

الشعريات الأرسطية في مدارات البيان العربي

مولاي يوسف الإدريسي *

elidrissi7@gmail.com<https://doi.org/10.35682/jjall.v.19il.529>

تاريخ قبول البحث: 2023/2/28

تاريخ تقديم البحث: 2022/10/9

الملخص

يعنى هذا البحث بتتبع الإشكالات الترجمية والتحديات الثقافية والمعرفية التي واجهت نقل المترجمين السريان والفلاسفة المسلمين لمفاهيم أرسطو وتصوراته في كتب النفس والشعر والخطابة من لغتها الفلسفية إلى اللغة العربية، وتطلبت اعتماد منهجيات مختلفة تنوعت بين: التعريب والتوليد الاشتقاقي والنحت؛ والترجمة بأكثر من مقابل واحد؛ والتخلي عن آلية الترجمة واستبدالها بالشرح والتلخيص.

ويروم البحث بتركيزه على المباحث المختارة وتتبعه لمفاهيمها وتصوراتها النظر في طرائق تفاعل اللغة والفكر العربيين مع أنساق مفهومية بعيدة عن السياق التداولي العربي الإسلامي، والوقوف عند مظاهر تأثر المترجمين والشرح بالرؤية البيانية في وضعهم بعض المفاهيم ونحتها.

وفي أفق ذلك، توسل البحث بالمنهج الوصفي التحليلي، فتتبع الطرائق المنهجية المعتمدة في الترجمة والنقل، فأبرز - من خلال تحليل نماذج مفهومية ونصية محددة ودقيقة - طبيعة التصورات ونوع التحولات التي طبعت نقل المترجمين والشرح لنصوص ومفاهيم فلسفية دقيقة وغريبة عنهم، وأدائهم لها بأشتاقات وأساليب مستمدة من صميم البيانات المعرفية العربية.

وقد انتهى البحث إلى أن ترجمة كتب أرسطو ومفاهيمه وتصوراته وشرحها وتلخيصها تأثر بالرؤية البيانية العربية، وهو ما تجسد من خلال بعض المصطلحات التي تحمل على اجتهادات المترجمين السريان والفلاسفة المسلمين، وتدل على استيعابهم لبعض مفاهيم أرسطو وتصوراته، وعمق إفادتهم من العلوم العربية الأصيلة.

الكلمات المفتاحية: ترجمة، أرسطو، النفس، الشعرية، الخطابة، البلاغة، النقد.

* أستاذ، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب والعلوم، جامعة قطر.

© حقوق النشر محفوظة لجامعة مؤتة. الكرك، الأردن.

Aristotle's Poetics in the Arabic Eloquence Orbits

Moulay Youssef El Idrissi *

elidrissi7@gmail.com

Submission Date: 00/1/2022

Acceptance Date: 00/8/2022

Abstract

This research examines the challenges faced by Syriac translators and Muslim philosophers when translating Aristotle's works "On the Soul", "Poetics", and "Rhetoric" into Arabic. The study employs various methodologies, including arabization, etymology, translation with multiple equivalents, and summarization.

It analyzes specific topics and their concepts to explore the interaction between the Arabic language and thought and the conceptual frameworks that are distant from the Islamic- Arab context. The study also looks into the influence of eloquence on the translators' and commentators' when carving some concepts.

The research utilizes a descriptive-analytical approach to trace the methodological approaches used in translation. It highlights the transformations that marked the translations of unfamiliar philosophical texts and concepts, as well as the techniques drawn from the core of the Arab epistemological environments.

The study concludes that the translations of Aristotle's books, concepts, ideas, explanations, and summaries were influenced by the Arab rhetorical perception, as demonstrated through some terminologies that reflect the efforts of Syriac translators and Muslim philosophers, indicating their understanding of some of Aristotle's concepts and ideas, and the depth of their benefit from the original Arab sciences.

Keywords: Translation, Aristotle, the soul, Poetics, Rhetoric, Eloquence, Criticism

* Professor, Department of Arabic Language and Literature. Collage of Arts and Sciences, Qatar University.

© Copyright reserved for Mutah University, Karak, Jordan.

المقدمة

تعد العلاقة بين اللغة والفكر من أبرز الإشكالات التي انشغل بها محلو الخطاب ومعظم فلاسفة اللغة المهتمين بطرائق إنتاج المعنى وتشكيله ودرجات التعبير عنه، سواء على مستوى طبيعة العمليات الذهنية والأنشطة الإدراكية والتفاعلات النفسية التي تحكم الإنسان وتؤطر عمليات إنتاجه للخطاب، أو على مستوى بنية التعبير وشبكات التواصل وسياقاته، أو على مستوى اختلاف طرائق القول وصيغته من حال نفسية أو ثقافة مغايرة أو لغة مختلفة إلى أخرى.

ولئن كانت الدراسات الحديثة أكدت أن اللغة وسيلة للتواصل، فقد انتهت أيضا إلى أن من العلامات الدالة على قوتها وحيويتها قدرتها على استيعاب علوم عصرها ونقل المصطلحات والمفاهيم المتصلة بمعارفها؛ فحياة اللغة رهينة بتفاعلها مع شرطها التاريخي ومواكبتها لمستجداته العلمية والفنية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها، وحين تكف عن نقل المعرفة المتجددة عبر ابتكار "أسماء" وتوصيفات جديدة لمعطياتها وعناصرها تصبح جامدة وفاقة لأية فاعلية.

بيد أن السؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح هنا: هل يمكن نقل فكر من لغة إلى أخرى نقلا أمينا ودقيقا متى ما توافرت الشروط العلمية الضرورية من امتلاك لناصيتي اللغتين معا وحسن فهم للأفكار والتصورات المراد ترجمتها في سياقاتها الأصلية؟ أم تتدخل في ذلك أيضا عناصر أخرى غير لغوية تجد سندها في المعتقدات الدينية والانتماءات الثقافية بمختلف شروطها ومحدداتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية؟ ثم هل المشاكل التي يمكن أن تعانيها اللغة في لحظة زمنية ما تعود إليها ذاتها أو إلى تاريخها أو إلى المتكلمين بها؟ أم أنها ترجع إلى ذلك كله، فضلا عن شروط موضوعية أخرى متشابكة؟ إن ما يجعل هذه التساؤلات تطرح بإلحاح هنا هو أن اللغة العربية عرفت في تاريخها تحديا صارخا تجسد في "اصطدامها" مع علوم الأمم القديمة من يونان وفرنس وهند وغيرهم، واضطرابها إلى الاطلاع عليها وحسن الاستفادة منها، في إطار منطق الدورة الحضارية والثقافية الكونية، وبغية تمكين الذات من الأسس الضرورية للتطوير واستكمال حركة تلك الدورة، وذلك خلال عصر الترجمة⁽¹⁾، الذي مثل لحظة دقيقة "اضطرت" فيها اللغة العربية إلى التفاعل -لأول مرة في تاريخها- مع علوم الأمم الأخرى ومعارفها، وذلك عبر نقل الكتب الأرسطية وشرحها خاصة.

(1) بدوي، عبد الرحمن (ت1423هـ/ 2002م)، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1987، ص5.

ولعل ما يعطي للحظة قيمتها وأهميتها أن التحدي الذي واجه الترجمة آنئذ كان مركبا، فقد كان يقتضي النقل من اللغة الأصل إلى اللغة الهدف عبر وسيط صاغ منجزه اعتماداً على اجتهاد خاص ونقل مختلف للغة الأصل، في غياب شروط التمثيل الواضح، والإحاطة الدقيقة بمحددات إنتاج الفكر وصياغة التصورات والمصطلحات في اللغة الأصل، فعمد إلى إقحام تمثلاته الخاصة وإسقاط قيمه الذاتية والثقافية على المفاهيم والأحكام المراد ترجمتها، وصاغها وفقاً لنظرته وتأويله الخاصين، وضمن بنية وتركيب مختلفين، وحين جاءت لحظة ترجمة المفاهيم التي تضمنتها اللغة الأصل من اللغة الهدف الأولى إلى لغة هدف ثانية، أي من السريانية إلى العربية، بادر المترجم السابق الذي تكفل بالترجمة الابتدائية إلى إنجاز أخرى لصالح لغة هدف جديدة، مما أدى إلى ترجمة داخل الترجمة، وترجمة عبر وسيط ترجمي آخر، ليأتي بعد ذلك الدور على فريق آخر سينطلق من كل المنجز الترجمي، ليعيد تلقيه أولاً وإنتاجه ثانياً ضمن منهج جديد وبرؤية مختلفة، تتخلى عن النقل بالترجمة وتستبدلها بالشرح والتلخيص، لنصبح أمام ثلاثة منجزات ترجمية متداخلة، قام بها على التوالي: السريان الذين ترجموا الكتب الأرسطية من السريانية إلى العربية في مرحلة أولى، ومن السريانية إلى "العربية" في مرحلة ثانية، ثم العرب الذين نقلوا عبر الشرح والتلخيص ترجمات السريان في مرحلة ثالثة، وهو ما وضع اللغة والفكر العربيين أمام محك حقيقي وتحدي كبير.

هذا المنجزات الثلاثة لا تؤكد فحسب العمل التركيبي الذي صاحب نقل الشعرية الأرسطية وأطرها، ولكنها تبين أيضاً أن النصوص الترجمية كانت حسيطة تتفاعل ثلاث لغات وثلاث طبقات لغوية تشكلت في قالب مزيج غريب، ولكنها لم تتصهر انصهاراً كلياً بل ظلت بارزة في شكل "تنوعات" بعضها يوناني وبعضها سرياني وبعضها عربي⁽¹⁾، وهي في هذا وذاك تدل على أن التعامل مع النص اليوناني وتمثله لا تخص كل مترجم أو فيلسوف على حدة، بل تتصل بصميم الثقافة العربية التي لونت رؤيتهم وجعلتهم جميعاً يصرون عن رؤية بيانية مندسة في أغوار نصوصهم⁽²⁾.

(1) اليوسفي، محمد لطفي، الشعر والشعرية الفلاسفة والمفكرون العرب ما أنجزوه وما هفوا إليه، ط1، الدار العربية للكتاب، تونس، 1992، ص179.

(2) اليوسفي، الشعر والشعرية الفلاسفة والمفكرون العرب ما أنجزوه وما هفوا إليه، ص197.

1. اللغة العربية في مواجهة الغارة الهيلينية

تمثل أهم وأخطر امتحان حقيقي عاشته اللغة العربية في الفترة الممتدة من الربع الأخير من القرن الثاني للهجرة -الثامن الميلادي- إلى أواسط القرن الرابع للهجرة - العاشر الميلادي-⁽¹⁾، وهي مرحلة اتسمت بظهور "حركة الترجمة" وازدهارها، بحيث أدى اتساع حدود الإمبراطورية العربية الإسلامية، ودخول الأمم والشعوب المجاورة لشبه الجزيرة العربية الإسلام إلى اصطدام العرب بثقافتهم وحضاراتهم، فكان ضروريا للحضارة الناشئة أن تستكمل هيمنتها وتفوقها العسكري والسياسي والاقتصادي بالهيمنتين الثقافية واللغوية على غيرها من الحضارات الأخرى حتى تؤكد جدارتها بقيادة العالم، وذلك عبر استيعاب علومها ومعارفها وحسن توظيفها والاستعانة بها.

