مجلة اتحاد الجامعات العربية للآداب المجلد 9 العدد 2أ، 2012، ص ص 775- 794

بين الاستعارة المكنيّة والمجاز العقليّ

مريم النعيمي*

ملخص

يعالج هذا البحثُ قضيتين كانتا مجالَ اهتمام علماء البلاغة العرب، الأولى منهما هي الخلاف الذي دار في البلاغة العربيّة في شأن الاستعارة أهي مجاز لغويّ أم مجاز عقليّ. متى ظهر الخلاف، ومن أثاره، وما مواقف علماء البلاغة العرب منه؟ أمّا الثانية فيعنى البحث فيها بالعلاقة بين الاستعارة المكنيّة والمجاز العقليّ. ويقف خصوصاً عند مذهب السكّاكيّ الذي يردّ المجاز العقليّ إلى الاستعارة المكنيّة، ويفصّل البحث القول في مخالفة الخطيب القزوينيّ رأي السكّاكيّ هذا، ومتابعة السعد التفتازانيّ إيّاه في ذلك. وينبّه البحث هنا إلى احتمال وقوع الدارسين المعاصرين في اللبس بين الاستعارة المكنيّة وبعض صور المجاز العقليّ، معللاً ذلك، ومائزاً بينه وبين مذهب السكّاكيّ.

تمهيد:

لا شك أنّ البحث في العلاقة بين مفهومات ومصطلحات مثل المجاز والاستعارة والمجاز العقليّ يلزم الباحث العودة إلى بدايات البلاغة العربيّة، إلى طور نشأة المصطلح البلاغيّ في القرن الثاني الهجري، حيث نشأ المصطلح البلاغيّ إلى جوار جملة من المصطلحات في حقولي اللغة والتفسير. ولعلّ أهم الكتب التي مثّلت تلك النشأة "كتاب" سيبويه (180هـ) و"معاني القرآن" للفرّاء (207هـ) و"مجاز القرآن" لأبي عبيدة معمر بن المثنى (213هـ)، ولأنّ المقام في هذا البحث يضيق عن التعقّب التاريخي لنشأة مصطلحي المجاز والاستعارة نجدنا مدفوعين إلى شيء من التكثيف المتمثّل في مقولة واحدة مؤدّاها أنّ طور النشأة، نشأة المصطلح البلاغيّ في القرن الثاني الهجريّ وبدايات القرن الثالث، شهد ولادة مصطلحين من أهمّ مصطلحات البلاغة العربيّة، هما المجاز والاستعارة، ولكن ليس بمدلوليهما اللذين استقرا عليهما فيما بعد عندما تطوّر التفكير البلاغيّ العربيّ، وتمايزت المفهومات، وضبطت المصطلحات؛ فمصطلح المجاز لم يطلق في القرن الثاني على ما يقابل الحقيقة، بل عني به إمّا طرق القول وأساليبه، أو معنى الآية والجملة أو العبارة وتأويلها وتفسيرها، ولم يتخذ دلالته البلاغيّة الاصطلاحية بوصفه قسيمًا مقابلاً للحقيقة إلا على يد الجاحظ (255هـ) في القرن الثالث الهجريّ، ثم على يد ابن قتيبة (276هـ) الذي خطا

© جميع الحقوق محفوظة لجمعية كليات الآداب في الجامعات الأعضاء في اتحاد الجامعات العربية 2012.

* قسم اللغة العربية، جامعة قطر، مدينة قطر، قطر.

بالمجاز خطوة واسعة، وعقد له في كتابه "تأويل مشكل القرآن" باباً خاصاً ضمّنه أمثلة لأنواع شتى من المجاز[1].

أمّا مصطلح الاستعارة فإنّ معظم الباحثين ينسبونه إلى الجاحظ أيضاً، ويقولون إنّه أول من أطلق مصطلح الاستعارة على مفهومها[2]. ولكن مصطلح الاستعارة في القرنين الثالث والرابع، وفي النصف الأول من القرن الخامس، أي قبل كتابي عبد القاهر الجرجانيّ (471هـ) "أسرار البلاغة" و"دلائل الإعجاز" اتّسم بالعموم مرادفاً دلالة مصطلح المجاز؛ حيث تطلق الاستعارة على أمثلة كثيرة صنّفت فيما بعد عبد القاهر إلى استعارة ومجاز مرسل ومجاز عقليّ. وأمثلة ذلك متفرقة في كتب البلاغة والنقد المصنّفة في الفترة المشار إليها، يضيق المجال عن التوسّع في عرضها، ولكنه لا يمنع من التمثيل ببعض ذلك. فمنه قول ابن قتيبة:"والعرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة إذا كان المسمى بها بسبب من الأخرى أو مجاوراً لها أو مشاكلاً، فيقولون للنبات نوء، لأنّه يكون عن النوء عندهم. قال رؤبة: وجفّ أنواع السحاب المرتزق، أي جفّ البقل، ويقولون للمطر سماء، لأنه من السماء ينزل، فيقال: ما زلنا نطأ السماء حتى أتيناكم"[3]. فالمشاكلة هي المشابهة علاقة الاستعارة. أما السببيّة والمجاورة فهما علاقتان لما سيسمّى المجاز المرسل لاحقاً. ومثل ذلك يفعل الآمديّ (395هـ) حيث يأتي في تعريفه الاستعارة على ذكر المقاربة والسببيّة والمناسبة إلى جانب المشابهة[4]. ومثل ذلك العموم نجده عند العسكريّ(395هـ)[5] والشريف الرضيّ (406هـ)[6].

ومثلما اشتمل مصطلح الاستعارة في دلالته على مفهوم المجاز اشتمل أيضاً على مفهوم المجاز العقليّ في أمثلة لابن قتيبة يجمع فيها جمع مساواة بين "نبت البقل" و"طالت الشجرة" و"أينعت الثمرة" و"فما ربحت تجارتهم" و"جاؤوا على قميصه بدم كذب" و"جداراً يريد أن ينقضّ"، ويطلق عليها مصطلح الاستعارة[7]. وهذه الأمثلة كلّها لما سيسمى لاحقا المجاز العقليّ إلا الآية الأخيرة، فهي استعارة، وفي أمثلة للشريف الرضي الذي يقول معلّقاً على قوله عليه الصلاة والسلام: (ما من أمير عشيرة إلا ويجيء يوم القيامة مغلولة يداه إلى عنقه حتى يكون عمله الذي يطلقه بعد إيثاق، أو يوثقه بعد إطلاق): "وهذه استعارة، لأنّ العمل على الحقيقة لا يطلق المرء من وثاق، ولا يوثقه بعد إطلاق، وإنما أضاف عليه الصلاة والسلام الإطلاق والإيثاق للعمل، لأنّه سببها، وصلاحه وفساده مدثّر فيهما"[8]. والسببية علاقة من علاقات ما سيطلق عليه لاحقا المجاز العقليّ.

أمّا مصطلح المجاز العقليّ فلم يظهر ولم يظهر مرادفاه، المجاز الحكميّ والإسناديّ إلاّ في وقت متأخر على يد عبد القاهر الجرجانيّ؛ ذلك أنّ البلاغيّين واللغويّين قبل عبد القاهر لا

يذكرون أيًا من هذه المصطلحات المترادفة، وإن كانوا في كتبهم قد وقفوا على كثير من أمثلته شعراً ونثراً، مثلما جاء عند سيبويه والمبرّد والآمدي وابن فارس (395هـ)[9]، لذلك انطوت أمثلته تحت مصطلحي الاستعارة والمجاز كما رأينا مثل ذلك عند ابن قتيبة والشريف الرضي.

