Journal of Languages and Translation (*JLT*)
Vol. 10, Issue 4, pp. 112-141 | October 2023
Print ISSN: 2735-4520 | E-ISSN: 2735-4539
https://jltmin.journals.ekb.eg/

المجاز عند" ابن جني": مقاربة على ضوء نظرية الاستعارة التصورية

محمد أحمد عبد الصبور
كلية دار العلوم، جامعة المنيا، مصر
البريد الإليكتروني: mohsabour@mu.edu.eg

Abstract in English

This paper explores the connection between perception and language in two distinct intellectual contexts: modern cognitive linguistics and old Arabic linguistic thought. It achieves this by analyzing Ibn Jinni's statements on al-majāz (allegory) through the Conceptual Metaphor Theory (CMT) framework. The main objective is to reveal the frameworks used in Arabic linguistic thought to understand the interaction of perception and language. Specific goals include clarifying Ibn Jinni's approach to truth and al-majāz, understanding the underlying conceptual foundations of his treatment of al-majāz, categorizing al-majāz examples in Ibn Jinni's work, and identifying Ibn Jinni's evidence supporting the idea that language primarily relies on al-majāz. This study compares Ibn Jinni's statements with those of CMT. A key conclusion is that conceptual metaphor doesn't involve using words from one domain to describe another; instead, it entails expressing something using our mental conceptions of something else. While this aligns with the intent of Lakoff and Johnson (1980), Ibn Jinni's approach introduces an element of indirectness and ambiguity. Nevertheless, there are other noteworthy parallels between Ibn Jinni's statements, examples, and CMT. The study has revealed several additional findings.

Keywords: Ibn Jinni, allegory (al-majāz), conceptual metaphor theory, Lakoff and Johnson, cognitive linguistics

المستخلص

ناقشت هذا الدراسة العلاقة بين الإدراك واللغة في نسقين فكريين أحدهما قديم، وهو الفكر اللغوي العربي، والآخر حديث، وهو اللسانيات الإدراكية. وحددناها في دراسة مقولات ابن جني في المجاز على ضوء نظرية الاستعارة التصورية. وسعت الدراسة إلى تحقيق هدف عام هو الكشف عن أطر معالجة العلاقة بين الإدراك واللغة في الفكر اللغوي العربي. وتحقيق مجموعة من الأهداف الإجرائية، منها: توضيح معالجة ابن جني لقضية الحقيقة والمجاز. ومعرفة المنطلقات التصورية لدى ابن جني في معالجة المجاز. وإجراء تنميط وفق منطلق تصوري لأمثلة المجاز عند ابن جني. والكشف عن أدلة ابن جني على أن أكثر اللغة مجاز. ومن ثم المقاربة بين مقولات ابن جني، ومقولات نظرية الاستعارة التصورية. وثمة نتيجة عامة يمكن أن نخرج بها تتلخص في أن الاستعارة التصورية لا تعني أننا نتحدث عن شيء باستخدام لفظ يخص شيئًا آخر، بل نحن نتحدث عن شيء باستخدام تصورنا لشيء آخر. وهذا المعنى هو ما يقصده لاكوف وجونسون، لكنه عند ابن جني معنى غير مباشر، لكن ثمة مقاربات أخرى ذات أهمية تقارب بين مقولات ابن جني وأمثلته، ونظرية الاستعارة التصورية. وثمة عدد من النتائج التفصيلية الأخرى التي خرجت بها هذه الدراسة.

الكلمات المفتاحية: ابن جني، المجاز، نظرية الاستعارة التصورية، لاكوف، لسانيات الإدراك

"اعلم أن أكثر اللغة -مع تأمله- مجاز لا حقيقة."

(ابن جني، ١٩٥٤، ج٢، ص ٤٤٩)

١. المقدمة

تمثل العلاقة بين اللغة والإدراك موضع تأمل إنساني عريق متسع. وربما التساؤل البارز في هذا المساق الفكري هو: ما حقيقة العلاقة بين لغتنا، ومعرفتنا، وطريقة رؤيتنا هذا العالم؟ وفي محاولة العثور على إجابات شافية أُجْريت بحوث عميقة متنوعة، ووُضِعت أطر نظرية مختلفة. (تشانغ Zhang، ٢٠١٣، ص ٣٤.)

أما في الدرس اللساني الحديث، فقد مثلت العلاقة بين اللغة والإدراك المحور الرئيس في اللسانيات الإدراكية Cognitive linguistics (داناهرDanaher ، ٢٠٠٧، ص١). حيث ترى اللسانيات الإدراكية أن اللغة غيض من فيض من البناء الإدراكي (فوكوني Fauconnier، وتيرنر Turner، ١٩٩٤، ص ٢٢)، وأن الإدراك اللغوي Linguistic Cognition لا يمكن تمييزه عن الإدراك العام (جاندا Janda، ٢٠١٠، ص١).

وثمة مجموعة مقولات يمكن أن تقدم صورة عن معالجة اللسانيات الإدراكية للعلاقة بين اللغة والإدراك، ومن هذه المقولات: إن المفردات لا تفيد معنى مستقلاً عن العمليات الإدراكية القوية التي نطبقها (تيرنر Turner، ١٩٩١، ص٢٠٦). وإن لغتنا اليومية تتم بدعم من عمليات ذهنية

مجردة، وغير مرئية (فوكوني، وتيرنر، ١٩٩٤، ص٢٣). وإن اللغة تعكس أنماط التفكير. (إيفانز Evans، وجرينGreen ، ٢٠٠٦، ص٥). واللغة جزء لا يتجزأ من الإدراك الذي يعكس تفاعل الخبرات الثقافية والنفسية والتواصلية، والوظيفية (جاندا، ٢٠١٠، ص٥). تلك المقولات تبين أن اللسانيات الإدراكية تعمل على فهم العلاقة بين اللغة، والعقل، والخبرات الاجتماعية-الجسدية socio-physical (إيفانز Evans، ٢٠٠٧، ص ٦)، وترى أنه لا يمكن فهم اللغة إلا في سياق نظرة واقعية من التصورconceptualization والمعالجة الذهنية mental processing (جاندا، ٢٠١٠، ص٥).

ومن هذه المنطلقات التنظيرية تناقش اللسانيات الإدراكية الظواهر اللغوية في إطار يتجاوز حدود التركيب اللغوي، بل يعالج القدرات الذهنية، ويدرس الأنشطة التي يقوم بها الإنسان (ابن غربية، ٢٠١٠، ص٣٦). ومن ثم تفسر اللسانيات الإدراكية الظواهر اللغوية بإخضاعها للاستراتيجيات الإدراكية العامة general cognitive strategies (جاندا، ٢٠١٠، ص١). وثمة بعض المنطلقات المحورية التي شكلت معالجة اللسانيات الإدراكية للغة، منها: أن عملية بناء المعنى لابد أن تستند إلى معرفة موسوعية، تنطوي على استراتيجيات الاستدلال inferencing strategies التي تتعلق بجوانب مختلفة من البنى المفاهيمية conceptual structure، والتنظيم organization، والتعبئة packaging (سويزتسر Sweestser، ١٩٩٩، ص٧١). وأن جسد الإنسان هو أول كيان أدركه الإنسان، ولذلك، يدرك البشر العالم من خلال أجسادهم (لاكوف Lakoff، وجونسون Johnson، ١٩٩٩، ص٦٥). وأن لغة الإنسان نظام مستقل نسبيًا، إلا أنها مقيدة بالدماغ والعينين والأعضاء الأخرى (وانج Wang، ٢٠٠٦، ص٢٤). وأن المعنى يتجسدن meaning is embodied، وأنه لا ينشأ، ولا يفهم بمعزل عن الجسد البشري، والأجساد البشرية تعطينا أساسًا تجريبيًا لفهم ثروة من المفاهيم (جاندا، ٢٠١٠، ص٩).

أما من جهة المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، فقد رفضت اللسانيات الإدراكية فكرة كلاسيكية تخرج المجاز من الدرس العقلي -على أساس أن العقل يقوم على الحقيقة- بل إن اللسانيات الإدراكية ترى أن المجازَ مكون مركزي من مكونات العقل، وليس مكونًا زائدًا. (الزناد، ٢٠٠٩، ص١٤٢) ووجهت اللسانيات الإدراكية البحث في المعنى صوب المحتوى المفهومي، وتنظيمه في اللغة (تاملي Talmy ، ٢٠٠٠، مج ١، ص٤).

وقد شكلت اللسانيات الإدراكية مصدراً للإلهام في دراسة المعنى (الحلوة، ٢٠١٣، ص٢). وانفتح الدرس الدلالي مع اللسانيات الإدراكية انفتاحًا كبيرًا، وتفرع عن اللسانيات الإدراكية عدد من النظريات المختصة في المعنى، ومنها نظرية الاستعارة التصورية Conceptual metaphor theory التي عالجت المعنى الحقيقي والمعنى المجازي/الاستعاري.

ونظرية الاستعارة التصورية هي واحدة من النظريات المهمة في دراسة كيفية فهمنا للعلاقات بين المعنى والعقل (ستين Steen، ٢٠١١، ص٧)، ومثلت تلك النظرية تحولاً معرفيًا مهمًا؛

حيث كانت الاستعارة -منذ أرسطو طاليس- تعالج بوصفها أداة لغوية تُمكّن من الاقتراب من المعنى، وتُؤثّر في المتلقي. وكان نطاق العقل يُحدد بمعالجة المعنى الحرفي، وقضايا الصّدق والكذب. فتجاوزت الاستعارة التصورية هذه المقولات، واعتُبرت الاستعارة عنصرًا أساسيًا للعقل، ومقولة أساسيّة متحكمة في اللغة (ثلجاوي، ٢٠٢٢، ص ص ١٠٨-١١٠).

وقُدم الإطار النظري للاستعارة التّصوريّة لأوّل مرّة مع جورج لاكوف ومارك جنسون (١٩٨٠) في كتابهما "الاستعارات التي نحيا بها"، حيث أُعتبرت الاستعارة جزءًا أساسيًا من التفكير البشري (تشاكير Çakır، ٢٠١٦، ص٢٥٣). وليست محض تشبيهات لغوية (سيمينو، ٢٠١٣، ص٣٣). وتعالج النظرية فكرة الاستعارة التصورية في استعمال المفردات مثل جسم الإنسان، والزمان، والمكان، واللون، وما إلى ذلك (دينغ Ding ، ٢٠٢١، ص٤٤٦).

والإطار التنظيري للاستعارة التصورية مهدت له طروحات مهمة مثل طرح ريتشاردز Richards بأن الاستعارة لها حضور كلي في اللغة، واللغة بكاملها جهاز من الاستعارات الخفية المتنكرة تحت قناع الحقائق، والاعتباطية ليست بين الدال والمدلول -كما هي لدى سوسير- بل هي في الأساس في انشقاق الدال نفسه إلى أكثر من مدلول. (ريتشاردز، ٢٠٠٢) وطرح جاكندوف Jackendoff الذي يفترض وجود مستويات للتمثيل الذهني تتضافر فيها المعلومات القادمة من أجهزة بشرية أخرى مثل جهاز البصر، والجهاز الحركي، والأداء غير اللغوي، وجهاز الشم...الخ (جاكندوف Jackendoff ، ١٩٨٣). وطرح فيلمور Filmore الذي يؤطر المعنى بعيدًا عن شروط الصدق، لكن في إطار العلاقات الدلالية بين الألفاظ (فيلمورFilmore ، ١٩٨٥). وطرح فوكوني Fauconnier حول الفضاءات الذهنية، التي بيّن فيها مظهرًا من المظاهر العامة في التنظيم الدلالي، وهو تكوين الفضاءات، والمبادئ التي تربط تلك الفضاءات. وكيف تتبدل الفضاءات، وتزيد، وتنقص، وينصهر بعضها في بعض...إلخ (فوكونيFauconnier ، ١٩٨٥).

وتبقى الإشارة إلى أن نظرية الاستعارة التصورية تطورت، وتشعبت على يد علماء مثل زولتان كوفيتش، وريموند غيبس، إيفر سويتسر (ثلجاوي، ٢٠٢٢، ص١١٠)، ومن تشعباتها المهمة نظرية المزج التصوري Conceptual Blinding التي قدمها فوكني، وتيرنر في كتابهما "طريقة تفكرينا" The way we think (فوكني Fauconnie وتيرنرTurner ، ٢٠٠٢).

٢. إشكالية الدراسة

تناول علماء العربية الإدراك الإنساني في غير موضع في مؤلفاتهم، فهذا الجرجاني يميز مفهوم الإدراك عن مفهوم التصور، فالإدراك عنده "إحاطة الشيء بكماله"، أما التصور، فهو: "حصول الصورة عند النفس الناطقة، وتمثيل حقيقة الشيء وحده من غير حكم عليه بنفي، أو إثبات يسمى تصورًا."(الجرجاني، ٢٠٠٤، ص ١٨). كما يبين الغزالي أن الإدراك يمر بحالتين يمكن أن نطلق عليهما حالة العلم، وحالة النسبة. فحالة العلم، هي: "إدراك الذوات المفردة، كعلمك بمعنى الجسم والحركة والعالم والحادث والقديم، وسائر ما يُدَلّ عليه بالأسماء المفردة."(الغزالي، ١٩٩٢، ج١، ص٣١) وحالة النسبة هي: "إدراك نسبة هذه المفردات بالنفي

والإثبات" (الغزالي، ١٩٩٢، ج١، ص٣١). ويوضح الغزالي مراتب الإدراك الإنساني للأشياء. يقول الغزالي: "الشيء له في الوجود أربع مراتب، الأولى: حقيقته في نفسه، والثانية: ثبوت مثال له في الذهن، وهو الذي يعبر عنه بالعلم، والثالثة: تأليف مثاله بصوت وحروف تدل عليه، وهي العبارة الدالة على المثال الذي في النفس، والرابعة: تأليف رقوم تُدرَك بحاسة البصر دالة على اللفظ، وهي الكتابة " (الغزالي، ١٩٩٢، ج١، ص٦٥).

