنها شئ يسرق» وكأنها شئ محسوس (منتصر و أنيس، ١٣٨٠: ١٠٣١ و ١٠٤٠). من الواضح أن هذه المخاوير الثلاث تتجلى في هذا المثال وتصل في النهاية إلى أنطولوجيا خاصة وفكرة متافيزيقية جديدة فيه كما أشير إليها في الهرم التالي:

1. Rhetorical objectification

تجسيد المعنى اللغوي والتجسيد البلاغي في عبارة «المنافق يسرق المحبة من القلوب»



يتبين لنا من خلال تفسير هذا الهرم أن هذه المحاور الثلاث اللغوية في نظرية تجسيد المعنى هي موجودة في عملية التجسيد البلاغي والتجسيد البلاغي في البلاغة العربية هو نفس تجسيد المعنى في نظرية فريجة اللغوي الذي يركز فيها على عملية تجسيد المعاني المتافيزيقية حتى يزول الغموض الموجود فيها ويمكن عملية الفهم من خلالها وهذه عملية توجد في كل من أسلوب التجسيد البلاغي العربي وتجسيد المعنى اللغوي.

وبما أن من أهم المقترحات أو الأفكار المتافيزيقية المتأثرة من الطبيعة في شعر أبي ماضي هو السؤال عن حقيقة الإنسان وماهيته وفلسفة خلقه ومعالجة القضايا الإنسانية التي ترتبط بالمعايير الأخلاقية والاجتماعية كما أن غفلة منها تؤدي إلى خسائر فادحة للمجتمع الإنساني. في المجموع نستطيع أن نقول إن المقترحات في شعره تقع في دائرة موضوعات علم المعرفة¹ والأنثولوجيا² وعلم الإنسان³ (عبدالبدیع، ١٩٩٧: ٧). من ثم إن هذه المقترحات الفلسفية المتافيزيقية الطبيعية في شعر أبي ماضي تنقسم إلى ثلاثة أقسام وهي الأنثولوجيا الفلسفية المتافيزيقية، وعلم المعرفة الفلسفي المتافيزيقي وعلم الإنسان الفلسفي المتافيزيقي حيث تقوم هنا بتحليل شعر الشاعر من هذا المنظور.

-
1. Epistemology
 2. Ontology
 3. Anthropology

٣-١. شعر أبي ماضي من منظور الأنثولوجيا الفلسفية المتأيقية

الأنثولوجيا هي دراسة فلسفية للكون واكتساب المعرفة عليها كما تعدّ من الأصول العامة لمسألة الوجود و العلاقات بين الموجودات من حيث طبيعتها و فلسفتها (Griswold, 2001: 273)؛ بتعبير آخر يطلق هذا العلم على معرفة يكتسبها الإنسان حول مسائل الكون والجمادات فيه كما يشتمل على التأملات الفلسفية حول الإنسان وفلسفة وجوده (ياپكين و استرول، ١٣٨٩: ٢٥٠). من القصائد التي ركز فيها الشاعر على إحدى مفاهيم الأنثولوجيا هي قصيدة « الطلاس» التي بادر الشاعر فيها إلى طرح أسئلة حول حقيقة الإنسان والجمادات وماهيتها وخير وشر الحياة والقضايا المختلفة التي تتسع للموضوعات المرتبطة بعلم الأنثولوجيا الفلسفية المتأيقية. كما يخاطب القبر ويسأله عن الموضوعات المتأيقية كفلسفة حياة الإنسان والموجودات الأخرى ويكرّر عبارة «لست أدري» في نهاية كل المقاطع الشعرية الموجودة في القصيدة لتأكيد ما يريد إلقاءه إلى المتلقي وراء النص:

أيها القبرُ تكَلَّمْ وَاخْبِرْني يا الترمائم
هَلْ طَوَى أَحْلَامَكَ المَوْتُ وَهَلْ مَاتَ الغرَامُ
مَنْ هُوَ المائتُ مِنْ عَامٍ وَمِنْ مليونِ عَامٍ
أ يَصْبِرُ الوَقْتُ فِي الأرماسِ مَحْ وَأ؟
لست أدري!

(ديوان أبي ماضي، ٢٠٠٢: ٢٠١)

و في أبيات أخرى يعترف بأن الإنسان أيضا لا يدري ما حقيقة الموت كأنّ هذه الحقيقة معلومة من قبل للشاعر كما يقول:

إِنْ يَكُ المَوْتُ رُقَاداً بَعْدَهُ صَحْوٌ طَوِيلٌ
فَإِذَا مَا لَيْسَ يَبْقَى صَبْحُونَا هَذَا الجَمِيلُ؟
وَمَاذَا المرءُ لَا يَدْرِي مَتَى وَقْتُ التَّرْحِيلِ؟
وَمَتَى يَنْكَشِرُ فُ السَّـمُّ قَيْلِدْرِي؟

لست أدري!

(م: س)

ويواصل الشاعر وصف الموت و يتردد في فهم معناه ولكن يعترف من جديد بأنه لا يدري حقيقته كأن إدارك ماهية الموت من المسائل المغلقة المتأيقية. لهذا يقول الشاعر:

إِنْ يَكُ المَوْتُ مُجُوعاً يَمَلُّ التَّنَفَسَ السَّلَامَا
وَانْعِياقاً وَااعتِقَالاً وَاابتدَاءً لَا خِتَاماً
فَلَمَاذَا أَعَشَّقُ التَّوَمَ وَلَا أهُوِي الحَمَامَا
وَلَمَاذَا تَجَنَّبُ الأرواحِ مِنْهُ؟

لست أدري!