ولكنّ هذا العموم والتداخل لا يرضي عبد القاهر الجرجانيّ الذي وصل إليه جماع تلك الأمثلة والتعليقات، فأعمل عقله فيها درساً وتحليلاً، وانتهى إلى ضبط المصطلحات وإقامة الحدود بين المفهومات، فالمجاز عنده مجاز في المفرد ومجاز في الجملة، وحدّه في المفرد غير حدّه في الجملة. فهو في المفرد: كلّ كلمة أريد بها غير ما وضعت له في وضع واضع لملاحظة بين الثاني والأول، أو هو كل كلمة جُزْتَ بها ما وضعت له في وضع الواضع إلى ما لم توضع له في وضع واضعها[10]. وهو يقابل الحقيقة التي حدّها عبد القاهر بأنّ كلّ كلمة أريد بها ما وقعت له في وضع واضع ـ وإن شئت قلت مواضعة ـ وقوعاً لا تسند فيه إلى غيره، هي حقيقة[11].أمّا المجاز في الجملة فهو المجاز العقليّ أو الحكميّ أو الإسناديّ، وهو،كما يشرحه، تجوّز في حكم يُجرى على الكلمة فقط، وتكون الكلمة متروكة على ظاهرها، ويكون معناها مقصودا في نفسه[12]. وحدّه أنّ كلمة أخرجت الحكم المفاد بها عن موضعه في الفعل لضرب من التأوّل هي مجاز[13]. وبهذا يكون عبد القادر وضع الحدود بين الحقيقة والمجاز، وبين المجاز في المفرد والمجاز الحكميّ، أي بين المجاز اللغويّ والمجاز العقليّ، بالإضافة إلى تعريف الاستعارة وتحديدها وضبط مفهومها بالمصطلح وتقسيمها على أنواع بما يضيق عن عرضه والتفصيل فيه[14]. ونكتفي منه بتعريفين يشتمل أحدهما على تقسيمه الاستعارة على نوعين، مكنيّة وتصريحيّة، ولكن من دون ذكر هذين المصطلحين.فهو يعرّفها في "أسرار البلاغة" بقوله:"اعلم أنّ الاستعارة في الجملة أن يكون للفظ أصل في الوضع اللغويّ معروف تدل الشواهد على أنه اختص به حين وضع، ثم يستعمله الشاعر أو غير الشاعر في غير ذلك الأصل، وينقله إليه نقلاً غير لازم فيكون هناك كالعاريّة"[15]. ولأنّ هذا التعريف يتضمن مقولة النقل التي قد تثير اضطراباً لا يرضيه، ولأنّه لا يتضمّن مقولة الادعاء التي أطال في شرحها وتوضيحها في عمل الاستعارة، ولأنّه أيضًا قد لا يشمل الاستعارة المكنيّة، نراه في "دلائل الإعجاز" يقول: إنّك في الاستعارة تجعل الشيء الشيء ليس به، (وهذا أحد نوعي الاستعارة، وهو ما سيطلق عليه لاحقا الاستعارة التصريحيّة)أو تجعل للشيء الشيء ليس له[16]. (وهذا النوع الثاني، وهو ما سيطلق عليه لاحقاً الاستعارة بالكناية أو الاستعارة المكنيّة). فكان عمل عبد القاهر هذا في كتابيه أصلاً بنيت عليه اصطلاحات البلاغة العربيّة لاحقاً عند الرازي وابن الأثير والعلويّ والسكّاكيّ والقزوينيّ وشرّاح التلخيص.

ولأنّ الاستعارة المكنيّة موضع مقارنة بالمجاز العقليّ فيما سيأتي من هذا البحث نحاول أن نبين مفهوم كلّ منهما بشيء من التفصيل. أمّا الاستعارة المكنيّة فهي كما يقول القزوينيّ أن

"يُضمر التشبيه في النفس، فلا يُصرّح بشيء من أركانه سوى المشبه، ويُدلّ عليه بأن يُثبت للمشبه أمر مختصّ بالمشبه به، فيسمى استعارة بالكناية أو مكنياً عنها، وإثبات ذلك الأمر للمشبه استعارة تخييلية. كما في قول الهُذليّ:

وإذا المنية أنشبت أظفارها ألفيت كلّ تميمة لا تنفع

شبّه المنية بالسبع في اغتيال النفوس بالقهر والغلبة في غير تفرقة بين نفّاع وضرّار، فأثبت لها الأظفار التي لا يكمل لها ذلك فيه بدونها"[17]. ولكنّ مذهب السكّاكيّ في الاستعارة بالكناية غير ذلك؛ فهي عنده "أن تذكر المشبه وتريد به المشبه به دالاً على ذلك بنصب قرينة تنصبها، وهي أن تنسب إليه، وتضيف شيئاً من لوازم المشبه به المساوية، مثل أن تشبه المنية بالسبع، ثم تفردها بالذكر مضيفاً إليها على سبيل الاستعارة التخييلية من لوازم المشبه به ما لا يكون إلا له، ليكون قرينة دالّة على المراد. فتقول: مخالب المنية نشبت بفلان طاوياً ذكر المشبه به،وهو قولك الشبيهة بالسبع"[18].

والخلاف في ذلك أنّ لفظ المنية على مذهب القزوينيّ مستخدم فيما وضع له حقيقة. أمّا على مذهب السكّاكيّ فالمراد بالمنية السبع بادعاء السبعيّة لها. وقد ردّ القزوينيّ مذهب السكّاكيّ هذا بأنّ لفظ المشبه به في الاستعارة بالكناية مستعمل فيما هو موضوع له على الحقيقة، للقطع بأنّ المراد بالمنية في المثال المذكور هو الموت لا الحيوان المفترس، وأنّ إضافة الأظفار إلى المنية قرينة التشبيه[19]. ولعلّ في مذهب السكّاكيّ شيئاً من التعسّف والبعد في التأويل لا يخدم البحث البلاغيّ في تحليل الاستعارة المكنيّة، بل يزيده تعقيداً. وإنّنا إذ نقارن الاستعارة المكنيّة بالمجاز العقليّ، فيما يأتي، نفعل ذلك على مذهب القزوينيّ في الاستعارة المكنيّة. وهو قريب ـ كما يقول عبد الرحمن البرقوقي في شرحه على التلخيص ـ ممّا ذهب إليه عبد القاهر الجرجانيّ في أنّ أظفار المنية استعارة أثبت الشاعر فيها للمنية ما ليس لها بناء على تشبيهها بما له الأظفار، وهو السبع[20].

أمّا المجازُ العقليّ فتجوّزٌ في الجملة لا في المفرد، تعددت تسمياتُه وتعريفاته على نحو يضيق المجال عن تتبّعه[21]، فقد عرّفه عبد القاهر الجرجانيّ بقوله: "وحدُّه: أنّ كلّ جملة أُخرجت الحكمَ المُفادَ بها عن موضعه من العقل لضربٍ من التأول، فهي مجاز"[22]. وهو عند السكّاكيّ "الكلامُ المُفاد به خلافُ ما عند المتكلم من الحُكْم فيه لضربٍ من التأويل إفادة للخلاف لا بوساطة وضع"[23]. وحدّه الخطيبُ القزوينيّ بـ "إسناده (أي الفعل وما في معناه) إلى مُلابِسٍ له غيرِ ما هو له بتأول"[24]. وتلتقي هذه التعريفات في كون المجاز العقليّ مجازًا في الإسناد، وإن اختلفت المصطلحاتُ كالحُكْم والإثبات عند عبد القاهر[25]، والحُكْم عند السكّاكيّ، والإسناد

عند الخطيب القزوينيّ؛ لأنّ الحكمَ والإثباتَ والإسناد تدلّ على شيء واحد، هو نسبةُ شيء إلى شيء[26]. إلاّ أنّ طُرق هذه النسبة وأشكالَها متعددة ومختلفة، سواء أكانت نسبةً مجازية أم حقيقية[27]. وقد سُمِّي الإسناد في هذا النوع من المجاز عقليًا "لاستناده على العقل دون الوضع، لأن إسناد الكلمة إلى الكلمة شي يحصل بقصد المتكلم دون واضع اللغة"[28]. أمّا علاقاتُ المجاز العقليّ وملابساتُه فكثيرة، عدّ القزوينيّ منها ستًّا: الفاعلية والمفعولية والمصدرية والزمانية والمكانية والسببية[29]، وأضاف إليها المحدثون علاقات أخرى[30].