ونلحظ في الإشارات السابقة هذا الارتباط بين الإدراك واللغة، فالجرجاني نعت النفس بالناطقة إشارة إلى أن القدرة على النطق باللغة سمة بشرية جوهرية لحصول التصور. والغزالي يربط المرتبتين الثالثة والرابعة من مراتب الإدراك باللغة الإنسانية نطقًا وكتابة. لذا فإن هذه الإشارات -وغيرها كثير- تطرح تساؤلاً عامًا هو: كيف عولجت العلاقة بين الإدراك واللغة في نسقين فكريين أحدهما قديم، وهو الفكر اللغوي العربي، والآخر حديث، وهو اللسانيات الإدراكية؟

وهذا التساؤل العام تحتاج مناقشته إلى عدة دراسات تتتبع مقولات علماء العربية على اتساعها، وتقاربها مع مقولات اللسانيات الإدراكية على اتساعها أيضًا. لهذا قمنا بمناقشة هذا التساؤل العام في نطاق أكثر تبئيرًا، فحصرنا هذه الدراسة في مقولات ابن جني حول المجاز. فابن جني يفرد في كتابه الخصائص بابًا بعنوان: باب في أن المجاز إذا كثر لحق بالحقيقة. ويفتتح ابن جني هذا الباب بمقولة مهمة: "اعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة". (ابن جني، ١٩٥٤، ج٢، ص ٤٤٩) وهذا العنوان، وهذا المفتتح يدفعان نحو مزيد من التأمل للعلاقة بين الإدراك والمعنى في التأليف العربي. فكيف يمكن -وفق ابن جني- للمجاز إذا كثر أن يعامل معامل الحقيقة؟ وكيف برهن ابن جني على أن أغلب ما نتكلم به، ونحسبه حقيقة هو مجاز بالأساس؟ وهل ثمة مقاربة بين مقولات ابن جني ونظرية الاستعارة التصورية التي تؤكد أن الاستعارة هي الأساس، والأصل في اللغة، بل إننا نحيا بالاستعارة، ولا يمكن الاستغناء عنها بسهولة (لاكوف، وجونسون، ٢٠٠٩، ص ٢١)؟ ومن ثم تناقش دراستنا التساؤلات الإجرائية التالية:

- كيف ناقش ابن جني العلاقة بين الحقيقة والمجاز؟
- هل تنبه ابن جني إلى دور التصور في معرفة المجاز من الحقيقة؟
- ما أدلة ابن جني على أن أكثر اللغة مجاز؟
- ما أنماط أمثلة المجاز التي استشهد بها ابن جني على مقولته؟
- هل التصور عند ابن جني يرتبط بالثقافة والمجتمع؟
- هل ثمة مقاربة بين مقولات ابن جني، ومقولات الاستعارة التصورية؟

٣. أهداف الدراسة

تسعى الدراسة إلى تحقيق هدف عام هو الكشف عن أطر معالجة العلاقة بين الإدراك واللغة في الفكر اللغوي العربي. وذلك عن طريق تحقيق مجموعة من الأهداف الإجرائية تناسب تحديدات الدراسة، وتتمثل في:

- توضيح معالجة ابن جني لقضية الحقيقة والمجاز.
- معرفة المنطلقات التصورية لدى ابن جني في معالجة المجاز.
- إجراء تنميط لأمثلة المجاز عند ابن جني.
- الكشف عن أدلة ابن جني على القول بأن أكثر اللغة مجاز.
- استجلاء أثر الثقافة والمجتمع في تشكيل التصور في مقولات ابن جني.
- المقاربة بين مقولات ابن جني، ومقولات الاستعارة التصورية.

٤. منهج الدراسة

تعتمد هذه الدراسة على المنهج الوصفي في وصف مقولات ابن جني في المجاز، ومفهومه، والفرق بينه، وبين الحقيقة، ونطاقه في الاستعمال اللغوي، وأدلته، وأمثلته. كذلك تعتمد على اللسانيات الإدراكية ومعطياتها لاسيما نظرية الاستعارة التصورية في المقاربة بين مقولات ابن جني في المجاز، ومقولات نظرية الاستعارة التصورية.

٥. الدراسة التطبيقية

١.٥. الحقيقة والمجاز عند ابن جني

المجاز في اللغة مشتق من المادة اللغوية [ج و ز] والتي يدور معناها حول الانتقال، أو الاجتياز من مكان إلى مكان، أو الموضع الذي يكون عنده الانتقال. (الفراهيدي، د.ت، مادة ج و ز، ج٦، ص ١٦٤) أو الطريق والمسلك (الجوهري، ١٩٨٧، مادة ج و ز، ج٣، ص٨٧١).

تناول التأليف العربي المجاز مبكرًا؛ حيث تناول سيبويه شيئًا من المجاز في كتابه في باب استعمال الفعل في اللفظ لا في المعنى لاتساعهم في الكلام وللإيجاز والاختصار. (سيبويه، ١٩٨٨، ج٣، ص٣٢١) وقد اتسع التأليف في المجاز اتساعًا كبيرًا لا سيما أن بعض قضايا المجاز أثارت جدلاً واسعاً. من ذلك -على سبيل المثال- قضية وقوع المجاز في القرآن الكريم، يقول الزركشي: "وأما المجاز، فاختُلف في وقوعه في القرآن، والجمهور على الوقوع، وأنكره جماعة شبهتهم أن المتكلم لا يعدل عن الحقيقة إلى المجاز إلا إذا ضاقت به الحقيقة، فيستعير، وهو مستحيل على الله سبحانه. وهذا باطل، ولو وجب خلو القرآن من المجاز لوجب خلوه من التوكيد، والحذف، وتثنية القصص، وغيره، ولو سقط المجاز من القرآن سقط شطر الحسن. (الزركشي، ١٩٥٧، ج٢، ص٢٥٥)

والتأليف العربي في المجاز يفتتح -عادة- بالتفريق بين المجاز والحقيقة. وفي هذا الإطار قدم ابن جني بابًا بعنوان "في الفرق بين الحقيقة والمجاز" يصنف فيه ابن جني الفروق بين الحقيقة والمجاز على أساس أن "الحقيقة هي ما أقِرّ في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة. والمجاز هو ما كان بضد ذلك". (ابن جني، ١٩٥٤، ج٢، ص ٤٤٢)

إذن تُعْرَف الحقيقة عند ابن جني باجتماع أمرين؛ الإقرار في الاستعمال اللغوي، مع موافقة أصل

الوضع في اللغة. فإذا اجتمع إقرار الاستعمال مع موافقة أصل الوضع في اللغة، فهذا الكلام على سبيل الحقيقة. وإذا اجتمع إقرار الاستعمال مع مخالفة أصل الوضع في اللغة، فهذا الكلام على سبيل المجاز.

وإذا تأملنا شرط "أصل الوضع في اللغة" نجد أنه شرط يمثل تصورنا نحو معنى اللفظ، فنحن بالأساس لم نشهد أصل وضع اللفظ في اللغة، بل لا يوجد قول جازم حول أصل وضع الألفاظ، ولا أصل وضع اللغة ذاتها. لكن حقيقة الأمر أن العلاقة بين إقرار الاستعمال في اللغة، وأصل الوضع في اللغة، هي بالأساس علاقة محكومة بتصورنا حول دلالة الألفاظ؛ فنحن -عادة- نقول على دلالة اللفظ التي تطابق تصورنا: إنها دلالة أصل وضعه في اللغة. وهذا الفهم يمكن أن نستشرفه عند علماء العربية في غير موضع، على سبيل المثال يقول الفراء في قوله تعالى: (فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ) (سورة البقرة: من آية ١٦): "ربما قال القائل: كيف تربح التجارة، وإنما يربح التاجر؟" (الفراء، ١٩٥٥، ص٨٢) فهذا سؤال أساسه التصور؛ فلا يُتصور عقلاً نسبة الفعل "ربح" الدال في هذا السياق على الزمن الماضي للتجارة؛ لأن التجارة حدث مجرد من الذات، ومجرد من الزمن، ومجرد من الملكية. في حين أن التصور يقر بأن الربح يكون للإنسان التاجر؛ فللإنسان ذات لها ملكية، والإنسان يعيش زمنه الحاضر، وعاش زمنه الماضي، فيمكن أن نتصور عقلاً أن إنسانًا ربح، فأضاف إلى ملكيته بعض الرّبح. وعليه -بحكم تصورنا- فإن أصل وضع الفعل "ربح" لا ينسب للتجارة، بل ينسب للتاجر. وإذا تأملنا جواب الفراء على هذا التساؤل بقوله: "هذا من كلام العرب ...، فعُلِمَ معناه." (الفراء، ١٩٥٥، ص٨٢) نجد أن الفراء لم ينكر التساؤل التصوري حول معنى "رَبِحَتْ التّجارة" ولم يجادل فيه، وفي هذا إقرار ضمني بوجود ما يخالف التصور (أصل الوضع اللغوي) للفعل ربح. لكن الفراء وضَّح أن معنى الجملة صحيح، وواضح نظرًا لأن ذلك الأسلوب مستعمل في لغة العرب.

ومما يدعم ما ذهبنا إليه عن ارتباط الحقيقة والمجاز عند ابن جني بالتصور أن هذا الارتباط متصل بمقولات أكثر وضوحًا نجدها لدى علماء العربية في مرحلة تالية. فهذا عبد القاهر الجرجاني -على سبيل المثال- يفرق بين المجاز والحقيقة على أساس النظر في (الإثبات)، و(المثبت)، فما يمكن تصوره فيهما (أي وقع في حقه، وفي موضعه) فهو حقيقة، وما لا يمكن تصوره فيهما (أي زال عن الموضع الذي ينبغي أن يكون فيه) فهو مجاز. يقول الجرجاني:

> ينبغي أن تعلم أن من حقك إذا أردت أن تقضي في الجملة بمجاز أو حقيقة، أن تنظر إليها من جهتين: إحداهما أن تنظر إلى ما وقع بها من الإثبات، أهو في حقه وموضعه، أم قد زال عن الموضع الذي ينبغي أن يكون فيه. والثانية أن تنظر إلى المعنى المُثْبَت أعني ما وقع عليه الإثبات. (١٩٠٢، ص٣٧٠)

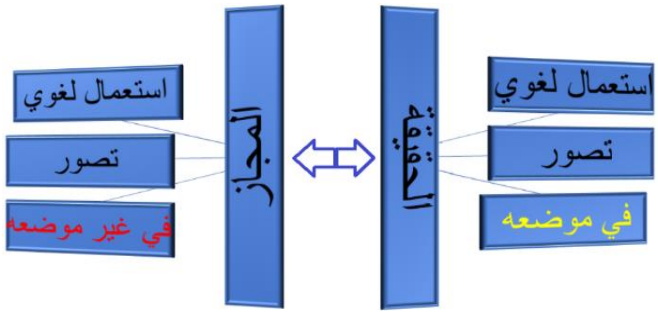
كذلك الزركشي يذكر مقولة وجيزة تفيد ارتباط المجاز بما يستحيل تصوره للفظ، يقول الزركشي: "أن المجاز يحدث عند إطلاق اللفظ على ما يستحيل تعلقه به" (الزركشي، ١٩٩٤، ج٣، ص١١٧).

وقد استخدم ابن جني مصطلح التصور في حديثه عن شرحه للمجاز لبعض العلماء، وموقفهم

من رأيه في المجاز. يقول ابن جني:

> وبينت منذ قريب لبعض منتحلي هذه الصناعة هذا الموضع -أعني ما في ضربت زيدًا، وخلق الله، ونحو ذلك- فلم يفهمه إلّا بعد أن بات عليه، وراض نفسه فيه، واطلع في الموضع الذي أومأت له إليه، فحينئذ ما تصوره، وجرى على مذهبه في أن لم يشكره. (١٩٥٤، ج٢، ص ٤٥١)

ومما سبق يمكن الاطمئنان إلى أن ابن جني فصل -وفق ما يفهم من مقولاته- بين الحقيقة والمجاز بالنظر في الاستعمال اللغوي بمعيار التصور. فنحكم بالحقيقة إذا كان التصور في موضعه، ونحكم بالمجاز إذا كان التصور في غير موضعه.



شكل ١: الفروق التصورية بين الحقيقة والمجاز عند ابن جني.

وتنبه ابن جني إلى دور التصور في إثبات الحقيقة، أو إثبات المجاز -حتى وإن لم يناقش ذلك بمصطلح تصور مباشرة- ينسجم مع السياق التنظيري للاستعارة التصورية التي نصت على ذلك بوضوح، وجعلت التصور أساس الاستعارة، ورأت أن الاستعارة ظاهرة ذهنية قبل أن تكون لغوية. وأن نظامنا المفاهيمي هو في الأساس نظام استعاري بطبيعته (دينغ، ٢٠٢١، ص٤٤٩). وأن الاستعارة هي إحدى الآليات المركزية لاشتغال الذهن عند الكائن البشري (عماري، ٢٠١٧، ص١٤٥).

