الاستعارة
مدخلا مشكّلا للهزليّ

Metaphor As a Constitutive Element Of The Comic

د. ألفة بن شيدة

جامعة صفاقس

تونس

benchida.olfa@gmail.com

الاستعارة
مدخلا مشكّلا للهزليّ

د. ألفة بن شيدة

ملخص:

يندرج مبحث دراستنا ضمن إيبستيمولوجيا الاستعارة التأويليّة، من منظور الرؤية النقديّة لبول ريكور، إذ يرى أنّ العلامة اللّغويّة لا تملك دلالة أصليّة مودعة فيها، إنّما هي حاملة لدلالة استعارية بالضرورة. بذلك، يُدرج المعنى التّصريحيّ في خانة المعنى الإيحائيّ، فلا فصل بين الحرفيّ والمجازيّ، طالما أنّ الكلام حيّ بوصفه استعاريّا على الدّوام. فكلّما يذهب بخلدنا القبض على الدلالة، ندرك أنّنا لم نمسك إلّا بسراب، ذلك أنّ الدلالة متحوّلة جرّاء تفاعل الذّات مع التجارب الهزليّة المتغيّرة. ولقاء هذا التحوّل الطّارئ، نلفي الاستعارات تنتقل من طور الوجود بالقوّة إلى طور الوجود بالفعل إغناء للمحصّل المعرفيّ. فهي من قبيل البناء الدّلاليّ الذي لا ينفد، نظرا إلى تجدّد المعارف وآليّات إنتاجها.

الكلمات المفاتيح: الاستعارة، التخييل، الخطاب، الهزل، الرمز.

ABSTRACT:

The topic of our study falls within the framework of Paul Ricoeur's critical perspective on the epistemology of the hermeneutic metaphor. He argues that the linguistic sign lacks an authentic original meaning but is necessarily the bearer of a metaphorical meaning. Thus, declarative meaning is placed within the realm of suggestive meaning, as there is no separation between literal and figurative, as speech is always alive as a metaphor. The more we try to grasp meaning, the more we realize that we are only grasping a mirage, as meaning constantly shifts through the interaction of the self with ever-changing experiences. In response to this shift, metaphors move from potential to actual existence, enriching cognitive achievement. They constitute an inexhaustible semantic construction, fed by the renewal of knowledge and its production mechanisms.

Keywords: Metaphor, Imagination, Discourse, Irony, Symbol.

1- مدخل منهجيّ:

لطالما تعلّقت همّة المؤلّف بخلق الفضاء الأدبيّ خلقا استعاريّا منسجما ومتطلّبات الكتابة المجازيّة. فألوان المجاز على اختلافها، مناط تشكّل الخطاب، بقدر ما هي قرينة إنشاء الوجيه المُدرَك من رحم غير الوجيه المُخْتلَق. ذلك أنّ الاستعارة لا تعدو أن تكون مدخلا يحتكم إلى المنطق العقليّ، وحافزا إلى ارتياد مختلَقات تخييليّة، تبعث على انبناء الأفضيّة الأدبيّة بشكل رمزيّ مجرّد. فليست غايتنا من الاستعانة بضروب المجاز تثبيت المعنى الحرفيّ المرجعيّ، إنّما مهجة الأمر تكمن في قدرة المجاز على وهبها دلالات مستجدّة مغرقة في أمداء التخييل.

فالاستعارة، بهذا المعنى، تصلح أن تكون تكأة تعبيريّة، تنهل منها جلّ الخطابات الأدبيّة والهزليّة، لأنّها تقوم على المفارقات والمنافرات والمجازات. ذلك أنّ اللّغة المرجعيّة قاصرة على تأدية الدلالة المقصودة، فكثيرا ما يلجأ المؤلّف إلى اعتماد اللّغة الاستعاريّة لإيصال مقاصده بطريقة خفيّة غير مباشرة. ولعلّ التراث السرديّ العربيّ يزخر بمدوّنات اتّخذت من صنوف البيان وألوان البديع، سبيلا إلى نسج عالمها السرديّ بأسلوب هزليّ طريف، يمتّع القرّاء ويقنعهم في آن واحد.