وكان عبد القاهر قد أسّس للتمييز بين المجاز اللغويّ والمجاز الحُكْميّ أو العقليّ بقوله: إنّ مؤدّى الفرق بينهما أنّا "إذا وصفْنا بالمجاز الكلمةَ المفردة كقولنا (اليدُ مجازٌ في النعمة) و(الأسَدُ مجازٌ في الإنسان وكل ما ليس بالسبع المعروف) أجريناه على ما جرى عليه من طريق اللغة؛ لأنّا أردْنا أنّ المتكلّم قد جاز باللفظة أصْلَها الذي وقعت له ابتداءً في اللغة وأوقعها على غير ذلك، إما تشبيهًا وإما لصلةٍ وملابسة بين ما نقلها إليه وما نقلها عنه. ومتى وصفنا بالمجاز الجملةَ من الكلام، كان مجازًا من طريق المعقول دون اللغة؛ وذلك أنّ الأوصاف اللاحقة للجُمَل من حيث هي جُمَلٌ، لا يصح ردّها إلى اللغة، ولا وجه لنسبتها إلى واضعها؛ لأنّ التأليف هو إسنادُ فِعْلٍ إلى اسمٍ، أو اسمٍ إلى اسم، وذلك شيء يحصل بقصد المتكلم"[31]. وأضاف إلى هذا الفرق ضابطًا للتمييز بين المجازين يقول فيه:"فالمجازُ في مقابل الحقيقة، فما كان طريقًا في أحدهما من لغة أو عقل فهو طريقٌ في الآخر، ولستَ تشكّ في أنّ طريقَ كَوْنِ الأسد حقيقةً في السَّبُع، اللغةُ دون العقل، وإذا كانت اللغةُ طريقًا للحقيقة فيه، وجب أن تكون هي أيضًا الطريقَ في كونه مجازًا في المشبَّهِ بالسبع، إذا أنتَ أجريتَ اسمَ الأسد عليه، فقلتَ: رأيتُ أسداً، تريد رجلاً لا تميّزه عن الأسد في بسالته وإقدامه وبطشه. وكذلك إذا علمتَ أن طريقَ الحقيقة في إثبات الفعل للشيء هو العقلُ فينبغي أن تعلم أنه أيضًا الطريقُ إلى المجاز فيه. فكما أنّ العقل هو الذي دلّكَ، حين قلْتَ: فعَلَ الحيُّ القادرُ، أنك لم تتجوّز، وأنك واضعٌ قدمَك على مَحْضِ الحقيقة، كذلك ينبغي أن يكون هو الدالَّ والمقتضيَ، إذا قلتَ: "فعَلَ الربيعُ"، أنك قد تجوّزتَ وزِلْتَ عن الحقيقة، فاعرفْه"[32]. فالضابط الذي يضبط الفرق بين المجاز اللغويّ والمجاز العقليّ يستند إلى الحقيقة، إلى أصل التعبير قبل الخروج عنه إلى المجاز، فإذا كان أصل الدلالة وضعياً فالمجاز لغويّ، وإذا كان أصل الدلالة عقليّاً فالمجاز عقليّ.

بعد هذا العرض المكثف لتاريخ المصطلحات التي يعنى بها البحث، ولمفهوم كلّ منها، ندلف إلى موضوع بحثنا، وهو العلاقة بين الاستعارة عموماً، والمكنيّة منها خصوصاً، من جهة والمجاز العقليّ من جهة أخرى. وفيه نبحث في قضيتين. الأولى هي تردّد الاستعارة، منذ عبد القاهر الجرجانيّ إلى القزوينيّ، بين المجازين اللغويّ والعقليّ، وانشعاب الآراء في ذلك. والثانية هي

علاقة الاستعارة المكنيّة بالمجاز العقليّ بعد أن استقرت حدود المفهومات البلاغيّة، وضبطت بمصطلحاتها المتمايزة.

أولاً: الاستعارة بين المجاز اللغويّ والمجاز العقليّ:

أمّا فيما يتصل بكون الاستعارة مجازاً لغويّاً أو عقليّاً فهي قضية لم تظهر إلاّ بعد أن ميّز عبد القاهر على مستوى المفهوم والمصطلح بين المجازين اللغويّ والعقليّ، وبعد أن تردّدت الاستعارة عنده بينهما؛ حيث جعلها مجازاً لغويّاً حيناً، ومجازاً عقليّا حيناً آخر. فقد عدّها في أسرار البلاغة مجازًا لغويًا؛ لأنّ ادعاءكَ الأسَدِيّةَ لزَيْدٍ مع أنّه تجوّزٌ طريقُهُ العقلُ إلاّ أنّه "يفضي بك إلى أن تُجري الاسْمَ على شيءٍ لم يوضع له في اللغة على كلّ حال، فتُجُوز بالاسم على الجملة الشيءَ الذي وُضعَ له، فمن ههنا جَعَلْنا اللغةَ طريقًا فيه"[33]. ولكنّه في "دلائل الإعجاز" يرفض مقولة النقل، وهي الوجه اللغويّ لعمل الاستعارة، ويستبدل بها مقولة الادعاء، وهي الوجه العقليّ لعمل الاستعارة. فالاستعارة ـ كما يرى ـ هي "ادعاءُ معنى الاسم للشيء لا نَقْلُ الاسمِ عن الشيء، وإذا ثبتَ أنها ادعاءُ معنى الاسم للشيء لا نَقْلُ الاسمِ عن الشيء علمتَ أنّ الذي قالوه من أنها تعليقٌ للعبارة على غير ما وضعت له كلام قد تسامحوا فيه؛ لأنّه إذا كانت الاستعارةُ ادعاءَ معنى الاسم لم يكن الاسمُ مُزالاً عمّا وضع له بل مُقَرًّا عليه"[34].

ولمّا كانت الاستعارة ليست نقلاً ولا تعليقاً، ولم يكن الاسم مزالاً عمّا وضع له بل مقرّ عليه فالتجوّز في الاستعارة ليس لغويّاً، بل عقليّ يقوم على فكرة الادعاء. هذا الادعاء هو الذي جعل عبد القادر ـ كما يقول شوقي ضيف – يرى في الاستعارة عملاً عقليّاً[35]. وخصوصاً أنّ ثمة نوعاً من الاستعارة لا يمكن تقدير النقل فيه البتة كما يقول عبد القاهر، مثل (يد الشمال)؛ فدلالة اليد حقيقية هنا، وكذلك دلالة الشمال، وإنّما التجوّز في إثبات اليد للشمال، أو جعلها لها، أو إضافتها إليها[36]. وهي قضية عقليّة تتصل بالحكم أو الإسناد أو النسبة. وهذا يعني أنّه يميل في "دلائل الإعجاز" إلى عدّ الاستعارة مجازاً عقليّاً لا لغويّاً.

هذا التردّد الذي وقع فيه عبد القاهر جعل الأقوال بعده تنشعب إلى قولين: الأول يرى في الاستعارة مجازٌ لغويّاً، والثاني يرى فيها مجازاً عقليّاً. ولكنّ الجمهور ـ كما يقول السبكي ـ على أنّها مجاز لغويّ، وإليه ذهب القزوينيّ والسكّاكيّ والحاتمي شيخ السكّاكيّ[37]. وممّن عدّها مجازاً لغويّاً، بالإضافة إلى هؤلاء، الخطيب فخر الدين الرازي وابن الأثير والعلويّ. أمّا القول بأنّها مجاز عقليّ فظلّ يرد في تضاعيف الجدل حول هذه المسألة إمّا على أنّه أحد قولي عبد القاهر فيها، أو على أنّه رأي آخر فيها مفترض جدلاً.

أمّا الخطيب فخر الدين الرازي (606هـ) الذي يميز مثل عبد القادر بين المجاز اللغويّ والمجاز العقليّ، ويرى أنّ المجاز في الإثبات عقليّ، وفي المثبت لغويّ[38] فيرى أنّ الأقرب إلى الصواب القول بأنّ الاستعارة مجاز لغويّ على نحو ما ذهب إليه عبد القاهر في "أسرار البلاغة". ويعلّل ذلك بسببين: الأولّ أنّ عبد القاهر سلّم أنّ الاستعارة داخلة تحت المجاز، وسلّم أنّ المجاز يستدعي النقل، فيلزمه قطعاً اعتبار النقل في الاستعارة. والثاني أنّ صيغة الأسد لا تفيد الشجاعة فقط، وإلاّ لم يكن اسم جنس، بل الشجاعة مع البنية والهيكل. وإذا جعلته مستعاراً لم تفد به البنية. واستدل – يريد عبد القاهر في "أسرار البلاغة" ـ على أنّه ليس المقصود من الاستعارة إثبات معنى اللفظ للمستعار له بأن قال: إنّ هذا كذب، وهو على الله محال، والاستعارات كثيرة في القرآن. فدلّ على أنّه لا بدّ له من النقل. ولمُعارض أنْ يعارض ذلك بالمجاز، فإنّه وارد في القرآن الكريم مع أنّه عقليّ، ولا يلزم منه الكذب، فكذلك هنا[39].