(م: س)

وفي نهاية القصيدة يتطرق إلى التعبير عن مشاعره حول القضية الهامة التي قد أنشد هذه القصيدة من أجلها وهي سؤال الشاعر عن نفسه والإشارة بعدم معرفته لإجابة أسئلة من طراز هذا النوع كما أنها مسائل متأيقية طبيعية يعلق فهمها للإنسان وحيداً ولا يجد الشاعر أجوبة لمثل هذه الأسئلة ويدعن في الآخر بأنه لا يدري اذ يقول:

أنا لا أدكر شيئاً من حياتي الماضية أنا لا أعرف شيئاً من حياتي الآتية
لي ذاتٌ غير أنني كسئتُ أدري ماهية فمتى تعرف ذاتي كُنْه ذاتي؟
لستُ أدري!

(م: س)

وأما تحليل هذه القصيدة قائماً على تجسيد المعنى لفريجة اللغوي واستخدام المحاور الثلاثة فيها هو كما أشرنا إليه في

الهرم التالي:



«تجسيد المعنى وتجسيد البلاغي في مقاطع من «قصيدة الطلاسم»

يظهر من تفسير الهرم أن التجسيد البلاغي للشاعر أي مسألة «الإنسان كالتقير عاجز عن معرفة فلسفة وجوده» يؤدي إلى تكوين أنطولوجيا لغوية خاصة أو فكرة متافيزيقية لدى المتلقي تدل على أن الإنسان عاجز عن إدراك ماهيته وماهية الجمادات الأخرى وهذه كلها نتيجة تحليل المحاور الثلاثة في نظرية تجسيد المعنى لفريجة ودراسة المجالات المختلفة فيها كما فترت في هذا الشكل. ومن قصائد أخرى للشاعر تدعى فيها مظاهر الأنطولوجيا المتافيزيقية هي قصيدة «السرّ في الأرواح»، وقصيدة «الغابة المفقودة» و قصيدة «تأملات»^(١).

٣-٢. شعر أبي ماضي من منظور علم المعرفة الفلسفي المتافيزيقي

علم المعرفة فرع من فروع الفلسفة ويرتبط بنظرية ماهية الطبيعة وطرق الوصول إليها؛ وكلّ ما يركز عليه في هذا العلم ينحصر في أسئلة حول المعرفة و كيفية الوصول إليها(رجينالد، ١٣٨٧: ٥٣). من أهم المسائل فيه هو قضية إمكانية

الحصول على المعرفة أو عدم ذلك ويتابع فيه ثبات الفهم أو التحوّل فيه^(٦). إن دائرة موضوعاته تشمل كلّ ما يرتبط به من المفاهيم التجريدية التي نحتاج في إدراكها إلى الأدوات الدلالية الخاصة؛ كمعرفتنا عالم الحواس أو الموضوعات التي يعجز ذهننا عن التفكير أو التعمّق فيها كما تحار العقول تجاهها (طباطبائي، ١٣٧٤: ١٣).

إن الشاعر ابا ماضي أيضاً في إحدى قصائده يأتي بموضوع متافيزيقي كالغابة المفقودة في قصيدته «الغابة المفقودة»، يقصد من ورائها أن يصف المعاناة والألم الذي قد حصل للإنسان نتيجة ابتعاده عن العالم الأول الذي عاش فيه في الراحة والرفاهية أي الفردوس؛ ثم طرد منه بسبب طغيانه وعصيانه أمام أمر الله تعالى^(٧)، ويعرّف الخصائص العامة التي كانت لهذا العالم بالتحسّر و التهلّف على الماضي المفقود، يهدف من وراء هذا العمل كسب معرفة عينية للمتلقّي تجاه هذا الموضوع المتافيزيقي بتجسيده البلاغي وتشبيهه عدم تمتّع الإنسان بالنعم الخالدة والجميلة بابتعاده عن تلك الغابة المفقودة إذ يقول فيها:

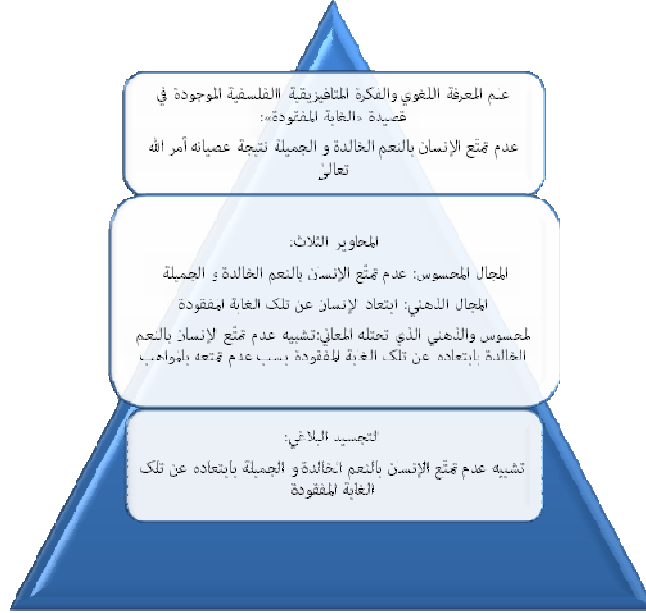
يا لهفة النفس على غابةٍ	كُنْتُ و هيناً نلتقي فيه
أنا كما شاء الهوى و الصّبا	و هي كما شاءت أمانيتها
آمنت بالله و آياته	أليس أنّ الله بارئها؟
تختلف الطّير بما في الرّبي	فما لنا نحن نعمّيتها؟