ونجد مصداق ذلك، في **مقامات بديع الزمان الهمذانيّ** التي توسّلت الاستعارة أسلوبا حيّا لنسج واقعها المتخيَّل، فتخيّرناها عمادا إجرائيّا مناسبا لغرضنا البحثيّ. وفي هذا السياق، تبدو إشكاليّة البحث متعلّقة ببيان دور الاستعارة في بناء الخطاب الهزليّ، ونحت معالمه، واستشراف مقاصده. ولمّا كانت الاستعارة آليّةً خِطابيّةً فاعلةً، ارتأينا مقاربتها في لحظة أولى من جهة علاقتها بالمجاز، وفي لحظة ثانية من ناحية كونها مسارا مشكّلا للهزل، لننتهي في لحظة ثالثة إلى أنّها بناء رمزيّ.

2- الاستعارة تمثيلا مجازيّا:

تهتمّ بلاغة الاستعارة (La rhétorique de la métaphore) بالعلامة اللّغويّة وحدةً مرجعيّةً لها، ووفقا لذلك تُعَدُّ الاستعارة شكلا مجازيّا متحقّقا داخل العلامة نفسها، أي الكلمة الواحدة قادرة على استخلاص المعنى وتحصيل المعرفة. وإذا كانت الاستعارة محسّنا بلاغيّا، فمعنى ذلك أنّها مجاز كلاميّ قوامه المشابهة (La ressemblance)، ومرتكزه نقل المعاني المودعة في العلامات واتّساع آفاقها. وهذا التصوّر مردّه إلى نظريّة الإبدال (La théorie de la substitution) التي وهبت فضل الريادة للّفظ على حساب الجملة[1]، فتكون هذه أشمل من ذاك.

وغير بعيد عن ذلك يزعم، التقليد الإغريقيّ القديم، أنّ الكلمة المفردة هي مجال اشتغال المجاز. ويحدّد أرسطو (Aristote) مسألة الاستعارة من منظور علم الدّلالات (la sémantique) الذي يتّخذ من الكلمة أو الاسم وحدته الرئيسيّة. فيرسي، بذلك، دعائم مقاربته لفرعيْن معرفيين هما البلاغة والشعريّة (La poétique). فلئن كان عماد الخَطابة الشفويّة الإقناع، فإنّ مستقرّ الشعريّة محاكاة الأفعال الإنسانيّة، في

1- انظر بول ريكور (Paul Ricœur)، La métaphore vive، منشورات Seuil، Paris، 1975، المقدّمة، ص 7.

حين تبتغي الاستعارة بطبعها بينهما قواما[1]. ذلك أنّ الكلمة تنهض على ضرب من المشابهة -كما تقدّم عليه القول- تجعل المعاني، في سياق ما يطرأ عليها من تحويل، في حراك مستديم ضمن دائرة التوسّع الدلاليّ.

وبما أنّ اللّفظة، في العرف البلاغيّ السابق، تنطوي على صور مجازيّة أو مدلولات ذهنيّة، تعكس مماثلتها لأشياء الواقع، فإنّها تغدو محور المجاز بما تحمله من توتر دلاليّ (Une tension sémantique)[2] بين المعاني الأصليّة الأوّل، والمعاني الثواني -على حدّ عبارة عبد القاهر الجرجاني- الكامنة في التوظيف الاستعاريّ. ويُفترض في هذا الحيّز توجيه الطّرح الدلاليّ والبلاغيّ وجهة تعيد للاستعارة اعتبارها في سياق الجملة، وذلك من خلال التعامل معها بصفتها وضعيّة إسناد مغالط لا مجرّد تسميّة محرّفة (La dénomination déviante) لعلامة مّا[3]. وهو إسناد تركيبيّ يرصف الكلام، ويألّف بين معانيه، في حيّز الجملة بطرائق تخالف نظام القواعد المتعارف عليه.