٢.٥. أكثر اللغة مجاز عند ابن جني

يؤكد ابن جني على أن معاني اللغة أكثرها معان مجازية، وليست حقيقية. يقول ابن جني: "اعلم أن أكثر اللغة -مع تأمله- مجاز لا حقيقة" (ابن جني، ١٩٥٤، ج٢، ص ٤٤٩).

ويستشهد ابن جني على مقولته المهمة بعدد من الجمل التي يكثر استعمالها كأنها حقيقة، إلا أن ابن جني يثبت أنها من المجاز. يقول ابن جني:

> ضربت عمرًا. مجاز من غير جهة التجوّز في الفعل -وذلك أنك إنما فعلت بعض الضرب لا جميعه- ولكن من جهة أخرى؛ وهو أنك إنما ضربت بعضه لا جميعه، ألا تراك تقول: ضربت زيدًا، ولعلك إنما ضربت يده، أو إصبعه، أو ناحية من نواحي جسده. (١٩٥٤، ج٢، ص ٤٥٢)

ويُفهم من كلام ابن جني أنه يستدل على المجاز في هذه الجملة بما يتصوره العقل، وأن جملة (ضربت عمرًا) يأتيها المجاز من طريقين وفق التصور:

- الأول: من جهة التجوز في الفعل. فمعنى "الضرب" في تصورنا مطلق شامل يشمل جميع أنواع الضرب، وجميع درجاته، وجميع مُدده ... إلخ. إلا أننا في هذه الجملة (ضربت عمرًا.) لا يمكن تصور أن رجلاً يمكنه فعل جميع الضرب، وما يمكن تصوره أنه فعل بعض الضرب (بعض أنواعه، وبعض درجاته... إلخ). فهنا الكلام على خلاف حقيقة التصور، لذا فهو مجاز من هذه الجهة.
- الثاني: من جهة التجوز فيما وقع عليه الفعل. فتصور "عمرو" مضروبًا تصور يعني أن كل ما ينتمي لجسد عمرو مضروب، أي كل أعضائه الظاهرة والباطنة، وكل جسده. إلا أننا في جملة (ضربت عمرًا.) لا يمكن تصور وقوع الضرب على جميع جسد عمرو على الحقيقة، وما يمكن تصوره أننا ضربنا بعض أجزاء جسده قلّ ذلك البعض، أو كثر. فهنا الكلام على خلاف حقيقة التصور، لذا فهو مجاز.

إذن نحن نستعمل جملة (ضربت عمرًا.) ونقولها كأنها الحقيقة، لكن ابن جني وضح ببعض التأمل أنها من المجاز.

وما يقوله ابن جني وافقه عليه الرازي، وأضاف أن ما يقصده ابن جني هو ما يطلق عليه "مجاز عقلي"، يقول الرازي: "هذه المجازات من باب المجاز العقلي" (الرازي، ١٩٩٧، ج١، ص٣٣٩). والمجاز العقلي يعرف بأنه: "الكلام المفاد به خلاف ما عند المتكلم من الحكم فيه لضرب من التأويل إفادة للخلاف لا بوساطة وضع، كقولك: أنبت الربيع البقل، وشفى الطبيب المريض، وكسا الخليفة الكعبة، وهزم الأمير الجند، وبنى الوزير القصر" (السكاكي، ١٩٨٧، ص٣٩٣).

ومصطلح المجاز العقلي لم يثبت لدينا أنه كان مستعملاً زمن ابن جني في القرن الرابع الهجري، وأغلب الظن أن المصطلح ظهر مع عبد القاهر الجرجاني في القرن الخامس الهجري. حيث ميز الجرجاني بين المجاز اللغوي والمجاز العقلي من جه وقوع المجاز في تصور الإثبات، أو وقوع المجاز في تصور المثبت. يقول الجرجاني:

> وإذ قد تبيّن لك المنهاج في الفرق بين دخول المجاز في الإثبات، وبين دخوله في المثبَت، وبين أن ينتظمهما عرفتَ الصورة في الجميع، فاعلم أنه إذا وقع في الإثبات، فهو متلقى من العقل، وإذا عرض في المُثْبَت، فهو متلقّى من اللغة. (١٩٠٢، ص٣٧٣)

ويؤكد الجرجاني على أن الإثبات مأخذه العقل لا اللغة، وبرهن على ذلك بأن العقل هو القادر على إثبات شيء لشيء، يقول الجرجاني:

> وذلك أن الإثبات إذا كان من شرطه أن يقيَّد مرَّتين كقولك: إثبات شيء لشيء، ولزم من ذلك ألّا يحصل إلا بالجملة التي هي تأليف بين حديث ومحدَّث عنه، ومسنَد ومُسنَد إليه، علمتَ أن مأخذَه العقل، وأنه القاضي فيه دون اللغة. (١٩٠٢، ص٣٧٣)

كذلك يؤكد الجرجاني أن عقل المتكلم هو المسؤول عن الإثبات والنفي، وإصدار الأحكام، وليس اللغة، يقول الجرجاني:

> اللغة لم تأت لتَحْكُمَ بِحُكم، أو لتُثْبِت وتَنْفِي، وتَنْقُض وتُبْرِم، فالحكم بأَن الضَّرب فعل لزيد، أو ليس بفعل

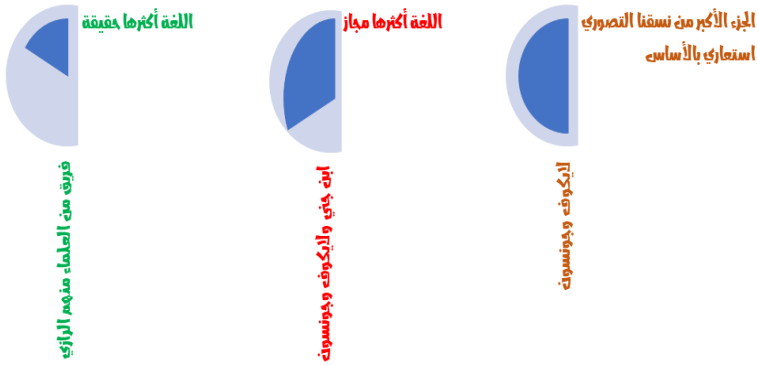
له، وأن المرضَ صفةٌ له، أو ليس بصفة له، شيءٌ يضعه المتكلم، ودَعْوى يدَّعيها، ومَا يعترض على هذه الدعوى من تصديق، أو تكذيب، واعتراف، أو إنكار، وتصحيح، أو إفساد، فهو اعتراض على المتكلّم، وليس اللغة من ذلك بسبيل، ولا منه في قليلٍ ولا كثيرٍ. (١٩٠٢، ص٣٧٣)

ونشير إلى أن رأي ابن جني بأن أكثر اللغة مجاز لاقى اعتراضًا من بعض علماء العربية، وألف بعضهم في الرد عليه، ومن ذلك باب للرازي اسمه "المجاز غير غالب على اللغات". (الرازي، ١٩٩٧، ج١، ص٣٣٩).

وترجع أهمية مقولة ابن جني إلى كونها إشارة مبكرة إلى اتساع المجاز في اللغة، وهي إشارة متقدمة -زمنيًا- على نظرية الاستعارة التصورية التي ترى أن اللغة يغلب عليها الاستعارة، وأننا نعيش بالاستعارة، وأن الاستعارة لا تنحصر في أنها أسلوب في اللغة، بل إنها حاضرة في كل مجالات حياتنا اليومية (لاكوف، وجونسون، ٢٠٠٩، ص ٢١).

وعلى الرغم من تقارب مقولة ابن جني: "اعلم أن أكثر اللغة -مع تأمله- مجاز لا حقيقة"(ابن جني، ١٩٥٤، ج٢، ص ٤٤٩) مع جوهر نظرية الاستعارة التصورية إلا أن ثمة فرقًا في الهدف والتناول بين ابن جني، ولاكوف وجونسون.

فمن ناحية الهدف لا يبدو أن ابن جني بمقولته تلك هدف إلى مناقشة طبيعة العلاقة بين المجاز، والعقل، والتصور، لكن لاكوف وجونسون جعلا تلك العلاقة هدفهما الرئيس، وناقشاها، ومن ثم أوضحا أن الاستعارة لا توجد في اللغة فقط، بل توجد في تفكيرنا، وفي الأعمال التي نقوم بها أيضًا. (لاكوف، وجونسون، ٢٠٠٩، ص ٢١) وأن النسق التصوري العادي الذي يُسَيِّر تفكيرنا وسلوكنا له طبيعة استعارية بالأساس، بل إن الجزء الأكبر من نسقنا التصوري العادي استعاري من حيث طبيعته (لاكوف، وجونسون، ٢٠٠٩، ص ٢١).



شكل ٢: مقاربة رأي ابن جني ولاكوف وجونسون في اتساع المجاز باللغة.

أما من ناحية التناول، فلم يقدم ابن جني عقب مقولته نقاشًا حول العلاقة بين المجاز والعقل، بل انتقل مباشرة نحو الاستدلال بتوضيح المجاز في عدد من الأمثلة. أما لاكوف وجونسون فقد ناقشا المجاز بين اللغة والعقل، وخرجا بنتائج مهمة منها أن للمجاز دورًا محوريًا ليس في اللغة

فقط، بل في حياتنا، فكل استعارة جديدة تدخل النّسق التّصوّري الذي نؤسس عليه تصرّفاتنا تُغير هذا النّسق التّصوري، كما تُغيّر الإدراكات، والتّصرفات التي ينشئها هذا النّسق، وينشأ جزء كبير من التّحوّل الثّقافي من إدماج تصوّرات استعاريّة جديدة، وفقدان أخرى قديمة (لاكوف، وجونسون، ٢٠٠٩، ص٣٣).

٣.٥. أدلة ابن جني على أن أكثر اللغة مجاز

قدم ابن جني أدلة تدعم مقولته: "إن أكثر اللغة مجاز"، كذلك قدم شرحًا لعدد من الأمثلة الدالة على وقوع المجاز في جمل كثيرة الشيوع تستعمل كأنها حقيقية المعنى. وأدلة ابن جني يمكن أن نجملها فيما يلي:

- وقوع التوكيد في اللغة العربية: يقول ابن جني:

> وبعد، فإذا عُرف التوكيد لم وقع في الكلام -نحو: نفسه وعينه وأجمع وكله وكلهم وكليهما، وما أشبه ذلك- عَرفت منه حال سعة المجاز في هذا الكلام؛ ألا تراك قد تقول: قطع الأمير اللص. ويكون القطع له بأمره لا بيده. فإذا قلت: قطع الأمير نفسه اللص، رفعت المجاز من جهة الفعل، وصرت إلى الحقيقة. (١٩٥٤، ج٢، ص ٤٥٢)

يرى ابن جني أن التوكيد المعنوي باستخدام الألفاظ (نفس وعين وأجمع وكل ... إلخ) هو وسيلة من وسائل إثبات الحقيقة في الجملة، ورفع المجاز. فجملة (قطع الأمير اللص.) مجاز لأن الفاعل لا يتصور أنه قام بالفعل بيده. لكن ماذا لو أراد المتكلم الحقيقة، وأراد أن يفهمنا أن الأمير فعل ذلك بيده، وليس بأمر منه؟ في هذا الحال يمكن للمتكلم أن يستعمل التوكيد المعنوي، فيرفع سبب المجاز، فيقول: (قطع الأمير نفسه اللص.)

ويقدم ابن جني في هذا الصدد مثالاً آخر: "وكذلك جاء الجيش أجمع، ولولا أنه قد كان يمكن أن يكون إنما جاء بعضه -وإن أطلقت المجيء على جميعه- لما كان لقولك: "أجمع" معنى (ابن جني، ١٩٥٤، ج٢، ص ٤٥٣). وفي هذا المثال يقدم ابن جني دليلًا على أن للتوكيد استعمالاً مهمًا، وهو الفصل بين الحقيقة والمجاز. نجد في جملة (جاء الجيش أجمع.) حرصًا من المتكلم على إثبات حقيقة المجيء لكل الجيش، دون أن يتخلف أحد؛ فيقوم المتكلم باستخدام التوكيد. وفي هذا -عند ابن جني- دليل على أن جملة (جاء الجيش.) جملة على سبيل المجاز؛ لأن تصورنا لا يتقبل أن جيشًا يخرج جميع أفراده بجميع عتادهم، وعدتهم للقتال، دون أن يترك المصابين والجرحى خلفه، أو دون أن يترك حامية منه لتحمي الديار، أو لتكون ظهيرًا للجيش المحارب... إلخ. فجملة (جاء الجيش.) تطلق على كل الجيش، وتخالف التصور، لذا فهي مجاز.

وبعد هذا الشرح يختم ابن جني كلامه بأن "وقوع التوكيد في هذه اللغة هو أقوى دليل على شياع المجاز فيها، واشتماله عليها" (ابن جني، ١٩٥٤، ج٢، ص ٤٥٣)، أي أن كثرة ألفاظ التوكيد، وكثرة استعمال التوكيد دليل قاطع على كثرة المجاز في اللغة.