(ديوان أبي ماضي، ٢٠٠٢: ٨٠١)

وأيضاً يشير فيها الشاعر إلى أن كميّة الغابات اليومية والنعم الدنيوية الحالية، تختلف تماماً عن تلك الغابة المفقودة المسماة بالفردوس؛ إذن يعمّق في كيفية نقل المعرفة إلى المتلقّي كما قال:

لا غابتي اليوم كعهدي بما	و لا آلتني أحبّيتها فيهِ
و لا التّدي دّر على محشيتها	و لا الأقـاحي في روايتها
و لا الضّحى يلقى على أرضها	شباك ترعير من أعاليها

(م: س)



تجسيد المعنى و التجسيد البلاغي في قصيدة «الغاية المفقودة»

وتفسير القصيدة معتمدا على تجسيد المعنى والتجسيد البلاغي فيها والتركيز على المعايير الثلاثة في نظرية فريجة: يفهم من تفسير هذا الهرم أن التجسيد البلاغي للشاعر أي مسألة «تشبيه عدم التمتع الإنسان بالنعم الخالدة والجميلة بابتعاده عن تلك الغاية المفقودة»، يودّي إلى تكوين علم معرفة متأفريقي لدى المخاطب و يدلّ على أن تلك الغاية المفقودة التي يبحث دائماً عنها الإنسان و لا يجدها، كانت يوماً للإنسان و فقدتها نتيجة عصيانه تجاه أمر الله سبحانه وهذا نتيجة تحليل المحاور الثلاثة في نظرية تجسيد المعنى لفريجة والنظر في محاوره الثلاثة كما أشير إليها في الهرم السابق. ومن قصائد أخرى للشاعر تتجلى فيها هذه الفكرة هي قصيدة «الأسرار»، و«الفردوس الضائع»، و«الأشباح الثلاثة» و«العنقاء»^{٢٥}.

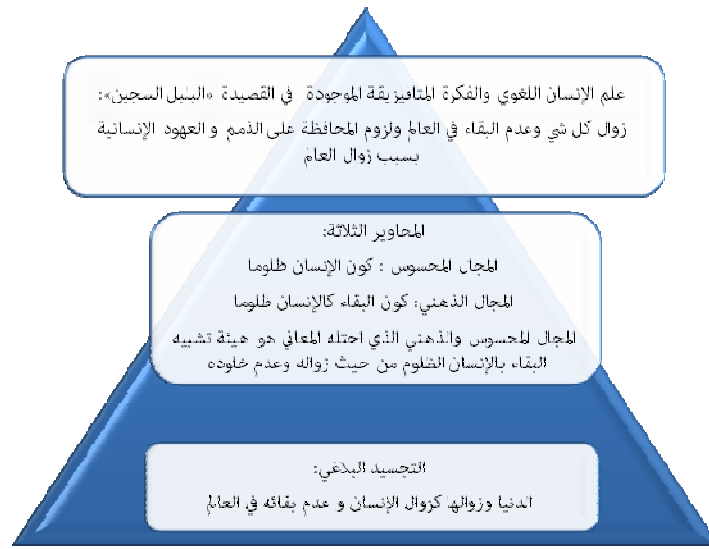
٣-٣. شعر أبي ماضي من منظور علم الإنسان الفلسفي المتأفريقي

إن هذا النوع من الفلسفة يقع في دائرة الموضوعات الاجتماعية ويحيط بكل الأبعاد الوجودية للإنسان إما في حضارته أو في تاريخه أو في كل ما يجري في مجتمعه (Wolf, 1994: 227)؛ ودائرة اتساعه تشمل جميع الموضوعات الإنسانية ويسمى أحياناً الدراسة العامة للإنسان ومسائله (فريد، ١٣٧٦: ٤). من جملة مباحث علم الإنسان الفلسفي الذي أشار إليها أبو ماضي في قصيدته «البلبل السجين» فكرة زوال العالم والحفاظ على الذم والعهد الإنسانية حيث أتى فيها بالمسائل المتأفريقية كمسألة عدم خلود الإنسان وبقائه في هذه الدنيا؛ من ثم يجسد البقاء ويدعن بأنها ظلم! حيث يقول:

فراقبوا ذمة الإخاء
ولتُنس أحقادها الخُصومُ
ولا تتبعوا سنّة البقاء
فإنّها سنّة ظُلوم!

(أبوماضي، ٢٠٠٢: ٦٣٦)

وتحليل هذه القصيدة معتمداً على نظرية تجسيد المعنى و التجسيد البلاغي :



«تجسيد المعنى و التجسيد البلاغي في قصيدة «البلبل السجين»

يبدو لنا من خلال تفسير هذا الهرم أن التجسيد البلاغي للشاعر أي مسألة «زوال كل شيء و لزوم المحافظة على الذمم والعهود الإنسانية» يوذي إلى تكوين علم إنسان متأهيزيقي لدى المتلقي يدل على أن كل شيء فان حتى أمر البقاء و هذا الأمر نتيجة تحليل المحاووير الثلاثة في نظرية تجسيد المعنى لفريجه و تحليل المحاووير الثلاثة فيها كما جاءت في هذا الهرم. ومن قصائد أخرى للشاعر تتجلى فيها هذه الفكرة هي قصيدة «التينة الحمقاء»، و«بائعة الورد» و«الضفادع والنجوم»^{٢٦}.