والمستنبَط من ذلك، أنْ لا وقوع على المعنى إلّا من خلال تمثّل الاستعارة، وتَخطِّي مجال التمثيل هذا استعارة الكلمة (Métaphore-mot) مميّزا إيّاها عن استعارة الملفوظ (Métaphore-énoncé). فثمّة بون شاسع بين دلالة تعتبر الجملة حاملة للحدّ الأدنى من الدلالة التامّة (La signification complète)، وسيميائيّة تغدو فيها الكلمة علامةً (Signe) دالّةً ضمن السَنن المعجميّ (Le code lexical). وممّا يؤكّد ارتباط العلامة بسياق الملفوظ، أنّها تُنكر عمليّة الإبدال المتعلّقة باستخلاص المعنى من الكلمة المعزولة، وتستعيض عنها بتوتّر حاصل بين الممثِّل والممثَّل له داخل الجملة ككلّ[4]. والجملة من منظور أميل بنفنيست (Émile Benveniste)، لا تتقيّد بنظام علاميّ محدَّد الدّلالة، إنّما هي تتجاوزه إلى إنتاج فضاء مجازيّ ذو بعد تواصليّ، أوغل في التبليغ وأعمق دلالة في التعبير. حينئذ، تضحي الجملة وحدة خِطابيّة (Unité de discours)، ويصبح الخطاب بدوره مشكّلا لمتوالية من الجمل[5] متّسعة المعاني، تفتح للنّسق التواصليّ نافذة الامتداد.

والمقامة، التي نحن إليها ساعون، حديث أدبيّ بليغ، قد يكون فيه للبعد التواصليّ دلالته. فلكلّ مقال قوليّ مقام معيّن، فيه ينعقد المجلس، ويصاغ الحديث المتبادل بين الجماعة بأسلوب لفظيّ متأنّق، محوره **راو واحد هو «عيسى بن هشام»، وبطل واحد هو «أبو الفتح الإسكندريّ» الذي عادة ما يبرز في شكل أديب شحاذ، ترد على لسانه ملح القول وحكم العقل، وهذا ما سنتبيّنه تباعا في مخاض التحليل.** وقد

---

1 انظر المرجع نفسه، والصّفحة نفسها.

2- انظر المرجع نفسه، ص 8.

3- انظر المرجع نفسه والصّفحة نفسها.

4- انظر بول ريكور، La métaphore vive، ص 8.

5- انظر جون ديبوا (Jean Dubois) وآخرون، **Dictionnaire de linguistique**، منشورات Librairie Larousse، Paris، 1994، مادّة «Discours».

يتسنّى لنا أن نبحث في المقامة خطابا يكتنف فضاءً تواصليّا ونسقا إبلاغيّا، تنقلب فيه بنية الجمل إلى ممكنات دلاليّة يتْبع سابقها لاحقها، في حراك دائريّ مستمرّ[1].

وفي هذا المنعرج التأويليّ، يعتبر بول ريكور (Paul Ricœur) أنّ إشكاليّة البحث لا تروم الوقوف عند حدّ المشابهة وإدراك مواطن التماثل بين شيئيْن مختلفين في الظاهر مؤتلفين في الباطن، إنّما هي تنطوي على رؤية نقديّة تبحث في كيفيّة خلق المعنى من لدُنْ استعارة مبتكرة مستطرفة، أي لا تمتّ للاستعارة بمفهومها التقليديّ إلّا بواهي الصلات، لأنّ التجديد الدّلاليّ (L'innovation sémantique)[2] بات ديْدنَها المطلوب. وكأنّ توليدها لمسار دلاليّ يركم بعضه بعضا، هو مصدر نشوتها وتعزيز طاقاتها الإيحائيّة، ومن ثمّ بعثها في قالب نماذج تثْرى بشحنات مجازيّة قابلة للتّدبّر الفكريّ.

وعلى الرّغم من ذلك، صرّح ريكور بأنّ التحديد البلاغيّ للاستعارة بصفتها نقلا للاسم (Transposition du nom) لا يمكن تجاوزه، إذ فيه من الوجاهة الشيء الكثير، لاسيّما أنّه يسمح لنا بإدراجها في خانة المجازات. فالرؤية البلاغيّة، تقدّر الكلمة من حيث المجازيّة، أي هي تظلّ حاملة لأثر الحسّ الاستعاريّ (L'effet de sens métaphorique). ومن ثمّ، نذكّر أنّ الكلمة هي الضامن الرئيس المحدّد لوظيفة الهويّة الدلاليّة (Fonction d'identité sémantique)، تلك الهويّة المتغيّرة بفعل الاستعارة. وإزاء ذلك، أكّد ريكور أنّ الاستعارة الناتجة عن الملفوظ في كلّيّته مرتكزها هو الكلمة[3].