ومما جعل الترجمة ملحّة ظهور العديد من "النحل والإيديولوجيات التي كانت تحارب الإسلام، وتريد الإطاحة بالدولة العربية"⁽²⁾، فكان ضرورياً الانفتاح على الثقافة اليونانية أساساً، والاستعانة بالمنطق الأرسطي لتوظيف آلياته التحليلية في مُحاجّة الخصوم المتربصين بالدين والدولة في السر والعلن، وما حلم المأمون الشهير الذي كان فاتحة عهد ترجمة كتب المتقدمين إلا مطية للتصدي لهم وهزمهم فكراً بعد أن هزموا عسكرياً⁽³⁾.

وبقدر ما كان انفتاح العرب على الفلسفة والفكر اليونانيين لحظة للتفاعل الحضاري والثقافي، كان أيضاً وأساساً لحظة المواجهة بين ثقافتين متباينتين قوام الأولى البيان؛ بينما أساس الثانية البرهان والعرفان. وقد وضعت هذه المواجهة في المحك قدرات اللغة العربية على احتواء مختلف الأنشطة الذهنية والثقافية للعجم، ومواكبة مجمل الأنساق النظرية والمفهومية الواردة على العرب، وذلك من خلال تمثيلها ذهنياً وتسميتها لغوياً، فاستلزمت ترجمة الكتب الأرسطية إلى العربية الانتقال باللغة والفكر من مستوى تعبيرى متداول، ونشاط ذهني مألوف إلى آخر جديد يختلف كلياً عن السابق، وينفتح من ثمة على مصطلحات وأنساق مفهومية غير مفكر فيها من قبل، وأسئلة أنطولوجية *Ontology* وميتافيزيقية

(1) بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، ص5.

(2) ارحيلة، عباس، الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري، ط1، منشورات كلية الآداب، الرباط، 1999، ص 27.

(3) ابن النديم، أبو الفرج محمد (ت384هـ / 995م)، الفهرست، دار المعرفة، بيروت، (د.ت.)، ص302.

Metaphysical غير مطروحة سلفاً، وهو أمر كان ضرورياً بالنسبة إلى اللغة العربية لتبسط سيطرتها على العالم وتصبح لغة تواصله الكونية.

ويسجل الباحث في تاريخ اللغة العربية أن تفاعلها مع غيرها من اللغات الأخرى لم يبدأ في القرن الهجري الثاني، بل تعود بواكيره الأولى إلى أواخر صدر الإسلام، فقد ترجم الحارث بن كلدة الطبيب (ت333هـ/635م) كتاباً في الطب، كما ترجم خالد بن يزيد بن معاوية (ت85هـ/704م) -الذي كان يلقب بالحكيم- كتاباً في الكيمياء، وفي عهده استقدم جماعة من علماء الإسكندرية، ووكل إلى بعضهم ترجمة بعض آثار اليونان، في علوم الطب والكيمياء والفلك، كما ترجمت آثار يونانية طبية أخرى أيام مروان بن الحكم، وفي أيام هشام بن عبد الملك (ت125هـ/743م) ترجمت رسائل أرسطو (Aristotle) (ت322 ق.م) إلى الإسكندر (Alexander) (323 ق.م)⁽¹⁾، وغير ذلك من المنجزات الترجمية التي تابعتها بكثير من التدقيق ديمتري غوتاس (Dimitri Gutas)، وأبرز من خلالها الأطوار الأولى المؤثرة والمؤسسة لحركة الترجمة عند العرب⁽²⁾.

ولم تكن حركة الترجمة في عهدها الأولى عند العرب إلا إيذاناً ببداية انفتاح العربية على فكر الآخر وعلومه، وهو ما لبث أن ازدهر وتطور مع انطلاق الدولة العباسية، التي يمكن اعتبارها بحق الحاضن الرسمي للترجمة، حين أمر المأمون (ت218هـ/833م) بإنشاء "بيت الحكمة"، وهي مؤسسة ثقافية اعتنت بترجمة علوم الأوائل وخاصة اليونان، فأرسل بعثة إلى بلاد الروم (بيزنطة) بحثاً عن المخطوطات اليونانية، تشكلت ممن كان يشهد لهم بالدراية والإتقان، فجلبوا من بلاد الروم عديد المخطوطات في شتى العلوم والمعارف⁽³⁾، وتولى الإشراف على عمليات الترجمة وتتبعها والتخطيط لها كبار المترجمين المشهود لهم بالافتقار والتميز أمثال أبي زيد حنين بن إسحق (ت260هـ/873م) وابنه وتلميذه إسحق بن حنين (ت298هـ/910م)⁽⁴⁾.

(1) ابن النديم، الفهرست، ص303.

(2) غوتاس، ديمتري، الفكر اليوناني والثقافة العربية، ترجمة وتقديم نقولا زياده، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2003، ص 69-71.

(3) بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، ص8-9.

(4) بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، ص8.

وتفيد المصادر أن عمليات النقل والترجمة كانت تخضع لخطة منهجية دقيقة، حرص القائمون بها على الحصول على أكبر عدد ممكن من المخطوطات للكتاب الواحد، لمقابلة بعضها ببعض، وكلما تعذر عليهم الوقوف على أكثر من مخطوط لمصنف هام يترجمونه، بل إنهم كانوا يعيدون ترجمة بعض الكتب التي سبق لهم نقلها، وذلك إذا وجدوا فيها أخطاء تحتاج إلى تقويم، أو إذا وقفوا على مخطوط آخر فيه إضافات جديدة، ولعل هذا ما يفسر سبب تعدد ترجمات بعض الكتب لنفس المترجمين، وبهذا الصدد يقول ابن النديم عن ترجمة كتاب النفس لأرسطو: "الكلام على كتاب النفس: وهو ثلاث مقالات. نقله حنين إلى السرياني تاماً، ونقله إسحق (إلى العربي) إلا شيئاً يسيراً، ثم نقله إسحق نقلاً ثانياً تاماً، جود فيه (...) قال إسحق بن حنين: نقلت هذا الكتاب إلى العربي من نسخة رديئة، فلما كان بعد ثلاثين سنة وجدت نسخة في نهاية الجودة، فقابلت بها النقل الأول وهو شرح ثامسطيوس⁽¹⁾. وعلاوة على ذلك كانوا يحرصون على مراجعة ترجمات غيرهم وتصحيحها، فقد عمد الكندي (ت252هـ / 873م) وإسحق بن حنين (ت298هـ / 910م) وغيرهما إلى تصحيح بعض ترجمات غيرهما ومراجعتها لكي توائم "دقة الأداء البياني، وتسير وفق أصول وقواعد تُوافق روح اللغة المنقول إليها، على عادة ذلك الزمان."⁽²⁾

والمنتبغ لحركة الترجمة والمترجمين خلال هذه الفترة يلاحظ أن اللغة العربية عانت كثيراً في نقل تلك العلوم والمعارف، ليس بسبب ضعفها وعجزها عن استيعاب اللغات الأخرى، ولكن لأن تلك اللغات لم تكن متداولة في تلك المرحلة، وكانت تحتاج عباراتها ومصطلحاتها إلى معاجم خاصة ودقيقة تشرحها وتقربها إلى الأذهان، فضلاً عن كون المترجمين لها لم يأخذوا تلك العلوم ومصطلحاتها من مصادرها الأصلية، بل عبر وسائط متعددة، فحلت المصطلحات الآرامية والسريانية محل المصطلحات الإغريقية، وواجهت العربية اصطلاحات غريبة في معانيها وطرقها في الأداء البياني، وبعيدة عن الأصل الإغريقي⁽³⁾. وقد كان من نتائج ذلك أن شكل صدمة للمحافظين من أئمة اللغة والبيان العربي⁽⁴⁾.

(1) ابن النديم، الفهرست، ص 311-312.

(2) الإدريسي، يوسف، *التخييل والشعر حفريات في الفلسفة العربية الإسلامية*، ط1، منشورات ضفاف، بيروت، 2008، ص 11.

(3) الإدريسي، *التخييل والشعر حفريات في الفلسفة العربية الإسلامية*، ص 10.

(4) الزعبي، زياد، "من الصفر إلى الشيفرة: المثاقفة وتحولات المصطلح"، *مجلة عالم الفكر*، المجلد 37، العدد 1، يوليو سبتمبر، 2007، ص 257.

ويبدو أن بسبب ذلك ظهر اتجاهان مختلفان في الترجمة، خلال المراحل المبكرة لتفاعل اللغة العربية مع علوم الأوائل: يُعنى الأول بالترجمة الحرفية التي تتقيد بنقل دلالة الكلمة المفردة وبالمحافظة على البنية التركيبية للجملة؛ بينما يتحرر الثاني من ذلك، ويهتم بترجمة الدلالة العامة دون عناية بالبنيتين الأسلوبية والتركيبية في لغة النص الأصلية، وقد أوضح أجملهما صلاح الدين الصفدي (ت764هـ/ 1363م) أن الاتجاه الأول تمثله طريقة يوحنا بن البطريق (ت200هـ/ 815م) وابن الناعمة الحمصي (ت 220 هـ/ 835 م) وغيرهما، بينما يتجلى الاتجاه الثاني في طريقة العباس بن سعيد الجوهري (ت239هـ/ 860م) وحنين بن إسحق حنين بن إسحق (ت260هـ/ 873م) وغيرهما⁽¹⁾. والواقع أن هاتين الطريقتين في الترجمة تعكسان مظهرًا من مظاهر مواجهة العربية للغة الفلسفة التي لم يكن لها عهد بها من قبل، وذلك في إطار ما عرف بالغارة الهيلينية على اللغة والحضارة العربية الإسلامية، وهي غارة استطاعت اللغة العربية أن تقف صامدة في وجهها، بل إنها نجحت في استيعابها والاستفادة منها في إغناء رصيدها المعجمي وتطوير قدراتها الفكرية وأبعادها المعرفية، على مستويات متعددة، وفي حقول معرفية مختلفة، بما ينسجم مع رؤيتها البيانية.

2. النقل البياني لكتاب النفس الأرسطي

مثل كتاب النفس لأرسطو أحد أبرز وأخطر التحديات التي واجهت العربية قديماً، لأنه تناول موضوعاً ظلت تحيط به هالة وغموض كبيرين، فقد انشغل العرب منذ الجاهلية بأمر النفس وأسرار الروح، فتساءلوا عن ماهيتها وطبيعتها الغريزية، وكيفية تفاعلها مع العالم الخارجي، فعبر القرآن الكريم عن جهلهم بأمر الروح وحيرتهم الكبيرة إزاءها في قوله تعالى رداً على سؤال الكفار لرسوله صلى الله عليه وسلم: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسراء، 85]، كما أن كلمة "نفس" قد تكرر ذكرها في القرآن الكريم اثنتين وثلاثمائة مرة.