وأما فريجه في تجسيد المصداق يعتبر المصداق كائنا حيا يقع في المجال الظاهري والملموس. وبطبيعة الحال، فإنه يستخدم المصداق على مفهوم الكلمات في تحشيتة على مقالة المعنى والمصداق حيث يؤدي إلى تمديد هذا المفهوم حيث

يقول «إن مفاهيم الكلمات هي كلمات ليست محددة لكائن، ولكن لمفهوم واحد ولعامة الناس: Frege, 1984: 90»، ويدعي أن «الألفاظ تشير إلى الأشياء المادية؛ وإن يمكن أن يختلف عنصر الخيال في الأفراد ولكن الشيء الذي هو مصداق للكلمة ذهنية ثابتة وخارجية لها» (المصدر نفسه: 102). من أجل تحقق هذا المعنى يمثل لنا شخصا مثالياً ومتشككاً لا يعلم العالم المحسوس إلا وهماً، ويعتقد أن مصاديق الكلمات إن وجدت، يعني فقط خيالنا الذهني ويعتبر هذا التحدي مدقراً لأن المتشكك الذي يتحدث عن شيء يستخدم اللغة للتعبير عنه، لذلك يجب أن يفترض مسبقاً وجود هذا الشيء أو مصداقه (Frege, 1979: 201). ملخص القول أن الشيء الذي يجب أن نجهز بها في عملية فهم عالم غير محسوس أو متافيزيقي هو تمثيل المتافيزيقيات أو إبرازها في شكل مصداقي عام يفهم لعامة الناس وتتم عملية نقلها إلى المتلقي. إن هذا المفهوم في التجسيد المصداقي لفريجه اللغوي يذكّرنا بالتمثيل البلاغي أو الاستعارة التمثيلية في الأدب العربي. و هي «أن تشبه إحدى الصورتين المنتزعتين من متعدد بالآخرى، ثم تنخيل أن الصورة المشبه بها عين الصورة المشبهة، فتطلق تلك على هذه إطلاقاً بالاستعارة كما يقال لمن يتردد في أمر: أراك تقدّم رجلاً وتؤخر أخرى» (الفتنازاني، 1375: 213). من الواضح أن هنا فقد شبه صورة تردده النفسي في الإقدام والإمساك بمن قام ليذهب فتردد في الذهاب، فتارةً يتقدم وأخرى ينصرف فيتأخر؛ فهذا أبلغ تشبيه في تصوير حالته النفسية المضطربة، لا يستطيع الجزم والبث فيما يريد؛ وقد تقدم كثير من أمثلتها في حقل التصوير الفني في القرآن الكريم.

وأما الشاعر في طريق تجسيد المصداق اللغوي يقوم باستخدام أسلوب الاستعارة التمثيلية والاستعارة التمثيلية هي من الجاز المرّكّب ويعتبرها لطفي عبدالديع من الصور المتافيزيقية المجازية في عالم اللغة (عبدالديع، 1997: 47)؛ يليق بالذكر أن نماذج هذا النوع من التعبير كثير استعماله عند الشاعر كما نستطيع أن نقول إن كل القصص الشعرية للشاعر مليئة باستخدام الشاعر صوراً منتزعة من متعدد أمران أو أمور فيها تشبيه صورة مركبة بأخرى مركبة و موضوعها القيم الإنسانية الرفيعة أو الموضوعات المتافيزيقية السامية في علم الإنسان المتافيزيقي نتيجة النظر الطبيعي للشاعر وتجسيدا للمصداق اللغوي حتى يمكن نقل المعاني إلى الآخرين بسهولة وبوضوح. من تلك القصص عند الشاعر قصة «التينة الحمقاء» التي شبه الشاعر فيها حال من يعزّ بنفسه ويحرص و يشكو دائماً من الحياة ثم يفنى نتيجة حرصه وحماقته بحال تينة حمقاء كانت غضة الأفنان و قليل الشكر، بعد ذلك نتيجة عمله وحرصه تصبح عارية الأغصان حتى يجتثها صاحب البستان و يستخدمها لإيقاد النار وكذلك ينتقل تلك المعاني من خلال استخدام الأسلوب التمثيلي كما يقول فيها:

وتينة غضة الأفنان باسقة	قالت لأتراجها والصيف يختصر
بمس القضاء الذي في الأرض أوجدني	عندي الجمال وغيري عنده النظر
لأحبس على نفسي عوارفها	فلا يبئ لها في غيرها أثر
عاد الريع النال دنيا موكبه	فازينت واكتست بالشد ندى الشجر
وظلت التينة الحمقاء عارية	كأثما وتد في الأرض أو حج مر

ولم يَطْلُقْ صاحبُ البستانِ رؤيتها فاجتثها فهوَتْ في التار تستغر

(أبوماضي، ٢٠٠٢: ٣٣٧)