وفق هذا المتَّبَع، يكتسب المعنى الحرفيّ شرعيته من معين الآخر المجازيّ، فتصبح الدلالة الأصليّة منصهرة صلب نظيرتها الاستعاريّة. لهذا السبب، تنتفي الهويّة المرجعيّة لفائدة الهويّة الاستعاريّة المتحوّرة، فيبطل تحصيل الدّلالة المقيّدة، لتصبح مسارا حركيّا متجدّدا على الدّوام. فلا مجال لتداول الكلام خارج نطاق الاستعارة، ضمن خطاب موحّد، يكون في طلب مستمرّ للتّأويل. ودأبا على خطى أرسطو نسلّم بأنّ الكلام تأويلٌ يحتاج إلى نظر وإعادة نظر في كلّ ما يقال، فاللّغة بطبيعتها "استعاريّة إذ تؤسّس آليّة الاستعارة النشاط اللّغويّ"[4] على نحو مجازي بالضّرورة.

ومن المفيد الإشارة إلى أنّ ريكور حرص على بيان أنّ «عمل المشابهة» معزوّ إلى توتّر دلاليّ خلّاق، بواسطته ندرك وجه التقارب بين المعنى الأصليّ وعدِيلِه المستجدّ رغم ما يشوبهما من تباعد منطقيّ[5]. وهذا يضعنا في

1- انظر هانز جورج غادامير (Hans-Georges Gadamer)، **Vérité et méthode, les grandes lignes d'une herméneutique** philosophique، منشورات سُوي، باريس، 1996، فصل «Extension de la question de la vérité à la compréhension dans les sciences de l'esprit»، ص 287 وما بعدها.

2- انظر بول ريكور، **La métaphore vive**، ص 8.

3- انظر بول ريكور، **La métaphore vive**، ص 9.

4- أمبرتو إيكو، السيميائية وفلسفة اللغة، ترجمة أحمد الصمعي، المنظّمة العربيّة للتّرجمة، بيروت، الطّبعة الأولى، 2005، ص 235.

5- انظر بول ريكور، **La métaphore vive**، ص 10.

صميم مبحث البونيّة (La proxémique)، وهو "مبحث علاميّ، تُقدَّر بواسطته المسافة بين الباثّ وعلامته، أو بين المتقبّل والعلامة تلك"[1].

وإذ نتكلّم على دلالة الاستعارة من خلال المسافة الفاصلة بينها وبين متمثِّلها، يكون من المجدي التنويه بأنّ البونيّة لا تقف عند حدّ التحديد المكانيّ، إنّما هي تفحص جدليّة القرب والبُعْد على مستويّات مختلفة تقترن بما هو نفسيّ واجتماعيّ وثقافيّ[2]. ذلك أنّ المسافة الاستعاريّة، تتطلّب آليّة قيس مخصوصة تتماشى وطبيعتها المجازيّة، فتكون المسافة إمّا دليل قرب فكريّ أو ثقافيّ أو اجتماعيّ يوحّد المختلف بوصفه إنتاجا معرفيّا[3]. ومن هنا، يحرص المرء في ممارساته الاجتماعيّة على إقامة «مسافة ذاتيّة» تحافظ على خصوصيّة الفرد، وتحقّق الانسجام الجماعيّ المجذوذ إلى الحاجة التواصليّة[4].

3- الاستعارة تشكّلا هزليّا:

إنّ الاستعارات مجازات تلج في سحر العبارة، موادّها متون الجمل، ومسلكها تأثيث الخطاب الأدبيّ بأبعاد مجازيّة مفارقة للكتابة المرجعيّة المألوفة. وحيال ذلك، كلّما أغرق الكاتب في تلوين نصّه باستعارات بليغة وضمّنه مقاصد خفيّة، ازدان النصّ بكلام منظوم وإيقاع موزون، هو رِفْد وظيفيٌّ مشترك مع الاستعارة لتبليغ المعنى. "فالاستعارة الجيّدة، إنّما هي، على حدّ تعبير أرسطو، إدراك للشّبِيه"[5]. لذا، وجب فهم المشابهة بصفتها توتّرا بين الهويّة والاختلاف في العمليّة الاسناديّة (L'opération prédicative) المنتَجة في سياق التجديد الدلاليّ[6]. ويبدو أنّ في الاستعارة هذه فائدة دلاليّة، فضلا عن منزلتها الجماليّة، إذ ما إن يتوقّف المدّ السرديّ للحدث المنقول عند حدّ مّا، حتّى ينبعث هذا المدّ من جديد بتأويل تُقلِّب العلامات الثاوية خلف الاستعارات لاستكناه جواهرها.

