الآداب
المجلد: 25، العدد: 01، ديسمبر 2025
الصفحات: 337 – 350
ISSN 1111 –4908 EISSN 2588 –2228

الكناية التصوريّة في أمثال الحيوان الشعبيّة الجزائريّة

(مقاربة سيميوعرفانية لنماذج مختارة)

Conceptual Metonymy in the Algerian Popular Animal Proverbs (Semio-cognitive Approach to Selected Samples)

د. أسماء حمايدية

جامعة 08 ماي 1945 قالمة– الجزائر، hamaidia.asma@univ-guelma.dz

تاريخ الإرسال: 2025/08/09 **تاريخ القبول:** 2025/10/02 **تاريخ النشر:** 2025/12/11

ملخص: استطاع العرفانيّون قلب موازين البيان البلاغيّ بتخليصه من النّظرة التقليديّة التي تحصره في الزخرفة الكلاميّة، والتّعامل مع أساليبه –وعلى غرارها الكناية– على أنها آلة في التفكير تعكس ما تضمره بنياتنا التصورية من أنساق ثقافية معبّأة من خلال التجارب اليوميّة، وتتبدّى في ممارساتنا اللغوية بوعي أو من دونه غالبا. وتعدّ الأمثال الشّعبيّة المتوسّلة بالحيوان أكثر الاستعمالات استثمارا للكناية؛ بناء على خاصيّة الإلماح فيها، التي تفرض تعدّي المستوى التعييني إلى نظيره التضميني للإمساك بممكناتها في التدليل، وهذا ما أبانته هذه الورقة من خلال نماذج مختارة.

كلمات مفتاحية: الكناية التصورية؛ الأمثال الشعبية؛ التصورات الذهنية؛ الحيوان؛ الرمز.

Abstract:

Cognitivists could overturn the balance of rhetorical discourse by releasing it from the traditional view that confined it to verbal embellishment, and treating its techniques, including metonymy, as a tool of thought that reflects the cultural patterns instilled in our conceptual structures through daily experiences which are often manifested in our linguistic practices, consciously or unconsciously. Popular proverbs involving animals are among the most common uses of metonymy based on their allusive nature which requires going beyond the literal level to the implicit one in order to grasp their interpretive potential as exposed in this paper through selected samples.

Keywords: *conceptual metonymy; popular proverbs; mental concepts; animal; symbol.*

المؤلف المراسل: أسماء حمايدية

مقدمة:

مالت الدّراسات اللّسانية المعاصرة إلى تناول علاقة اللّغة بالذّهن بناء على ما أفرزته العلوم المعرفيّة/ العرفانيّة من طروحات فكريّة جديدة أعادت الاعتبار للأثر المزدوج للتّجريب والتّجريد في النّشاط الإدراكيّ، الذي تتجاذبه آليّات معرفيّة متنوّعة ومعارف مختلفة تتساوق في بناء التصوّرات الذهنيّة المتحكّمة بدورها في تشكيل الممارسات اللغويّة، وقد أدّى المنظور اللّساني العرفانيّ الجديد الذي يعتبر اللّغة ملكة ذهنيّة إلى إعادة النظر في الأساليب البيانيّة على أنّها مسالك عرفانيّة طبيعيّة قبل أن تكون زخارف قوليّة مسخّرة لأغراض بلاغيّة، على غرار الكناية، فهي في المنجَز العرفاني تُجاري الاستعارة عملا ونسقا، أي أنّها ليست مجرّد مظهر لغويّ مفتعل، بل تجري على ألسنتنا بطريقة عفويّة، لأنّ الفكر استعاريّ بطبعه، تتبدّى معالمه في أنشطتنا اللّغوية المختلفة، ومنها أمثالنا الشعبيّة، التي يكثر تداوُلها في حياتنا اليوميّة لتعزيز التواصل الاجتماعيّ، ولا يخفى ما يؤدّيه السّند الكنائيّ فيها من دور الملحة البلاغيّة التي تعكس ما تختزنه الذّاكرة من تصوّرات عن الوجود وكلّ موجود، تستثمر من حيث لا نشعر في شحن المقاصد الدلالية. ولهذا يمكن التعامل مع الكناية عرفانيّا على أنّها فهم مجال تصوريّ من خلال مجال تصوّريّ آخر، مهما كانت طبيعته، فقد يكون ماديّا أو معنويّا، تمقول في بنياتنا التصوريّة، وينفذ منها إلى بنياتنا اللغويّة بفعل عمليات الإسقاط الإدراكي، وهو إسقاط تبئيريّ لِزاما، تغذّيه التّجربة المجسدنة والمعطيات الثقافيّة المشتركة. فاستثمار الحيوان مثلا في أمثالنا الشعبيّة إنّما هو جارٍ نحو تعيين مجال هدف انطلاقا من حمولته الرمزية وفق معطيات النسق الثقافي، ولا يمكن استحضار كلّ خصائصه المعلومة في الإسقاط، وإلاّ استشكل المثل وفقد بلاغته.

عمادا على هذا، تأتي هذه الورقة لمباحثة الكناية التصوريّة في الأمثال الشّعبيّة المتوسّلة بالحيوان في تحقيق أغراضها التواصليّة من زاوية سيميوعرفانيّة، انطلاقا من مطارحة الإشكاليّة الآتية: كيف تعمل الكناية التصوريّة في الأمثال الشّعبيّة المسترفدة بالحيوان؟ وتتفرّع منها لزاما أسئلة من قبيل: كيف نقارب الكناية عرفانيّا؟ علام تنبني التّصوّرات الذهنيّة التي تشتغل عليها الكناية العرفانيّة في هذه الأمثال؟ هل رمزيّة الحيوان كفيلة بتحديد التصوّرات وتغيّرها في آن؟... ويهدف البحث إلى:

- مكاشفة أثر الكناية التصورية في تحقيق الفهم والإفهام.
- تبيان دور المحتوى الرمزي الثقافي للحيوان في تحقيق جاهزية المقاصد الكنائيّة.