وأما الشاعر في قصيدة «السجينة»، يصور لنا أيضاً ضرباً آخر من المفاهيم المتافيزيقية الطبيعية وهو حنين الإنسان إلى مسقط رأسه ومولده. إن هذا المعنى كالمعاني المتافيزيقية السابقة الذكر ليس لها صورة جسمية مادية يمكن للإنسان فهمها؛ من ثم يقوم الشاعر هنا أيضاً إلى تجسيد مصداقها من خلال استخدام أسلوب التمثيل البلاغي إذ شبه فيها حال من بعدت عن مسقط رأسه ثم حنّ إلى وطنه مجال وردة جميلة بعدت عن روضتها والغدير الذي كان حولها وبعد ذلك حنت الوردة إليهما حتى صار كتيبة و مخزونة نتيجة فراقهما إذ يقول أبوماضي فيها:

ويُلْقِي عَلَيْهَا تَبْرَهُ فَيَنْدُوبُ رَأَاهَا يَحُلُّ الْفَجْرُ عَقْرَهُ كَدَ حَفْوِيهِ
وَيَنْفُضُ عَنْ أَعْطَافِهَا النُّورَ لَوْلَا مِثْنِ الطَّلِّ مَا ضَمَّتْ عَلَيْهِ جِيوبُ
لَيْتَشَبِعُ مِنْهَا أَعْيُنٌ وَقَلُوبُ وَشَاءَ وَأَمْسَتْ فِي الْإِنْسَاءِ سَجِينَةُ
لَهَا الْحَجَرُ الْحَسَنَاءُ فِي الْقَصْرِ إِتْمَامًا أَحَبُّ إِلَيْهَا رَوْضَةٌ وَكَثِيبُ
فَضَاءٌ تَشْعُ الثُّهْبُ فِيهِ رَحِيبُ تَحْرِيئٌ إِلَى مَرَأَى الْغَدِيرِ وَصَوْتِهِ

(م: س)

ومن قصائده ما يستفيد فيها الشاعر من المفاهيم المتافيزيقية ويشبه فيها حال من يشكو دائماً وليس قانعاً لما قدر الله سبحانه فتجري حادثة وبعد تلك الحادثة يعرف هذا الشخص منزلته الحقيقية بحال حجر صغير يشكو مقاديره وبحسب نفسه قليل الخير حقير المنزلة؛ حتى بعد سقوطه من موضعه يغشى الطوفان المدينة و يعرف آنذاك الحجر منزلته الحقيقية في العالم أيضاً ولو كان موجوداً صغيراً:

سَمِعَ اللَّيْلُ ذُو النُّجُومِ أَنْبِيَا وَهُوَ يَغْشَى الْمَدِينَةَ الْبَيْضَاءَ
كَانَ ذَاكَ الْأَنْبِيُّ مِنْ حَجَرٍ فِي السَّيْرِ يَشْكُو الْمَقَادِرَ الْعَمِيَاءَ
أَجْبَى شَأْنٍ يَقُولُ فِي الْكُونَ شَأْنِي كَشَتْهُ شَيْئًا فِيهِ وَكَشَتْهُ هَبَاءُ
لَا رَحْمَةً أَنْزَلْنَا فَأَنْحَسَتْ تَمَثَا لَأَ، وَلَا صَخْرَةً تَكُونُ بِنَاءَ
فَلْأَغَادِرْ هَذَا الْوَجُودَ وَأَمْضِي بِسَلَامٍ، إِنْ كَرِهْتُ الْبَقَاءَ
وَهَيَّوْىَ مِنْ مَكَانِهِ، وَهُوَ يَشْكُو الْأَرْضَ وَالشُّهْبَ وَالسُّجَى وَالسَّحَابَا
فَلْيَخُ الْفَجْرُ حَفْنَهُ فَإِذَا الطُّوفَانُ يَغْشَى الْمَدِينَةَ الْبَيْضَاءَ

(م: س)

فعلى هذا إن جميع التمثيلات البلاغية عند الشاعر في قصصه الشعرية تطبيقاً للمصداق اللغوي يدور حول موضوع

الإنسان وعلم الإنسان المتأنيقي اذ إن عند أبي ماضي مكاناً هاماً للإنسان وما يرتبط بالمتجمع الإنساني؛ وهذا شيء تصبح دلالتها أكثر وضوحاً في شعر أبي ماضي عندما نحلل الفلسفة الموجودة في شعره.

٤. نتائج البحث

اليوم مع تطوّر المجتمعات الحديثة ونمو الفكر البشري وصعود المستوى الفكري لشعوب العالم، فإن استخدام الأساليب الأدبية القديمة وغير الفعالة لا يستجيب لتطور المجتمعات الحديثة؛ ولهذا السبب ينبغي السعي إلى استخدام نمط منطقي في تحليل المسائل اللغوية حتى يمكن به تحليل المستويات الفكرية ولكي يزول الغموض الموجود فيها وبعبارة أخرى تتم فيه عملية تفهيم الإنسان. وإن فلسفة تحليل اللغة هي من جملة العلوم التي تساعدنا في إزالة موانع الفهم اللغوي في مجال اللغة ولاسيما في مجال الأدب و الفن؛ اذ يضع معايير خاصة لتحليل النصوص الفنية في الشعر ويميز الفكرة اللغوية المسيطرة على لسان الشعراء. إن فريجة اللغوي استخدم أسلوب تجسيد المعنى وتجسيد المصداق في علم اللغة لحل لمشاكل اللغوية الموجودة في المسائل المتأنيقية. وإن أبا ماضي الشاعر العربي الحديث بوصفه شاعراً إنسانياً طبيعياً قد استخدم في شعره حجماً واسعاً من المقترحات المتأنيقية الطبيعية وحتاج في فهمها إلى تطبيق نظريات لغوية حديثة منها نظرية تجسيد المعنى و المصداق لفريجة اللغوي. تدلنا نتائج هذا البحث على أن استخدام الشاعر لأسلوب التجسيد البلاغي والتمثيل البلاغي يذكرنا بأسلوب تجسيد المعنى والمصداق لفريجة في علم اللغة. بتعبير آخر يمكن تحليل فلسفة لغة شعر أبي ماضي من خلال دراسة النظرية المذكورة لفريجة، كما تدل على أن أبا ماضي في التجسيد البلاغي قد استفاد من المقترحات الفلسفية المتأنيقية كالأنثولوجيا وعلم المعرفة وعلم الإنسان متأثراً بنزعاته الطبيعية و أما في التمثيل البلاغي فقد استخدم المفاهيم المرتبطة بعلم الإنسان وحدها متأثراً بنزعاته الإنسانية. والقارئ الموجودة في تطبيق هذه النظرية، تسوقنا إلى التنبه لدور البلاغة العربية في تمييز النظريات اللغوية الحديثة؛ كما كان في هذه المقالة خطوط واضح في إيضاح نظرية تجسيد المعنى والمصداق لفريجة اللغوي واكتشف لنا من خلال إيضاحها رفع العوائق اللغوية الموجودة في لغة الشاعر أبي ماضي وهذه مسألة يجب أن لا تختفي عن نظر الباحثين اللغويين والبلاغيين في علم اللغة والآداب العربية.