أمّا ضياء الدين بن الأثير (ت637هـ) فلا يذكر صراحة أنّ الاستعارة مجاز لغويّ أو عقليّ، ولكن يفهم من تعريفه للاستعارة، ومن تحليله لأمثلتها، أنّه يرى فيها مجازاً لغويّاً لا عقليّاً، فقد حدّ الاستعارة في كتابه "المثل السائر" بقوله: حدّ الاستعارة نقل المعنى من لفظ إلى لفظ لمشاركة بينهما، مع طي ذكر المنقول إليه[40]. وفي كتابه "الجامع الكبير" جاء أنّ الاستعارة أن تريد تشبيه الشيء بالشيء، فتدع الإفصاح بالتشبيه وإظهاره، وتجيء على اسم المشبه به وتجريه عليه، كقولك رأيت رجلاً هو كالأسد في شجاعته وقوة بطشه سواء، فتدع ذلك، وتقول: رأيت أسداً[41]. ثم يقول: ولا بدّ للاستعارة من ثلاثة أشياء: مستعار ومستعار منه ومستعار له، فاللفظ المستعار قد نقل من أصل إلى فرع للإبانة، والمستعار منه والمستعار له لفظان حُمل أحدهما على الآخر في معنى من المعاني، هو حقيقي للمحمول عليه، مجاز للمحمول[42]. فهو يرى أنّ الاستعارة عملية نقل، نقل المعنى من لفظ إلى لفظ أو من أصل إلى فرع، وقوله بالنقل يعني – فيما نرى ـ أنّه يذهب إلى أنّ هذا النوع من الاستعارة مجاز لغويّ لا عقليّ.

أمّا السكّاكيّ (626هـ) الذي يرى أنّ المجاز كلّه لغويّ، ويرفض مقولة المجاز العقليّ، ويرى نظمه في سلك الاستعارة بالكناية[43]، فيرى أنّ الاستعارة مجاز لغويّ، ويقول: إنّ عدّها مجازاً لغويّاً على أحد القولين الذين يقول بهما علماء البلاغة: الأوّل أنّ الاستعارةَ مجازٌ لغويّ "نظرًا إلى استعمال الأسد في غير ما هو له عند التحقيق، فإنّا وإن ادعينا للشجاعِ الأسديّةَ فلا نتجاوزُ حديثَ الشجاعة حتى ندّعي للرجل صورةَ الأسد وهيئته وعَبالةِ عنقه ومخالبه وأنيابه وماله من سائر ذلك من الصفات البادية لحواسّ الأبصار، ولئن كانت الشجاعةُ من أخصّ أوصاف الأسد وأمكنها، لكن اللغة لم تضع الاسمَ لها وحدها، بل لها في مثل تلك الجثة وتلك الصورة والهيئة، وهاتيك الأنياب والمخالب إلى غير ذلك من الصور الخاصة في جوارحه جمع، ولو كانت وضعتْه

لتلك الشجاعة التي تعرفها لكان صفةً لا اسماً، ولكان استعمالُه فيمن كان على غاية قوّة البطش ونهاية جَراءةِ المَقْدِم من جهة التحقيق لا من جهة التشبيه، ولما ضَرَبَ بعِرْقٍ في الاستعارة البتة، ولانقلبَ المطلوبُ بنصب القرائن، وهو منْعُ الكلمة عن حَمْلِها على ما هي موضوعةٌ له، إلى إيجاب حَمْلِها على ما هي موضوعة له"[44]. والقول الثاني يرى الاستعارة مجازًا عقليًا "نظرًا إلى الدعوى، فإنّ كونه لغويًا يستدعي كونَ الكلمة مستعملةً في غير ما هي موضوعةٌ له، ويمتنع مع ادعاء الأسَدِيّة للرجل، وأنه داخل في جنس الأسُود فرْدٌ من أفراد حقيقة الأسد، وكذا مع ادعاء كونه الصبيحَ الكامل الصباحة أنه شمسٌ وأنه قمر وليس البتة شيئًا غيرهما = أن يكون إطلاقُ اسمِ الأسد على ذلك عن اعترافٍ بأنه رجل، أو إطلاق اسم الشمس أو القمر على هذا عن اعترافٍ بأنه آدميّ، لقدح ذلك في الدعوى ... ومع الإصرار على دعوى أنّه أسد وأنّه شمس وأنّه قمر يمتنع أن يقال: لم تستعمل الكلمة فيما هي موضوعة له"[45]. ومع ما يُلْمَح من ميل السكّاكيّ إلى عدّ الاستعارة من المجاز اللغويّ إذ يقول: "وأمّا عَدُّ هذا النوع لغويًا فعلى أحد القولين، وهو المنصور، كما ستقف عليه، وكان شيخُنا الحاتمي تغمّده الله برضوانه أحدَ ناصريه"[46] - نقول: مع ما يلمح من ذلك الميل فهو يرى أنّ ثمة تناقضاً "بين إصرار المستعيرِ على ادّعاء الأسدية للرجل وبين نَصْبِهِ في ضمن الكلام قرينةً دالة على أنه ليس الهيكلَ المخصوص"[47]. ما دفعه لمحاولة التوفيق، و"هو أن تَبني دعوى الأسدية للرجل على ادّعاء أنّ أفرادَ جنس الأسد قسمانِ بطريق التأويل؛ متعارفٌ وهو الذي له غايةُ جراءة المَقدَم ونهايةُ قوة البطش مع الصورة المخصوصة، وغيرُ متعارفٍ، وهو الذي له تلك الجراءة وتلك القوة، لا مع تلك الصورة، بل مع صورة أخرى، على نحو ما ارتكب المتنبي هذا الادعاء في عدّ نفسه وجماعته من جنس الجِنّ، وعدّ جِمالِه من جنس الطير حين قال:

نحن قومٌ مِلْجِنٍّ في زِيِّ نـاسٍ فوقَ طيرٍ لها شخوصُ الجِمالِ

مستشهدًا لدعواك هاتيك بالمحيلات العرفية والتأويلات المناسبة، من نَحْوِ حُكْمهم إذا رأوا أسدًا هربَ من ذئب أنه ليس بأسد، وإذا رأوا إنسانًا لا يقاومه أحد أنه ليس بإنسان، إنما هو أسدٌ أو هو أسدٌ في صورة إنسان، وأن تُخصِّص تصديقَ القرينة بنفيها المتعارف الذي يسبق إلى الفهم ليتعينَ ما أنت تستعمل الأسدَ فيه"[48].

ولعلّ في هذا الحلّ التوفيقي ميلاً إلى عدّ الاستعارة مجازًا لغويًا استُعمل فيه لفظُ الأسد في غير المتعارف الذي وُضع له، وأجري على مسمّى هو الرجل بادّعاءِ أسديةٍ غير متعارفة له. والقرينةُ المانعة تمنع من إرادة المتعارف وتقرّ إرادة غير المتعارف.

أمّا يحيى بن حمزة العلويّ (749هـ) فيرى أنّ الاستعارة ترد على نوعين مركّب ومفرد، ويمثل للمركب منها بقولنا: أحياني اكتحالي بطلعتك، وبقول الشاعر:

أشاب الكبيرَ وأفنى الصغيرَ كرُّ الغداة ومرُّ العشي

فإسناد الإشابة والإفناء- كما يقول – إلى الكرّ والمرّ إنّما كان على جهة التجوّز بالاستعارة. والحقيقة فيه هي الإضافة إلى الله تعالى، لأنّه هو الفاعل لذلك، فإسناده إلى قدرة الله تعالى حكم ذاتي لا من جهة وضع واضع. فإذا أسندناه إلى غيره فقد نقلناه عمّا كان مستحقاً له لذاته في الأصل. وعلى هذا يكون التصرّف عقليّاً. ويرى أنّ هذا هو مراد العلماء بكون المجاز المركب عقليّاً[49]، ثم يقول: "فما كان هذا حاله من الاستعارة لا يختلفون في تسميته مجازاً عقليّاً على التقرير الذي لخّصناه. هذا تقرير كلام النُظّار من أهل هذه الصناعة. والمختار أنّ المجاز لا مدخل له في الأحكام العقليّة، ولا وجه لتسمية المجاز بكونه عقليّاً، لأنّ ما هذا حاله إنّما يتعلق بالأوضاع اللغويّة دون الأحكام العقليّة. وإذا كان الأمر كما حققناه من تعذّر المجاز في العقل، فنقول: إنّ صيغة (أشاب وأفنى) موضوعتان للإسناد إلى الفاعل المختار القادر،فإذا وجدناهما على الإسناد إلى غيره نحو:(كرّ الغداة ومرّ العشي)، عرفنا بذلك أنّهما قد استعملا في غير موضوعهما الأصلي اللغويّ. وعلى هذا التقرير يكون المجاز المركّب لغويّاً لا عقليّاً حيث وقع، من غير حاجة إلى كونه عقليّاً"[50].