- إحالة الكلام على الحقيقة، وجوازه على المجاز: يوضح ابن جني -في تفسيره للمحال

عند سيبويه- أن كلامًا ما يمكن أن يكون محال الدلالة إذا أردنا به الحقيقة، ويمكن أن يكون ممكن الدلالة إذا أردنا به المجاز. يقول ابن جني:

> من قال: أحال سيبويه قولنا: أشرب ماء البحر. وهذا منه حظر للمجاز الذي أنت مدَّعٍ شياعه، وانتشاره. قيل: إنما أحال ذلك على أن المتكلم يريد به الحقيقة، وهذا مستقيم إذ الإنسان الواحد لا يشرب جميع ماء البحر، فأما إن أراد به بضعه، ثم أطلق هناك اللفظ يريد به جميعه، فلا محالة من جوازه. (١٩٥٤، ج٢، ص ٤٥٧)

ثم يضيف ابن جني دليلاً من الشعر العربي على كلامه. يقول ابن جني:

> ألا ترى إلى قول الأسود بن يعفر:
>
> نزلوا بأنْقِرَة يسيلُ عليهمُ ماءُ الفراتِ يَجيءُ من أطوادِ[1]
>
> فلم يحصل هنا جميعه؛ لأنه قد يمكن أن يكون بعض مائه مختلجًا قبل وصوله إلى أرضهم بشرب، أو بسقي زرع، ونحوه. (١٩٥٤، ج٢، ص ٤٥٧)

ومن الدليل التصوري، والشاهد الشعري يؤكد ابن جني على "أن سيبويه إنما وضع هذه اللفظة في هذا الموضع على أصل وضعها في اللغة من العموم، واجتنب المستعمل فيه من الخصوص" (ابن جني، ١٩٥٤، ج٢، ص ٤٥٧).

ورأي ابن جني وتحليله يفهم منه أن الحقيقة والمجاز يتحددان وفق التصور الذي ينطق على أساسه المتكلم كلامه. وعلى هذا الأساس بعض الكلام قد يكون محالاً إذا أردنا به الحقيقة، ولكن إذا أردنا به المجاز، فهو كلام ممكن الدلالة. وعلى هذا الأساس، فإن أغلب كلامنا سيكون محالاً إذا أخذناه على الحقيقة، ولم نعترف بأنه مجاز؛ فأغلب كلامنا نطلقه، وبه عموميات تصورية، لكن في الاستعمال نتغاضى عن تلك العموميات، ونحدد خصوصية معينة في المعنى وفق الموقف الذي نطلق فيه الكلام.

شكل ٣: عموميات التصور وخصوصية الاستعمال

---

[1] البيت من بحر الكامل، وهو للأسود بن يعفر النهشلي (ت ٥٨٥م)، وهو شاعر جاهلي من سادات تميم من أهل العراق، ولما أسن كف بصره، ويقال له: أعشى بني نهشل. والبيت من داليته التي مطلعها.

نامَ الخليُّ وما أُحسُّ رُقادي والهمُّ مُحْتَضِرٌ لدَي وِسَادي

وأنقرة بكسر القاف، وضمها بلد قرب الحيرة (ابن يعفر، ١٩٧٠، ص ٣، ٢٥، ٢٧).

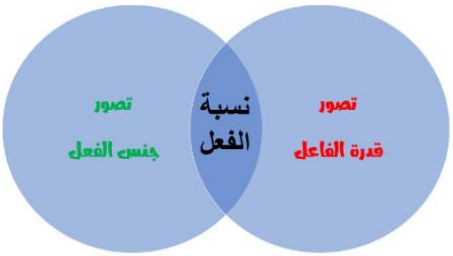
وعلى هذا الأساس يمكن القول: إن ابن جني بناء على هذه العموميات الدلالية في التصور والخصوصيات الدلالية في الاستعمال اللغوي، يرى أن المتكلم يتلفظ بشيء، ويريد شيئًا آخر يرتبط بمقام الكلام. فالكلام يمكن أن يحوي أكثر من احتمال للمعنى، إلا أن تحقيق أي معنى من هذه المعاني في واقع الاستعمال اللغوي يبقى رهن خصوصيات سياق الحديث (كيربرات Kerbrat وأوريكيون Orecchéon، ١٩٨٦، ص٣٩).

أما عن أمثلة ابن جني التي شرحها لتدعم مقولته (أكثر اللغة مجاز)، فيمكن أن نصنفها وفق التصور إلى نمطين:

أ -نمط تصورنا لحدوث الفعل كليًّا أو جزئيًّا: أو بمعنى آخر هو حكمنا بالمجاز في إطار تصورنا لحدوث كل الفعل أو جزء من الفعل. يقول ابن جني: "وذلك عامة الأفعال نحو: قام زيد، وقعد عمرو، وانطلق بشر، وجاء الصيف، وانهزم الشتاء. ألا ترى أن الفعل يفاد منه معنى الجنسية، فقولك: قام زيد، معناه كان منه القيام، أي: هذا الجنس من الفعل" (ابن جني، ١٩٥٤، ج٢، ص ٤٤٩).

ابن جني قدم تفسيرًا تصوريًا وهو أن التصور لا يوجد فيه إنسان قادر على أن يؤدي جميع جنس القيام. وعليه، فجملة (قام زيد) تفهم في ضوء مزج تصورين؛ تصور خصوصية قدرة الفاعل، وتصور عمومية الفعل، لإحداث فضاء تصوري جديد لا ينسب فيه للفاعل القيام بكل الفعل على الحقيقة، بل على سبيل التوسع والمجاز. يقول ابن جني:

> ومعلوم أنه لم يكن منه جميع القيام، وكيف يكون ذلك، وهو جنس، والجنس يطبِّق جميع الماضي، وجميع الحاضر، وجميع الآتي، والكائنات من كل من وُجد منه القيام. ومعلوم أنه لا يجتمع لإنسان واحد في وقت واحد، ولا في مئة ألف سنة مضاعفة القيام كله الداخل تحت الوهم، هذا محال عند كل ذي لب. (١٩٥٤، ج٢، ص ص٤٤٩- ٤٥٠)



شكل ٤:النسبة بين تصور قدرة الفاعل، وتصور جنس الفعل

لهذا يؤكد ابن جني أن جملاً كثيرة مثل (قام زيد) هي جمل مجازية، وليست حقيقية وفقًا للتصور العقلي، ومسوغ جوازها في اللغة هو التوسع، وأنه يمكن استخدام اللفظ في جزء من تصوره. يقول ابن جني:

> قام زيد. مجاز لا حقيقة، وإنما هو على وضع الكل موضع البعض للاتساع ... ويدل على انتظام ذلك لجميع جنسه أنك تُعمله في جميع أجزاء ذلك الفعل، فتقول: قمت قومة، وقومتين، ومائة قومة، وقيامًا

حسنًا، وقيامًا قبيحًا. فإعمالك إياه في جميع أجزائه يدل على أنه موضوع عندهم على صلاحه لتناول جميعها ... ألا ترى إلى قوله:

لَعَمرُكَ قَد أَحبَبتُكَ الحُبَّ كُلَّهُ وَزِدتُكَ حُبّاً لَم يَكُن قَطُّ يُعرَف [٢]

لجميعه يدل على وضعه على اغتراقه، واستيعابه. وكذلك قول الآخر:

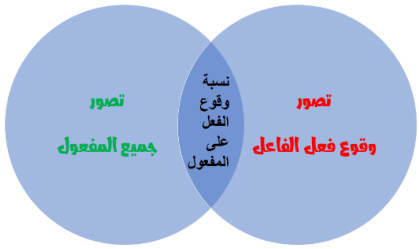
وَقَد يَجمَعِ اللَهُ الشَّتيتَينِ بَعدَما يَظُنّانِ كُلَّ الظَنِّ أَلّا تَلاقِيا.[٣]

فقوله: "كل الظن" يدل على صحة ما ذهبنا إليه". (١٩٥٤، ج٢، ص ٤٥٠-٤٥١)

ب -نمط ما يتصور وقوعه على جميع المفعول، وما لا يتصور: أو بمعنى آخر هو حكمنا بالمجاز في إطار تصورنا لوقوع الفعل على المفعول كليًّا، أو جزئيًّا.

- يقول ابن جني: "قولك: ضربت عمرًا. مجاز أيضًا ... من جهة أخرى؛ وهو أنك إنما ضربت بعضه، لا جميعه، ... ولعلك إنما ضربت يده، أو إصبعه، أو ناحية من نواحي جسده" (١٩٥٤، ج٢، ص ٤٥٢).
- يقول ابن جني: "ألا تراك قد تقول: قطع الأمير اللص، ... يبقى عليك التجوز من مكان آخر وهو قولك: اللص، وإنما لعله قطع يده، أو رجله" (ابن جني، ١٩٥٤، ج٢، ص ٤٥٢).

ففي المثالين المذكورين لا يمكن تصور أن الفعل وقع على جميع المفعول، والمتصور هو وقوعه على بعض المفعول. في المثال الأول اللفظ يفيد ضرب جميع الجسد، والتصور هو وقوع الضرب على بعض جسد المضروب. وفي المثال الثاني اللفظ يفيد قطع جميع اللص، والتصور هو وقوع القطع على يد اللص، أو رجله. ولأن اللفظ المستعمل في الجملتين جاء على عموم التصور دون تخصيص، فإن كلتا الجملتين من قبيل المجاز، لأن لفظهما يخالف التصور عندنا.



شكل ٥:تصور نسبة وقوع الفعل على المفعول

وانتباه ابن جني إلى أن المجاز ينتج عن علاقة بين الكل، والبعض، حيث يعبر الكل عن البعض أو البعض عن الكل للاتساع ينسجم مع عناية لاكوف وجونسون بالعلاقة ذاتها عند تناولهما

---

(٢) البيت من بحر الطويل، وهو لابن المعتز (ت ٢٩٦هـ). عبد الله بن المعتز، الخليفة العباسي، الذي لم تدم خلافته إلا يوم وليلة. والبيت من قصيدة مطلعها:

قُويتُ عَلى الهُجرانِ حَتّى مَلَلْتَني وَلَكِنَّني عَن حملِ هَجرِكَ أَضعَفُ

(ابن المعتز، ٢٠١٠، ص ٥، ص ٣٢٠).

(٣) البيت من بحر الطويل، وهو لقيس بن الملوح (ت ٦٨٨هـ). والبيت من قصيدة مطلعها:

تَذَكرتُ لَيلَى والسِّنين الْخَواليا وأَيّام لا نَخْشَى عنِ اللهْو نَاهِيَا

(ابن الملوح، ١٩٩٩، ص٢٥، ص ١٢١، ص ١٢٢).

للمجاز المرسل باعتباره حالة كنائية خاصة يعبر فيها الجزء عن الكل (لاكوف، وجونسون، ٢٠٠٩، ص٥٣). كما ينسجم مع أمثلة لاكوف وجونسون على تلك العلاقة. ومن الأمثلة التي ذكراها: "ألقى الوزير كلمة ترحيب. أي عدة كلمات وجمل. نحن في حاجة إلى سواعد قوية. أي إلى رجال أقوياء. نحتاج إلى دم جديد. أي أشخاص جدد" (لاكوف، وجونسون، ٢٠٠٩، ص٥٣).

وتفسير ابن جني للأمثلة المذكورة يمكن أن يقرأ على ضوء مقولات لاكوف وجونسون حول النسقية الاستعارية [الإظهار والإخفاء]؛ حيث يؤكد لاكوف وجونسون على أن النسقية نفسها التي تسمح لنا بالقبض على مظهر من مظاهر تصور ما عن طريق تصور آخر ستُخفي لا محالة مظاهر أخرى من هذا التصور. ويمكن لتصور معين بإتاحته تبئير مظهر واحد لتصور معين أن يمنعنا من تبئير مظاهر أخرى من هذا التصور لا تلائم هذه الاستعارة (لاكوف، وجونسون، ٢٠٠٩، ص٣٠). كذلك في جملة (ضربنا عمرًا.) عند تصورنا للفاعل يحدث إظهار لقدرتنا على الضرب مع إخفاء أننا لسنا قادرين على الفعل كله. كذلك في تصورنا للمفعول يحدث إظهار لوقوع الضرب على المفعول، وإخفاء لعدم وقع الضرب على جميع المفعول.

كذلك يمكن القول: إن أمثلة ابن جني -وفق لاكوف وجونسون- تقدم البنية الاستعارية الجزئية، وليست الكلية. فكل تصور نجم عن بَنْيَنَة structuring بواسطة الاستعارة، هو تصور مُبنين جزئيًا، وأنه بالإمكان توسيعه من نواح معينة، وليس من نواح أخرى (لاكوف، وجونسون، ٢٠٠٩، ص٣٠). وفي أمثلة ابن جني نرى أن الضرب ليس هو كل الضرب، ولا المضروب ليس جميع المضروب. ويشير لاكوف إلى أن البنينة الاستعارية الجزئية لا يجب أن تكون كلية؛ لأنه لو كانت كلية لكانت تصورًا آخر، وليس تصورًا متضمنًا في تصور آخر (لاكوف، وجونسون، ٢٠٠٩، ص٣٠).