٥. الهوامش

١. راجع صص ١٥٧ و ٢٦٨ و ٣٨٩ من الديوان.

٢. (واربرتون، ترجمة مسعود عليا، ١٣٩٢: ١٤٤).

٣. البقره: ٣٥-٣٦

٤. راجع الديوان: صص ٣٨٤، ٧١٠، ٤٧٦، ٤٩٢.

٥. راجع الديوان: ٨٨، ١٣٤ و ٢٩٠.

٦. المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم
٢. أبو ماضي، إيليا (٢٠٠٢). الديوان، بيروت: دار العودة.
٣. أحمددي، محمدعلي (١٣٨٤). عشق، مفاهيم علمي و اجتماعي، تهران: آستان.
٤. البرهومي، خليل (١٩٩٣). إيليا أبو ماضي شاعر السؤال والجمال، بيروت: دار الكتب العلمية.
٥. يابكين، ريجارد و استول، أروم (١٣٨٩). كليّات فلسفة، ترجمة جلال الدين ميني، تهران: حكمت.
٦. التفتازاني، سعدالدين (١٣٧٥). كتاب المطول للتفتازاني، قم: مكتبة الدواري.
٧. توفيق، سعيد (٢٠٠٢). في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسة و النشر و التوزيع.
٨. الجبوسي، سلمى خضراء (٢٠٠٧). الاتجاهات و الحركات في الشعر العربي الحديث، بيروت: مركز دراسات الوحدة العضوية.
٩. حسين، طه (١٩٧٢). من تاريخ الأدب العربي (حديث الأربعاء)، بيروت: دار العلم للملايين.
١٠. خامنه‌اي، سيد محمد (١٣٨٣). حكمت متعاليه وملاصدرا، تهران: بنياد حكمت اسلامي صدر.
١١. خليفة، داود (٢٠٠٨). اللغة والتأويل، الجزائر: جامعة فلسفة حسيية.
١٢. دادپور، ناديا وزملائها (١٣٩٦). أفعال الحركة في القرآن الكريم من واجهة اللسانيات الإدراكية «اتي» نموذجاً، دراسات في العلوم الإنسانية، س ١٤، رقم ٢٦، صص ٤٣-٦٢.
١٣. رجينالد، هالينغ ديل (١٣٧٨). در تاريخ فلسفه‌ی غرب، ترجمة عبد الحسين آذرنگ، تهران: ققنوس.
١٤. الزين، محمد شوقي (٢٠٠٢). تأويل و تفكيكات: فصول في الفكر الغربي المعاصر، بيروت: دار البيضاء.
١٥. الصائغ، عبد اله (١٩٨٧). الصور الفنية معياراً نقدياً، بغداد: دار الشؤون الثقافية.
١٦. ضيف، شوقي (١٩٧٩). دراسات في الشعر العربي المعاصر، القاهرة: دار المعارف.
١٧. طباطبائي، سيد محمد حسين (١٣٧٤). اصول فلسفه و روش رئاليسم، تهران: صدر.
١٨. عبدالبديع، لطفي (١٩٩٧). متافيزيقيا اللغة. مصر: الهيئة المصرية للعام.
١٩. غروري، آمنه (١٣٨٥). ويتكنشتاين و نظريه‌ی معنا، مجله‌ی برهان و عرفان، شماره‌ی هشتم، صص ١١٧-١٤٢.
٢٠. غادامير، هانز جيورج (٢٠٠٦). فلسفة التأويل، ترجمة محمد شوقي الزين، الجزائر: الدار العربية للعلوم.
٢١. فريد، محمد صادق (١٣٧٦). مباني انسان شناسي، تهران: عصر جديد.
٢٢. لطفي، محمد حسن (١٣٨٠). دوره‌ی آثار افلاطون، رسالة ضيافت، ج ٢، تهران: خوارزمي.
٢٣. منتصر، عبدالحليم، أنيس، ابراهيم (١٣٨٠). المعجم الوسيط، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامي.
٢٤. الناعوري، عيسى (١٩٧٧). إيليا أبو ماضي رسول الشعر العربي الحديث، بيروت: منشورات عويدات.