- التعرّف على كيفية فهم إحالة الكناية التصوريّة بناء على معطيات المنتقى الرمزي.

وتقتضي طبيعة البحث الارتكان إلى المنهج الوصفي المعين على وصف المشهد اللغوي الثقافي، مشفوعا بالمنهج السيميائي من أجل الإمساك بممكنات التّدليل ما دام كلّ حيوان يتخلّص من دلالته الوضعيّة التي وُجد لها ليكتسب دلالات جديدة من إملاءات السّجلّ الثّقافي الذي ينتمي إليه، ويتطلّب المستوى الإيحائي بدوره الاسترفاد بالمقاربة العرفانيّة ابتغاء تفسير ما يستثيره من تصوّرات ذهنيّة كفيلة بتحديد المبنى الكنائي. والقمين ذكرا أنّنا اخترنا سبعة نماذج من الأمثال الشعبيّة كثيرة الجريان على ألسنة العامّة، وبدا لنا العدد قادرا على تحقيق الكفاية التحليليّة ما دام فهم الكناية عرفانيّا منوط بفهم كيان تصوريّ عن طريق كيان تصوريّ آخر.

1. الكناية قبل العرفانيين:

تعدّ الكناية وجهًا بلاغيّا قائما على حسن التّصوير لانبنائها على ترك التّصريح، تعمل على إثارة الاستذهان تثبيتا للمعاني المرغوبة، "والمراد بالكناية هاهنا أن يريد المتكلّم إثبات معنى من المعاني، فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود فيومئ به إليه، ويجعله دليلا عليه، مثال ذلك قولهم: هو طويل النّجاد يريدون طويل القامة، وكثير رماد القدر يعنون كثير القرى، وفي المرأة نؤوم الضحى والمراد أنّها مترفة مخدومة."[1] ويتبيّن من أمثلتها أنّ تحصيل معناها يتطلّب المرور بسلسلة من العمليّات الذهنيّة الاستدلاليّة، بمعنى أن"يدلّ اللفظ على معناه الذي يوجبه ظاهره، ثمّ يعقل السّامع من ذلك المعنى على سبيل الاستدلال معنى ثانيا هو غرضك"[2].

إنّ دلالة الكناية بلاغيّا لا يمكن أن تكون من جهة اللفظ، بل من باب المعقول، يقول الجرجاني:" وإذا نظرت إليها وجدت حقيقتها ومحصول أمرها أنّها إثبات لمعنى أنت تعرف ذلك المعنى من طريق المعقول دون طريق اللفظ"[3]. لأنّ لها مقامات مخصوصة يحظر فيها التعبير النمطي، فيتمّ العدول الكنائيّ ليتمّ الإبلاغ والإمتاع والإقناع في آن، فالكناية حجاجيّة بطبعها، حيث "يلجأ المتكلّم إليها لا ليحقّق التواصل في مستواه الأوّل، وهو نقل المعلومة ليؤكّد ويبرّر صدق ما يليقه إلى المتلقي، ولذلك اعتبرت الكناية في البلاغة العربية إثباتا للمعنى بدليله، وتعبيرا عنه ببيّنته"[4].

عموما، تستوي الكناية في المباحث البلاغيّة في مقام الفنون القوليّة، التي "تفيد الألفاظ جمالا، وتكسب المعاني ديباجة وكمالا، وتحرّك النّفوس إلى عملها وتدعو القلوب إلى فهمها."[5] وبالنّظر إلى

منافاتها للمباشرة اللّفظيّة عدّها المحدثون "دليلا على الصّراع بين الطّبيعة والثّقافة، أي بين الدلالة كما يجب أن تكون بالاصطلاح، وبين ما تقتضيه المواصفات الحافّة باللغة."[6] ممّا يجعل مقاصد الكناية دوما منوطة بالمقام التداولي وسيرورات التواصل، وقد كانت العرب "تقدم عليها توسّعا واقتدارا واختصارا، ثقة بفهم المخاطَب"[7].

2. الكناية العرفانيّة:

يقع اتّفاق اللّسانيين العرفانيين اليوم على أنّ "اللّغة هي وليدة نشاط عرفانيّ مركوز في المولّدة العرفانية العامّة التي تمثّل نشاط الدّماغ بوصفه عضوا ماديّا، خلافا لما جرت عليه النظرية التوليديّة القاضية بوجود عضو ذهنيّ مخصوص باللّغة في الدّماغ."[8] والمفاد من هذا أنّ اللغة على قدر ما هي نتاج فكريّ هي أبرز وسائله في آن، فهي "الآلة العقليّة التي عن طريقها تخزّن المعلومات والمعارف وتتحوّل الصور الذهنيّة إلى رموز ودلالات."[9] وهذا ما يجعلها تؤثّر في طريقة تفكيرنا وإدراكنا للعالم، فبها نفكّر ونتصوّر ويساعدنا الذهن على الفهم والإدراك، بوصفه "نسقا من الأعضاء الحاسوبيّة، واللغة عضو جينيّ من هذه الأعضاء، يختصّ بها الدّماغ البشريّ وحده"[10].