وحرصاً منهم على الإحاطة بأسرار النفس والروح خص الفلاسفة المسلمون كتاب أرسطو Aristotle: في النفس بعناية بالغة، فبعد أن ترجمه إسحق بن حنين إلى العربية مرتين كما سبقت الإشارة إلى ذلك، تعمق الفارابي (ت339هـ/ 950م) في دراسته وأطال نظره فيه، فكان يرجع إليه باستمرار، وهو ما تدل عليه العبارة التي وجدت مكتوبة على ظهر الكتاب بعد موته، وفيها يقول: "إني

(1) الصفدي، صلاح الدين خليل بي أبيك (ت764هـ/ 1363م)، الغيث المُسَجَّم في شرح لامية العجم، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990، ص 79.

قرأت هذا الكتاب مائتي مرة»⁽¹⁾. ولم يكتف ابن سينا (ت428هـ / 1073م) بشرحه وتلخيصه، فقد ألف في موضوعها حوالي ثلاثين رسالة، بل إنه استهل تصنيفاته الفلسفية بـ: "رسالة القوى النفسانية"، واختتمها بعد أربعين سنة بأخرى في النفس هي "رسالة في الكلام عن النفس الناطقة"⁽²⁾.

وحين متابعة عناية المتفلسفين الكبيرة بكتاب النفس وموضوعه يلاحظ أن الرؤية البيانية ظلت حاضرة فيها وموجهة لها، لكونهم فهموا أن مباحثه تمثل المدخل لإدراك ملكات النفس وفهم كيفية اشتغالها وشروطه، كما آمنوا بأن معرفة النفس وسيلة إلى معرفة قدرة الخالق وقوته؛ لأن من عرفها فقد عرف جوهر الإنسان، ومن عرف جوهر الإنسان عرف ربه، كما عن ذلك ابن سينا وابن رشد (ت595هـ / 1198م) بقولهما: "من عرف نفسه، عرف ربه"⁽³⁾.

لئن كان الوعي بقيمة معرفة النفس وأهمية إدراك كنهها يفسر العناية البالغة بكتاب النفس⁽⁴⁾، فإن نقل مباحثه ومصطلحاته إلى العربية خلق تحدياً كبيراً وحقيقياً للمترجمين، لأن العرب لم يكن لها عهد من قبل بالمجال المعرفي للكتاب وخصائص مباحثه وقضاياها، ويكفي للتدليل على ذلك الوقوف عند الجوانب المتعلقة بقواها الباطنية، والتي قسم فيها أرسطو دماغ الإنسان إلى أجزاء مترتبة، شارحا كيفية اشتغالها وتمكينها النفس من إدراك العالم الخارجي، ومقدما في معرض ذلك عديد المصطلحات التقنية الدقيقة التي يصعب فهمها في لغتها الأصلية، بله اللغة المترجم إليها.

فقد ذهب أرسطو في المقالة الثالثة من كتابه إلى التمييز بين مستويين في الإدراك: ظاهري وباطني، تقوم بالأول الحواس الخمس، وتنهض بالثاني قوى الخيال وملكة العقل. ولم يطرح هذا التقسيم مشكلا بالنسبة إلى المترجمين والشرح على النحو الذي طرحته النقطة المتعلقة بقوى الإدراك الخيالي،

(1) ابن خلكان، أبو العباس أحمد (ت681هـ / 1282م)، *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*، تحقيق إحسان عباس، ط1، دار الثقافة، بيروت، (د.ت.)، ج 5، ص 154.

(2) ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله (ت428هـ / 1073م)، *أحوال النفس رسالة في النفس وبقائنها ومعادها*، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، ط1، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1952، ص5.

(3) ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله (ت428هـ / 1073م)، *أحوال النفس رسالة في النفس وبقائنها ومعادها*، ص 147. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد (ت595هـ / 1198م)، *تلخيص كتاب النفس*، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، ط1، مكتبة النهضة المصرية، 1950، ص 93.

(4) أرسطو طاليس (ت322ق.م)، *في النفس*، شرح وتحقيق ومراجعة عبد الرحمن بدوي، ط1، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1954، ص 133.

لأن العرب كانت تعرف -قبل أرسطو- الحس والعقل، وكانت تسمي ملكاتهما بالمصطلحات الدالة عليها، لكنها لم تكن تستعمل أي اشتقاق لغوي دال على الخيال ومؤشر على ملكة تمثل الظواهر والعوالم الخيالية إلى أن اطلعت على كتاب النفس، مما تطلب البحث أثناء النقل والترجمة عن مقابلات عربية دقيقة للمصطلحات التي يستعملها أرسطو.

ولعل أول ملكة عانت من ترجمتها ووضع المصطلح الملائم لها: "الحس المشترك"، وهو أول قوى الإدراك الباطن، ويقع في التجويف الأول من الدماغ⁽¹⁾، ويمثل نقطة الاتصال بين الإدراكين: الظاهر والباطن، لأن فيه تلنقي ما تنقله الحواس من صور وإدراكات، الأمر الذي يجعله القوة الفعلية للإدراك الحسي، فـ "القوة الباصرة تبصر ولا تسمع ولا تشم ولا تذوق، والقوة التي هي الحاسة المشتركة تبصر وتسمع وتشم وتلمس وتذوق"⁽²⁾. فضلاً عن ذلك، يتميز الحس المشترك عن الحواس الخمس بقدرته على تجريد المدركات عن موادها، وهذا ما يشير إليه الكندي بقوله: "الحاس: قوة نفسانية مدركة لصورة المحسوس مع غيبة طينته. الحس: إنية"⁽³⁾ إدراك النفس صور ذوات الطين في طينتها بأحد سبل القوة الحسية"⁽⁴⁾.

إن من شأن متابعة "مصطلح الحس المشترك" أن تبرز الصعوبات التي عاناها المترجمون والشرح للفلسفة الأرسطية في إيجاد المقابلات الأمينة لمصطلحاته، وتبين طبيعة الجهد الذي بذلته اللغة العربية لاستيعاب كلمات وعبارات مغرقة في التجريد والغموض لتدرجها ضمن سجلها المعجمي والتداولي؛ فقد أدرك المترجمون والشرح معاً أن ذلك المصطلح يشير إلى النقطة الذهنية التي تتمركز فيها المعلومات المتأدية إلى الدماغ البشري من العالم الخارجي، لكنهم اختلفوا في تسميتها، فأطلق عليها الكندي، كما هو واضح في النص السابق مصطلح "الحاس"، وسماها قسطا بن لوقا (ت 300هـ/912م): الجزء

(1) ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله (ت 428هـ/1073م)، *النفس من الطبيعيات من كتاب الشفاء*، تحقيق جورج قنوتاي وسعيد زايد، تصدير ومراجعة: إبراهيم مذكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975، ص 35-36.

(2) ابن سينا، *النفس من الطبيعيات من كتاب الشفاء*، ص 133.

(3) الإنية inniyah مصطلح فلسفي يوناني يشير إلى ثبوت الوجود ودوامه وتميزه.

(4) الكندي، أبو يعقوب يوسف (ت 252هـ/873م)، *رسائل الكندي الفلسفية*، تحقيق محمد عبد الهادي أبي ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1950، ج 1، ص 167.

الرئيس، والحاسة المشتركة، والعضو الرئيس⁽¹⁾، بينما ترجمها إسحق بن حنين بـ "الحس العامي"⁽²⁾. وأول من نجده يستعمل مصطلح "الحس المشترك" هو الفارابي، لكنه يسميه مع ذلك بالحاسة الرئيسة⁽³⁾. والمتأمل في هاته الكلمات يجد أنها - وبالرغم من اختلاف صيغها الصرفية والاشتقاقية - تعني أمراً واحداً وتشير إليه، ألا وهو تمثل أبعاد معينة في الموضوع المحسوس لا تتصل بالحاسة المدركة له وحدها، بل تتعداها إلى حواس أخرى.

وعلاوة على "الحس المشترك"، يعد "الخيال" الملكة الذهنية التي تبرز إلى أبعد الحدود الجبار الذي بذله المترجمون والفلاسفة العرب في نقل فلسفة أرسطو عامة، وكتابه في النفس خاصة، ذلك أن العرب كانت تستعمل الكلمة منذ الجاهلية وإلى القرن الثالث للهجرة بمعان لا علاقة لها بالإدراك الباطني، ولكنها كانت تشير إلى الطيف والظل والشخص وغيرها من الدلالات اللغوية الصرف⁽⁴⁾، وحين وجدوا أرسطو يفرد عناية بالغة للخيال، ويرجع إليه خلق العوالم والأشياء غير الواقعية، ووعوا فاعليته الذهنية وقيمه النفسية حاروا في ترجمته واجتهدوا كثيراً في إيجاد الكلمة المقابلة له، فترجمه الكندي بالتوهم، قائلاً: "التوهم: هو الفنتاسيا، قوة نفسانية ومدركة للصور الحسية مع غيبة طينتها، ويقال: الفنتاسيا، وهو التخيّل، وهو حضور صور الأشياء المحسوسة مع غيبة طينتها"⁽⁵⁾، أما إسحق بن حنين فقد ترجمه بالتوهم وذلك في قوله: "الوهم ... هو حركة الحس الكائن بالفعل"⁽⁶⁾.

يعطي هذان النصان صورة واضحة عن كيفية تفاعل اللغة العربية - خلال العهود الأولى لاحتكاكها بالفلسفة اليونانية - مع الفكر الأرسطي، كما يكشفان المجهود الكبير الذي بذل في سبيل الإحاطة به وإزالة ما يتسم به من تجريد وغموض، وصياغته بلغة واضحة وفصيحة. ولئن كان الكندي

-
- (1) فلوطرخس (ت125م)، "الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة"، ترجمة قسطا بن لوقا، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ضمن *أرسطو طاليس: في النفس*، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1954، ص 162-163.
- (2) أرسطو طاليس (ت 322 ق.م)، *في النفس*، شرح وتحقيق ومراجعة عبد الرحمن بدوي، ط1، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1954، ص162، 170-171.
- (3) الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد (ت339هـ/950م)، *آراء أهل المدينة الفاضلة*، تحقيق ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، 1973، ص88-89، 92، 100.
- (4) عصفور، جابر (ت1443هـ/2021م)، *الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب*، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992، ص15.
- (5) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ج1، ص167.
- (6) أرسطو طاليس، *في النفس*، ص 162.

قد "اضطرب" في ترجمة ملكة Phantasia ، فعربها مرة بـ"فنتاسيا" ، وترجمها أخرى بـ "التوهم"، و"التخيل" و"المصورة"، فمن الملاحظ أن إسحق بن حنين اقتصر على مصطلح "الوهم" وحده، وهو أمر يمكن إرجاعه إلى منهجه في الترجمة والنقل الذي يقوم على جمع أكبر عدد ممكن من النصوص والمصادر والمقابلة بينها بحثاً عن الترجمة الأكثر ملاءمة للنص وسياقه، هذا فضلاً عن أنه جاء في مرحلة متأخرة عن الكندي، وهي مرحلة بدأت تتحو صوب تدقيق المصطلحات وضبطها، ولعل مما يؤكد ذلك أننا نجد معاصره قسطاً بن لوقا يترجم نصاً يعنى ببيان الفوارق الدلالية بين تلك المصطلحات وتحديدها، وفيه نلاحظ تمييزاً دقيقاً بين الخيال والتخيل والمخيل والتخييل ونحو ذلك⁽¹⁾.