٢٥. وهبه، مجدي، المهندس، كامل (١٩٨٤). معجم المصطلحات العربية في اللغة و الأدب. لبنان: مكتبة لبنان.

26. Griswold, Charles (2001). *Platonic Writings/Platonic Readings*, Penn State Press.

27. Herbermann, Charles, ed. (1913). "Metaphysics". *Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company.

28. Heidegger, Martin (1996). *Lettre sur l'humanisme*, Paris: Galimard.

29. Ferge, G (1964). *Basic Law of Arithmetic*, translated by M. Forth, Berkely & Los Angeles: university of California press.

30. Ferge, G (1979). *Posthumous Writing*, oxford: Black well.

31. Ferge, G (1984). *On Sense meaning in .B. McGuinness (Ed.)*. *Collected Papers*, oxford: Black well.

32. Malcolm, Norman (1997). *Wittgenstein: a Religious point or view*, London: Routledge.

33. Wolf, Eric (1994) *Perilous Ideas: Race, Culture, People Current Anthropology*.

References

1. The Holy Quran

2. Abo, Maathi, Ilya (2002). *AL-Diwan*, Beirut: Dar AL-Oude.

3. Ahmadi, Mohamad Ali (1384). *Eashqe, Mafahim Ealmi va Egtemaie*, Tehran: Astan.

4. AL-barhomi, Khalil (1993). *Ilya Abo maathi, Shaer Eashqe va Jamal*, Beirut: Dar Al-Kotob AL- Ealmi

5. Papkin, Richard va Strawel, Avroom (1389). *Kolyat Falsafe*, translated by Jallal Al_ Din Minavie, Tehran: Hekmat.

6. AL-Taftazanie, saad Al-Din (1375). *Ketab Al-Motaval lel Al-Taftazanie*, Quom: Maktaba Al-Dawari.

7. Toufiqe, Saied (2002). *Fi Maheyat Al-Loghte va Al- Falsafe Tavail*, Beirut: Al-Moaseseh lel Daraste va Al- Nashr va Al- Toze.

8. AL-Jusee, Alkhazra (2007). *Atejahat va Harekat Fi Al-Shear Al-arabi Al-Hadith*, Beirut: Markaz Derasat Al-vahdat Al-Ozvieh.

9. Hosin, Taha (1972). *Mean Tarikh Al-Adab Al-Arabi (Hadith Al-Arbaa)*, Beirut: Dar Al-Ealm lel Malayean.

10. Khamenei, Sayed Mohammad (1383). *Hekmat Motalie va Molasadra*, Tehran: Bonyad Hekmat Eslami Sadra.

11. Khalife, Davood (2008). *Al-Loghat Va Al Tavail*, Al-jazaeer: Jamaton Falsafaton Hasbeyaton.

12. Dadpour, Nadia va Zomalayeha (1396). *Afaal Al-Harekt Fi Al-Quran Al-*

- karim Mean Vageht Al-Lesaneyat Al-Edrakieh Ote Nomozagan, Derasat Fi Al-OLoom Al-Eansanieh, year 14, n 26, pp 43-62.
13. Riginald, Halting Deal (1378). Dar Tarikh Falsafe gharb, translated by Abdool Hosin Azarang, Tehran: Quqnoos.
 14. AL-Zeen, Mohammad Shoqi (2002). Tavil va Tafkikat: Fosool Fi Al-feker Al Gharbi Almoaseer, Beirut: Dar Al-Bayza.
 15. Al-Sayegh, Abd Ela (1978). Al-Sovar Al-Fanieh Mayaran Naqdin, Baghdad: Dar Al-Shoon Al-thaqafieh.
 16. Zayef, Shoqi (1979). Derasat Fi Al-Shear Al-arabi Al-Maather, Alqahereh: Dar Al- Maaref.
 17. Tabatabaie, Seyd Mohammad Hosin(1374). Aosoal Al-Falsafe, Ravesh Realism, Tehran: Sadra.
 18. Abdol Badi, Lotfi (19997). Metafeqa Al-logheh, Egept: Al-Haeat Al-Measereh lel Aam.
 19. Ghorori, Ameneh (1385). Vitgenshtayean va Nazareh Mana, Majale Borhan Va Earfan, n 8, pp117-142.
 20. Gadamear, Hanz jiorge (2006). Falsafe Al Tavil, Translated Mohammad Shoqi Al-Zeen, Al-Jazaeer: Al-Dar Al-Arabie lel Aooloom.
 21. Al- Farbood, Mohammad Sadeq (1376). Mabani Eansan Shenasi, Tehran: Asr Jadid.
 22. Lotfi, Mohammad Hassan (1380). Doreh AaThar Aflatoon, Resalato Al-zyeafe, Tehran: Khorazmi.
 23. Montasear, Abdol Halim, Anis, Eabraheam (1380). Al-mojam Al-vasit. Tehran: Daftar Al- Nashr Farhang Eslamie.
 24. Al-Naourie, Essa (1977). Ilya Abo Maathi Rasool Al-Shear Al-Arabi Al-Hadith, Beirut: Manshorat ovidat.
 25. Vahabe, Majdi, Al-Mohandes, Kamel (1984). Mojam Al-Mostalahat Al-Arabi Fi Al-loghate va Al-Adab, Lobnan: Maktabat Lobnan.
 26. Griswold, Charles (2001). Platonic Writings/Platonic Readings, Penn State Press.
 27. Herbermann, Charles, ed. (1913). "Metaphysics". Catholic Encyclopedia. New York: Robert Appleton Company.
 28. Heidegger, martin (1996). Lettre sur Ihumanismem, Paris: Galimard.
 29. Ferge, G (1964). Basic Low of Arithmetic, translated by M. Forth, Berkely& Los Angeles: university of California press.
 30. Ferge, G (1979). Posthumous Writing, oxford: Black well.
 31. Ferge, G (1984). On Sense meaning in .B. McGuiness (Ed.). Collected Papers, oxford: Black well.
 32. Malcolm, Norman (1997). Wittgenstein: a Religious point or view, London:

Routledge.