أما الاستعارة فهي "ما قبل العرفانيين ظاهرة لغويّة وهي عند العرفانيين ظاهرة تصوّريّة وما اللّغة إلاّ أحد وجوه تجلّيها"[11]، ويعود الفضل في ذلك إلى جهود كلّ من جورج لاكوف (George Lakoff) ومارك جونسون (Mark Johnson) في مؤلّفهما المشترك (الاستعارات التي نحيا بها) الذي أثبتا فيه أنّ «النّسق التصوّري العادي الذي يسيّر تفكيرنا وسلوكنا له طبيعة استعاريّة بالأساس»[12]. بمعنى أنّنا نحيا بها عن وعي أو دونه، وهي حاضرة في مختلف تجاربنا وتصرّفاتنا من غير تصنّع؛ كونها بنية تصوّريّة طبيعيّة ضمن نسقنا الفكريّ. ولا يعني هذا أبدا تجرّدها من العرف الإنسانيّ، بل يؤكّد العرفانيّون على خضوعها المطلق للتّواضع الاجتماعي الذي يُفقد أهلها الشّعور بطبيعتها الاستعاريّة، مع واجب الاحتفاظ بطابعها الاستثنائي الموكول إلى أصحاب الفنّ، وقد يُكتب لهذه الأنماط غير التّواضعيّة الانتشار فتصبح من مألوف الكلام.

ويعود الاعتراف بطابعها الاصطلاحي إلى معارضة العرفانيين النظريّة الكلاسيكيّة المنشغلة بحرفيّة المعاني وفصل الذّهن عن الجسد، فبناء التصوّرات عندهم يتحقّق عن طريق التفاعل بينهما؛ أي "لا وجود للمعنى أو للخيال أو لأشدّ مفاهيمنا تجريدا خارج الجسد أو خارج إدراكنا المتجسّد للواقع"[13].

وعلى هذا الأساس تستوي الاستعارة التصوريّة بوصفها عمليّة ذهنيّة قائمة على الرّبط الآلي بين الموجودات والتّجارب لتشكيل شبكة دلاليّة متكاملة على مستوى البنية التصوّريّة، التّي تتجهّز فيها كلّ المعارف بما في ذلك اللغوية منها. وتجدر الإشارة ههنا إلى أنّ العرفانيين يميّزون بين الاستعارات العرفانيّة والاستعارات اللغويّة، فالأولى بنية ذهنيّة تتمظهر عن طريق الثانية؛ أي إنّ المتاح من الاستعارات في سلوكاتنا العادية والإبداعيّة ما هو إلاّ تجليّات للاستعارات الكامنة في العرفان، وهذا المفهوم يطابق تماما العلاقة بين اللّغة والكلام لسانيّا، فاللّغة بالغة التّجريد، والكلام هو الإنجاز الفعليّ لها، وبالقياس تكون "الاستعارات التّصوريّة طريقة في التّفكير والتعابير الاستعاريّة طريقة في الكلام"[14].

إنّ الإشارة إلى مبحث الاستعارة عرفانيّا هنا هو من باب إسقاطه على الكناية أيضا، وإن كانت "الاستعارة أساسا وسيلة لتصوّر شيء ما من خلال شيء آخر، ووظيفتها الفهم، أمّا الكناية فوظيفتها إحاليّة قبل كلّ شيء."[15] وهذا لا يمنع التعامل مع التصورات الكنائية "كجزء من الطريقة العادية التي نمارس بها تفكيرنا وسلوكنا وكلامنا"[16].

وتعتمد الكناية على وجه من وجوه العلاقة القائمة بين كائنات مجالات الوصول ومجالات الانطلاق؛ لفهم طبيعة الإسقاط المناسب وتأويله. "ومن خصائص الفهم ازدواجيّة معنى الكناية في الظاهر، وتشاكلها الدلالي على مستوى المقصد، ذلك أنّ إسقاط التجربة المادية لا تختلف في الأفهام من قارئ إلى آخر، فلمّا كانت هذه الأفهام محكومة بقيد مركزية أن يتمّ إسقاط المحتوى على عالم حقيقيّ/ واقعيّ وهو انبثاق المقصد من ملاحظة واقع خارجيّ، أصبح من الممكن أن يحدث انسجام في الأفهام بين التجربة المادية وتحققها على مستوى مقصد متشاكل رغم توزع دلالتها بين معنى ظاهر ومعنى خفيّ"[17].

إنّ الكناية بهذا المعنى هي خاصيّة عرفانية قبل أن تكون لغوية، فالبحث عن نظامنا التصوري لا يمكن أن ينطلق حسب لايكوف من كلمات كما تفعل البلاغة التقليدية، إنّما يحدث بفعل نمطين من الإسقاط:

- إسقاط من المجال المصدر على المجال الهدف بما يتضمنه من معارف تنتمي إلى مجالين مختلفين، وهذا ما يحدث في إطار خطاب الاستعارة.

- إسقاط بين كيانين بما يتضمّنه من معارف تنتمي إلى المجال نفسه، وهذا ما يحدث في إطار خطاب الكناية، الذي ينطلق من مسلّمة معرفيّة مفادها دفع المتلقي إلى الانجذاب نحو إسقاط مفهوميّ يقع داخل المجال التصوري نفسه.

عموما، تتمتّع الكناية في منظور العرفانيين بقدرتها على التّأقلم مع مختلف الوضعيّات الاجتماعيّة والثقافية والدينيّة، مع إسهامها الواضح في إثراء اللغة اليوميّة، والحدود الفرّاقة بينها وبين الاستعارة غير واضحة مثلما تحاول ترسيمها البلاغة السابقة، فحقائق المصطلحين تختلف حدّا وحدودا، ولكنّهما يتّفقان في تمثّلهما التّجربة الإنسانيّة بابا للقبول والفهم.