ولْنتّخذ حجّة على ذلك، نموذجا إجرائيا من المقامة المَجاعِيّة، لقوله: "حدّثنا عيسى بن هشام قال: كنتُ ببغداد عام مجاعةٍ فمِلْت إلى جماعةٍ، قد ضمَّهُم سِمْطُ الثُّريّا، أطلُب منهم شيًّا، وفيهم فتى ذو لَثْغةٍ بلسانه، وفلَجٍ بأسنانه، فقال: ما خطْبك، قُلْتُ: حالان لا يُفلِحُ صاحِبُهما فقير كدَّه الجوع وغريب لا يُمكِنه الرّجوع. فقال الغلام: أيُّ الثُّلْمتين نُقدِّم سَدَّها؟ قلتُ: الجوع فقد بلغ منّي مبلغا! قال: فما تقول في رغيف، على خِوان نظيف، وبقْل قطيف إلى خلٍّ ثقيف، ولوْن لطيف، [...] أذاك أحبّ إليك أم أوساطٌ محشُوَّة، وأكوابٌ مملُوَّة،

1- محمّد بن عيّاد، **الكيان والمكان**، مخبر المناهج التأويليّة، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، صفاقس، 2018، فصل «الاستطراف سبيلا إلى التواصل»، ص 94.

2- انظر بيار-إيف- غوماز (Pierre- Yves Gomez) و آن روسو (Anne Rouusseau) وإيزابيل فندنجن- ديروموز (Isabelle Vandangeon-Derumez)، مقال «**Distance et proximité: esquisse d'une problématique pour les organisations**»، مجلّة Revue Française de gestion، السفر4، العدد 213، السنة 2011، ص ص 13- 14.

3- انظر بيار-إيف- غوماز وآن روسو وإيزابيل فندنجن- ديروموز، مقال «Distance et proximité: esquisse d'une problématique pour les organisations»، ص 13.

4- انظر المرجع نفسه، ص 14.

5- بول ريكور، **La métaphore vive**، ص 10.

6- انظر المرجع نفسه والصّفحة نفسها.

وأنقالٌ معدَّدة، وفُرُشٌ منضَّدة، وأنوارٌ مجوَّدة، [...] فإنْ لم تُرِدْ هذا ولا ذاك، فمَا قولك في لحمٍ طريٍّ، وسمكٍ نهْريٍ، [...] ومضجع وطِيٍّ، على مكان عليٍّ، حِذاء نهْرٍ جرَّارٍ، وحوْضٍ ثرْثارٍ، وجنّةٍ ذاتِ أنهار؟ [...] فقلتُ: لا حيَّاك الله، أحْيَيْتَ شهواتٍ قدْ كان اليأس أماتها، ثمّ قبَضْت لَهَاتَها"[1].

إنّ أوّل ما يشدّ انتباهنا، في هذا الشّاهد، هو جماليّة خطابه المسجوع، فقد قُدَّت مفرداته وتراكيبه ومعانيه وفق منظومة إيقاعيّة متناغمة تحاكي شعريّة النظم. فانصهر الجماليّ ضمن شبكة دلاليّة شَدَّت الأبصار، وشنّفت الآذان، واستمالت العقول. هكذا، هي المقامة تُكسب العلامة قيمةً من تداولها الفنيّ وصيغتها المسجوعة، درءًا للمعنى الحرفيّ، وتكريسا لآخر استعاريّ يضطلع بوظيفة تبليغيّة شعريّة. فتتساوق الاستعارة، التي نحن فيها خائضون، مع مكتسبات الشعريّة حدّ انسجام الوزن والقافيّة، وحجتنا على ذلك قوله «ضمَّهم سِمْطُ الثُّريّا، أطلُب منهم شيًّا»، وقوله أيضا «في رغيف، على خِوان نظيف، وبقْل قطيف إلى خلٍّ ثقيف، ولوْن لطيف». ولنا أن نتصوّر الفائدة الجمّ الناجمة عن هذا التناغم الصوتيّ والقول الإيحائيّ، الدالّ على المعاني المجازيّة المستقاة من هذا الوصف البليغ لكلّ ما لذّ وطاب من الطّعام.