33.Wolf, Eric (1994) Perilous Ideas: Race, Culture, People Current Anthropology.

تحليل فلسفه‌ی زبانی در شعر ایلیا ابوماضی (مقایسه‌ی تطبیقی با نظریه‌ی عینیت‌بخشی به معنا و مصداق فرگه)

کیما فتحی^۱، علی نجفی ایوکی^{۲*}، روح‌الله صیادی نژاد^۳

۱. دانشجوی دکتری دانشگاه کاشان دانشکده‌ی ادبیات و زبان‌های خارجی گروه زبان و ادبیات عربی
۲. دانشیار دانشگاه کاشان دانشکده‌ی ادبیات و زبان‌های خارجی گروه زبان و ادبیات عربی.
۳. دانشیار دانشگاه کاشان دانشکده‌ی ادبیات و زبان‌های خارجی گروه زبان و ادبیات عربی

چکیده:

تجزیه و تحلیل متون ادبی که به مطالعه و بررسی عناصر متافیزیکی زبان می‌پردازد، در تمرکز و جستجو برای کشف لایه‌های پنهان از تصاویر ذهنی نویسندگان، اهمیت زیادی دارد؛ آن‌چنان‌که غفلت از آن، منجر به استدلال‌های سطحی و ظاهری از متون ادبی می‌شود؛ بنابراین، این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی در پی بررسی نظریه‌ی فرگه تحت عنوان نظریه‌ی عینیت‌بخشی به معنا و مصداق و سپس مقایسه‌ی این نظریه با شعر ایلیا ابوماضی شاعر معاصر است. قابل استنباط است که ایلیا ابوماضی به عنوان شاعری فلسفی و طبیعت‌گرا در شعر خود از گزاره‌های متافیزیک طبیعت‌گرایی بسیار استفاده نموده و به منظور فهم فلسفه‌ی زبانی آن نیازمند تحلیل زبان‌شناسی موجود در آن می‌باشد. نتایج حاصل از این پژوهش نشان می‌دهد که به‌کارگیری دو اسلوب تجسید بلاغی و تمثیل بلاغی در شعر این شاعر، یادآور اسلوب عینیت‌بخشی به معنا و مصداق فرگه در زبان‌شناسی فلسفی می‌باشد. ابوماضی در تجسید بلاغی به گزاره‌های متافیزیکی همچون هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناختی پرداخته، درحالی‌که در تمثیل بلاغی به مفاهیم مرتبط با انسان که در نتیجه‌ی گرایش‌های والای انسانی در وی پدید آمده، می‌پردازد. علاوه بر آن در خلال این تحلیل و بررسی مشخص می‌شود که بلاغت عربی نقش مهمی در شناسایی نظریه‌های زبان‌شناسی داشته، آن‌چنان‌که زمینه را برای فهم مسائل زبانی آماده می‌کند.

کلید واژگان: متافیزیک، طبیعت‌گرایی، عینیت‌بخشی به معنا و مصداق، فرگه، ایلیا ابوماضی.

Analysis of Lingual Philosophy in the Poetry of Ilya Abu Mazy: A Comparative Analysis of Frege's Theory of Objectivity to Meaning and Example

Kimya Fathi¹, Ali Najafi Iwaki^{2*}, Rohoallah Seyadi nejad³

1. PhD Student, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Foreign Languages, University of Kashan
2. Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Foreign Languages, University of Kashan
3. Associate Professor at the University of Kashan, Faculty of Foreign Languages in Arabic Language and Literature

Abstract

The analysis of literary texts that study metaphysical linguistic elements and focus on the scrutiny and search for hidden layers of the metaphysical mental images of the writers is of great importance; the inference leads to superficial and virtual inferences of texts. Therefore, this research takes into account the descriptive-analytic approach to study the theory of a linguist named Frege under the title Objectivity to Meaning and Example and then applied this theory to the poetry of Ilya Abu Mazy, a modern Arab poet. It is suggested that Ilya, as a naturalist philosophic poet, has variously used metaphysical and natural propositions in his poetry; therefore, we need a linguistic analysis to understand the metaphysical linguistic philosophy hidden there. The results of the research show that the poet's use of the method of rhetorical objectification and representation reminds us of the method of Objectivity to Meaning and Example. In rhetorical objectification, he has tended to metaphysical philosophical propositions such as ontology, epistemology and anthropology as a result of his natural tendencies, and in rhetorical representation employ human-related concept. In addition, it is clear from this analysis that Arabic rhetoric plays an important role in acquiring knowledge about new linguistic theories and paving the way of understanding language barriers.

Keywords: Metaphysics; Naturalism; Abu Mazy; Meaning and Example; Frege.

* Corresponding Author's E-mail: najafi.ivaki@kashanu.ac.ir