3. الأمثال الشّعبيّة:

كان –ولا يزال– الأدب الشّعبي صاحب حظوة في شتّى الممارسات الاثنيّة، واصفا رؤية الذّات لنفسها والآخَر والعالم من حولها، ومن مفارقاته المدهشة سيرورة تقادُمه وإن حاول متابعوه طبعه بمستلزمات الهنا والآن، فهو رغم امتداده زمنا يتعذّر تعيينه، ما يجعله موازيا لعمر الإنسان على عامرته، إلاّ أنه كثيف الحضور في أفعاله وأقواله الرسمية منها وغير الرسمية، متلوّنا فيها بين موروث لفظي وبين سلوك يعزّز العرف أو يندّد به.

وتعدّ الأمثال أحد نتاجاته المتقادمة، لا تخفى قيمتها سوسيولوجيّا؛ بوصفها "مرآة تعكس طبيعة الشّعوب بكلمات مختصرة قليلة قصصا طويلة، أو تعبيرا عن موقف، أو وصفا لحالة، وهي تشمل ميادين الحياة كافّة."[18] ويجري الاتّفاق على أنّ المثل هو قول مأثور/ موجز اللفظ، بيّن المعنى، قيل في موقف ما ثمّ سرى القول احتذاء به. ولكلّ مثل مورد ومضرب، أولهما يمثّل الحالة التي قيل فيها ابتداء، وثانيهما يشمل المواقف اللاّحقة لما بينها من تشابه. وتتبدّى فوائده في إبراز المعقول في صورة المحسوس، ممّا يجعله أوقع في النّفس وأبلغ في الوعظ، وأقوى في الإقناع، بناء على ما يثمره من قيم اجتماعيّة ودينية وثقافية... ولهذا يتجاوز مجرّد التّمثيل إلى ضبط المعايير الاجتماعيّة وتوجيه السلوكات الفرديّة، أي أنّها "لا تكشف الخبايا النفسيّة لكلّ شعب فحسب، بل هي بمثابة قوانين اجتماعيّة شبه ملزمة تسنّ المعايير التي يخضع لها المجتمع"[19].

غالبًا ما تحظى الأمثال الشّعبيّة بالقَبول والاستحسان بناء على ما تُضمره من خلاصة التّجارب الحياتيّة، فتكون أكثر مصداقيّة وبالتالي أقدر على تقييم الفعل الاجتماعي، وهذا ما يفسّر التفاف

الأنثروبولوجيين حولها جمعا ودراسة، إذ "وجدوا فيها معجما للآداب والتّأديب ودليلا للسّلوكيات والممارسات الفرديّة والجماعيّة وأداة للتّأهيل المستمرّ للحياة"[20].

ولما كان المثلُ جاريًا نحو التّلميح استرفد بالكناية لما فيها من إيماء وتعريض يحلّي المعاني لطافة وجمالا، فتأنس لها النّفس ويألفها الخاطر، وهذا ما منحه صفة الانتشار، خاصّة حين يتزاوج البيان (الكناية) بالبديع بطريقة عفويّة لا تكلّف فيها؛ لأنّ العقليّة الشعبيّة بطبعها ميّالة إلى القوالب الظريفة تيسيرا للحفظ وتسريعا للتداول.

4. استحضار الحيوان في الأمثال الشعبية:

يعدّ عالم الحيوان رافدا رئيسيّا للخطاب المجازي الذي يغذّي الأمثال الشعبيّة، إنّه وسيط لتمرير الأفكار والمواقف الإنسانيّة في قالب لغويّ ماتع في ظاهره توجيهيّا في باطنه، بناء على ما أوتي هذا العالم من أسرار وما بلغه من قدر "لا يقدر عليه حذّاق رجال الرأي، وفلاسفة علماء البشر بيد ولا آلة، بل لا يبلغ ذلك من الناس أكملهم خصالا وأنمّهم خلالا...فأحسنت هذه الأجناس بلا تعلّم ما يمتنع على الإنسان وإن تعلّم، فصار لا يحاوله إذ كان لا يطمع فيه."[21] فالكلب مثلا يتحلّى بعديد الصفات التي يعرى منها البشر، يقول في ذلك الجاحظ:" ونحن نعلم أن أدق الناس حسّا وأرقّهم ذهنا وأحضرهم فهما لو رام الشيء الذي يحسنه الكلب في كثير من حالات الكلب لظهر له من عجزه وخرقه وكلال حدّه وفساد حسّه ما لا يعرف بدونه أنّ الأمور لم تقسم على مقدار رأيه ولا على مبلغ عقله وتقديره"[22].

لا يخفى أنّ توظيف الحيوان في الأمثال إنّما هو بحسب ما اصطلحت عليه الجماعة الثقافيّة من تعبئات رمزيّة تخصّه، والمتصفّح للأمثال العربيّة يجدها مضروبة بحيوانات بيئتها أليفها ومتوحشها؛ أي الحيوانات التي رافقت العربيّ وخبر صفاتها وطباعها وتفرّس في أشكالها وأحوالها، وصارت هذه الصفات والطّباع مثالا تقاس عليه سلوكات البشر وتمثّل بها أخلاقهم. بل يتجاوز هذا أيضا إلى إدراك تفاوت نسبة حضور حيوانات دون أخرى، وهذا ما يؤكّد فكرة اهتمام العربيّ بأكثر الحيوانات التي تشكّل جزءا من واقعه اليوميّ، فالكلب مثلا حمّله دلالات الأمن والأمان والصون، في مقابل الذئب الذي يفتك بأمنه وأمانه فكان رمزا للغدر والخديعة.

وقد "استعمل العربيّ أمثال الحيوان في كلامه لأغراض لا تختلف عن أغراض الأمثال عامّة من بيان التشبيه بين الحالة الواقعة والمثل الذي يضرب فيها، فهي تغني السياق الذي توظّف فيه جماليّا وبلاغيّا

ودلاليّا، فنقل الصور الذهنية إلى صور حسيّة يقوّي المعنى ويجعله أثبت في الذّهن، كما أنّه قول موجز يغني عن كلام كثير، لأنه مبنيّ على التعريض، فالنفس بطبيعتها تنفر من النصح المباشر، وبذلك تتحقّق الموعظة والعبرة"[23].