أمّا النوع الثاني من الاستعارة، المجاز المفرد، ومثاله:رأيت أسداً، فبعد أن يعرض العلويّ تردّد عبد القاهر في شأنه أمجاز لغويّ أم عقليّ؟ حيث يرى أنّه يذهب في "أسرار البلاغة" إلى أنّها مجاز لغويّ، ويذهب في "دلائل الإعجاز" إلى أنّها مجاز عقليّ، يرفض ما قرّره عبد القاهر في "دلائل الإعجاز"، ويرى أنّ الاستعارة مجاز لغويّ، موافقاً مذهب عبد القاهر في "أسرار البلاغة"، معتمداً في اختياره على أمرين: الأول أنّ القائل إذا قال: لقيني الأسد، وجاءني الأسد، فالسابق إلى الفهم من هذا هو أنّه جاءه رجل بالغ في الشجاعة كل مبلغ، ليس فوقها رتبة، لأنّه شاكل الأسد في شجاعته، لا غير، وليس الغرض حصوله على هيئة الأسد في تدوير الهامة وحدّة الأنياب وطول البراثن إلى غير ذلك من الصفات، وإنّما الغرض إحراز وصف الشجاعة دون غيره من الصفات. والثاني أنّه لو كان الغرض من إطلاق لفظ الأسد أنّه لا بد من إحراز جميع أوصافه ومعانيه، لكان إذا جرّدنا الاستعارة فقلنا: جاءني أسد يضحك، ورأيت أسداً له عقل وافر، وبحراً قد برّز على الأقران في فضله، أن يكون مناقضاً، لأنّ قولنا يضحك، وله عقل وافر، وفضل باهر، ينافي هذه الاستعارات، لأنّ الأسد لا يوصف بالضحك ولا بالعقل، ولا يوصف البحر بالفضل. وفي هذا ـ كما يقول ـ دلالة على أنّ المجاز في الاستعارة مجاز لغويّ لا عقليّ[51].

ونخرج من كلام العلويّ هذا بثلاث نتائج: الأولى أنّ العلويّ أراد بنوعي الاستعارة المكنيّة والتصريحيّة، وأنّه سمّى المكنيّة مجازاً مركّباً، ولكنّه مثّل لها بأمثلة تداولها علماء البلاغة قبله على أنّها من المجاز العقليّ أو الحكمي لا من الاستعارة. ولعلّ ذلك يعود- فيما نرى- إلى تشابه الاستعارة المكنيّة والمجاز العقليّ في مسألة الإسناد، على الرغم من اختلافهما في العلاقة بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي. وهذه هي القضية الثانية من البحث التي سنعالجها لاحقاً. والثانية أنّه يرى أنّ الاستعارة المكنيّة بما تتضمنه من تجوّز في الإسناد مجاز لغويّ لا عقليّ. والثالثة أنّه يقول بنوع واحد من المجاز، هو المجاز اللغويّ، ويرفض مقولة المجاز العقليّ. وهذا ما اختاره السكّاكيّ من قبل.

ولكن ماذا عن الاستعارة المكنيّة من مثل "ضحكتِ الأرضُ" و"أظفارُ المنية" و"الريحُ العقيمُ" و"صوتُه عذبٌ"، هذه الاستعاراتُ التي أُسند فيها الفعل إلى ما ليس له في قولنا "ضحكت الأرض"، وأُسند الخبرُ إلى مبتدأ ليس له في قولنا "صوته عذبٌ" وأضيفت الأظفار إلى ما ليست لها في "أظفار المنية" (عدّ عبد القاهر الإضافة في الاسم كالإسناد في الفعل)[52]، ووصفنا الريح بما ليس لها في "الريح العقيم"؟ هذه الاستعاراتُ كلها مجازٌ من حيث الإسناد أو النسبة كالمجاز العقليّ تماماً، إلا أن العلاقة هنا المشابهة، وفي المجاز العقليّ غير المشابهة. أفتعدّ هذه الاستعارات مجازًا عقليًا أم لغويًا؟

لم نعثر عند عبد القاهر على إجابة عن مثل هذا السؤال؛ فهو في كلا رأييه في الاستعارة كان يمثّل بالاستعارة التصريحيّة "رأيت أسدًا". وقد تبعه في ذلك السكّاكيّ والقزوينيّ (739هـ) والشُرّاح، باستثناء ما قاله السكّاكيّ في أظفار المنية، إذ يرى أن الأظفار أُطلقت مجازًا على صورة وهمية مخترعة بعد ادعاء السَبُعية للمنية، وعد ذلك استعارةً تخييلية، وجعلها قرينة المكنيّة[53]. على ما في هذا - كما يقول القزوينيّ - من تعسف ومخالفة لتفسيرهم لها بجعل الشيء للشيء[54]. وما ذهب إليه العلويّ عندما عدّ النوع الثاني من الاستعارة، الذي أراد به الاستعارة المكنيّة، مجازاً لغويّاً، ولكن أمثلته لها كانت أمثلة للمجاز العقليّ كما مر بنا. فهل نجانب الصوابَ إذا قلنا: إنّ الاستعارة التصريحيّة مجاز لغويّ؛ لأنها تجوّزٌ باللفظ الواحد، واستعماله في غير ما وُضع له لعلاقة المشابهة بين ما هو موضوعٌ له أصلاً وما استُعمل فيه مجازًا، مع الاحتفاظ بالمعنى الأصلي في أثناء الاستعارة أو النقل أو التجوّز كي يتم الادّعاء وتصح الاستعارة، وإنّ الاستعارةَ المكنيّة مجازٌ عقليّ؛ لأننا ننسب شيئًا لشيء ليس له في الحقيقة والواقع، إمّا بالإسناد الخبري أو الفِعْليّ، أو بالإضافة أو بالوصف، أو بإيقاع الفعل على ما ليس له؟

نحسب في الأحوال جميعًا أنّ هذا الجدلَ قارب مبدأ الاستعارة وجوهرها، ولعلّ عبد القاهر أدرك أنّ الأسدَ الحقيقيّ مرادٌ وغيرُ مراد في الوقت ذاته، ما جعله يقول بنوعين من النَّقْل في

"أسرار البلاغة"، أحدهما نَقْلٌ يترك الأصلَ تمامًا لا يصحّ وصفُ الاستعارة به، ونَقْلٌ آخر سَمّاه نَقْلَ التشبيه يحتفظ بالمعنى الأصليّ للمنقول كي يتحقق مبدأُ الاستعارة؛ ويقول بالادعاء في الدلائل مع إقرار اللفظ على ما هو عليه. ولعلّ تردّدَ عبد القاهر بين عَدّ الاستعارة مجازًا لغويًا مرّةً ومجازًا عقليًا مرة أخرى، وعدّها من المنقول مرّةً وليست منه مرةً أخرى، نقول: لعلّ تردُّدَه هذا الذي قد يوحي بالتناقض ما هو إلا موقف واحدٌ في الأصل، يدرك مبدأ الاستعارة الذي لا يقوم إلاّ على الاحتفاظ بالمعنى الأساسي للطرف المنقول أو المستعار أو المشبه به. وقد قال عبدُ القاهر: إننا في استعارة اسم الأسد للرجل نكون "قد سلبناه بعضَ ما وُضِع له، وجعلناه للمعاني التي هي باطنةٌ في الأسد وغريزةٌ وطبعٌ به وخُلُقٌ، مُجرّدة عن المعاني الظاهرة التي هي جُثّةٌ وهيئة وخَلْقٌ، وفي ذلك كفايةٌ في إزالته عن أصل وقع له في اللغة"[55]. ولكن كأنّ دخولَ الإنسان في جنس الأسد - عند عبد القاهر- ليس دخولاً مطلقًا يُخرج الإنسانَ عن صفة الإنسانية، تُوحي بذلك عباراتُه "ليس هو بإنسانٍ ولكنه أسدٌ، أو هو أسدٌ في صورة إنسان. وليس هو بإنسان ولكنه شبيه بأسد. وهو شبيه بأسد في صورة إنسان"[56]. ومثل ذلك ما ذهب إليه السكّاكيّ عندما قال بالجنس الثاني غير المتعارف الذي له جراءةُ الأسد في صورة الإنسان، إذ إن هذا الجنس ليس هو الأسدَ وليس هو الإنسانَ بل هو جنسٌ مزيجٌ منهما. ولو أنه جعل هذا الجنسَ غيرَ المتعارف حاصلَ الاستعارة أو ناتجها لكان مؤسساً لطريقة متقدمة وسبّاقة في فهم آلية عمل الاستعارة وتحليلها وتأويلها. إلا أن السكّاكيّ جعلَ هذا الجنسَ سابقًا في الوجود على الاستعارة لا ناتجًا عنها، وجعله من معطيات العرف لا من معطيات السياق.