والواقع أننا حين نبحث في مختلف العصور التي تم خلالها نقل علوم الأوائل وخاصة فلسفة أرسطو (Aristotle) نلاحظ أن "عصر الترجمة" مر بمراحل مختلفة من التهذيب والتشذيب والتنقيح، فكانت كل مرحلة من مراحل بمثابة مراجعة للمرحلة أو المراحل السابقة، فالطور الأول للترجمة الذي يبدأ مع خلافة أبي جعفر المنصور (ت158هـ/ 775م) ويستمر إلى نهاية خلافة الرشيد (ت193هـ/ 809م) كان بمثابة مراجعة للمرحلة السابقة التي بدأت -كما سبق القول- مع الحارث بن كلدة وخالد بن يزيد بن معاوية، وقد سعى هذا الطور إلى تأطير "حركة الترجمة" ضمن مشروع حضاري منظم ومهيكل، فوضعت فيه التصورات والمناهج الأولى للنقل والتعريب، إلا أن هذا الطور سرعان ما تمت مراجعته خلال الطور الثاني الذي يبدأ مع المأمون ويمتد إلى أوائل القرن الرابع، وذلك من خلال التخلي عن التعريب والترجمة الحرفية واستبدالهما بالترجمة الدلالية.

ويبدو أن هذا النوع من الترجمة -الذي سبق أن وقفنا عنده مع الصفدي- قد أثمر وعياً جديداً لدى العرب، أدى بهم إلى التخلي عن المتابعة الحرفية والنقل الدقيق لكتب الأوائل، فاستبدلوها بالنقل عبر الشرح والتلخيص، وهو ما تجسد في أعمال الفارابي وابن سينا وابن رشد، الذين مثلت مرحلتهم إيذاناً بانطلاق عهد جديد في تفاعل اللغة العربية مع فكر يونان وفلسفتها، وهو عهد تميز بحرصهم على الإحاطة بأفكار الأوائل وتصوراتهم والتعبير عنها بلغة بيانية.

ولذلك فإذا عدنا إلى كتاب النفس الأرسطي نلاحظ أن الفلاسفة المسلمين أغنوه بشروحهم وتلاخيصهم، فبسطوا كثيراً من عباراتهم الدقيقة وشرحوا العديد من مصطلحاته الغامضة والمعقدة،

(1) فلوطرخس، الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة، ص 164.

بصورة جعلته مرجعاً هاماً في الإحاطة بماهية النفس الإنسانية ومعرفة حقيقتها وجوهرها الطبيعي، فكان من أبرز نتائج ذلك أن استفادوا منه في شرحهم لكتابي الشعر والخطابة وتلخيصهما.

3. الشعرية اليونانية في مدار البيان العربي

إذا كان العرب قد احتفلوا كثيراً بكتاب النفس فترجموه وشرحوه غير مرة بسبب توقهم لكشف أسرارها وإزاحة الحجب التي تلفها، فإن السؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح بخصوص كتابي الشعر والخطابة لأرسطو هو ما مبرر عنايتهم بهما خاصة وأن البيان -بنوعيه الشعر والخطابة- كان عنوان هوية وعلامة فخر ومباهاة عند العرب؟ وهل كانت ترجمتهم للكتابين تروم الإجابة على أسئلة ظلت معلقة في الشعرية العربية القديمة ولم يكن من سبيل لمقاربتها وفهمها إلا من خلال الاستعانة بشعرية أرسطو؟ أم أنها اندرجت ضمن رؤية أعمق وغايات أبعد؟

يبدو أن ترجمة الكتابين تداخلت فيها ثلاثة أسباب: يتمثل الأول في حرصهم على الإحاطة بمختلف علوم الأوائل ومعارفهم؛ ويتجلى الثاني في رغبتهم في مقارنة الشعرية العربية بغيرها من الشعريات لاستنباط القوانين الكلية لصناعة الشعر التي تنطبق على أشعار كل الأمم مهما اختلفت لغاتهم وتجاربهم وأزمنتهم؛ ويتبدى الثالث في تصنيفهم للكتابين ضمن مؤلفات أرسطو في المنطق التي تستعمل القياس في المخاطبة⁽¹⁾.

وإذا تابعنا حضور كتابي أرسطو فن الشعر وفن الخطابة في أجواء الثقافة العربية الإسلامية، فإننا نلاحظ أن ترجمتهما عرفت - كما هو الشأن بالنسبة إلى كتاب النفس - العديد من الصعوبات التي لم تنتج عن عمق تصوراتهما ودقة مصطلحاتهما فحسب، بل كانت أيضاً من مخلفات المحطة السريانية التي عبّر من خلالها الكتابان إلى العربية، والتي كان لمترجميها القسط الوافر في "تضليل" العرب بخصوص مفهومي الشعر والخطابة عند أرسطو.

فمن المعلوم أن المترجمين السريان كانوا يجهلون اللغة العربية واليونانية معاً، فضلاً عن جهلهم بالخلفية الحضارية التي يدور في فلكها الكتابان، والتي جعلت أرسطو ينظر في كتاب الشعر للملحمة والمسرح، ويعالج في كتاب الخطابة هندسة القول الخطابي وأسلوبه في المحافل السياسية والقضائية والتجمعات العامة لدى اليونان، مما أدى بهما إلى تقديم نصين غريبين وبعيدين عن أصولهما، وإلى

(1) ارجيلة، عباس، الأثر الأرسطي، ص 361-362.

إفراغ مصطلحاتهما من حمولتهما النظرية، وتقديم ترجمة حرفية رديئة، تتوسل بالتعريب حين يستعصي إيجاد مقابلات عربية دقيقة لمصطلحات أرسطو⁽¹⁾، جعلها تقدم تصورات غريبة عن موضوع تفكير أرسطو وبعيدة عن أساليب اللغة العربية وبنياتها التركيبية⁽²⁾.

وتفيد القراءة الفاحصة لترجمتي الخطابة والشعر أن مترجمي الكتابين -الذين يجهلان اللغة العربية واليونانية معاً، ولا تتوافر فيهما الشروط الضرورية للترجمة - كانا يتبعان الترجمة الحرفية التي أشار إليها الصفدي كما تبيناً سابقاً، وحين يستعصي عليهما إيجاد مقابلات عربية دقيقة لمصطلحات أرسطو- وكثيراً ما كان يحدث لهما ذلك - يعمدان إلى تعريبها.

فصاحب الترجمة العربية القديمة لكتاب الخطابة -الذي نجهله للأسف الشديد، ونعجز بذلك عن التحديد الدقيق لزمن ترجمة الكتاب- كان يعمد إلى تعريب الكثير من المصطلحات التي لم يهتد إلى مقابل لها في اللغة العربية، فسمى الشعراء بالفيوئطيين، والشعر بالفيوئطي، وعرب التراجم بالطرغوديات، والخطابة بالريطورية، كما ترجم التشبيه بالمثال والمجاز بالتغيير. وقد كان من نتائج ذلك أن قدم نصاً غريباً شوه الأصل اليوناني وعبر عن مضامينه بلغة أعجمية لا تشبه العربية إلا في شكل كتابتها فحسب⁽³⁾.

وبالرغم من أن ركافة عبارات الترجمة وغموض أفكارها كانت سبباً في أن القدامى أهملوا ترجمة كتاب الخطابة، فلم تلق بالاً كبيراً عندهم، كما أشار ابن سمح، وهو من نساخ الكتاب في الخاتمة التي ذيلها بها⁽⁴⁾، إلا أن إنعام النظر في جهدهم وبعض اجتهاداتهم يدل على أنهم حاولوا الإمساك بالتصور الجوهرى لبعض المفاهيم الأرسطية، فوضعوا مقابلات لها تدل على أن الترجمة عندهم لم تكن تتفصل عن المقارنة بين المصطلح في بيئته الأصل ولغته الأم، وفي البيئة المنقول إليها ولغتها الهدف، والنموذج الدال في هذا الإطار توظيف المترجم المجهول للخطابة لمصطلح التغيير، وهو مصطلح أجمع الباحثون على كونه ينطوي على قدر كبير من الأهمية، فأشارت ألفت الروبي إلى أنه "كان يدل

(1) العمري، محمد، "الترجمة بالتلخيص والشرح (حول كتاب "فن الشعر" لأرسطو): في استراتيجية القراءة العربية"، *الترجمة والتأويل*، ط1، منشورات كلية الآداب سلسلة ندوات ومناظرات، الرباط، 1992، ص 72.

(2) الزعبي، "من الصفر إلى الشيفرة الثقافية وتحولات المصطلح"، ص 257.

(3) أرسطو طاليس، (ت322 ق.م)، *الترجمة العربية القديمة للخطابة*، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ط2، وكالة المطبوعات، دار القلم، بيروت، 1979، ص 185، 196-195.

(4) أرسطو طاليس، *الترجمة العربية القديمة للخطابة*، ص 254.

على كل ما تتسم به اللغة في الصناعة الشعرية من حيل ووسائل أسلوبية تجعل من القول "قولاً شعرياً" ... كان يقصد به التصوير فقط، خاصة الاستعارة والتشبيه، بوصفهما ركيزتين أساسيتين للتغيير الشعري⁽¹⁾، إلا أنها اعتقدت أن هذا المصطلح ظهر مع ابن سينا وابن رشد، دون أن تستبعد أن يكون قد ورد لدى الفارابي في بعض كتاباته الضائعة⁽²⁾، بينما اعتبر شكري عياد (1340 هـ / 1999م) أن ابن سينا قد وظفه توظيفاً سريعاً وباهتاً، وأن ابن رشد هو الذي تعمق فيه⁽³⁾، وذهب الجوزو إلى أن ابن رشد هو من استحدث هذا المصطلح⁽⁴⁾، بينما رأى زياد الزعبي أن المترجم استعمله مقابلاً لميتافورا (Metaphora)، وحرص على ربطه بكلمتي المثل والتغيير⁽⁵⁾.

ولاشك أن الربط بين الميتافورا وكلمتي المثل والتغيير يثير العديد من التساؤلات التي تهم البحث عن الدوافع التي جعلت المترجم يرفض توظيف مصطلح متداول في الثقافة العربية الإسلامية ومباحثها البلاغية الناشئة، ويستعيز عنه بكلمة غامضة لا تؤدي المعنى المقصود، لاسيما أن مصطلح الاستعارة كان متداولاً في القرن الثالث للهجرة بين البلاغيين واللغويين، وهو القرن الذي يعتقد الكثير من الدارسين أن الترجمة أنجزت فيه، وهو اعتقاد يبدو أنه غير صائب، ويتناقض مع الحفر الاصطلاحي في ذاكرة المفهوم الذي يتبناه البحث الراهن، ويتأكد من خلاله رجاحة رأي عبد الرحمن بدوي محقق كتاب الخطابة الذي ذهب فيه إلى أن زمن ترجمة الكتاب يعود إلى ما قبل «عصر حنين بن إسحق (سنة 194هـ/260هـ) أي إلى أوائل القرن الثالث للهجرة، إن لم يكن قبل ذلك نهاية القرن الثاني»⁽⁶⁾، وهو الرأي نفسه الذي ينتصر له التدقيق التاريخي والترجمي الذي اعتمده ديمتري غوتاس (Dimitri

(1) الروبي، ألفنت كمال عبد العزيز، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين من الكندي حتى ابن رشد، ط1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1984، ص 244.