وتجدر الإشارة إلى أنّ البحث في مقاصد التوسل بالحيوان أدّى إلى انقسام المؤولين إلى فريقين:

ـ فريق يمنحه معنى ثابتا، تبعا لقول الجاحظ: "وقد يشبّه الشعراء والعلماء والبلغاء الإنسان بالقمر والشمس والغيث والبحر والأسد والسيف والحية والنجم، ولا يخرجونه بهذه المعاني إلى حدّ الإنسان، وإن ذمّوا قالوا: هو الكلب والخنزير وهو القرد والحمار...ثم لا يخلون هذه الأشياء في حدود الناس ولا أسمائهم، ولا يخرجون بذلك الإنسان إلى هذه الحدود والأسماء"[24].

ـ فريق يؤمن بتحوّل معناه بحسب مقاصد المتكلمين والسياق الذي ورد ذكر الحيوان فيه، فالحمار كما يقول الجاحظ: "للناس في مدحه وذمّه أقوال متساوية بحسب الأغراض."[25]

اختزالا، يمكن القول: إنّ التوسّل بالحيوان في الأمثال العربيّة يصيّرها لعبة تمارس الغياب والحضور، والجلاء والتخفي، حيث يجب تغييب المعنى الأول للانتقال إلى المعنى الثاني، فالأوّل نزّاع إلى الانعدام جبرا لكي يبرز المعنى الموازي له، وهو معنى مجازيّ يجعل الشخصيات الحيوانيّة بمشاهدها وأحداثها تنبئ بما يناظرها من قيم تمرَّر إلى المتلقي على اختلاف مستوياته، ويستشكل عليه فهمها ما لم يكن مسلّحا بلغة أصحابها وأساليبهم في التعبير.

5. سيمياء الكناية التصوريّة في الأمثال الشعبيّة المحليّة المتوسّلة بالحيوان:

سبقت الإشارة في أعلى البحث إلى أنّنا تخيّرنا بعض النّماذج الكنائيّة من الأمثال الشعبيّة الجزائريّة المسترفدة بالحيوان ابتغاء الإمساك بممكناتها التدليليّة بالنّظر إلى طابعها التّلميحي، الذي يجبرنا على منافاة الظّاهر اللّغوي التّقريري ومكاشفة ما يضمره من تصوّرات ذهنيّة ضمنيّا مسؤولة عن تحديد اختياراتنا الكلاميّة خدمة لأغراضنا التواصليّة، وفيما يلي بيانها:

1.5 التكنية بالفأر:

الفأر من رتبة القوارض التي اختلف النّاس في التّعامل معها، وقد تراوحت رمزيّته بين تقديس ونفور، فهو في ثقافات معيّنة رمز للحكمة والثروة والذكاء والمرونة والتكيّف، وفي ثقافات أخرى حمّال لدلالات مضادّة، على نحو الجهل والضّرر، وفي ثقافتنا المحليّة هو رمز للفساد، لذا تراه محارَبا أينما وُجِد.

إنّ هذا الإطار العرفانيّ (الفساد) ذو تصوّرات ذهنيّة مشتركة بين النّاس، ولا يمكن الإمساك بحدودها تبعا لتماهي حدوده، إنّه مفهوم متجذّر في البنية التصوريّة لكلّ منّا، يدلّ عليه كلّ فعل اجتماعيّ مناف لمعايير النُّظُم الاجتماعيّة. ومن باب احتواء المفهوم وتقريبه إلى الأفهام استُثمر له حيوان (الفأر)، انطلاقا ممّا تشهد به التجربة الواقعيّة، إذ لا طاقة على إنكار ما يُلحقه الفأر من ضرر بالإنسان في محاصيله وممتلكاته، واعتبارا لهذه الرمزيّة صيغ المثل الشعبيّ القائل: **ولد الفار يجي حفّار**.

يؤدّي هذا المثلُ لغويّا دلالة تقريريّة مشتركة لا يمكن أن يختلف عليها اثنان، وهي ولد الفأر على نهج أبيه، وهي من الطّبيعة بمكان، فالأبناء غالبا ما يرثون صفات ومهارات آبائهم، مهما كانت طبيعتُها، لكنّها لا يمكن أن تكون الدّلالة المطلوبة، لأنّ الواقع يُحدِّث بالاستثناء، فليس كلّ ابن قسيم أبيه لزاما، لهذا يتجاوز الذّهن هذا التصوّر النمطيّ طلبا لتصوّر ثان مقصود، فالآلة العرفانيّة تعمل على استقطاب التّلميح الكنائيّ الذي مداره خطاطة الفساد، لأنّ الفاسد لا يورّث صالحا، ولا الصالح يورّث فاسدا، لقد أمكن لهذه الكناية تسريب الإيحاء بخطر الإنسان الفاسد على المجتمع، فالفساد لن يكون حكرا عليه بل سيكون امتدادا عبر الأجيال، لأنّه "من نسيج الإنسان الفاسد لم يُصنع أيّ شيء مستقيم أبدا."[26] فهذا المثل سار نحو ممارسة النّقد الاجتماعيّ، حِرصا على تصحيح المنظورات الاجتماعيّة السطحيّة، ودعوة إلى مناهضة السلوكات الفرديّة غير المرغوبة.