وهكذا يبدو أنّ الخلاف في كون الاستعارة مجازًا لغويًا أو عقليًا كان من الممكن أن يكون فاتحةَ تحوّل في مفهوم الاستعارة وطريقة عملها عند العرب، إلا أن تلخيصات المفتاح وشروح التلخيص لم تخرج عما قاله عبد القاهر والسكّاكيّ إلى شيءٍ يُعتدّ به، ولم تستطع السير به وتطويره[57].

ثانياً: الاستعارة المكنيّة والمجاز العقليّ:

ولكن ثمة منحى آخر في العلاقة بين الاستعارة والمجاز العقليّ؛ إذ إنّه بعد استقرار المصطلحات والحدود بين الاستعارة والمجاز العقليّ عند عبد القاهر وبعده، يأتي السكّاكيّ، الذي ينكر المجاز العقليّ، ويرى المجاز كله لغويًا، والاستعارة منه، ليختار، عن وعي، ردَّ المجاز العقليّ إلى الاستعارة المكنيّة؛ يقول: "والذي عندي هو نَظْمُ هذا النوع (المجاز العقليّ) في سلك الاستعارة بالكناية بجَعْلِ "الربيع" استعارة بالكناية عن الفاعل الحقيقي بوساطة المبالغة في التشبيه على ما عليه مبنى الاستعارة كما عرفتَ، وجَعْلِ نسبة الإنبات إليه قرينةَ الاستعارة، وبجَعْلِ الأمير

المدبّر لأسباب هزيمة العدوّ استعارةً بالكناية عن الجند الهازم، وجعل نسبة الهَزْم إليه قرينةَ الاستعارة"[58]. وقد تبعه في ذلك العلويّ كما رأينا.

وقد أنكر القزوينيّ اختيارَ السكّاكيّ هذا؛ لأنه "يستلزم أن يكون المرادُ بعِيشةٍ في قوله تعالى: "في عيشةٍ راضية"، صاحبَها لما سيأتي، وأن لا تصحّ الإضافةُ في نحو "نهارُهُ صائمٌ"، لبطلان إضافة الشيء إلى نفسه، وأن لا يكونَ الأمرُ بالبناء لهامانَ، وأن يتوقّف نحْوُ: أنبتَ الربيعُ البقلَ على السمع، واللوازم كلها منتفية، ولأنه ينتقض بنحو: نهاره صائم، لاشتماله على ذكر طرفي التشبيه"[59]. ويشتمل هذا الردُّ على حجج خمس يفسِّرها السَّعْدُ التفتازانيّ في مطوّله على التلخيص، ويردّها على النحو الآتي:

1- يستلزمُ ردُّ المجازِ العقليّ إلى الاستعارة بالكناية أن يكون المرادُ بقوله تعالى: "في عيشة راضية"، صاحبَها لما سيأتي، ويشرحه التفتازانيّ بقوله: "لما سيأتي في الكتاب من تفسير الاستعارة بالكناية على مذهب السكّاكيّ، وقد ذكرناه نحن، وليس كذلك، لأنّه لا معنى لقولنا: هو في صاحبِ عيشةٍ راضية، وكذا لا معنى لقولنا: خُلِقَ من شخصٍ يدفق الماء، أي يصبه في قوله تعالى: "خُلِقَ من ماءٍ دافق"[60].

2- ويستلزم أن لا تصحّ الإضافةُ في نحو: "نهاره صائم"، لبطلان إضافة الشيء إلى نفسه؛ "لأنّ المرادَ بالنهار حينئذ فلانٌ نفسه"[61].

3- وأن لا يكون الأمرُ بالبناء لهامانَ؛ "لأن المراد به حينئذ هو العَمَلةُ أنفسهم، وليس كذلك؛ لأن النداء له، والخطاب معه"[62].

4- وأن يتوقّف نحو: أنبتَ الربيعُ البقلَ على السمع "من الشارع لأن أسماء الله توقيفيّة، لا يُطلق عليه اسمٌ لا حقيقةً ولا مجازًا ما لم يرد به إذنٌ من الشارع"[63].

5- ولأنه ينتقض بنحو: "نهار صائم"، لاشتماله على ذكر طرفي التشبيه، "وهو مانع عن حَمْلِ الكلام على الاستعارة كما صرّح به في كتابه، وقال إنّ نحو: رأيتُ بفلانٍ أسدًا، ولقيني منه أسدًا (كذا) وما أشبه ذلك من باب التشبيه لا الاستعارة"[64]. ثم يردّ التفتازانيّ حججَ القزوينيّ قائلاً "وجوابُه أنّ مبنى هذه الاعتراضات على أنّ مذهب السكّاكيّ في الاستعارة بالكناية أن تذكرَ المشبهَ وتريدَ المشبهَ به حقيقةً، وهذا وهمٌ، لظهور أن ليس المرادُ بالمَنيّة في قولنا: مخالبُ المنية نشبتْ بفلان، السَّبُعَ حقيقةً، بل المرادُ الموتُ لكن بادّعاءِ السَّبُعية له، وجَعْلِ لفظ المنية مرادفًا للفظ السبع ادعاءً، كيف وقد قال السكّاكيّ في تحقيقه بأنا ندّعي اسمَ المنية اسمًا للسبع مرادفًا له بارتكاب تأويل، وهو أنّ المنية تدخل في جنس السباع لأجل المبالغة في التشبيه، وقال أيضًا: المرادُ بالمنيّة السَّبُعُ بادّعاءِ السبعية لها وإنكارِ أن

تكون شيئًا غيرَ سَبُع، وحينئذ يكون المرادُ بعيشةٍ صاحبَها بادعاء الصاحبية لها، وبالنهارِ الصائمَ بادّعاءِ الصائمية له، لا بالحقيقة حتى يفسد المعنى وتبطل الإضافة (هذا ردّ الحجتين الأولى والثانية)، وأيضًا يكون الأمر بالبناء لهامانَ، كما أنّ النداء له لكن بادّعاءِ أنه بانٍ وجَعْلِه من جنس العَمَلةِ لفرط المباشرة (هذا ردّ الثالثة) ولا يكون الربيعُ مطلقًا على الله تعالى حقيقةً حتى يتوقف على السمع إذ المرادُ به حقيقةً هو الربيعُ، لكن بادّعاءِ أنه قادرٌ مختارٌ من أجل المبالغة في التشبيه (هذا رد الرابعة)[65]"، أما الخامسةُ فجوابها: "أنه لا نسلِّمُ أن ذكْرَ الطرفين مطلقًا ينافي الاستعارةَ بل إذا كان على وجه ينبئ عن التشبيه سواءً كان على جهة الحَمْل نحو: زيد أسدٌ، أو لا، نحو: لجينُ الماءِ، بدليل أنه جعل نحو قوله: قد زَرَّ أزرارَه على القمر، من قبيل الاستعارة مع اشتماله على ذِكْرِ الطرفين على أنّ المشبهَ به ههنا هو شخصٌ صائم مطلقًا، والضمير لفلان نفسه من غير اعتبار كونه صائمًا أو غير صائم"[66].