٤.٥. معاني المجاز عند ابن جني من منطلق التصور

يشير ابن جني إلى أن وقوع المجاز يكون لتحقيق ثلاثة معانٍ فقط. يقول ابن جني: "وإنما يقع المجاز، ويعدل إليه عن الحقيقة لمعانٍ ثلاثة، وهي: الاتساع والتوكيد والتشبيه. فإن عُدم هذه الأوصاف كانت الحقيقة البتة" (ابن جني، ١٩٥٤، ج٢، ص ٤٤٢). ويضرب ابن جني بعض الأمثلة على تحقق هذه المعاني، وهي ما يلي:

- قوله سبحانه وتعالى: (وَأَدْخَلْنَاهُ فِي رَحْمَتِنَا) (سورة الأنبياء، من الآية ٧٥). يقول ابن جني:

> ففي قوله تعالى: (وأدخلناه في رحمتنا) مجاز، وفيه الأوصاف الثلاثة. أما السعة؛ فلأنه كأنه زاد في أسماء الجهات والمحال اسمًا هو الرحمة. وأما التشبيه؛ فلأنه شبه الرحمة -وإن لم يصح دخولها- بما يجوز دخوله، فلذلك وضعها موضعه. وأما التوكيد؛ فلأنه أخبر عن العَرَض بما يخبر به عن الجَوْهر، وهذا تعالٍ بالعَرَض، وتفخيم منه؛ إذ صُيّر إلى حيز ما يُشاهد، ويُلمس، ويُعاين. (١٩٥٤، ج٢، ص ٤٤٥)

- قول الشاعر:

تَغَلْغَلَ حُبُّ عَثْمَةَ فِي فُؤَادِي فَبَادِيه مَع الخَافِي يَسِير[٤]

يقول ابن جني:

> فباديه مع الخافي يسير، أي: فباديه مضمومًا إلى خافيه يسير. وذلك أنه لما وصف الحب بالتغلغل فقد اتسع به؛ ... فيصف بالمتغلغل ما ليس في أصل اللغة أن يوصف بالتغلغل، إنما هو وَصْف يخصّ الجواهر لا الأحداث؛ ألا ترى أن المتغلغل في الشيء لا بُدَّ أن يتجاوز مكانًا إلى آخر. وذلك تفريغ مكان، وشغْل مكان. وهذه أوصاف تخص في الحقيقة الأعيان لا الأحداث. فهذا وجه الاتساع. وأما التشبيه؛ فلأنه شبَّه ما لا ينتقل ولا يزول بما يزول وينتقل. وأما المبالغة والتوكيد؛ فلأنه أخرجه عن ضعف العرَضية إلى قوة الجوهرية. (١٩٥٤، ج٢، ص ٤٤٦)

ويتبين من الأمثلة أن الاتساع عند ابن جني هو اتساع في معجم اللغة لفظًا، أو معنى. فالاتجاهات، والمحال اتسعت بدخول الرحمة فيها، والمتغلغلات اتسعت بدخول الحب فيها. أما التوكيد، فهو هنا إخراج الصفات المعنوية إلى إطار حسي؛ فالرحمة صارت حيز الدخول. أو تحويل الصفات العارضة إلى جواهر في الذات؛ فالحب صار قادرًا على التغلغل في القلب. أما التشبيه، فهو علاقة بين شيئين حيث يوضح تصورنا لأحدهما بالاعتماد على تصورنا للآخر.

ويمكن أن نرى في غرض التشبيه عند ابن جني ما يقارب مقولة لاكوف وجونسون من أن الاستعارة التصورية تتيح فهم شيء ما، وتجربته، أو معاناته انطلاقًا من شيء آخر (لاكوف، وجونسون، ٢٠٠٩، ص ٢٣). فمقولة لاكوف وجونسون يفهم منها أن الاستعارة التصورية تكشف المشابهات القائمة على تفاعل الإنسان مع عالمه، وفهم ميدان تصوّري ما عن طريق ميدان تصوّري آخر، أي إسقاط ميدان مصدر على ميدان هدف (ثلجاوي، ٢٠٢٢، ص١١١).

فإذا نظرنا إلى تحليل ابن جني لقوله تعالى: (وَأَدْخَلْنَاهُ فِي رَحْمَتِنَا) (سورة الأنبياء، من الآية ٧٥) نجده شرحًا لاستعارة تصورية هي [الرحمة ملاذ]. فالرحمة هي الميدان الهدف، والملاذ هو الميدان المصدر. وصرنا نفهم الرحمة عن طريق تصورنا للملاذ. فتصورنا للمكان الآمن (الملاذ) وكيف أنه حيز يمكن الدخول إليه، والشعور فيه بالأمان تمت استعارته ليحل محل تصورنا عن الرحمة. واستعملت الاستعارة التصورية من الميدان المصدر (الملاذ) للميدان الهدف (الرحمة) على سبيل المجاز. فحقيقة الرحمة أنها ليست من الأحياز، ولا يمكن الدخول حقيقة فيها.

وتحليل ابن جني لقول الشاعر: (تغلغل حب عثمة) نرى فيه -أيضًا- شرحًا لاستعارة تصورية هي [الحب متحرك]. فهنا الحب هو الميدان الهدف، والمتحرك هو الميدان المصدر. فالحب في حقيقة تصورنا عاجز عن الحركة، وتصورنا عن المتحرك أنه يستطيع أن يتجاوز مكانًا إلى آخر. وتفريغ مكان، وشغل مكان. وتمت الاستعارة من تصورنا للميدان المصدر (المتحرك) إلى الميدان الهدف (الحب). فالحب لا ينتقل، ولا يتحرك، والاستعارة التصورية جعلته في تصورنا

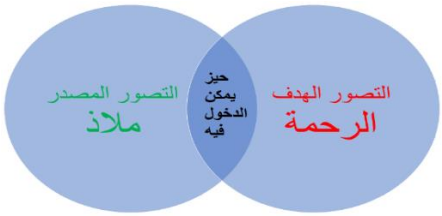
---

(٤) البيت من بحر الوافر. وهو لعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود الهذلي (ت ٩٨هـ). وهو مطلع القصيدة، ويليه البيت التالي:

تَغَلْغَلَ حيثُ لمْ يبلغْ شرابٌ ولا حزنٌ ولمْ يبلغْ سرورُ

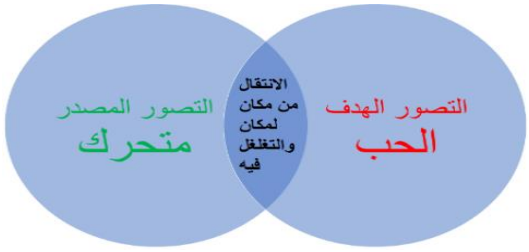
(ابن منظور، ١٩٩٣، ج١١، ص ٥٠١)، و(يعقوب، ١٩٩٦، ج٣، ص ٣٦٦)

ينتقل، ويتحرك، ويتغلغل.



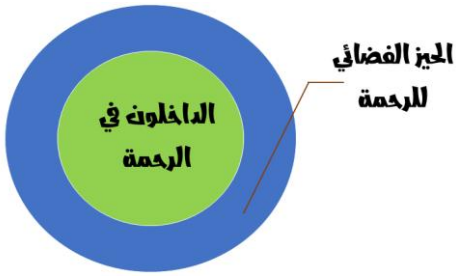
شكل ٦: الاستعارة التصورية [الرحمة ملاذ]

كما يمكن أن نقارب الاستعارتين التصوريتين [الرحمة ملاذ] و[الحب متحرك] مع تمييز لاكوف وجونسون بين نوعين من التصورات: التصورات المباشرة، والتصورات غير المباشرة. أما المباشرة فهي التصورات البسيطة المنبثقة عن تجربتنا الفضائية المستمرة. مثل: فوق، تحت، خلف، أمام. وهذه التصورات تتسم بالدقة نظرًا لارتباطها المباشر مع المحيط الفيزيائي بما فيه جسدنا. أما غير المباشرة، فهي تصورات منبثقة عن التصورات المباشرة، تمثل التجارب غير المحددة بوضوح، مثل التجارب العاطفية التي لا يمكن تحديدها بدقة إلا إذا ارتبطت مع التجارب الحسية. والتصورات غير المباشرة هي ما يدفعنا إلى اللجوء إلى الاستعارة لفهم مثل هذه التصورات (عماري، ٢٠١٧، ص١٤٥).



شكل ٧: الاستعارة التصورية الحب متحرك

فيمكن أن نقول: إن الاستعارة التصورية [الرحمة ملاذ] تمنح الرحمة فضاء فيزيائيًا حول الداخل فيها، فهي تحيط به.



شكل ٨: التصور المباشر للرحمة وحيزها الفضائي

والاستعارة التصورية [الحب متحرك] فيها الحب تصور منبثق عن تصور غير مباشر، فالحب تجربة عاطفية تم توضيحها عن طريق تصور آخر يرتبط بتجربتنا الحسية حول المتحرك الذي يستطيع الانتقال من مكان إلى مكان.

شكل ٩: التصور غير المباشر للحب

من جهة أخرى، فإن أمثلة ابن جني تجعلنا نستحضر مقولة لاكوف وجونسون حول الاستعارة الأنطولوجية، وفيها أن تجربتنا مع الأشياء الفيزيائية والمواد تعطينا أساسًا إضافيًا لفهم تجربتنا عن طريق الأشياء والمواد مما يسمح لنا باختيار عناصر تجربتنا، ومعالجتها باعتبارها كيانات معزولة، وتكون تجاربنا مع الأشياء الفيزيائية -وبخاصة أجسادنا- مصدرًا لأسس استعارات أنطولوجية متنوعة جدًا، أي أنها تعطينا طرقًا للنظر إلى الأحداث والأنشطة والأحاسيس والأفكار... باعتبارها كيانات أو مواد (لاكوف، وجونسون، ٢٠٠٩، ص٤٥)، أي أن الاستعارات الأنطولوجية تسمح برؤية بنية مرسومة بوضوح أكبر، حيث توجد بنية مرسومة بوضوح أقل، أو غير واضحة البتة (ابن دحمان، ٢٠١٢، ص٤٦).

ومن أنماط الاستعارة الأنطولوجية استعارة الكيان والمادة، واستعارة الوعاء، واستعارة التشخيص. واستعارة الكيان والمادة حاضرة دائمًا في فكرنا لدرجة أننا نتخذها بدهيات كما نعتبرها أوصافًا مباشرة للظواهر الذهنية، في حين أنها تمثل نسقًا مهيمنًا على آليات اشتغال لغتنا، وتسمح لنا بفهم عدد كبير ومتنوع من التجارب المتعلقة بكيانات غير بشرية عن طريق الحوافز، والخصائص والأنشطة البشرية (عماري، ٢٠١٧، ص ص ١٥٠-١٥١).

وبتأمل المجاز في قوله تعالى: (وَأَدْخَلْنَاهُ فِي رَحْمَتِنَا) (سورة الأنبياء، من الآية ٧٥) نجد أن المجاز يمكن تفسيره تصوريًا بأنه نوع من الاستعارة الأنطولوجية أيضًا، وهو [الرحمة وعاء]. فهنا الرحمة مثلت وعاء حوى الداخلين في الرحمة. فالرحمة ليس لها في تصورنا كيان، أو هيكل، أو صورة بشرية، أو غير بشرية، لكن بهذه الاستعارة التصورية وضحت لنا الرحمة بتصور الوعاء. وفي ذلك تجسيد لغير مجسد بالأساس.

كذلك في قول الشاعر: (تغلغل حب عثمة) فالمجاز هنا له تفسير تصوري بأنه -كذلك- نوع من الاستعارة الأنطولوجية، وهي [الحب كيان]. فالحب في تصورنا لا كيان له، وما تم في هذه الاستعارة التصورية هو تحويل تصورنا للحب إلى تصورنا لكيان له حيز، وله أبعاد. وهذه الاستعارة التصورية تجعل الحب يشغل حيزًا في القلوب دون إرادة أصحابها عن طريق التغلغل.

وهذه الاستعارة التصورية قامت بتجسيد غير المجسد بالأساس. وإقامة كيان تصوري للحب المعنوي الذي لا كيان له في التصور، ولا شكل، ولا أبعاد، ولا حيز.

ويبقى أن نشير إلى إضافة مهمة لنظرية الاستعارة التصورية لا نجدها واضحة عند ابن جني، وهي أن الاستعارة التصورية لا تعني أننا نتحدث بعبارات الملاذ، أو الوعاء عن الرحمة، وبعبارات المتحرك أو الكيان عن الحب، بل إن تصورنا فيه الرحمة ملاذ/وعاء يحيط بمن أُدخلوا فيه، وفي تصورنا أن الحب متحرك/كيان يتحرك وينتقل من مكانه إلى الفؤاد، ويتغلغل فيه، ويسكنه، ويشغل به حيزًا. وهذا المعنى هو ما يقصده لاكوف وجونسون، ووضحاه في مثال الاستعارة التصورية [الجدال حرب] وهي استعارة يعكسها عدد كبير من التعبيرات المستخدمة في حياتنا. منها: (لا يمكن أن تدافع عن ادعاءاتك. لقد هاجم كل نقاط القوة في استدلالي. أصابت انتقاداته الهدف. لقد هدمتُ حجته. لم أنتصر عليه يومًا في جدال. إذا اتخذت هذه الاستراتيجية ستباد. إنه يسقط جميع براهيني) (لاكوف، وجونسون، ٢٠٠٩، ص ٢٢).

فما يؤكد عليه لاكوف وجونسون أننا في التعبيرات السابقة لا نتحدث عن الجدال بعبارات الحرب، بل إننا في تصورنا قد ننتصر، أو ننهزم فعلاً. وإن جزءًا كبيرًا من الأشياء التي نقوم بها حين الجدال يبنينها تصور الحرب. وإذا كنا لا نجد معركة مادية حقيقية، فإننا نجد معركة كلامية، وبنينة الجدال الهجوم، الدفاع، الهجوم المضاد ...إلخ تعكس ذلك، أي أنها تبنين الأنشطة التي ننجزها عندما نتجادل" (لاكوف، وجونسون، ٢٠٠٩، ص ٢٢). ويضيف لاكوف وجونسون أن التصور الاستعاري [الجدال حرب] يبنين -على الأقل جزئيًا- ما نفعله حين نتجادل، ويبنين الطريقة التي نفهم بها ما نفعله (لاكوف، وجونسون، ٢٠٠٩، ص ٢٣).