إنّ الفاسد اجتماعيّا ما لم تنهره الروادع القانونيّة عاث في الأرض فسادا، وهذا ما تثبته التجارب والخبرات؛ لأنّ المعنى العرفاني متأصّل في التجربة، أي يكتسب مشروعيّته من العالم الواقعي، ولولا هذا لا يستطيع الذهن استحضار الأنساق الواقعيّة أثناء البناء الدلالي، أي لا بدّ من الربط بين العمليات الذهنية والتجربة الجسدية في الواقع الاجتماعي. فالبشر"لا يتحدثون عن الأشياء إلا بفضل امتلاكهم تمثيلات ذهنية عنها، فإن لم يكن لكيان ما تمثيل في ذهن المتكلم لا يمكن الإحالة عليه في قول معيّن."[27] وهذا ما يفسّر البعد السيميائي للكناية في المثل القائل: **غيب أَقْط ألعب أَفار**، فالدلالة التقريرية المتفق عليها ثقافيّا أنّ القطّ هو العدوّ اللدود للفأر، إنّه سبيل الخلاص منه بأريحيّة مطلقة، وبغيابه تزداد حريّة الفأر ويزداد عبثه، وقد أمكن لهذه التجربة الواقعية بناء تصوّرات ذهنيّة يصلح إسقاطها على عالم البشر، فالمجال المصدر هنا (الفأر) مثار المجال الهدف (الفاسد)، والمجال المصدر (القط) يستلزم المجال الهدف (الرادع)،

والإسقاط هنا تبئيريّ بالضرورة، تمكينا للدلالة الثاوية خلف هذا النمطي والبديهي، على سبيل ممارسة النقد الاجتماعي لثيمة الرقابة الاجتماعية، لما لها من أثر معلوم في تعديل السلوك وتوطين النظام.

من زاوية أخرى، إنّ هذا المنطِق المستنكِر للفساد هو الذي مقول تصوّرا مضافا في ثقافتنا عن الفأر، فما دام محارَبا دوما لإهلاكه فهو في عداد النّكرة، التي لا تثير انتباه أحد، ولا يشفق على هلاكها أو تلفها أحد، وهذا ما يفسّر انتقاءه دون غيره من الحيوانات في المثل القائل: **المندبة كبيرة والميت فار**، حيث يكنّى به عن تهويل أمور لا تستحقّ التهويل، وهذا المعنى هو معنى ثقافيّ بالضرورة لا يمكن أن يستوعبه خارجٌ عن النّسق اللغوي الثقافي لجماعتنا، وهذا ما يؤكّد المفهوم العرفاني القائل بأنّ المعنى ظاهرة معرفيّة، تنتج عن العمليات الذّهنيّة والتّفاعلات الاجتماعيّة، وهو ما يؤكّده راي جاكندوف في قوله: "إذا لم تكن مستعدّا للتعامل على الأقلّ مع اللغة والذكاء والوعي والذات والتفاعل الاجتماعي والثقافي، فإنّك لن تفهم المعنى"[28]. إذن إنّ الكناية التصوريّة الجارية في هذا المثل مبنيّة على ما تختزنه الذّاكرة من تصوّرات سابقة صنّفت الفأر ضمن المستهجَن والمنفور، فصار بابا لرفض تلك التصوّرات الذهنيّة التي تضعه في غير مقامه الذي قدّرته له الثقافة، ولهذا نجد البعد السيميائي هنا جاريا نحو وجوب معيرة الأشياء بعياراتها المناسبة، فيكون تقدير كلّ شيء مناسبا لحجمه الصحيح.

2.5 التكنية بالضفدع:

رُغم ما أوتي هذا الكائن من دلالات إيجابيّة مختلفة في الثّقافات الماضية – على غرار الحضارة المصرية القديمة، التي كان فيها "شعار الربة هيكات رمز الحياة"[29]– إلاّ أنّه في ثقافتنا مثير للاشمئزاز والتقزّز والنّفور، تتوجّه توظيفاته ثقافيّا نحو التهكّم والسخريّة والاستهزاء، بناء على ما مقولناه من تصورات ذهنيّة من صميم التجربة الحياتيّة، "فالمعنى الذي تحمله اللغة مصوغ بالطريقة التي ينظّم بها الذهن التجربة...وإذا كان للّغة اتّصال بالعالم الخارجي فهو عبر توسّط الأنساق الإدراكيّة، كالنّسق البصريّ أو السّمعي، وليس عبر علاقة سحرية بين الذهن والعالم."[30] إنّها السّبيل المباشر نحو بناء الأفضية الذهنيّة، وهي "جملة المعلومات المنظّمة المتعلّقة بالمعتقدات والأشياء، تنشأ نشوءا فوريا أثناء الكلام وتتعدّد وتتناسل، كل ذلك بوجه آن–قولي."[31] وعلى هذا الأساس ورد المثل القائل: **بات مع الجران ليلة صبح يقرقر**، الذي يسمح بتناسل فضاءات ذهنيّة وفقا لقرائن مقامية ثقافية، وهذا ما يفسّر تعالقها بالتداولية، فالمتلقي لا يمكنه أبدا

الاستئناس بالدلالة التعيينيّة لمنافاتها للواقع، وتتدخّل الوسائط التداولية لإعمال الإحالة على من يدّعي ما ليس له رياء واعتدادا بالنفس، فلا يرجى له قبول ولا يتحقّق له إعجاب.

ومن جهة أخرى يمكن للكناية التصوّرية الجارية في المثل القائل: **صام صام وافطر على جرانة** أن تدلّنا على دلالات سيميائيّة تشمل الخيبة بعد سعي حثيث، والفشل الذّريع بعد اجتهاد طويل، وقد أمكن لهذا التدليل الحصول بفعل عمليات الإحالة على فضاءين ذهنيين متشكّلين من فضاء قادح (الجرانة) وفضاء هدف (الخيبة) والواسطة مبدأ الاهتداء باصطلاح فوكونيي، بواسطة قرينة المقام الثقافي، الذي يعلّق كلّ معاف منبوذ على هذا الحيوان، فالصائم في عرفنا الثقافي عادة يتوخّى سبل ما لذّ وطاب من فطور بعد عناء كبح النفس عن ملذات الحياة، وقد بنى هذا الديدن تصورات ذهنية ملازمة لفعل الصوم زكّتها التجربة الحياتية، فإن حدث خلاف هذا تناقض الواقع مع المتوقّع، وأشعر بمفارقات شديدة مرفوضة، وهذه المرجعيّة الذهنيّة هي المسؤولة عن تعزيز البعد السيميائي للكناية التصورية في هذا المثل الجاري نحو نقد هدر الجهد الكبير في عمل سخيف غير متوقّع.