لكن هل تعني هذه الردودُ أنّ التفتازانيّ يوافق السكّاكيّ على جَعْلِ المجاز العقليّ من الاستعارة بالكناية، عِلْمًا أنه لم يصرّح بموقفه بعد كل هذه الردود؟ يجيب عبد الفتاح فيود عن هذا السؤال بقوله: "هذا، ولا تعني مناقشاتُ الشُرّاح لردود الخطيب أنهم يرون رأيَ السكّاكيّ ويذهبون مذهبه، فليس في كلامهم ما يفيد هذا، وإنما هي مناقشاتٌ لتلك الردود التي ردّ بها الخطيبُ رأيَ السكّاكيّ، وهم مع ذلك يرون رأيَ الخطيب، ويذهبون مذهبه في التفرقة بين الاستعارة المكنيّة والمجاز العقليّ"[67].

ولمّا كان المجازُ في الاستعارة المكنيّة مجازًا في الإسناد أو النسبة، كما هي الحال في المجاز العقليّ، فقد تلتبس بعضُ صُور المجاز العقليّ بالاستعارة المكنيّة في أذهان بعض الدارسين، ونصفه بالالتباس لأن الأمر هنا مغاير لما جاء عند السكّاكيّ الذي يدرك الفرق بين الاستعارة المكنيّة والمجاز العقليّ، لكنه يرفض المجاز العقليّ ويضمّ أمثلته إلى الاستعارة المكنيّة.أما الدارسون اليوم فهم على مذهب الجمهور في الفصل بين الاستعارة المكنيّة والمجاز العقليّ،فإذا هم لم يدركوا الفروق، ولم يضبطوا المفهومات والأمثلة بمصطلحاتها، فهذا التباس. ونقول: "بعضُ صُوَرِه"؛ لأنّ ثمة صورًا واضحٌ عدَمُ احتمالها علاقةَ المشابهة كالفاعليّة والمفعوليّة والمصدريّة، ولكنّ صورًا أخرى قد تُظنّ فيها، التباساً، تلك العلاقةُ؛ إذ ربما تبادر إلى الذهن أن قوله: "نهارُهُ صائمٌ وليلُه قائمٌ" استعارتان مكنيتان، استعير فيهما الصيام للنهار والقيام لليل، وأنّ قول الشاعر:

ستبدي لك الأيامُ ما كنتَ جاهلاً ويأتيك بالأنباء من لم تزوّد

استعارةٌ مكنيّة شُبهت فيها الأيام بالإنسان الذي يُبدي، وإنما هي زمانُ الإبداء، وأنّ قولَ القُطاميّ:

لم تلْقَ قومًا همُ شرٌّ لإخوتهمْ منًا عشيةَ يجري بالدّمِ الوادي

استعارةٌ مكنيّة استُعير فيها الجريانُ للوادي وليس له، ولكن تشبيهًا بالدم، وإنما هي مجازٌ عقليّ لأن الوادي مكان الجريان، وأن في قولنا: مارَ الطريقُ بالناس، استعارةٌ مكنيّة شُبّه فيها الطّريقُ بمن يمور ويتحرك، وإنما أسند الفعل مار إسنادًا مجازيًّا عقليًا إلى الطريق لأنه مكانه.

وهكذا يبدو من هذه الأمثلة أنّ أكثر صُور المجاز العقليّ عُرضةً للالتباس بالاستعارة المكنيّة هي تلك التي يُسند فيها الفعلُ إلى الزمان أو المكان.

استنتاجات البحث:

انتهى البحث فيما يخصّ القضية الأولى من موضوعه إلى أنّ هذه القضية لم تظهر إلاّ بعد أن ماز عبد القاهر بين المجازين اللغويّ والعقليّ، ووضع الحدود بينهما، وأنّ تردده بين عدّ الاستعارة مجازاً لغويّاً في كتابه "أسرار البلاغة" ومجازاً عقليّاً في كتابه "دلائل الإعجاز"، هو الذي جعل الأقوال تنشعب بعده إلى قولين. ووصل البحث إلى أنّ جمهور علماء البلاغة العرب على أنّ الاستعارة مجاز لغويّ، لكن جدلهم أغلبه انصبّ على الاستعارة التصريحيّة، ما أثار السؤال عن قولهم في الاستعارة المكنيّة التي يجري التجوّز فيها في الإسناد، كما هو الشأن في المجاز العقليّ. ورجّح البحث أن تكون الاستعارة التصريحيّة مجازاً لغويّاً، والمكنيّة مجازاً عقليّاً دون أن يقطع بذلك.

وانتهى البحث فيما يخصّ القضية الثانية إلى أن ثمّة منحى في البلاغة العربيّة يمثله السكّاكيّ والعلويّ يرى المجاز كلّه لغويّاً، وفيه الاستعارة. ويرى أن يضمّ المجاز العقليّ إلى الاستعارة المكنيّة.ونبّه البحث على إمكان التباس الاستعارة المكنيّة بالمجاز العقليّ في بعض صوره لدى الدارسين المعاصرين.وعزا ذلك إلى التشابه بينهما من حيث التجوّز في الإسناد، ومن حيث احتمال بعض صور المجاز العقليّ لعلاقة المشابهة التي تمتاز بها الاستعارة عن كلّ من المجاز المرسل والمجاز العقليّ. وماز البحث بين هذا الموقف ومذهب السكّاكيّ، فرأى أنّ مذهب السكّاكيّ اختيار معلّل ومؤوّل يعي الحدود والفروق، أمّا موقف الدارسين المعاصرين فهو التباس، لأنّه يفترض به أن يعي الحدود والفروق أيضاً، لكن على مذهب الجمهور لا على مذهب السكّاكيّ.

وتطمح الباحثةُ إلى أن يكون فيما قدّمته قدرٌ يسير من إضاءة قضيتين بدتا على قدر من التعقيد والتشابك في تاريخ البحث البلاغيّ.

Between Implicit Metaphor and Mental Imagery

Mariam Al-Neamy, *Department of Arabic, Qatar University, Qatar, Qater* .

Abstract

This research project tackles two topics that pre-occupied the Arab rhetoricians. The first concerns the confusion in Arabic rhetoric whether it is a mental or linguistic imagery. When did it appear? Who raised it? And what are the attitudes of Arab rhetoricians against it. The second researches the relation between implicit metaphor and mental imagery. The discussion focuses especially on the view of Al-Sakkaki who relates mental imagery to implicit metaphor and discusses in detail al-khatib al-qazweeni's view mentioned above.

This research refers to the possibility that contemporary researchers might have confusion between implicit metaphor and some forms of mental imagery. The research gives reasons why and distinguishes be tweenthis confusion and al.sakkaki's view.

قدم البحث للنشر في 2010/1/28 وقبل في 2010/12/5

الهوامش

1 ـ ينظر: مطلوب، أحمد: معجم المصطلحات البلاغيّة وتطورها 2/193-195

2 ـ ينظر: الصاوي، أحمد عبد الستار: مفهوم الاستعارة في بحوث اللغويّين والنقاد والبلاغيّين، منشأة المعارف, الاسكندرية1988م, ص38 وناجي، محمد عبد الحميد: الأثر الإغريقي في البلاغة العربيّة من الجاحظ إلى ابن المعتز، رسالة ماجستير, بغداد 1976م،ص135 طبانة, بدوي: معجم البلاغة العربيّة, منشورات جامعة طرابلس,ط1,طرابلس1977م,2/589

3 ـ ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم: تأويل مشكل القرآن، تحقيق السيّد أحمد صقر، ط عيسى الحلبيّ، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة (د.ت), ص102

4 ـ ينظر: الآمدي،الحسن بن بشر: الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، تحقيق السيد أحمد صقر, ط دار المعارف بمصر1961م 1/250

5 ـ ينظر: العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله: كتاب الصناعتين, تحقيق محمد علي البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم, ط عيسى البابي الحلبي وشركاه,دار الكتب المصرية1997م,ص83

6 ـ ينظر: الرضيّ، الشريف: المجازات النبويّة، تحقيق طه محمد الزيديّ، ط الحلبيّ وشركاه، القاهرة 1967م, ص36, ص98

7 ـ ينظر: ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن ص99-100

8 ـ الرضيّ، الشريف: المجازات النبوية, ص294

9 ـ ينظر: مطلوب، أحمد: معجم المصطلحات البلاغيّة وتطورها, 3/199-200

10 ـ ينظر: الجرجانيّ، عبد القاهر: أسرار البلاغة، قرأه وعلّق عليه محمود محمد شاكر ط1 دار المدني بجدة ودار المدني بالقاهرة 1413 هـ 1991 م, ص325-326

11 ـ ينظر: المصدر نفسه ص325

12 ـ ينظر: دلائل الإعجاز، ط محمد رشيد رضا ـ المنار، القاهرة (د.ت),ص227-228

13 ـ ينظر: أسرار البلاغة, ص356

14ـ ينظر: أسرار البلاغة, ص30 وما بعد، وطبانة, بدوي: معجم البلاغة العربيّة, 2/593-597

15ـ ينظر: أسرار البلاغة, ص30

16ـ ينظر: دلائل الإعجاز ص53

17ـ القزوينيّ، جلال الدين محمد بن سعد الدين: التلخيص، شرح عبد الرحمن البرقوقيّ، المكتبة التجاريّة الكبرى، القاهرة (د. ت), ص324-327

18ـ السكّاكيّ، أبو يعقوب بن أبي بكر: مفتاح العلوم، ط1 المطبعة الأدبيّة بمصر(د.ت), ص201

19ـ ينظر: القزوينيّ: التلخيص, ص332-333

20ـ ينظر: القزوينيّ: التلخيص, ص325

21 ـ ينظر: مطلوب، أحمد: معجم المصطلحات البلاغيّة وتطورها, 3/199-204, 212-213

22ـ عبد القاهر: أسرار البلاغة، ص385.