(2) الروبي، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين من الكندي حتى ابن رشد، ص 219.

(3) عياد، شكري محمد (1340هـ/1999م)، "دراسة تأثير كتاب أرسطو في البلاغة، ضمن كتاب أرسطو طاليس في الشعر"، أرسطو طاليس، في الشعر، نقل أبي بشر متى بن يونس من السرياني إلى العربي، تحقيق وترجمة: شكري محمد عياد، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1967، ص 219.

(4) الجوزو، مصطفى، نظريات الشعر عند العرب (الجاهلية والعصور الإسلامية)، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1981، ص 207.

(5) الزعبي، "من الصفر إلى الشيفرة: المثاقفة وتحولات المصطلح"، ص 257.

(6) أرسطو طاليس، الترجمة العربية القديمة للخطابة، ص (7).

Gutas) وأوضح أن ترجمة كتب أرسطو بدأت في عهدها الأول منذ القرن الثاني للهجرة⁽¹⁾، مما يعني أن الجهاز المفهومي الذي وظفه المترجم ينسجم مع ما ترسخ في التصور والتعبير الجماليين عند العرب آنئذ، حيث كان الرعيل الأول من اللغويين والبلاغيين يستعملون للدلالة على الاستعارة - قبل تشكل المصطلح الدال عليها - المثل والأمثال⁽²⁾.

على هذا الأساس يتضح أن المترجم المجهول لكتاب الخطابة بذل جهداً واضحاً أداه إلى اقتراض مصطلحات ناشئة في بيئة الرعيل الأول من اللغويين والبلاغيين العرب لإيجاد مقابل لكلمة ميتافورا، التي شعر أنها لا تعني الاستعارة بالمعنى الأرسطي، لكنها تعني الادعاء والإثبات، كما استقر عند البلاغيين العرب، وهو جهد لا يدل فحسب على إدراك للفرق بين الكلمتين في السياقين اليوناني والعربي، بل يعكس أيضاً وأساساً وعياً بالطبيعة الانزياحية للأسلوب البلاغي القائمة على تغيير العلاقات، مما يعني ويؤكد في آن أن عمليات النقل والترجمة من اليوناني إلى العربي ظلت توظف لحساب الثقافة العربية الإسلامية وضمن مداراتها البيانية، وهذا ما يفسر أن التقريب بين المفاهيم كان يتم في فضاء البيان العربي، وبأثر من مفاهيمه وتصورات الناتجة عن نظام يدير نظرة العرب للعالم وطريقة إقامتهم فيه، وهو نظام كامن في اللغة العربية ذاتها، ومنخرط في الرؤية البيانية التي تديرها وتتحكم بطرائق اشتغالها وجريانها⁽³⁾.

في هذا الإطار يلاحظ المتابع لجهود المترجمين والفلاسفة المسلمين أنهم كانوا واعين بالمشاكل التي يطرحها نقل كتاب الخطابة في غياب أي تصور عن طبيعة المجتمع الإغريقي خصوصيته الثقافية والاجتماعية، فقابلوا إهمال الترجمة القديمة بشروحات وتلاخيص كثيرة، حرصوا فيها على صياغتها بلغة بيانية واضحة، تبسط جوانبه القيمة والهامة التي من شأنها أن تفيد الدرس البلاغي العربي في زمنهم؛ فقد أولى الفارابي عناية بالغة بالكتاب؛ ففسره وشرحه، بل وترجمه كما يذكر ابن النديم، وترك فيه كتاباً كبيراً يقع في عشرين مجلداً⁽⁴⁾، كما أن ابن سينا خصه بعملين: جاء الأول مقتضباً ومركزاً سماه

(1) غوتاس، الفكر اليوناني والثقافة العربية، ص 62-63.

(2) ابن الفضل، المظفر العلوي (ت656هـ / 1258م)، نصره الإغريض في نصره القريض، تحقيق نهى عارف الحسن، مطبعة طربين، دمشق، 1976، ص133.

(3) اليوسفي، الشعر والشعرية الفلاسفة والمفكرون العرب ما أنجزوه وما هفوا إليه، ص 146.

(4) ابن النديم، الفهرست، ص303.

المجموع؛ بينما كان الثاني مستفيضاً، أما ابن رشد فقد قدم تلخيصاً هاماً للكتاب حاول فيه الاستفادة من النصوص المختلفة التي لم يتح الاطلاع عليها لغيره من المترجمين والفلاسفة السابقين.

وتفيد القراءة الفاحصة لتلاخيص الفارابي وابن سينا وابن رشد وشروحهم للكتاب أنهم بذلوا جهداً كبيراً لتخليصه من كثير من الشوائب اللغوية والتصورية التي تخص الحضارة اليونانية ونظمها السياسية، ولا تفيد الحضارة العربية، فركزوا اهتمامهم على القسم الثالث المتعلق بجمالية الأسلوب وشروطه الفنية، فقدموا في هذا الإطار جملة تصورات أسهمت في ظهور البلاغة المعسودة بالمنطق عند العرب مع ابن وهب الكاتب (ت 335 هـ/ 947م)، وأبو المطرف بن عميرة (ت 656 هـ / 1258م) وحازم القرطاجني (ت 684 هـ/ 1386م) وابن البناء المراكشي (ت 721 هـ/ 1321م) وأبو القاسم محمد السجلماسي (ت 704 هـ / 1305 م) ⁽¹⁾.

ويعد تعريف الخطابة من أول وأهم ما ركزوا عليه، إذ حددها الفارابي بقوله: "الخطابة هي القدرة على المخاطبة بالأقوال التي بها تكون جودة الإقناع في شيء شيء من الأمور الممكنة التي شأنها أن تؤثر أو تجتنب" ⁽²⁾، ولم يخرج ابن سينا وابن رشد عن هذا التحديد بحيث عرفاها بقولهما: "الخطابة قوة تتكلف الإقناع الممكن في كل واحد من الأمور المفردة" ⁽³⁾.

ويبدو واضحاً أن الفلاسفة المسلمين أدركوا - خلافاً لصاحب الترجمة القديمة - الطبيعة الإقناعية للخطابة، فحرصوا على التنبيه عليها في تعريفهم لها، وهو أمر يجد تفسيره في ترتيبهم لها ضمن سلم المنطق، وتصنيفهم لها ضمن الصناعات القياسية، كما يتضح من قول الفارابي: "الخطابة: صناعة قياسية، غرضها الإقناع في جميع الأجناس العشرة، وما يحصل من تلك الأشياء في نفس السامع من القناعة هي الغرض الأقصى بأفعال الخطابة" ⁽⁴⁾.

(1) الإدريسي، يوسف، *امتدادات المفهوم الفلسفي للتخييل عند البلاغيين المغاربة*، ط1، منشورات مقاربات، المغرب، 2009، ص 8-25.

(2) الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد (ت 339 هـ/ 950م)، *فصول منتزعة*، تحقيق فوزي متري نجار، دار المشرق، بيروت، 1971، ص 62-63.

(3) ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله (ت 428 هـ / 1073م)، *الخطابة من كتاب الشفاء*، تحقيق محمد سالم، تصدير ومراجعة إبراهيم مذكور، نشر وزارة المعارف العمومية، الإدارة العامة للثقافة، القاهرة، 1954، ص 15.

(4) الفارابي، *فصول منتزعة*، ص 7.

بيد أن قيمة تلخيصهم للخطابة لا تنحصر في هذا الإطار، بل تكمن أيضاً في إدراكهم أن طبيعتها الانفعالية ووظيفتها التأثيرية تقتضي من الخطيب معرفة دقيقة وعميقة بأحوال النفوس وطبائعها وكيفيات التأثير فيها، حتى يختار الأسلوب المناسب لموضوع خطبته والكفيل بإقناعهم والتأثير في نفوسهم، وهو ما عبر عنه ابن سينا بقوله: "وأما استدراج السامعين فيكون بالأقاويل الانفعالية التي توقع في نفوسهم محبة له أو ميلاً إليه أو طمعاً فيه أو غضباً وسخطاً على خصمه. فلهذه المعاني يجب أن يعرف الريطوريقي الأخلاق والفضائل. ويجب أيضاً أن تعرف الانفعالات وكيف ومماذا تكون.⁽¹⁾

وإذا كان ابن سينا يستعمل هنا كلمة "الريطوريقي" للإشارة إلى الخطيب، فليس معنى ذلك أنه ينتمي إلى اتجاه المترجمين الذين يتبنون الترجمة الحرفية، بل الأمر غير ذلك، فقد لخص هذا النص - كما يشير محقق الكتاب - وهو ابن الثامنة عشر من عمره، وهي لحظة بدأ فيها بالاحتكاك بالنصوص الفلسفية، ولم تتبلور عنده رؤية خاصة في نقلها وتفسيرها، ولعل ما يؤكد ذلك تخليه عن هاته الكلمة المعربة حين لخص كتاب فن الخطابة في مرحلة لا حقة من حياته التأليفية⁽²⁾.

وعلاوة على ربطهم الخطابة بالجانب الانفعالي من النفس، أكد الفلاسفة المسلمون أن جماليتها وفعاليتها التأثيرية لا تتأتان بمعرفة أحوال المتلقين فحسب، ولكن أيضاً بحسن بناء عباراتها وصياغة أساليبها، وهو أمر يقتضي العناية ببنياتها التركيبية والأسلوبية وصياغتها بطريقة ملائمة لمقصديتها وغير مماثلة لغيرها من الخطابات الفنية الأخرى وخاصة الشعر، يقول ابن سينا في هذا الإطار: "واعلم أن الاشتغال بتحسين الألفاظ في صناعة الخطابة والشعر أمر عظيم الجدوى. وأما التعاليم فإن اعتبار الألفاظ فيها أمر يسير، ويكفي فيها أن تكون مفهومة، غير مشتركة، ولا مستعارة، وأن تطابق بها المعاني. ولا يختلف التصديق في التعليم بأي عبارة كانت إذا عبرت عن المعنى. وأما الإقناع في الخطابة والتخييل في الشعر فيختلف في المعنى الواحد بعينه بحسب الألفاظ التي تكسوه. فينبغي أن يجتهد حتى يعبر عنها بلفظه يجعله مظهرًا في الخطابة، ومتخيلاً في الشعر. فإن اللفظ الجزل يوهم أن المعنى جزل؛ واللفظ السفساف يجعل المعنى كالسفساف؛ والعبارة بوقار تجعل المعنى كأنه أمر ثابت؛ والعبارة المستعجلة تجعل المعنى كشيء سيال"⁽³⁾.

(1) ابن سينا، الخطابة من كتاب الشفاء، ص 22.

(2) ابن سينا، الخطابة من كتاب الشفاء، ص 34.

(3) ابن سينا، الخطابة من كتاب الشفاء، ص 199-200.