3.5 التكنية بالكلب:

ربّما من اللّامغالاة القول بأنّه لم ينل حيوان ما ناله الكلب من التّوليف، حتّى إنّ للمرزباني مؤلّف بعنوان: فضل الكلاب على كثير ممّن لبس الثياب، وهو دليل على ما بلغه من مكان في قلوب مريديه، وقد جُعل رمزا للوفاء في سائر الثّقافات، وبه يُضرب المثلُ لتسريب دلالات عميقة تمارس النّقد الاجتماعيّ ضمنيّا، انطلاقًا ممّا يثيره من تصوّرات ذهنيّة مشتركة في قالب كنائيّ بليغ، من ذلك: **متضربش الكلب حتى تشوف لمولاه**، وفيه من المعنى التّقريري الدّال على عمق الوشيجة الجامعة بين الكلب وصاحبه ما لا يحتاج إلى بيان، ويُستشفّ منه إيحاء تنزيل الكلب منزلة الإنسان القريب الذي يُستنكر مساسه باعتبار عامل القرابة هذا. فالكناية هنا على قدر ما هي سارية نحو تمثّل التصورات الاجتماعيّة للكلب محليّا تشتغل في الأصل لاستثارة تصورات أخرى، من قبيل رفع الكلفة عن المؤذي بالنّظر في محيط العلاقات الاجتماعيّة، فقد يكون هذا الذي يفترَض عقابه ممّن تستوي معهم الألفة والعشرة، فينذر العقاب بزعزعة الوصل وفساد الودّ.

في مقابل هذا، يستحضر الكلب في المثل القائل: **جوّع كلبك يتبعك** للاشتغال على ثيمة اللؤم بوصفها متجذّرة في الثقافة الإنسانيّة. فالتمشّي الكنائي لهذا المثل القائم على تأويل علاقة الرّبط بين

عالمين متناقضين، أوّلهما عالم الإنسان وثانيهما عالم الحيوان، وهي علاقة تصف لؤم وإساءة الطّرف الأوّل، وخضوع الطّرف الثّاني وفق ما أملته علينا التجربة الثقافيّة، لكن المزج بينهما يثير لزاما فضاء تصوّريّا جديدا يصف علاقة الحاكم بالمحكوم والسيّد بالمسود؛ إذ يكثر استخدام هذا المثل في سياق الكناية عن انقياد الشّعوب ورضوخها للسّلطة المستبدّة، وهو بهذا في عداد (الاستعارات القاتلة) باصطلاح جورج لاكوف- إذا عاملنا الكناية على أنّها قسيمة الاستعارة في التعبير عن معان ثاوية خلف دلالاتها الأولى-كونه حمّالا لرمزية الإهانة والذّل والجبن وما إلى ذلك، وليس أدلّ على ما خلّفه من غيظ مكتوم في نفوس الجزائريين ممّا رمزوا به إلى صاحب هذا الشعار (أحمد أويحي) حين أُودع السّجن.

خاتمـــة:

بناء على ما تقدّم، نخلص إلى أنّ الكناية التصوّرية آليّة ذهنيّة قبل أن تكون طرفة كلاميّة، كثيرة الحضور في مختلف معاملاتنا اللّغوية والرمزيّة، لذا باستطاعتها مكاشفة ما استقرّ في بنياتنا التصوّرية من أنساق ثقافية مختلفة، وفي اشتغالها العرفاني تتأسّس على عمليات الإحالة والإسقاط والمزج المفهومي لإنتاج المعنى بشكل لا نستشعر زمنه وآليّات عرفانيته، سواء وظّفناها عن غير وعي أو وعي، كما هو جارٍ في الأمثال الشعبيّة المتوسّلة بالحيوان، التي تتجاوز دلالاتها الحرفيّة لممارسة النقد الاجتماعي على المستوى الضمني، انطلاقا ممّا تثيره من تصورات ذهنيّة جديدة تتجاوز ما تمثّل منها في الملفوظ. وهي بهذا المعنى لم تعد حكرا على فنون القول كما حصرها التّصور التقليدي، بل آلتنا في التفكير، فبها نعي الوجود وعن طريقها نستحضر كل موجود ليصبح طاقة رمزيّة تصف تصوّراتنا عن أنفسنا والعالم من حولنا...

الهوامش والإحالات:

[1] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصرّ، ط5، 2004، ص66

[2] المرجع نفسه، ص 262

[3] المرجع نفسه، ص430

[4] عدة قادة، حجاجية البلاغة الكناية أنموذجا، ص121.

[5] العلوي، الطراز، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1982، ج1، ص335.

[6] أحمد محمد ويس، الانزياح في التراث النقدي والبلاغي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2002، ص160.

[7] الثعالبي، فقه اللغة وأسرار العربية، ص357.

[8] عطية سليمان أحمد، الاستعارة القرآنية والنظرية العرفانية، ص55

[9] سامية عرعار، اضطرابات اللغة والتواصل التشخيص والعلاج، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، ع24، 2016، ص1.

[10] صالح خديش، الدلالة التصورية وعلاقة اللغة بالفكر عند ستيفن بنكر، مجلة جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، الجزائر، مج 38، ع1، 2024، ص291.