ثم يؤكد لاكوف وجونسون على أن هذا لا يعني أن الجدال فرع من الحرب، "فالجدالات والحروب نوعان من الأشياء مختلفان، والأنشطة المنجزة في كليهما تختلف، فالجدال في جزء منه مبنين، ومفهوم ومنجز ومعلق عليه انطلاقًا من الحرب" (لاكوف، وجونسون، ٢٠٠٩، ص ٢٣).

٥.٥. العلاقة بين التصور والثقافة والمجتمع عند ابن جني

فيما شرحه ابن جني لأمثلته ما يفصح عن ارتباط التصور بالثقافة والمجتمع، وفيما يلي توضيح ذلك.

-التصور المرتبط بالثقافة الدينية: حُكمنا بالمجاز يكون في إطار تصورنا، وهذا التصور يرتبط بمعتقداتنا. ولدى ابن جني نرى أن التصور الذي حدد حدوث المجاز يرتبط بالثقافة الإسلامية التي تُنزه الله -سبحانه وتعالى- عن كل نقص. ونرى من تفسيرات ابن جني لبعض أمثلة المجاز ارتباط التصور بالمعتقد الديني، وهو الإسلام، ونرى في هذه الأمثلة ما يلي:

أ- نفي التصور عمّا لا يجوز في حق الخالق

في سياق ارتباط التصور بالعقيدة الإسلامية، يحكم ابن جني بالحقيقة والمجاز وفق ما لا يمكن

تصوره في حق الخالق سبحانه وتعالي، كما يلي:

- يقول ابن جني:

كذلك أفعال القديم سبحانه؛ نحو: خلق الله السماء والأرض، وما كان مثله، ألا ترى -أنه عزَّ اسمه- لم يكن منه بذلك خلق أفعالنا، ولو كان حقيقة لا مجازًا لكان خالقًا للكفر والعدوان وغيرهما من أفعالنا - عز وعلا. (١٩٥٤، ج٢، ص ٤٥١)

- يقول ابن جني:

وكذلك علم الله قيام زيد. مجاز أيضًا؛ لأنه ليست الحال التي علم عليها قيام زيد هي الحال التي علم عليها قعود عمرو. ولسنا نثبت له سبحانه علمًا؛ لأنه عالم بنفسه، إلا أنَّا مع ذلك نعلم أنه ليست حال علمه بقيام زيد هي حال علمه بجلوس عمرو، ونحو ذلك. (١٩٥٤، ج٢، ص ٤٥٢)

ب- نفي التصور عما لا يجوز نسبته للمخلوق

وفي سياق ارتباط التصور بالثقافة الإسلامية يقول ابن جني بالحقيقة والمجاز وفق ما لا يمكن تصور نسبته للمخلوق. ومن ذلك أن كلام الله -سبحانه وتعالي- لا يجوز تصور نسبته لمخلوق. يقول ابن جني: "وأما قول الله -عز وجل: (وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا) (سورة النساء: من الآية ١٦٤) فليس من باب المجاز في الكلام، بل هو حقيقة" (١٩٥٤، ج٢، ص ٤٥٦).

ويستند ابن جني في هذا الحكم إلى تصور مصدره اجتهاد لأبي الحسن الأشعري، يقول ابن جني:

قال أبو الحسن: خلق الله لموسى كلامًا في الشجرة، فكلَّم به موسى، وإذا أحنَّه كان متكلمًا به. فأمَّا أن يحدثه في شجرة، أو فم، أو غيرهما، فهو شيء آخر، لكن الكلام واقع، ألا ترى أن المتكلم منا إنما يستحق هذه الصفة بكونه متكلمًا لا غير، لا لأنه أحدثه في آلة نطقه، وإن كان لا يكون متكلمًا حتى يحرك به آلات نطقه. فإن قلت: أرأيت لو أن أحدنا عمل آلة مصوِّتة، وحركها، واحتذى بأصواتها أصوات الحروف المقطعة المسموعة في كلامنا، أكنت تسميه متكلمًا؟ وتسمي تلك الأصوات كلامًا؟ فجوابه ألّا تكون تلك الأصوات كلامًا، ولا ذلك المصوِّت لها متكلمًا، وذلك أنه ليس في قوة البشر أن يوردوه بالآلات التي يصنعونها على سمت الحروف المنطوق بها، وصورتها في النفس؛ لعجزهم عن ذلك. وإنما يأتون بأصوات فيها الشبه اليسير من حروفنا؛ فلا يستحق لذلك أن تكون كلامًا، ولا أن يكون الناطق بها متكلمًا، كما أن الذي يصور الحيوان تجسيمًا، أو ترقيمًا لا يسمَّى خالقًا للحيوان، وإنما يقال: مصور وحاكٍ ومشبِّه. وأما القديم -سبحانه- فإنه قادر على إحداث الكلام على صورته الحقيقية، وأصواته الحيوانية في الشجرة، والهواء، وما أحب سبحانه وشاء. فهذا فرق. (١٩٥٤، ج٢، ص٤٥٧)

- **التصور المرتبط بالثقافة المجتمعية**: يسوق ابن جني في أمثلته حكمًا بالمجاز لمخالفة تصور يرتبط بالثقافة المجتمعية، وتقاليد المجتمع، ومن ذلك المثال التالي:

يقول ابن جني:

وبعد، فإذا عُرف التوكيد لم وقع في الكلام -نحو: نفسه وعينه وأجمع وكله وكلهم وكليهما، وما أشبه ذلك- عرفت منه حال سعة المجاز في هذا الكلام. ألا تراك قد تقول: قطع الأمير اللص، ويكون القطع له بأمره لا بيده، فإذا قلت: قطع الأمير نفسه اللص، رفعت المجاز من جهة الفعل، وصرت إلى الحقيقة. (١٩٥٤، ج٢، ص ٤٥٢)

فهذا تصور للأمير مرتبط بالثقافة المجتمعية. وهو تصور يستبعد أن يقوم الأمير بتنفيذ الأحكام بنفسه إلا إذا ثبت حدوث ذلك فعلًا، فساعتها نحتاج إلى توكيد هذا المعنى بلفظ من ألفاظ

التوكيد.

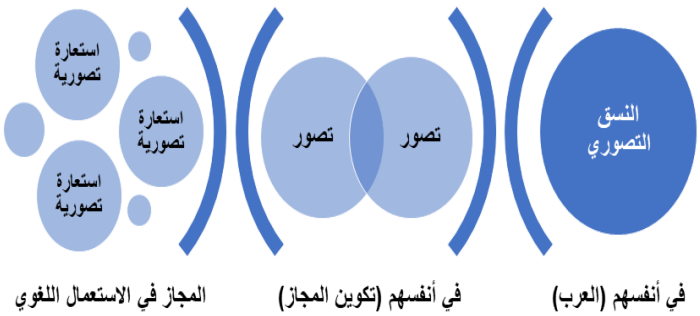
واللافت أن ارتباط التصور بالثقافة الدينية، أو الثقافة المجتمعية كما ظهر عند ابن جني يقارب ما أكد عليه لاكوف وجونسون من وجود ارتباط بين الاستعارة، والثقافة، وأن القيم الأكثر جوهرية في ثقافة ما تنسجم مع البنية الاستعارية لتصوراتها الأكثر أساسية. (لاكوف، وجونسون، ٢٠٠٩، ص٤١). كما أن اختلاف الثقافات يؤدي -قطعًا- لاختلاف الاستعارات التصورية. يقول لاكوف وجونسون:

> لنتخيل ثقافة ينظر فيها إلى الجدال باعتباره رقصة، والمتجادلان ممثلان هدفهما إنجاز الرقصة ببراعة وأناقة. ففي ثقافة كهذه سينظر الناس إلى الجدالات بشكل مختلف، وستختلف تجربة الجدال لديهم، والطريقة المحايدة التي نصف بها هذا الاختلاف الحاصل بين ثقافتهم، وثقافتنا أن نقول: نشاطنا الجدالي تبنينه ألفاظ المعركة، ونشاطهم الجدالي تبنينه ألفاظ الرقص. (٢٠٠٩، ص ٢٣).

٦.٥. المجاز يعامل مثل الحقيقة

يورد ابن جني بابًا يناقش فيه كيف أن المجاز يعامل مثل الحقيقة عند العرب. يقول ابن جني: "ويدلك على لحاق المجاز بالحقيقة عندهم، وسلوكه طريقتها في أنفسهم أن العرب قد وكدته كما وكَّدت الحقيقة" (ابن جني، ١٩٥٤، ج٢، ص ٤٥٥). وهنا نرى في قول ابن جني عبارة تستحق التأمل، وهي عبارة "في أنفسهم" وذلك في وصفه للمجاز بأنه لحق الحقيقة عند العرب، وسلك طريقتها في أنفسهم. فهنا لم يقل ابن جني: طريقتها في كلامهم، بل قال في أنفسهم. فهل يمكن القول: إن ابن جني ينحو بمناقشة المجاز منحى أعمق من الاستعمال اللغوي، وهو منحى ما وقر في النفس؟ فالنفس تعرف الحقيقة، وتعرف المجاز، لكنها تختار المجاز ثم تجعل المجاز يسلك سلوك الحقيقة، وبالتالي يظهر ما خططت له النفس في الاستعمال اللغوي.

وكأننا نرى في مقولة ابن جني إشارة إلى أن إنتاج المجاز في الاستعمال اللغوي هو نتيجة لخطة مسبقة للنفس باستعمال المجاز، ومعاملته في اللغة معاملة الحقيقة. وهذه الإشارة تنسجم مع نظرية الاستعارة التصورية التي ترى أن الاستعمال اللغوي يأتي وفق خطة مسبقة للتصورات الذهنية. وأن الاستعارات في اللغة ليست ممكنة إلا لأن هناك استعارات في النسق التصوري لكل منا (لاكوف، وجونسون، ٢٠٠٩، ص ٢٣).



شكل ١٠: المجاز نتيجة خطة مسبقة بالنفس

كذلك من شرح ابن جني لأمثلته يتبين أنه حينما تكلم عن معاملة المجاز مثل الحقيقة، فإنه توسع في معنى التوكيد، فقصد التوكيد المعنوي بألفاظ التوكيد، وأيضًا قصد ما يفيد معنى التوكيد من الأساليب اللغوية الأخرى. ولمزيد من التدقيق في ذلك ننظر في الأمثلة التي أوردها. يقول ابن جني:

مثل قول الفرزدق:

عَشِيَّةَ سَالَ المِربَدَانِ كِلاهُمَا سَحَابَةَ مَوْتٍ بِالسُّيُوفِ الصَّوَارِمِ[٥]

وإنما هو مربد واحد، فثناه مجازًا لما يتصل به من مجاوره، ثم إنه مع ذلك وكَّده، وإن كان مجازًا. وقد يجوز أن يكون سمَّى كل واحد من جانبيه مربدًا. (١٩٥٤، ج٢، ص٤٥٥)

وثمة مثال آخر. يقول ابن جني:

وقال الآخر:

إِذَا الْبَيْضَةُ الصَّمَّاءُ عَضَّتْ صَفِيْحَةً بِحَزْبَائِهَا صَاحَتْ صِيَاحًا وَصَلَّتِ[٦]

فأكد "صاحت" وهو مجاز بقوله: صياحًا. (١٩٥٤، ج٢، ص ٤٥٦)

ويضيف ابن جني:

ومثل توكيد المجاز فيما مضى قولنا: قام زيد قيامًا، وجلس عمرو جلوسًا، وذهب سعيد ذهابًا، "ونحو ذلك؛ لأن" قولنا: قام زيد، ونحو ذلك قد قدَّمنا الدليل على أنه مجاز، وهو مع ذلك مؤكَّد بالمصدر. فهذا توكيد المجاز كما ترى. (١٩٥٤، ج٢، ص ٤٥٨)

إذن ابن جني يتوسع في مفهوم التوكيد ليشمل التوكيد النحوي المباشر بألفاظه، وكذلك كل ما يفيد معناه من الاستعمالات اللغوية. وقد أكد ابن جني ذلك بقوله: "فإن قلت: فليس في شيء مما أوردته ... اللفظ المعتاد للتوكيد. قيل: هو وإن لم يأت تابعًا على سمت التوكيد، فإنه بمعنى التوكيد البتة" (ابن جني، ١٩٥٤، ج٢، ص ٤٥٩).