وفي هذا المضمار، "تتبدّل الإشارة (Référence) [أو المرجع] في الجملة الحرفيّة وتحلّ محلّها إشارة ثانية هي تلك التي تحملها الاستعارة. [...] إنّها بالأحرى تخلق إشارة جديدة تتيح لنا أن نصف [...] جزءا من العالم كان متمنّعا على الوصف المباشر أو الحرفيّ. إنّ اللّغة الشعريّة تدفع عالما جديدا إلى الظهور [...] يندمج بالعالم الحياتي وينصهر بعالم الفعل اليوميّ"[2]. وهذا العالم الممكن، قدّمه لنا الكاتب في المقامة المجاعيّة متلبّسا بتجربة معيشة مردودة إلى مقام معلوم، ضُبط مكانا وهو بغداد، وزمانا عام المجاعة، وحالا ماثلا في استشعار المتكلّم جوعا بلغ منه مبلغا. فحينما تحوّل المرجع الواقعيّ المنقول على لسان الراوي «عيسى بن هشام» إلى مرجع استعاريّ، ودخل الكلام بوتقة التخييل، انتفى المعنى البدئيّ لإدراك مرام الخطاب المجازيّ.

ولا يعزب عنّا، أنّ الصلة بين العلامات ودلالاتها أصبحت وشيجة بفعل الصور المجازيّة الماثلة في قوله: «أكوابٌ ممْلوَّة، وأنقالٌ معدَّدة» و«لحمٍ طريٍّ، وسمكٍ نهْري» و«مضجع وطِيٍّ، على مكان عليٍّ، حِذاء نهْرٍ جرَّارٍ، وحوْضٍ ثرْثارٍ، وجنّة ذاتِ أنهار». فالغلام اختار عباراته بعناية، وهي جميعها مشحونة بطاقة استعاريّة لها حسن ظاهر وقصد باطن. ويبرز ذلك من خلال تقديم ثلاثة مجالس، تحتفي بكلّ ما يلبي حاجة الجائع، علاوة على إبهاره وحثّه سرّا على الإذعان لمخيّلته الذاتيّة. وبهذا، ثبت استناد الاستعارة إلى التخييل، فبواسطته أثّر الغلام على المتكلّم، وجعله يجيل فكره في خِوانٍ عليه رغيف وبقْل وخلٍّ، في مجلس أوّل. ومن ثمّة، دفعه إلى تمثّل أفضية تعجّ بالحاضرين، وحولها الأكواب والأنقال والفُرُش المنضّدة والأنوار المجوّدة، في مجلس ثانٍ.

وقد بلغ التخييل شأوًا مفرطا في مجلس ثالث، غدا فيه المضجع ليّنا في مكان مرتفع قرب نهر كثير الدفق، «وحوْضٍ ثرْثارٍ، وجنّة ذاتِ أنهار». وتلك المجازات تمثّل طرْزا من التوتّر الطارئ على التخييل، بين معنى أصليّ

1- بديع الزمان الهمذانيّ، **المقامات**، تحقيق وشرح سمير شمس، دار صادر، بيروت- لبنان، الطّبعة الثانية، 2013، ص 69.

2- عادل مصطفى، **فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظريّة التّأويل من أفلاطون إلى جادامير**، مؤسّسة رؤية للنّشر والتّوزيع، الطّبعة الأولى، 2007، فصل «بول ريكور: هرمنيوطيقا الارتياب»، ص 458.

وآخر محرّف. فإنْ دقّقنا النظر في نعت الحوض بالثرثرة، فهمنا أنّنا أمام استعارة مكنيّة، صار من خلالها الحوض يثرثر بسبب خريره الدّائم، فشُبِّه بالإنسان العاقل والحال أنّ الحوض شيء غير عاقل. ولم يكتف منشِئ الهزل بذلك، إنّما ارتقى بالمجلس إلى حدّ تشبيهه بجنّة الخلد المحفوفة بالأنهار واللّذات، وهي مُنى كلّ نفس بشريّة جامحة لبلوغ طيِّب العيش. لكن نفس المتكلّم التّواقة إلى تجاوز شقائها في المجاعة، لم تهنأ إلّا بعيش متخيّل، توهّمت لبرهة من الزمن أنّه ملاذها من الهلاك. بذلك، انقلبت سعادة المتكلّم إلى شقاء، وانتعاشه الذاتيّ إلى كدَر.