يبرز هذا النص أن جمالية الخطابة تتحدد بحسن اختيار الألفاظ الملائمة للمعاني الإقناعية، ويؤكد أن الفرق بين الخطابة والشعر -بالرغم من طبيعتهما اللغوية المشتركة- يكمن في قيام الخطابة على الإقناع والشعر على التخيل، ويعد هذا التمييز من أبرز النتائج التي انتهى إليها الفلاسفة المسلمون وظلت غائبة عن المترجمين السريان، وهو ما يدل على أن نقلهم لكتب أرسطو لم يكن حرفياً، بل تفاعلياً وبغايات وظيفية تروم سد ثغراتها وإغنائها بتصورات من صميم اجتهاداتهم الثقافية، وفي ضوء الرؤية البيانية الراسخة في اللغة العربية.

ولا تقتصر هذه الملاحظة على كتاب الخطابة، بل تشمل كذلك ترجمة كتاب الشعر وتلاخيصه، إذ لا يختلف كثيراً متى بن يونس القنائي (ت 328هـ / 940م) عن صاحب الترجمة العربية القديمة لخطابة أرسطو في طبيعة الترجمة وقيمتها، فقد ترجم المصطلح الجوهري في كتاب الشعر ألا وهو "المحاكاة" Mimesis بالتشبيه، وكان يعتمد إلى تعريب الكثير من المصطلحات التي استعصى عليه نقل معناها إلى العربية، فعبر عن ذلك بجمل ركيكة وعبارات سقيمة⁽¹⁾. الأمر الذي دفع فلاسفة الإسلام إلى العناية بالكتاب، والحرص على إزالة ما يشوبه من غموض، وربطه بالسياق البياني العربي، وهو ما يتبين من قول ابن سينا: "والآن، فإننا نعبر عن القدر الذي أمكننا فهمه من التعليم الأول، إذ أكثر ما فيه اقتصاص أشعار ورسوم كانت خاصة بهم، ومتعارفة بينهم يغنيهم تعارفها إياها عن شرحها وبسطها. وكان لهم -كما أخبرنا به- أنواع معدودة للشعر في أغراض محدودة، ويخص كل غرض وزن"⁽²⁾.

لقد أدرك ابن سينا من خلال العديد من الإشارات والتلميحات التي تشير إلى أعمال "مسرحية" وأسماء "ممثليين" أن أرسطو يتحدث عن شعر مختلف شكلاً وموضوعاً وأداءً عن طبيعة الشعر العربي، فأوضح صعوبة نقل كتابه دون معرفة مسبقة بما يتحدث عنه، وذلك بقوله: "القدر الذي أمكننا فهمه" الذي يعبر صراحة عن وجود قدر لم يحصل فهمه؛ وبالإضافة إلى ذلك فقد وعى، هو وغيره من فلاسفة

(1) أرسطو طاليس، الترجمة العربية القديمة للخطابة، ص 103-105.

(2) أرسطو طاليس، فن الشعر، مع الترجمة العربية القديمة وشرح الفارابي وابن سينا وابن رشد، ترجمة وشرح وتحقيق عبد الرحمن بدوي، ط2، دار الثقافة، بيروت، 1973، ص 167.

الإسلام، بأن الكتاب ذاته غير كامل وأن جزءاً بتر منه وضاع، وهو ما عبر عنه الفارابي قائلاً في مستهل شرحه: " إذ الحكيم لم يكمل القول في صناعة المغالطة فضلاً عن القول في صناعة الشعر"⁽¹⁾. وإذا كان ذلك قد مثل عائقاً أمام النقل الدقيق للكتاب، فإنه لا يعني أن الفلاسفة المسلمين عجزوا عن تلخيصه والإفادة منه، فقد استطاعوا فهم كثير من أفكاره وآرائه، وشرح العديد من قضاياها وتصوراته، بل إنهم تمكنوا من إدراك بعض الثغرات التي ظل يعانيها الكتاب فعملوا على سدها، وذلك بفضل قراءتهم له ضمن الفضاء البياني وبالعلاقة بمداراته ومباحثه.

وتكفي الإشارة هنا إلى أنهم أحسنوا فهم تصور أرسطو لماهية الشعر وأجادوا التعبير عنه، كما أنهم أدركوا تمييزه الدقيق بين الشعر والخطابة وغيرهما من فنون القول ومستوياته، فصار عندهم التخيل، وهو من الاجتهادات المفهومية التي تحسب لصالحهم⁽²⁾، علامة محددة لجوهر الشعر ومميزة له، وهو تصور استطاعوا نقله وفهمه من كتاب الشعر، وتمكنوا بفضلهم من التمييز بين الشعر والنظم، مؤكدين بذلك أن الشعر ليس مجرد صياغة الكلام في قالب إيقاعي مؤلف من وزن وقافية، بل هو قبل ذلك خطاب تخيلي، يقول ابن سينا بهذا الصدد: "الشعر كلام مخيل، مؤلف من أقوال ذوات إيقاعات متفقة، متساوية، متكررة على وزنها، متشابهة حروف الخواتيم. ف "الكلام" جنس أول للشعر يعمله وغيره مثل الخطابة والجدل وسائر ما يشبهها؛ وقولنا "من ألفاظ مخيلة"، فصل بينه وبين الأقاويل العرفانية، التصديقية التصويرية ...، وقولنا: "ذوات إيقاعات متفقة" ليكون فرقاً بينه وبين النثر؛ وقولنا: "متكررة" ليكون فرقاً بين المصراع والبيت؛ وقولنا: "متساوية" ليكون فرقاً بين الشعر وبين نظم يؤخذ جزءه من جزئين مختلفين، وقولنا: "متشابهة الخواتيم" ليكون فرقاً بين المقفى وغير المقفى. فلا يكاد يسمى عندنا بالشعر ما ليس بالمقفى"⁽³⁾.

يعد ابن سينا هنا "التخيل" جوهر العملية الشعرية وأساسها، مؤكداً أن بغياب التخيل يفقد الشعر قيمته الجمالية والفنية ويخرج من لغة الإبداع فيدخل في محض التكلم، وهو بذلك يوجه نقداً لاذعاً

(1) الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد (ت339هـ/950م)، *آراء أهل المدينة الفاضلة*، تحقيق ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، 1973، ص149.

(2) الإدريسي، *امتدادات المفهوم الفلسفي للتخيل عند البلاغيين المغاربة*، ص 121.

(3) ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله (ت428هـ/1073م)، *جوامع علم الموسيقى من كتاب الشفاء*، تحقيق زكريا يوسف، تصدير ومراجعة، أحمد فؤاد الأهواني ومحمد أحمد الحفني، نشر وزارة التربية والتعليم، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1956، ص 122-123.

للأشعار المنظومة التي استشرت في المشرق منذ القرن الثالث للهجرة، والتي يركز أصحابها على المكونات الشكلية في الشعر ويهملون المكونات الجمالية فيه.

ولا يقف حسن توظيف مصطلح التخيل لدى شراح أرسطو عند هذا الحد، بل إنهم صححوا من خلاله رأيا ساد في الكتب النقدية كان يرمي أصحابه الشعر والشعراء بالكذب والتضليل، فأوضحوا أن الشعر إنما ينظر فيه إلى جانبه التخيلي المتعلق بمدى قدرة صوره ومعانيه على تحريك خيالات المتلقين والتأثير في نفوسهم، وأنه متى ما تحققت هذه الوظيفة الجمالية لا ينظر إلى صدقه أو كذبه، يقول ابن سينا معبرا عن ذلك: " والشعريات إنما يلتفت فيها إلى أن تكون مخيلة، كانت صادقة أو كاذبة"⁽¹⁾. وقد استطاع الفلاسفة المسلمون بهذا التصور مراجعة الكثير من الأحكام النقدية التي كانت تحول دون إدراك حقيقة الشعر وبيان جوهره الطبيعي، فصححوا نظرة الكثير من النقاد والبلاغيين العرب الذين كانوا يولون الإيقاع قيمة فنية على حساب الإيحاء، ويقومون الصور والمعاني الجمالية بمقياس الحقيقة والكذب، فأكدوا بدل ذلك أن خصوصية الدلالات الشعرية تتمثل في كونها ليست "واقعية" بل جمالية وفنية، وأن أية قراءة لها في ضوء معطيات الواقع وعناصره يفقدها قيمتها وخصوصيتها، كما أبرزوا أن الإيقاع في الشعر ليس غاية في ذاته، بل هو مجرد وسيلة لتحقيق التخيل.

ومن الملاحظ أن شدة عنايتهم بهذا المصطلح وعمق إدراكهم لقيمتها النظرية وفاعليته الجمالية جعلهم يربطون كل مكونات الخطاب الشعري بعنصر التخيل ويعدونها وسائل له، فصار عندهم اللفظ والمعنى والوزن والتركيب وغير ذلك من عناصر الشعر مجرد أدوات له، وهو ما يتضح من قول ابن سينا: "الأمور التي تجعل القول مخيلاً: منها أمور تتعلق بزمان وعدد زمانه، وهو الوزن؛ ومنها أمور تتعلق بالمسموع من القول؛ ومنها أمور تتعلق بالمفهوم من القول؛ ومنها أمور تتردد بين المسموع والمفهوم - وكل واحد من المعجب بالمسموع أو المفهوم على وجهين: لأنه إما أن يكون من غير حيلة بل يكون نفس اللفظ فصيحاً من غير صنعة فيه، أو يكون نفس المعنى غريباً من غير صنعة إلا غرابة المحاكاة والتخيل الذي فيه. وإما أن يكون التعجب منه صادراً عن حيلة في اللفظ أو المعنى ..."⁽²⁾.

(1) ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله (ت428هـ / 1073م)، القياس من كتاب الشفاء، تحقيق سعيد زايد، مراجعة وتقديم إبراهيم مذكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1964، ص5.

(2) ابن سينا، جوامع علم الموسيقى من كتاب الشفاء، ص 163.

ويلاحظ المتابع لشروح الفلاسفة المسلمين وتلاخيصهم لكتاب الشعر أنهم اعتنوا إلى حد كبير بمصطلح التخيل، وخففوا مقابل ذلك من استعمال مصطلح المحاكاة الذي اعتبر مركزياً في الكتاب، بل إنهم حولوه بدوره إلى مجرد وسيلة للتخيل، بالرغم من أن أرسطو عده جوهر العملية الشعرية، وأبرز من خلاله خصوصية الجوانب الأسلوبية والتركيبية والإيقاعية في الشعر.

وقد رأى بعض الباحثين أنهم أكدوا بذلك سوء فهمهم وشرحهم للكتاب، فأسقطوا طبيعة الشعر العربي على الشعر اليوناني، وأقحموا كثيراً من المصطلحات النقدية والبلاغية العربية القديمة في الكتاب لم تكن موضوع تفكير أرسطو. بيد أن ما غاب عن كثير من منتقديهم أنهم كانوا يقدمون قراءة نوعية للشعرية الأرسطية ذات طبيعة تفاعلية، فلم يكن يهمهم النقل الحرفي والدقيق والبسيط لكتاب الشعر، بل التخلص أولاً من ركافة لغة المترجمين بتقديم نص واضح وفصيح، وتقريب الكتاب إلى لغة البيان العربي، وفي هذا الإطار لا حظوا أن أرسطو اقتصر في توظيفه لمصطلح المحاكاة على الجوانب الشكلية، فلم يربطه بالجوانب الخيالية، كما انتبهوا إلى أن حديثه عن الخيال في كتاب النفس ظل معزولاً ومقتصرًا على الأنشطة الذهنية العادية ولم يشمل المستويات الجمالية، فسعوا إلى بيان العلاقة التي تربط النشاط الخيالي للنفس بفعل المحاكاة، وحرصوا على نحت مصطلح دقيق يؤدي هذا المعنى ويشير إليه، ويسد الثغرة التي ظل يعانيتها كتاب الشعر، وذلك من خلال توظيفهم لمصطلح التخيل واعتبارهم المحاكاة وسيلة من وسائله⁽¹⁾.