وبعد عرض مقولات ابن جني وأمثلته في تأكيده على معاملة المجاز معاملة الحقيقة نشير إلى أن ابن جني لم يتطرق إلى قضية صدق الموضوع أو كذبه، ومدى تأثير تلك القضية على القول بالحقيقة والمجاز. وهي قضية تطرق إليها لاكوف وجونسون، حيث بيّنا أن قبول الاستعارة يؤدي بنا إلى اعتبار اقتضاءات الاستعارة صادقة (لاكوف، وجونسون، ٢٠٠٩، ص١٦٠)، وأن الأهم من صدق الاستعارة، أو كذبها هو الإدراكات والاستنتاجات التي تتبع الاستعارة، والأعمال التي تقرها. ففي كل تفصيلة من تفاصيل حياتنا نحدد الحقيقة عن طريق الاستعارات، ونتصرف

---

(٥) البيت من الطويل، وهو للفرزدق (ت ٧٣٣م). وهو همام بن غالب أبو فراس الفرزدق. والبيت من قصيدة مطلعها:

وَدَّ جَرِيرُ اللُّؤْمِ لَوْ كَانَ عَانِياً وَلَمْ يَدْنُ مَنْ زَأْرِ الأُسُودِ الضَّرَاغِمِ

وللبيت في ديوان الفرزدق رواية أخرى هي:

عَشِيَّةَ سَالَ المِرْبَدَانِ كِلَاهُمَا عَجَاجَةَ مَوْتٍ بِالسُّيُوفِ الصَّوَارِمِ

(الفرزدق، د، ص ٥، ٨، ص ٦٢٠).

(٦) البيت من الطويل. وهو للعجير السلولي (ت ٧٠٨م). وهو العجير بن عبد الله بن عبيدة بن كعب، من بني سلول. والبيت يتيم لا قصيدة معروفة له (الدليمي، ١٩٧٩، ص٢٠٧، ص ٢١٦).

بموجبها. فنحن نرسم استنتاجات، ونرمي إلى أهداف، ونقوم بتعهدات ... إلخ اعتمادًا على البنينة الشعورية، واللاشعورية لتجربتنا انطلاقًا من الاستعارة (لاكوف، وجونسون، ٢٠٠٩، ص١٦٠). وهذا الرأي يؤكد خطورة الاستعارة التصورية في حياتنا، حيث إن تأثيراتها في حياتنا تحدث سواء بنينت الاستعارة التصورية على صدق الموضوع أو كذبه.

كذلك لم يتطرق ابن جني إلى قضية الصدق المطلق في معاملة المجاز معاملة الحقيقة. وهذه القضية نبه عليها لاكوف وجونسون ورأيهما أنه في ضوء الفكر الاستعاري فإن الصدق نسبيٌّ، ونسبيته ترتبط بالنسق التصوري لنا. وأنه لا يوجد صدق مطلق، وغير مشروط. (لاكوف، وجونسون، ٢٠٠٩، ص١٦٢) ويضيف المؤلفان أن فكرة وجود صدق مطلق فكرة خطيرة، فالصدق موجود، لكنه دائمًا صدق نسبي بالنظر إلى نسق تصوري تم تحديد جزء كبير منه من خلال الاستعارة (لاكوف، وجونسون، ٢٠٠٩، ص١٦٢).

٧.٥. الاستعارة الاتجاهية

قدم لاكوف وجونسون في نظرية الاستعارة التصورية، بعض المقولات النظرية التي لم نجد لها ما يقاربها عند ابن جني. ونتوقف هنا عند نمط مهم للاستعارة التصورية، لم يرد -وفق علمي- ذكرٌ لما يقاربه عند ابن جني، لا في مقولاته، ولا في أمثلته، وهذا النمط هو الاستعارة الاتجاهية orientational metaphors.

ويوضح لاكوف وجونسون أن هذا النمط من الاستعارة التصورية لا يُبنين فيه تصور ما عن طريق تصور آخر، لكنها استعارة تنظم نسقًا كاملاً من التصورات المتعالقة، ويسميانها الاستعارات الاتجاهية؛ لأنها غالبًا ترتبط بالاتجاه الفضائي، عالٍ مستفل، داخل خارج، أمام وراء، فوق تحت، عميق سطحي، مركزي هامشي (لاكوف، وجونسون، ٢٠٠٩، ص٣٣).

وتنبع هذه الاتجاهات الفضائية من وضعية الجسد البشري في المحيط الفيزيائي، والعامل الثقافي يحدد نوع الارتباط المختار. حيث تقدم التجربة الثقافية والفيزيائية الكثير من الأسس الممكنة لاستعارات فضائية، ولهذا السبب يمكن أن يختلف اختيارها، وأهميتها نسبيًا من ثقافة إلى أخرى (لاكوف، وجونسون، ٢٠٠٩، ص٣٤).

ويؤكد لاكوف وجونسون أن الاستعارات الاتجاهية هي -عادة- الموجه الأساسي في بلورة تصوراتنا الأساسية، وهي ليست استعارات اعتباطية، بل هي استعارات نابعة من تجربتنا الثقافية والفيزيائية (لاكوف، وجونسون، ٢٠٠٩، ص٣٧).

وقدم لاكوف وجونسون أمثلة شارحة لهذه الاستعارات التصورية الاتجاهية، منها ما يلي: [السعادة فوق، والشقاء تحت]: مثل قولهم: (نحن في قمة السعادة، أو انهارت معنوياتنا.) وهنا ترتبط الاستعارة التصورية باتجاهات أو مرتكزات فيزيائية، فيرتبط الشقاء بالانهيار والسقوط لأسفل، وترتبط السعادة بالقمة والارتفاع والارتقاء (لاكوف، وجونسون، ٢٠٠٩، ص٣٤).

[الوعي فوق، واللاوعي تحت] مثل قولهم: (قم، انهض من نومك، إنه يغط في نوم عميق، لقد

سقط من التعب، سقط في غيبوبة عميقة، ينهض باكرًا في الصباح). والمرتكزات الفيزيائية لهذا التصور أن الإنسان ينام في وضعية تمدد، ويقوم حينما يكون مستيقظًا (لاكوف، وجونسون، ٢٠٠٩، ص٣٤).

[الفضيلة فوق، والرذيلة تحت] مثل قولهم: (إنه رجل ذو مشاعر راقية، إنه فوق كل الشبهات، إنه إنسان منحط وساقط، هذه الأمور تسقطني من عيون الناس، لن أنزل إلى هذا المستوى الدنيء، لقد سقط في أرذل الأخلاق، ومتدنيها) (لاكوف، وجونسون، ٢٠٠٩، ص ص٣٦- ٣٧).

ويؤكد لاكوف وجونسون أن لكل استعارة اتجاهية نسقًا داخليًا. فاستعارة [السعادة فوق] تحدد نسقًا منسجمًا من الاستعارات، وليس مجموعة من الحالات المعزولة، فلو قال أحدهم: أنا في القمة. بمعنى أنا سعيد، أو قال: ارتفعت معنوياتي. بمعنى أنا تعيس. فإن النسق يفقد اتساقه (لاكوف، وجونسون، ٢٠٠٩، ص٣٨).

وهذا الفهم للاستعارة التصورية الاتجاهية لم نجد عند ابن جني ما يقاربه؛ فلم يتناول ابن جني تلك المرتكزات الفيزيائية التي توجه المجاز بشكل مباشر أو غير مباشر، في حين أن لاكوف وجونسون أوضحا أن هذا النمط الاستعاري يمثل نسقًا ذهنيًا متكاملاً يقوم على المرتكزات الفيزيائية بالأساس، بالتعاون مع المرتكزات الاجتماعية (لاكوف، وجونسون، ٢٠٠٩، ص٣٧).

٨.٥. المنظومة التعبيرية للتصور عند ابن جني

استخدم ابن جني في مقولاته عن المجاز، وتفسيراته لأمثلته بعض العبارات التي يمكن القول: إنها تعبر عن مفهوم التصور الذهني. وهذه المنظومة التعبيرية يمكن أن تصنف كما يلي:

أ- التعبير عن تصور الحقيقة (الميدان التصوري الهدف): استخدم ابن جني بعض العبارات للتعبير عن حقيقة التصور، منها:

١. (على أصل وضعه في اللغة): استخدم ابن جني هذا التعبير ليتحدث عن التصور الذهني للحقيقة (الميدان التصوري الهدف). يقول ابن جني: "الحقيقة هي ما أقِر في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة" (ابن جني، ١٩٥٤، ج٢، ص ٤٤٢).

٢. (أصل وضعها في اللغة): استخدم ابن جني هذا التعبير ليتحدث عن التصور الذهني للحقيقة (الميدان التصوري الهدف). يقول ابن جني: "إنما وضع هذه اللفظة في هذا الموضع على أصل وضعها في اللغة من العموم" (ابن جني، ١٩٥٤، ج٢، ص ٤٥٧).

ب- التعبير عن فروق التصور بين الحقيقة والمجاز: استخدم ابن جني بعض العبارات للتعبير عن فروق التصور بين الحقيقة والمجاز، منها:

١. (ألا تراك تقول ... ولعلك إنما): استخدم ابن جني هذا التعبير للتفريق بين ما نقوله

مجازًا، وما يكون في تصور الحقيقة. يقول ابن جني: "ألا تراك تقول: ضربت زيدًا، ولعلك إنما ضربت يده" (ابن جني، ١٩٥٤، ج٢، ص ٤٥٢).

٢. (ألا تراك تقول ... ويكون): استخدم ابن جني هذا التعبير للتفريق بين ما نقوله مجازًا، وما يكون في تصور الحقيقة. يقول ابن جني: "ألا تراك قد تقول: قطع الأمير اللص. ويكون القطع له بأمره لا بيده" (ابن جني، ١٩٥٤، ج٢، ص٤٥٢).

٣. (قد كان يمكن أن يكون إنما جاء): استخدم ابن جني هذا التعبير للتفريق بين ما نقوله مجازًا، وما يكون في تصور الحقيقة. يقول ابن جني: "ولولا أنه قد كان يمكن أن يكون إنما جاء بعضه -وإن أطلقت المجيء على جميعه- لما كان لقولك: أجمع معنى" (ابن جني، ١٩٥٤، ج٢، ص ٤٥٣).

٤. (أراد كذا... ثم أطلق هناك اللفظ يريد به كذا): استخدم ابن جني هذا التعبير للتفريق بين ما نقوله مجازًا، وما يكون في تصور الحقيقة. يقول ابن جني: "فأما إن أراد به بضعه، ثم أطلق هناك اللفظ يريد به جميعه" (ابن جني، ١٩٥٤، ج٢، ص ٤٥٧).

٥. (ألا ترى أن الفعل يفاد منه): استخدم ابن جني هذا التعبير للتفريق بين ما نقوله مجازًا، وما يكون في تصور الحقيقة. يقول ابن جني: "وجاء الصيف، وانهزم الشتاء. ألا ترى أن الفعل يفاد منه معنى الجنسية" (ابن جني، ١٩٥٤، ج٢، ص ٤٤٩).

ج- التصور الذهني: استخدم ابن جني بعض التعبيرات الواصفة، والشارحة لرأي علماء آخرين في المجاز، منها تعبير وحيد يدل على التصور الذهني لدى هؤلاء، هو:

١. (ما تصوره): استخدم ابن جني هذا التعبير للحديث عن التصور الذهني للعلماء الذين شرح لهم ابن جني كيف أن أكثر اللغة مجاز، والذي على أساسه تكون رأيهم نحو مقولاته. يقول ابن جني: فحينئذ ما تصوره، وجرى على مذهبه (ابن جني، ١٩٥٤، ج٢، ص ٤٥١).

إذن استخدم ابن جني في مقولاته بعض العبارات التي إذا نقلناها من سياقها الفكري إلى سياق نظرية الاستعارة التصورية لوجدنا أن تلك التعبيرات يمكن أن تنسجم -إلى حد ما- مع المنظومة المفهومية للتصور الذهني بشكل عام، والاستعارة التصورية بشكل خاص.

٦. الخاتمة، وأهم النتائج

ناقش هذا البحث العلاقة بين الإدراك واللغة في نسقين فكريين أحدهما قديم، وهو الفكر اللغوي العربي، والآخر حديث، وهو اللسانيات الإدراكية. عن طريق دراسة مقولات ابن جني في المجاز على ضوء نظرية الاستعارة التصورية. وقد سعت الدراسة إلى تحقيق هدف عام هو الكشف عن أطر معالجة العلاقة بين الإدراك واللغة في الفكر اللغوي العربي. وتحقيق مجموعة من الأهداف

الأخرى، مثل توضيح معالجة ابن جني لقضية الحقيقة والمجاز. ومعرفة المنطلقات التصورية لدى ابن جني في معالجة المجاز. وإجراء تنميط لأمثلة المجاز عند ابن جني. والكشف عن أدلة ابن جني على أن أكثر اللغة مجاز. واستجلاء أثر الثقافة والمجتمع في تشكيل التصورات التي طرحها ابن جني. والمقاربة بين مقولات ابن جني، ومقولات نظرية الاستعارة التصورية.

وخرجت هذه الدراسة بعدد من النتائج العامة، منها:

الاستعارة التصورية لا تعني أننا نتحدث عن شيء باستخدام لفظ يخص شيئًا آخر، بل نحن نتحدث عن شيء باستخدام تصورنا لشيء آخر. وهذا المعنى هو ما يقصده لاكوف وجونسون، لكنه عند ابن جني معنى غير مباشر، وغير واضح بالوضوح الموجود في نظرية الاستعارة التصورية.

هناك فرق في الهدف، والتناول بين ابن جني، ولاكوف وجونسون. من ناحية الهدف لم يهدف ابن جني إلى مناقشة طبيعة العلاقة بين المجاز، والتصور، لكن لاكوف وجونسون جعلا تلك العلاقة هدفهما الرئيس. ومن ناحية التناول لم يقدم ابن جني نقاشًا صريحًا حول المجاز بين اللغة والعقل، أما لاكوف وجونسون، فقد ناقشا بشكل مباشر المجاز بين اللغة والعقل، وخرجا بنتائج مهمة.