وإن رغبنا أن نتقدّم بالتّحليل درجة، أدركنا أنّ المقامة المجاعيّة لا تُخبر عن حدث تاريخيّ انقضى في الزّمان، إنّما هي تحوّل حدث المجاعة إلى مجال متخيّل. فينتقل الجوع إلى حالة إشباع مجازيّ ماثل في إثارة شهوة المتكلّم عبر استعراض أبهى صنوف الأكل، بلغة مغرقة في لذة القول ونشوة الحسّ، لقوله «لا حيَّاك الله، أحْيَيْت شهواتٍ قد كان اليَأس أماتها، ثمّ قبضْت لهَاتهَا». آنذاك، تكفّلت اللّغة الاستعاريّة بسدّ جوع المتكلّم عبر مخاطبة غرائزه وإحياء شهواته، حتّى نسيَ ما ألمّ به من مجاعة قد تتسبّب في هلاكه. ومن شأن اتّحاد الاستعاريّ بالحسيّ، إعطاء موضوع المجاعة وجاهته التخييليّة، فلم يعُد واقعا مفروضا، إنّما هو حالة من الوعي الإنسانيّ، إذ انتصرت شهوة الأكل على الخواء الحسيّ نفسه. ويكمن موطن الاستعارة، في هذا النطاق، في توتّر حاصل بين إثارة الشهوة والإعراض عن تلبيتها، وكأنّما المتكلّم يُستدرج إلى اللّاشيء فيعود أدراجه خالي الوفاض.

ومن هذا المتصَّور، نشهد تفتّق الاستعارة على مناخات جديدة، يُتَّخذ إليها التأويل سبيلا لاستقراء علامات لغويّة سمتها التحريف والتغيير. وهذا وجه الاستعارة الحيّة، من منظور ريكور، وأفقها المجازيّ الرحيب. فهو ينصّ على أنّ التخييل (L'imagination) ليس دالا على الصورة الحسّيّة، إنّما هو يتمثّل في «رؤية مماثلة» بعبارة فِيتغنشتاين (Wittgenstein). وهذه القدرة على التمثيل هي شاغل الدلالة المحفّز على إدراك الشبِيه في المختلف[1]. فكلاهما يحملُنا على تبيّن درجة التآلف، ومدى التنافر في الاستعارات المشكّلة لعوالم التخييل. وليس وصلنا للتّخييل بالمنزع الهزليّ، غيرَ وجهة نقديّة نعتمدها لاستقراء **مقامات بديع الزمان الهمذاني**، المغرقة في ألوان متعدّدة من المجازات والاستعارات.

وآية ذلك ما جاء في المقامة القِرديَّة، وفيها "حدّثنا عيسى بن هشام قال: بَيْنَا أنا بمدينة السّلام، قافِلا من البلَدِ الحرامِ، أَمِيسُ مَيْسَ الرّجْلَةِ، على شاطِئ الدِّجلَةِ، [...] إذ انتَهَيْتُ إلى حلقَةِ رجال مُزْدَحِمِين يَلْوِي الطَّربُ أعناقَهم، ويشّقُ الضَّحكُ أشْداقَهم، فَساقَنِي الحِرص إلى ما ساقهم، حتّى وقَفْتُ بمسْمَع صوتِ رجل دون مَرأَيَ وجهِهِ لشدَّةِ الهجمَةِ وفرْطِ الزَّحمَة، فإذا هو قرَّادٌ يُرقِصُ قردهُ، ويُضحِكُ مَنْ عِندَهُ، فَرقصْتُ رقصَ المحَرَّجِ، وسِرتُ سيرَ الأعرج، فوق رقاب النّاس يلْفِظُني عاتِقُ هذا لسُرَّة ذاك، حتّى افترشتُ لِحيَة رَجليْن، [...]

1- انظر بول ريكور، La métaphore vive، ص 10.

وقد أشْرَقني الخجل بَرِيقَهُ، [...] فلّما فرغ القرّادُ من شُغْلِه [...]، قُمتُ وقد كساني الدَّهش حُلَّتهُ، ووقَفْتُ لأرى صورته، فإذا هو والله أبو الفتح الإسكندريُّ"[1].