[11] محمد الصالح البوعمراني، السيميائية العرفانية الاستعاري والثقافي، مركز النشر الجامعي، 2015، ص1.

[12] مارك جونسون وجروج لاكوف، الاستعارات التي نحيا بها، دار توبقال، المغرب، ط2، ص8.

[13] محمد الصالح البوعمراني، دراسات نظرية وتطبيقية في علم الدلالة العرفاني، مكتبة علاء الدين، تونس، ط1، 2009، ص8، 9.

[14] المرجع نفسه، ص252، 253.

[15] مارك جونسون وجروج لاكوف، الاستعارات التي نحيا بها، ص56

[16] المرجع نفسه، ص57

[17] بوجمعة شتوان، الكناية المعرفية، مجلة الخطاب، ع14، ص74.

[18] الميداني، مجمع الأمثال، ط1، 1988، ص7

[19] فوزي بوخريص، صورة المرأة في الأمثال الشعبيّة، مجلة فكر ونقد، 2004، ص56.

[20] عائشة بلعربي، صورة الفتاة في الأمثال الشعبية، ضمن كتاب فتيات وقضايا، نشر الفنك، الدار البيضاء، 1990، ص13.

[21] الجاحظ، الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1992، ص32

[22] المرجع نفسه، ص112.

[23] آمال فرفار، الكتابة المتوسلة بلسان الحيوان في الثقافة العربية، مجلة العلوم الإنسانية، مج 1 ع42، 2014، ص93

[24] الحيوان، ج8، ص211

[25] المرجع نفسه، ص238

[26] إيزايا برلين، نسيج الإنسان الفاسد، ترجمة: سمية فلوعبود، دار الساقي، بيروت، لبان، ط2، 2016، ص5.

[27] ينظر: سمير عابي، اللسانيات العرفنية المبادئ العامة والأسس، مجلة العدوى للسانيات العرفنية وتعليمية اللغات، جامعة المسيلة، مج 1، ع1، ص27

[28] الدلالة مشروعا ذهنيّا، ترجمة: محمد غاليم، ضمن كتاب: دلالة اللغة وتصميمها، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2007، ص12.

[29] فيليب سيرينج، الرموز في الفن، الأديان الحياة، ص 161

[30] جنان بنت عبد العزيز التميمي، المعنى من اللغة إلى الذهن، مجلة بحوث كلية الآداب، جامعة المنوفية، مج30، ع116، ص284

[31] الأزهر الزناد، نظريات لسانية عرفنية، ص206.

قائمة المصادر والمراجع:

1. أحمد محمد ويس، الانزياح في التراث النقدي والبلاغي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2002.
2. الأزهر الزناد، نظريات لسانية عرفنية، الدار العربية للعلوم ناشرون، دط، دت.
3. آمال فرفار، الكتابة المتوسلة بلسان الحيوان في الثقافة العربية "في رمزية الخرافة وفنياتها ومقاصدها"، مجلة العلوم الإنسانية، مج 1 ع42، 2014.
4. إيزايا برلين، نسيج الإنسان الفاسد، ترجمة: سمية فلوعبود، دار الساقي، بيروت، لبان، ط2، 2016
5. بوجمعة شتوان، الكناية المعرفية، مجلة الخطاب، منشورات مخبر تحليل الخطاب، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر، مج 8، ع14.
6. الثعالبي، فقه اللغة وأسرار العربية، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط2، 2000.
7. الجاحظ، الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1992
8. جنان بنت عبد العزيز التميمي، المعنى من اللغة إلى الذهن، مجلة بحوث كلية الآداب، جامعة المنوفية، مج30، ع116
9. راي جاكندوف، الدلالة مشروعا ذهنيّا، ترجمة: محمد غاليم، ضمن كتاب: دلالة اللغة وتصميمها، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2007
10. سامية عرعار، اضطرابات اللغة والتواصل التشخيص والعلاج، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، ع24، 2016
11. سمير عابي، اللسانيات العرفنية المبادئ العامة والأسس، مجلة العدوى للسانيات العرفنية وتعليمية اللغات، جامعة المسيلة، مج 1، ع1، 2021.
12. صالح خديش، الدلالة التصورية وعلاقة اللغة بالفكر عند ستيفن بنكر، مجلة جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، الجزائر، مج 38، ع1، 2024
13. عائشة بلعربي، صورة الفتاة في الأمثال الشعبية، ضمن كتاب فتيات وقضايا، نشر الفنك، الدار البيضاء، 1990.
14. عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصرّ، ط5، 2004
15. عدة قادة، حجاجية البلاغة الكناية أنموذجا، مجلة فصل الخطاب، مج2، ع4، 2013.
16. عطية سليمان أحمد، الاستعارة القرآنية والنظرية العرفانية، دط، دت.
17. العلوي، الطراز، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1982.
18. فوزي بوخريص، صورة المرأة في الأمثال الشعبيّة، المرأة في مؤسسة الزواج كنموذج، مجلة فكر ونقد، 2004.
19. فيليب سيرينج، الرموز في الفن، الأديان الحياة، ترجمة: عبد الهادي عباس، دار دمشق، سوريا، ط1، 1992.
20. مارك جونسون وجروج لاكوف، الاستعارات التي نحيا بها، دار توبقال، المغرب، ط2.
21. محمد الصالح البوعمراني، دراسات نظرية وتطبيقية في علم الدلالة العرفاني، مكتبة علاء الدين، تونس، ط1، 2009
22. محمد الصالح البوعمراني، السيميائية العرفانية الاستعاري والثقافي، مركز النشر الجامعي، تونس، 2015
23. الميداني أحمد بن محمد، مجمع الأمثال، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 2002.