وبالرغم من أن صنيعهم هذا قد أجد انتقادات ومؤاخذات عديدة لدى بعض الدارسين الذين رأوا فيه تشويهاً لكتاب الشعر وتحريفًا لمصطلحه المركزي، إلا أن بعض الأبحاث العميقة التي أنجزها متخصصون في الشعرية اليونانية عامة والأرسطية خاصة انتهت إلى أن استعمال أرسطو لمصطلح *Mimesis* لا يقصد به المحاكاة أو التقليد، بل يروم به "التخيل"⁽²⁾، وهو المصطلح الذي سبق أن نحتة الفلاسفة المسلمون وشرحوا به مصطلح المحاكاة منذ أزيد من تسعة قرون، وأصبح اليوم مصطلحاً مركزياً في كثير من تشكيلات الخطاب وأنواعه، وعليه مدار القول في الشعرية الحديثة، لاسيما السردية منها.

الخاتمة

(1) الإدريسي، امتدادات المفهوم الفلسفي للتخيل عند البلاغيين المغاربة، ص 121.

(2) GENETTE, G, Fiction et diction, Seuil, Paris, 1991, p 17.

لم تكن غاية هذا البحث متابعة ترجمة كتب أرسطو عند العرب قديماً، وعرض مضامينها وتلخيص أفكارها، ولكن بيان أن الفعل الترجمي الذي قاده السريان أولاً تم في ظلال البيان العربي وضمن مداراته، وهو ما يتجسد من خلال حرص المترجمين، والفلاسفة المسلمين لاحقاً على ربط المفاهيم والتصورات الأرسطية بالمقولات البيانية والبنىات البلاغية عند العرب، وهي استراتيجية استندت إليها عمليات الترجمة والنقل والتلخيص، وتابعتها وسهرت عليها جمهرة من المترجمين المتخصصين في المجالات العلمية مشهود لهم بالدراية بموضوعات الترجمة، وحسن الإلمام باللغة والمعارف العربية، فلم يكن يسمح خالد بن يزيد بن معاوية للمترجمين الذين استقدمهم بنقل علوم اليونان إلا بعد أن يتحقق من وضوح عربيتهم وسلامتها، لأن شرط "الفصاحة" كان ضرورياً عند العرب، إلى حد جعل القائمين على الترجمة يجزلون العطاء لمترجمين دون آخرين، فيزنون لإسحق بن حنين ما يترجم من كتب ذهباً⁽¹⁾، تقديراً لجهوده في حسن نقل علوم اليونان، وتشجيعاً للآخرين، وبسبب ذلك الشرط تمخض وعي عميق عند الفلاسفة المسلمين دفعهم إلى التخلي عن الترجمة، واستبدالها بعملية الشرح والتلخيص التي مثلت القناة الثانية لنقل علوم الأوائل إلى العربية.

ولعل متابعة كيفية نقل العرب قديماً لعلوم عقلانية ذات طبيعة مجردة خلال مرحلة دقيقة من تاريخهم، والوقوف عند مدى نجاحهم في الإحاطة بها، عبر نحت مصطلحات والتعبير عنها ضمن بنيات تركيبية وأسلوبية واضحة وسليمة، لأكبر دليل على أن ثقل تلك المفاهيم وغموضها نتيجة الجهل بخلفياتها المعرفية، لا سيما بالنسبة للمباحث النفسية، ما لبث أن تم تذليله أمام قوة العبارة ووضوح الصياغة البيانية عند العرب، وهو ما تجلّى من خلال حسن ترجمتهم في مرحلة لاحقة أعقبت العهد الأول للترجمة لمفاهيم الخيال ومشتقاته المرتبطة بالظاهرة الإدراكية والمعبرة عنها.

وقد تبين من البحث أن حرص المترجمين والفلاسفة المسلمين لاحقاً على ربط المقولات الشعرية والخطابية بالبيان العربي مكنهم من إدراك الخصوصية الجمالية والنظرية لبعض مصطلحات أرسطو من قبيل: المحاكاة والميتافورا، والصورة وغيرها فعمدوا إلى اقتراح مقابلات تلامس جوانب من مصطلحاته، لكنها تلمح إلى خصوصية العبارة البلاغية عند العرب، وهو ما عبروا عنه من خلال نحت مقابلات من قبيل: التغيير والمثل والتمثيل والتشبيه بالمعنى المجازي العام، وليس الأسلوبى الخاص.

(1) ابن النديم، الفهرست، ص303.

على أن أبرز وأهم مصطلح يدل على اقتدارهم على الإبداع والتحرر من ضيق بعض المفاهيم وقصورها في تصورهم مصطلح التخيل الذي يعد من أبرز اجتهاداتهم، ويعود إليهم الفضل في نحتة، نتيجة إدراكهم أن أرسطو لم يربط تصوره للمحاكاة الدال على التصوير والتمثيل الفنيين، بتصوره النفسي المفسر لمختلف العمليات الذهنية التي يقوم بها الإدراك بمستوياته الظاهرة والباطنة، فجمعوا بين التصويري والنفسي وابتكروا مصطلحاً جديداً هو التخيل الذي جاء نتيجة قراءاتهم للشعريات الأرسطية في مدارات البيان العربي.

المصادر والمراجع

- الإدريسي، يوسف، *التخييل والشعر حفريات في الفلسفة العربية الإسلامية*، ط1، منشورات ضفاف، بيروت، 2008.
- الإدريسي، يوسف، *امتدادات المفهوم الفلسفي للتخييل عند البلاغيين المغاربة*، ط1، منشورات مقاربات، المغرب، 2009.
- أرسطو طاليس (ت322 ق.م.)، *الترجمة العربية القديمة للخطابة*، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ط2، وكالة المطبوعات، دار القلم، بيروت، 1979.
- أرسطو طاليس (ت322 ق.م.)، *فن الشعر*، مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد، ترجمة وشرح وتحقيق عبد الرحمن بدوي، ط2، دار الثقافة، بيروت، 1973.
- أرسطو طاليس، *في النفس*، شرح وتحقيق ومراجعة عبد الرحمن بدوي، ط1، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1954.
- بدوي، عبد الرحمن (ت1423هـ / 2002م)، *الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية*، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1987.
- الجوزو، مصطفى، *نظريات الشعر عند العرب (الجاهلية والعصور الإسلامية)*، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1981.
- ابن خلكان، أبو العباس أحمد (ت681هـ / 1282م)، *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*، تحقيق إحسان عباس، ط1، دار الثقافة، بيروت، (د.ت.).
- أرحيلة، عباس، *الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري*، ط1، منشورات كلية الآداب، الرباط، 1999.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد (ت595هـ / 1198م)، *تلخيص الخطابة*، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ط1، وكالة المطبوعات، الكويت، د.ت.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد (ت595هـ / 1198م)، *تلخيص كتاب النفس*، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، ط1، مكتبة النهضة المصرية، 1950.
- الروبي، ألفت كمال عبد العزيز، *نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين من الكندي حتى ابن رشد*، ط1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1984.
- الزعبى، زياد، "من الصفر إلى الشيفرة: المثاقفة وتحولات المصطلح"، *مجلة عالم الفكر*، م 37، ع 1، يوليو سبتمبر، 2007، ص 255-273.
- ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله (ت428هـ / 1073م)، *البرهان*، تقديم وتحقيق عبد الرحمن بدوي، ط1، دار النهضة المصرية، القاهرة، 1966.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله (ت428هـ / 1073م)، *أحوال النفس رسالة في النفس وبقائها ومعادها*، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، ط1، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1952.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله (ت428هـ / 1073م)، *جوامع علم الموسيقى من كتاب الشفاء*، تحقيق زكريا يوسف، تصدير ومراجعة، أحمد فؤاد الأهواني ومحمد أحمد الحفني، نشر وزارة التربية والتعليم، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1956.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله (ت428هـ / 1073م)، *الخطابة من كتاب الشفاء*، تحقيق محمد سالم، تصدير ومراجعة إبراهيم مذكور، نشر وزارة المعارف العمومية، الإدارة العامة للثقافة، القاهرة، 1954.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله (ت428هـ / 1073م)، *القياس من كتاب الشفاء*، تحقيق سعيد زايد، مراجعة وتقديم إبراهيم مذكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1964.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله (ت428هـ / 1073م)، "مبحث عن القوى النفسانية"، ضمن *أحوال النفس رسالة في النفس وبقائها ومعادها*، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1952.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله (ت428هـ / 1073م)، *النفس من الطبيعيات من كتاب الشفاء*، تحقيق جورج قنوتي وسعيد زايد، تصدير ومراجعة إبراهيم مذكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله (ت428هـ / 1073م)، *عيون الحكمة*، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ط2، وكالة المطبوعات، الكويت، 1970.

الصفدي، صلاح الدين خليل بي أيبك (ت764هـ / 1363م)، *الغيث المُسَجَّم في شرح لامية العجم*، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990.

عصفور، جابر (ت1443هـ / 2021م)، *الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب*، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992.

العمرى، محمد، "الترجمة بالتلخيص والشرح (حول كتاب "فن الشعر" لأرسطو)"، في *استراتيجية القراءة العربية*، الترجمة والتأويل، ط1، منشورات كلية الآداب سلسلة ندوات ومناظرات، الرباط، 1992، ص 71-82.

عياد، شكري محمد (ت1340هـ / 1999م)، "دراسة تأثير كتاب أرسطو في البلاغة"، ضمن كتاب *أرسطو طالع في الشعر*، نقل أبي بشر متى بن يونس من السرياني إلى العربي، تحقيق وترجمة شكري محمد عياد، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1967.

- غوتاس، ديمتري، *الفكر اليوناني والثقافة العربية*، ترجمة وتقديم نقولا زيادة، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2003.
- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد (ت339هـ / 950م)، *آراء أهل المدينة الفاضلة*، تحقيق ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، 1973.
- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد (ت339هـ / 950م)، *فصول منتزعة*، تحقيق فوزي متري نجار، دار المشرق، بيروت، 1971.
- ابن الفضل، المظفر العلوي (ت656هـ / 1258م)، *نصرة الإغريض في نصرة القريض*، تحقيق نهى عارف الحسن، مطبعة طربين، دمشق، 1976.
- فلوطرخس (ت125م)، *"الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة"*، ترجمة قسطنطين لوقا، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ضمن *أرسطو طاليس: في النفس*، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1954.
- الكندي، أبو يعقوب يوسف (ت252هـ / 873م)، *رسائل الكندي الفلسفية*، تحقيق محمد عبد الهادي أبي ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1950.
- ابن النديم، أبو الفرج محمد (ت384هـ / 995م)، *الفهرست*، دار المعرفة، بيروت. (د.ت.).
- اليوسفي، محمد لطفي، *الشعر والشعريّة الفلاسفة والمفكرون العرب ما أنجزوه وما هفوا إليه*، ط1، الدار العربية للكتاب، تونس، 1992.