23ـ السكّاكيّ: المفتاح ص 208.

24ـ القزوينيّ: التلخيص ص 45- 46.

25ـ ينظر: عبد القاهر: أسرار البلاغة ص 374.

26ـ ينظر: العاكوب، عيسى: المفصّل في علوم البلاغة، المعاني والبيان والبديع، منشورات جامعة حلب 2000م, ص 522.

27ـ ينظر: فيود، بسيوني عبد الفتاح: بين المكنيّة والتبعيّة والمجاز العقليّ؛ عرض وتحليل وموازنة، ط1 مطبعة الحسين الإسلاميّة، القاهرة 1993م، ص 84- 94.

28ـ طبانة, بدوي: معجم البلاغة العربيّة,2/563-564

29. ينظر: القزوينيّ: التلخيص ص 46- 48.

30. ينظر: فيود: بين المكنيّة والتبعية والمجاز العقليّ ص 86- 90.

31. عبد القاهر: أسرار البلاغة ص 408.

32. المصدر نفسه ص 411.

33. المصدر نفسه ص 412.

34. عبد القاهر: دلائل الإعجاز ص 335- 336.

35 . ينظر: ضيف, شوقي: البلاغة العربيّة تطور وتاريخ, دار المعارف, القاهرة1965م, ص184

36. ينظر: دلائل الإعجاز, ص334

37 . ينظر: السبكي،بهاء الدين: عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، تحقيق عبد الحميد هنداوي, المكتبة العصرية, بيروت 2003 ,146/2 ومطلوب، أحمد: معجم المصطلحات البلاغيّة وتطورها, 136/1

38. ينظر: الرازي , فخر الدين: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تحقيق بكري شيخ أمين, دار العلم للملاين ,ط1بيروت1985 م , ص182-183

39. ينظر: الرازي , فخر الدين: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز, ص237

40. ابن الأثير,ضياء الدين: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر, تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد, المكتبة العصرية بيروت 1990م, 351/1

41. ابن الأثير,ضياء الدين: الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور, تحقيق مصطفى جواد وجميل سعيد, مطبعة المجمع العلمي العراقي, بغداد1956م, ص82

42. المصدر نفسه, ص83

43. ينظر: السكّاكيّ: المفتاح, ص212

44. السكّاكيّ: المفتاح ص 197.

45. المصدر نفسه ص 197.

46. المصدر نفسه ص 197.

47. المصدر نفسه ص 198.

48. المصدر نفسه ص 198.

49. ينظر: العلويّ، يحيى بن حمزة: الطراز المتضمّن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق التنزيل، مطبعة المقتطف, القاهرة1914م, ص249-250

50 . المصدر نفسه ص250

51 ـ ينظر: المصدر نفسه ص250-253

52. ينظر: عبد القاهر: أسرار البلاغة ص 380.

53. ينظر: السكّاكيّ: المفتاح ص 200.

54. ينظر: القزوينيّ: التلخيص ص 331.

55. عبد القاهر: أسرار البلاغة ص 413- 414.

56. ينظر: عبد القاهر: دلائل الإعجاز 333.

57. ينظر: القزوينيّ: التلخيص ص 303- 306 والتفتازانيّ، السعد: المطوّل على التلخيص، المطبعة العثمانيّة، إستنبول 1304 هـ، ص283- 284.

58. السكّاكيّ: المفتاح ص 212.

59. القزوينيّ: التلخيص ص 52-53.

60. التفتازانيّ: المطول ص 50.

61. المصدر نفسه، ص 50.

62. المصدر نفسه، ص 51.

63 ـ المصدر نفسه، ص 51.

64. المصدر نفسه، ص 51.

65. التفتازانيّ: المطول ص 51.

66. المصدر نفسه ص 51.

67. فيود: بين المكنيّة والتبعيّة والمجاز العقليّ ص 141.

المصادر والمراجع:

ابن الأثير، ضياء الدين. (1956م). **الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور**، تحقيق مصطفى جواد وجميل سعيد، مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد.

ابن الأثير، ضياء الدين. (1990م). **المثل السائرفي أدب الكاتب والشاعر**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد, المكتبة العصرية بيروت.

ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم. (د.ت). **تأويل مشكل القرآن**، تحقيق السيّد أحمد صقر، ط عيسى الحلبيّ، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة.

الآمديّ، الحسن بن بشر. (1961م). **الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري**، تحقيق السيد أحمد صقر، ط دار المعارف بمصر.

التفتازانيّ، السعد. (1304هـ). **المطوّل على التلخيص**، المطبعة العثمانيّة، إستنبول.

الجرجانيّ، عبد القاهر. (1413هـ/1991م). **أسرار البلاغة**، قرأه وعلّق عليه محمود محمد شاكر ط1 دار المدني بجدة ودار المدني بالقاهرة.

الجرجانيّ، عبد القاهر. (د.ت). **دلائل الإعجاز**، ط محمد رشيد رضا ـ المنار، القاهرة.

الرازي، فخر الدين. (1985م). **نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز**، تحقيق بكري شيخ أمين، دار العلم للملاين، ط1، بيروت.

الرضيّ، الشريف. (1967م). **المجازات النبويّة**، تحقيق طه محمد الزيديّ، ط الحلبيّ وشركاه، القاهرة.

السبكي، بهاء الدين. (2003م). **عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح**، تحقيق عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، بيروت.

السكّاكيّ، أبو يعقوب بن أبي بكر. (د.ت). **مفتاح العلوم**، ط1 المطبعة الأدبيّة بمصر.

الصاوي، أحمد عبد الستار. (1988م). **مفهوم الاستعارة في بحوث اللغويّين والنقاد والبلاغيّين**، منشأة المعارف، الاسكندرية.

ضيف، شوقي. (1965م). **البلاغة العربيّة تطور وتاريخ**، دار المعارف، القاهرة.

طبانة، بدوي. (1977م). **معجم البلاغة العربيّة**، منشورات جامعة طرابلس، ط1، طرابلس.

العاكوب، عيسى. (2000م). **المفصّل في علوم البلاغة**، المعاني والبيان والبديع، منشورات جامعة حلب.

العسكريّ، أبو هلال الحسن بن عبد الله. (1997م). **كتاب الصناعتين**، تحقيق محمد علي البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ط عيسى البابي الحلبي وشركاه،دار الكتب المصرية.

العلويّ، يحيى بن حمزة. (1914م). **الطراز المتضمّن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق التنزيل**، مطبعة المقتطف، القاهرة.

فيود، بسيوني عبد الفتاح. (1993م). **بين المكنيّة والتبعيّة والمجاز العقليّ**؛ عرض وتحليل وموازنة، ط1 مطبعة الحسين الإسلاميّة، القاهرة.

القزوينيّ، جلال الدين محمد بن سعد الدين. (د.ت). **التلخيص**، شرح عبد الرحمن البرقوقيّ، المكتبة التجاريّة الكبرى، القاهرة.

مطلوب، أحمد. (2006م). **معجم المصطلحات البلاغيّة وتطورها**، الدار العربيّة للموسوعات، بيروت.

ناجي، محمد عبد الحميد. (1976م). **الأثر الإغريقيّ في البلاغة العربيّة من الجاحظ إلى ابن المعتز**، رسالة ماجستير، بغداد.