ثمة مقاربات لها أهميتها بين مقولات ابن جني، وأمثلته، ومقولات نظرية الاستعارة التصورية، وأمثلتها. مقاربات تجعلنا نؤكد على أن الفكر اللغوي العربي فكر غني، ولديه مقاربات مع الفكر اللغوي الحديث تستحق التأمل والدراسة لا سيما فيما يتعلق باللغة وعلاقتها بالإدراك.

كما أثمرت الدراسة عددًا من النتائج التفصيلية، ومنها:

- وضح ابن جني الفرق بين الحقيقة والمجاز، واعتمد في ذلك -بشكل ما- على التصور.
- يرى ابن جني أنه إذا اجتمع إقرار الاستعمال مع موافقة أصل الوضع في اللغة، فهذا الكلام على سبيل الحقيقة، وإذا اجتمع إقرار الاستعمال مع مخالفة أصل الوضع في اللغة، فهذا الكلام على سبيل المجاز.
- تعبير "أصل الوضع في اللغة" عند ابن جني يفهم منه تصورنا نحو حقيقة المعنى.
- النظر إلى التصور إذا كان في موضعه، أو في غير موضعه هو الأساس الذي يفصل به ابن جني بين الحقيقة والمجاز.
- تَنَبُّه ابن جني إلى دور التصور في إثبات الحقيقة، أو إثبات المجاز -حتى وإن لم يناقش ذلك مباشرة- ينسجم مع السياق التنظيري للاستعارة التصورية التي جعلت التصور هو أساس الاستعارة.
- يؤكد ابن جني أن أكثر اللغة مجاز. وتقارب مقولاته في ذلك جوهر نظرية

الاستعارة التصورية.

- يستشهد ابن جني على كثرة المجاز بجمل تُستعملُ على سبيل الحقيقة، لكن ابن جني يثبت بدليل من التصور أنها من المجاز.
- بناء على التصور أثبت ابن جني أن المجاز يأتي الجملة الفعلية من طريقين، الأول: من جهة التجوز في الفعل، والثاني: من جهة التجوز فيما وقع عليه الفعل.
- يوضح ابن جني أن الكلام قد يكون محالاً إذا أردنا به الحقيقة، ولكن إذا أردنا به المجاز، فهو كلام ممكن.
- أمثلة ابن جني يمكن أن تصنف وفق التصور إلى نمطين: نمط تصورنا لحدوث الفعل كليًّا أو جزئيًّا، ونمط ما يتصور وقوعه على جميع المفعول، وما لا يتصور.
- تفسير ابن جني لبعض أمثلته يمكن أن يقرأ على ضوء مقولات لاكوف وجونسون حول النسقية الاستعارية [الإظهار والإخفاء] التي تسمح لنا بالقبض على مظهر من مظاهر تصور ما عن طريق تصور آخر، وهذا يخفي لا محالة مظاهر أخرى من هذا التصور.
- يؤكد ابن جني أن وقوع المجاز في اللغة يكون لتحقيق ثلاثة معانٍ فقط؛ الاتساع والتوكيد والتشبيه، فإن لم توجد تلك المعاني، فالكلام حقيقة.
- الاتساع عند ابن جني هو اتساع في معجم اللغة لفظًا، أو معنى. أما التوكيد، فهو إخراج الصفات المعنوية إلى إطار حسي. أما التشبيه، فهو علاقة بين شيئين حيث يوضح أحدهما بالاعتماد على الآخر.
- غرض التشبيه عند ابن جني يقارب مقولة لاكوف وجونسون أن الاستعارة التصورية تتيح فهم شيء ما، وتجربته، أو معاناته انطلاقًا من شيء آخر.
- تفسير ابن جني لبعض أمثلته يقارب بعض أنماط الاستعارة التصورية عند لاكوف وجونسون.
- فيما شرحه ابن جني لأمثلته ما يفصح عن ارتباط التصور بالثقافة الدينية والثقافة المجتمعية، وما يقارب ما أكد عليه لاكوف وجونسون من وجود ارتباط بين الاستعارة التصورية والثقافة، وأن القيم الأكثر جوهرية في ثقافة ما تنسجم مع البنية الاستعارية لتصوراتها الأكثر أساسية.
- يؤكد ابن جني أن المجاز يعامل مثل الحقيقة عند العرب في أنفسهم، ومن ثم في لغتهم.
- لم يتطرق ابن جني إلى قضية صدق الموضوع، أو كذبه، ومدى تأثير تلك القضية على القول بالحقيقة والمجاز. وهي قضية تطرق إليها لاكوف وجونسون، حيث بيّنا أن قبول الاستعارة يؤدي بنا إلى اعتبار اقتضاءات الاستعارة صادقة.
- لم يتطرق ابن جني إلى قضية الصدق المطلق في مقولاته حول المجاز

والحقيقة. وهذه القضية أكد عليها لاكوف وجونسون، وأوضحا أنه في ضوء الفكر الاستعاري فإنّ الصدق نسبيٌّ، ونسبيته ترتبط بالنسق التصوري لنا، وأنه لا يوجد صدق مطلق، وغير مشروط.

- قدم لاكوف وجونسون في نظرية الاستعارة التصورية بعض المقولات النظرية التي لم نجد لها ما يقاربها عند ابن جني. ومن تلك المقولات المهمة الاستعارة الاتجاهية orientational metaphors.
- استخدم ابن جني بعض العبارات التي يمكن القول إنها تنسجم مع المنظومة المفهومية للتصور الذهني بشكل عام، والاستعارة التصورية بشكل خاص.

وفي الختام نقول: إن التراث اللغوي العربي كنز من كنوز الحضارة الإنسانية، وإن المقاربات العلمية بينه وبين المنتج اللساني الحديث تكشف عن تلاقٍ أو توازٍ لأنساق حضارية مختلفة يستحق التأمل والدراسة. ونسأل الله التوفيق فيما قدمنا، والغفران فيما قصرنا.

المراجع العربية

ثلجاوي، خميس. (٢٠٢٢). إشكالية المجاز والاستعارات التصورية في اللغة والفكر والخطاب. *مجلة مراس (٣)*، ٩٤-١٣١.

الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد. (١٩٠٢). *أسرار البلاغة* (تحقيق محمود محمد شاكر). مطبعة مدني.

الجرجاني، علي بن محمد بن علي. (٢٠٠٤). *التعريفات* (تحقيق محمد صديق المنشاوي). دار الفضيلة.

ابن جني، أبو الفتح عثمان. (١٩٥٤). *الخصائص*. الهيئة المصرية العامة للكتاب.

الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد. (١٩٨٧). *الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية* (الطبعة الرابعة، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار). دار العلم للملايين.

الحلوة، نوال بنت إبراهيم بن محمد. (٢٠١٣). في اللسانيات العرفانية: مقاربة في الاستعارة المفهومية: ظاهرة التجسيد والتشخيص في حقل المكان نموذجًا. *صحيفة الألسن (٢٩)* ١، ١٥٦-٢٠٤.

ابن دحمان، عمر. (٢٠١٢). *الاستعارات والخطاب الأدبي*. أطروحة لنيل درجة الدكتوراة، جامعة مولود معمري، تيزي وزو.

الدليمي، محمد نايف. (١٩٧٩). شعر العجير السلولي. *مجلة المورد (٨)* ١، ٢٠٧ - ٢٣٤.

الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي. (١٩٩٧). *المحصول* (الطبعة الثالثة، تحقيق طه جابر فياض العلواني). مؤسسة الرسالة.

ريتشاردز، آيفور أرمسترونغ. (٢٠٠٢). *فلسفة البلاغة* (ترجمة سعيد الغانمي، وناصر حلاوي). أفريقيا الشرق.

الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد. (١٩٩٤). *البحر المحيط في أصول الفقه*. دار الكتبي.

الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد. (١٩٧٥). *البرهان في علوم القرآن* (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم). دار إحياء الكتب العربية.

الزناد، الأزهر. (٢٠٠٩). *نظريات لسانية عرفنية*. الدار العربية للعلوم ناشرون.

السكاكي، يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي. (١٩٨٧). *مفتاح العلوم* (الطبعة الثانية، تحقيق نعيم زرزور). دار الكتب العلمية.

سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر. (١٩٨٨). *الكتاب* (الطبعة الثالثة، تحقيق عبد السلام هارون). مكتبة الخانجي.

سيمينو، إيلينا. (٢٠١٣). *الاستعارة في الخطاب* (ترجمة عماد عبد اللطيف، وخالد توفيق). المشروع القومي للترجمة.

عماري، عز الدين. (٢٠١٧). قراءة في كتاب الاستعارات التي نحيا بها لجورج لاكوف ومارك جونسون. *مجلة العمدة (١)* ١، ١٤٥- ١٥٦.

ابن غربية، عبد الجبار. (٢٠١٠). *مدخل إلى النحو العرفاني*. مسكيلياني للنشر.
الغزالي، محمد بن محمد. (١٩٩٢). *المستصفى من علم الأصول* (تحقيق حمزة زهير حافظ). شركة المدينة المنورة للطباعة والنشر.
الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله. (١٩٥٥). *معاني القرآن* (تحقيق أحمد يوسف نجاتي وآخرون). دار المصرية للتأليف والترجمة.
الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد. (د.ت). *كتاب العين* (تحقيق مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي). دار ومكتبة الهلال.
الفرزدق، همام بن غالب. (١٩٨٧). *ديوان الفرزدق* (تحقيق علي قاعور). دار الكتب العلمية.
لاكوف، جورج، وجونسون، مارك. (٢٠٠٩). *الاستعارات التي نحيا بها* (الطبعة الثانية، ترجمة عبد المجيد جحفة). دار توبقال للنشر.
ابن المعتز. (٢٠١٠). *ديوان ابن المعتز* (تحقيق كرم البستاني). دار صادر.
ابن الملوح، قيس. (١٩٩٩). *ديوان قيس بن الملوح: رواية أبي بكر الوالبي* (دراسة وتعليق يسري عبد الغني). دار الكتب العلمية.
ابن منظور، جمال الدين. (١٩٩٣). *لسان العرب* (الطبعة الثالثة). دار صادر.
ابن يعفر، الأسود. (١٩٧٠). *ديوان الأسود ابن يعفر* (صنعه نوري حمودي القيسي). منشورات وزارة الثقافة والإعلام العراقية.
يعقوب، إميل بديع. (١٩٩٦). *المعجم المفصل في شواهد العربية*. دار الكتب العلمية.

المراجع الأجنبية:

Çakır, C. (2016). Conceptual metaphor theory and teaching English as a foreign language: A study on body part terms. *Journal of Language and Linguistic Studies, 12*(2), 253-279.
Danaher, D. S. (2007). Úvod do kognitivní gramatiky [An introduction to cognitive grammar]. In L. Saicová Římalová (Ed.), Čítanka textů z kognitivní lingvistiky II [*Reader in cognitive linguistics II*] (pp. 89–103). Charles University, Faculty of Arts.
Ding, P. (2021). A corpus-based study of conceptual metaphor—On Chinese English Learners' use of "wind". *Open Journal of Social Sciences, 9*(10), 448-455.
Evans, V. & Green, M. (2006). *Cognitive linguistics: An introduction*. Edinburgh University Press.
Evans, V. (2007). *A glossary of cognitive linguistics*. Edinburgh University Press.
Fauconnier, G. & Turner, M. (1994). Conceptual projection and middle spaces, Technical Report, No. 9401, Department of Cognitive Science, University of California, San Diego. available online at: www.cogsci.ucsd.
Fauconnier, G. & Turner, M. (1994). *Conceptual projection and middle spaces.* UCSD Department of Cognitive Science Technical Report 9401. hnp://cogsci.ucsd.edu
Fauconnier, G. & Turner, M. (2002). The way we think: conceptual blinding and the mind's hidden complexities. New York: Edition Basic Book. pp. xvii – 440.
Fauconnier, G. & Turner, M. (2002). *The way we think: Conceptual blending and the mind's hidden complexities*. Basic Books.
Fauconnier, G. (1985). *Mental spaces*. Cambridge University Press.
Fillmore, C. (1985). Frames and the semantics of understanding. *Quaderni di Semantica, 6*(2), 222–53.
Jackendoff, R. (1983). *Semantics and cognition*. MIT Press.
Janda, L. A. (2010). Cognitive linguistics in the year 2010. *International Journal of Cognitive Linguistics*, (1)1, 1-30

Kerbrat, C., & Orecchéon. (1986). *L'implicite*. Armand Colin.

Lakoff, G., & Johnson, M. (1999). *Philosophy in the flesh: The embodied mind and its challenge to western thought*. Basic Books.

Steen, G. J. (2011). The contemporary theory of metaphor—now new and improved!. *Review of Cognitive Linguistics*, *9*(1), 26-64.

Sweetser, E. (1999). Compositionality and blending: semantic composition in a cognitively realistic framework. In T. Janssen & G. Redeker (Eds.), *Cognitive linguistics: Foundations, scope, and methodology* (Vol. 15, pp. 129–162). De Gruyter.

Talmy, L. (2000). *Toward a cognitive semantics: Concept structuring systems*. MIT Press.

Turner, M. (1991). *Reading minds: The study of English in the age of cognitive science*. Princeton University Press.

Wang, Y. (2006). *Cognitive linguistics*. Shanghai Foreign Language Education Press.

Zhang, H. P. (2013). *A corpus-based study of conceptual transfer in Chinese learners' English*. Northeast Normal University.