Genette, G., *Fiction et Diction*, Seuil, Pari, 1991.

References

- Al-Rihīlah, ‘Abbās, *al-Athar al-Aristī fī al-Naqd wa al-Balāghah al-‘Arabīyayn ilā Hudūd al-Qarn al-Thāmin al-Hijrī*, 1st edition, Manshūrāt Kullīyat al-Ādāb, Rebat, 1999.
- Aristotle (d.322B.C.E.), *al-Tarjamah al-‘Arabīyah al-Qadīmah li al-khaṭābh*, edited by ‘Abd al-Raḥmān Badawī, 2nd edition, Wakālat al-Maṭbū‘āt, Dār al-Qalam, Beirut, 1979.
- Aristotle (d.322B.C.E.), *Fan al-Shi‘r, ma‘a al-Tarjamah al-‘Arabīyah al-Qadīmah wa Shurūḥ al-Fārābī wa Ibn Sīnā wa Ibn Rushd*, translated into Arabic and edited by ‘Abd al-Raḥmān Badawī, 1st edition, Dār al-Thaqāfah, Beirut, 1973.
- Aristotle (d.322B.C.E.), *fī al-Nafs*, edited and reviewed by ‘Abd al-Raḥmān Badawī, 1st edition, Maktabat al-Nahḍah al-Miṣrīyah, Cairo, 1954.
- ‘Ayyād, Shukrī Muḥammad (d.1340 A.H/ 1999 A.D.) "Dirāsah Ta’thīr Kitāb Aristū fī al-Balāghah", in *Kitāb Aristotle fī al-Shi‘r*, Aristotle, fī al-Shi‘r,

- Naql Abī Bishr Mattā bin Yūnus min al-Suryānī ilā al-‘Arabī*, translated into Arabic and edited by Shukrī Muḥammad ‘Ayyād, Dār al-Kitāb al-‘Arabī li al-Ṭibā‘ah wa al-Nashr, Cairo, 1967.
- Badawī, ‘Abd al-Raḥmān (d.1423 A.H./2002 A.D.), *al-Falsafah wa al-Falāsifah fī al-Ḥaḍārah al-‘Arabīyah*, 1st edition, al-Mu‘assasah al-‘Arabīyah li al-Dirāsāt wa al-Nashr, Beirut, 1987.
- Ibn al-Faḍl, al-Muẓaffar al-‘Alawī (d.656 A.H/ 1258 A.D.), *Naḍrat al-Gharīd fī Nuṣrat al-Qarīd*, edited by Nuhā ‘Ārif al-Ḥasan, Maṭba‘at Ṭurbayn, Damascus, 1976.
- Al-Fārābī, Abū Naṣr Muḥammad bin Muḥammad (d.339 A.H/ 950 A.D.), *Ārā’ ahl al-Madīnah al-Fāḍilah*, edited by Albīr Naṣrī Nādir, Dār al-Mashriq, Beirut, 1973.
- Al-Fārābī, Abū Naṣr Muḥammad bin Muḥammad (d.339 A.H/ 950 A.D.), *Fuṣūl Muntaza‘h*, edited by Fawzī Mitrī Najjār, Dār al-Mashriq, Beirut, 1971.
- Gutas, Dimitri, *The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ‘Abbasid Society (2nd -4th A.H./8th -10th A.D.)*, translated and introduced into Arabic by Niqūlā Ziyādah, 1st edition, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, Beirut, 2003.
- Al-Idrīsī, Yūsuf, *al-Takhyīl wa al-Shi‘r Ḥafrīyāt fī al-Falsafah al-‘Arabīyah al-Islāmīyah*, 1st edition, Manshūrāt Dīfāf, Beirut, 2008.
- Al-Idrīsī, Yūsuf, *Imtidādāt al-Maḥmūd al-Falsafī li al-Takhyīl ‘inda al-Balāghīyīn al-Maghāribah*, 1st edition, Manshūrāt Muqārabāt, Beirut, 2009.
- Al-Jūzū, Muṣṭafā, *Naẓariyāt al-Shi‘r ‘inda al-‘Arab (al-Jāhilīyah wa al-‘Uṣūr al-Islāmīyah)*, 1st edition, Dār al-Ṭalī‘ah lil-Ṭibā‘ah wa al-Nashr, Beirut, 1981.
- Ibn Khallikān, Abū al-‘Abbās Aḥmad (d.681 A.H./1282 A.D.), *Wafayāt al-A‘yān wa Anbā’ Abnā’ al-Zamān*, edited by Iḥsān ‘Abbās, 1st edition, Dār al-Thaqāfah, Beirut, (d.n.).
- Al-Kindī, Abū Ya‘qūb Yūsuf (d.255 A.H./ 873 A.D.), *Rasā’il al-Kindī al-Falsafīyah*, edited by Muḥammad ‘Abd al-Hādī Abī Rīdah, Dār al-Fikr al-‘Arabī, Cairo, 1950.
- Ibn al-Nadīm, Abū al-Faraj Muḥammad (d.384 A.H./995 A.D.), *al-Fihrist*, Dār al-Ma‘rifah, Beirut, (d.n.).
- Plutarch (d.125 A.D.), "al-ārā’ al-Ṭabī‘īyah allatī trdā bihā al-Falāsifah", translated into Arabic by Qusṭā bin Lūqā, edited by ‘Abd al-Raḥmān

- Badawī, in *Aristotle: fī al-Nafs*, Maktabat al-Nahḍah al-Miṣrīyah, Cairo, 1954.
- Al-Rūbī, Ulfat Kamāl ‘Abd al-‘Azīz, *Naẓariyat al-Shi‘r ‘inda al-Falāsifah al-Muslimīn min al-Kindī ḥattā Ibn Rushd*, 1st edition, al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, Cairo, 1984.
- Ibn Rushd, Abū al-Walīd Muḥammad bin Aḥmad (d.595 A.H./ 1198A.D.), *Talkhīṣ al-Khaṭābah*, edited by ‘Abd al-Raḥmān Badawī, 1nd edition, Wakālat al-Maṭbū‘āt, al-Kuwayt.
- Ibn Rushd, Abū al-Walīd Muḥammad bin Aḥmad (d.595 A.H./ 1198A.D.), *Talkhīṣ Kitāb al-Nafs*, edited by Aḥmad Fu’ād al-Ahwānī, 1st edition, Maktabat al-Nahḍah al-Miṣrīyah, Cairo, 1950.
- Al-Ṣafadī, Ṣalāḥ al-Dīn Khalīl bin Aybak (d.764 A.H./1363 A.D.), *al-Ghayth al-Musjam fī Sharḥ Lāmīyat al-‘Ajam*, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Beirut, 1990.
- Ibn Sīnā, Abū ‘Alī al-Ḥusayn bin ‘Abd Allāh (d.428A.H. / 1073A.D.), *al-Burhān*, edited by ‘Abd al-Raḥmān Badawī, 1st edition, Dār al-Nahḍah al-Miṣrīyah, Cairo, 1966.
- Ibn Sīnā, Abū ‘Alī al-Ḥusayn bin ‘Abd Allāh (d.428A.H. / 1073A.D.), *Aḥwāl al-Nafs Risālat fī al-Nafs wa Baqā’ihā wa Ma’ādahā*, edited by Aḥmad Fu’ād al-Ahwānī, 1st edition, Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabīyah, Cairo, 1952.
- Ibn Sīnā, Abū ‘Alī al-Ḥusayn bin ‘Abd Allāh (d.428A.H. / 1073A.D.), *Jawāmi‘ ‘Ilm al-Mūsīqā min Kitāb al-Shifā’*, edited by Zakarīyā Yūsuf, reviewed and introduced by Aḥmad Fu’ād al-Ahwānī and Muḥammad Aḥmad al-Ḥifnī, Ministry of education, al-Maṭba‘ah al-Amīrīyah, Cairo, 1956.
- Ibn Sīnā, Abū ‘Alī al-Ḥusayn bin ‘Abd Allāh (d.428A.H. / 1073A.D.), *al-khaṭābah min Kitāb al-Shifā’*, edited by Muḥammad Sālīm, introduced and reviewed by Ibrāhīm Madhkūr, Wizārat al-Ma‘ārif al-‘Umūmīyah, Cairo, 1954.
- Ibn Sīnā, Abū ‘Alī al-Ḥusayn bin ‘Abd Allāh (d.428A.H. / 1073A.D.), "Mabḥath ‘an al-Quwā al-Nafsānīyah", in *Aḥwāl al-Nafs Risālat fī al-Nafs wa Baqā’ihā wa Ma’ādahā*, edited by Aḥmad Fu’ād al-Ahwānī, Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabīyah, Cairo, 1952.
- Ibn Sīnā, Abū ‘Alī al-Ḥusayn bin ‘Abd Allāh (d.428A.H. / 1073A.D.), *al-Nafs min al-Ṭabī‘īyāt min Kitāb al-Shifā’*, edited by Jūrj Qanawātī and Sa‘īd Zāyid, reviewed and introduced by Ibrāhīm Madhkūr, al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, Cairo, 1975.

- Ibn Sīnā, Abū ‘Alī al-Ḥusayn bin ‘Abd Allāh (d.428A.H. / 1073A.D.), *al-Qiyās min Kitāb al-Shifā’*, edited by Sa‘īd Zāyid, reviewed and introduced by Ibrāhīm Madhkūr, al-Hay’ah al-‘Āmmah li al-Shu’ūn al-Maṭābi‘ al-Amīriyah, Cairo, 1964.
- Ibn Sīnā, Abū ‘Alī al-Ḥusayn bin ‘Abd Allāh (d.428A.H. / 1073A.D.), *‘Uyūn al-Ḥikmah*, edited by ‘Abd al-Raḥmān Badawī, 2nd edition, Wakālat al-Maṭbū‘āt, Kuwait, 1970.
- Al-‘Umarī, Muḥammad, "al-Tarjamah bi al-Talkhīṣ wa al-Sharḥ (ḥawla Kitāb" Fan al-Shi‘r "li Aristū): in *Istirātījīyat al-Qirā’ah al-‘Arabīyah*, al-Tarjamah wa al-Ta’wīl, 1st edition, Manshūrāt Kullīyat al-Ādāb Silsilat nadawāt wa-munāẓarāt, al-Rabāt, 1992.
- ‘Uṣfūr, Jābir, (d.1443 A.H/ 2021 A.D.), *al-Ṣūrah al-Fannīyah fī al-Turāth al-Naqdī wa al-Balāghī ‘inda al-‘Arab*, al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, Beirut, 1992.
- Al-Yūsufī, *al-Shi‘r wa al-Shi‘riyah al-Falāsifah wa al-Mufakkirūn al-‘Arab mā Anjazūh wa mā Hafawā ilayhi*, 1st edition, al-Dār al-‘Arabīyah li al-Kitāb, Tunisia, 1992.
- Al-Zu‘bī, Ziyād, " al-Zu‘bī, Ziyād, "min al-Ṣifr ilá al-Shīfrah : al-Muthāqafah wa Taḥawwulāt al-Muṣṭalah", *Majallat ‘Ālam al-Fikr*, Kuwait, vol. 36, no.1, 2007.