قمين بنا، أن نشير، في مفتتح تحليلنا لهذه المقامة، إلى ما تضمّنته العلامات الاستعاريّة من أبعاد هزليّة تنهض على السخرية المتحرّكة داخل الخطاب. ومرتكزها استمالة الجموع الغفيرة من الناس، في مدينة السلام بغداد، لمشاهدة حركات القرد الرشيقة ورقصه الطّريف، بل تقليدها والاستمتاع بها مصداقا لقوله «فإذا هو قرَّادٌ يُرقِصُ قردهُ، ويُضحِكُ مَنْ عِندَهُ». لكن إن غضضنا الطّرف عن هذا المشهد الكاريكاتوريّ، يلوح لنا الضحك مثيرا للاستهزاء من عقول في البلاهة والحمق تعْمَهُ.

فالمجلس المنعقِدُ، طُلبتُهُ ما يصيّر الرقص وسيلة للتّكسب واجتناء الثروات، وهذا ملمح من ملامح الدناءة المتفشّية في عصر الهمذانيّ، لقوله "ما هذه الدَّناءَةُ ويْحَكَ"[2]. والدّليل على ذلك تفطّن الراوي، عند انقضاء المجلس، إلى أنّ صاحب القرد هو نفسه سيّد السائلين الذي دائما ما يظفر بسؤْلِهِ، لشدّة حذقه بالمسألة. فلمّا انتهى العرض اقترب منه، «فإذا هو والله أبو الفتح الإسكندريُّ». بهذا المعنى، تُعاضد السخريّة الفهم الاستعاريّ. وقد اعتبر فليب هامون (Philippe Hamon) الاستعارة وغيرها من المجازات، من أكثر المشيرات (Les déictiques) المحقّقة للتّوسعة الدلاليّة، لأنّها وجه السخريّة وعمقها، ووسيلتها المائزة. ولئن مثّلت الاستعارة شكلا مزدوجا يحيل إلى الشيء ونقيضه، فإنّها ترقى إلى رتبة منوال مختزل (Modèle réduit) ، بل نموذج مخصوص أعلى -إذا جاز التعبير- يكون أكثر تأثيرا، وأعمق دلالة في الخطابات الساخرة القائمة على ازدواجيّة المعنى[3].

وبدت الاستعارة، في هذا المقام، بمنزلة إشارة تنبيه (Signal d'alerte) تُبنى بطريقتين، إمّا من خلال امتدادها الجليّ على مدار الفضاء الخِطابيّ، بما يعزّز انفتاحها على عوالم السخريّة، أو عبر جمعها لشتات المضامين غير المتجانسة وفق رابط مؤلِّف لها يستوعب المقصد الكلّيّ[4]. وفي هذه الحاضنة الشاملة، للاستعارة فضل في تجاوز المتلقّي للعتبات النصيّة الأولى من خلال إرباك فكره، واستدراجه لإماطة اللّثام عن مواطن المجاز، والوقوف على مظاهر الجدّة في الخطاب.

ونرى من المنهجيّ بمكان، التركيز، في هذه المقامة المستشهد بها، على المشيرات الاستعاريّة، المهد الأصليّ للسخريّة، ومن ضمنها نذكر قوله «يَلْوِي الطَّربُ أعنَاقَهم»، و«يشّقُ الضَّحكُ أشْداقَهم»، و«رقصْتُ رقصَ المحَرَّجِ»، «وسِرتُ سير الأعرج»، و«افترشتُ لِحيَة رَجليْن»، و«أشْرَقني الخجل بريقه»، و«كساني الدَّهش حُلَّتهُ». وأولئك جميعا علامات استعاريّة اضطلعت بوظيفة تنبيه المتلقّي إلى المعاني الإيحائيّة المتلبّسة بها. وامتدّ المجاز السّاخر على مدى صياغة هذه المقامة، فراوح الكاتب بين التجسيد الحركيّ للجماعة، والتعبير

1- بديع الزمان الهمذانيّ، المقامات، ص 55.

2- المصدر نفسه والصّفحة نفسها.

3- انظر كتابه **L'ironie littéraire: Essai sur les formes de l'écriture oblique**، منشورات Hachette livre، باريس، 1996، فصل «L'ironie et ses signaux»، فقرة «Figure et ironie»، ص 105.

4- انظر فليب هامون، **L'ironie littéraire**، ص 106.

الحسيّ عن حالة المتكلّم المواكب لفعاليّات هذا المجلس. فشبّه الطّرب بإنسان يلوي عنقه تأثّرا بسحر المقام، وحوّل الضحك إلى فاعل قادر على شرخ الشدوق.

ولا يخفى عنّا، صورة المتكلّم الذي ماثل في تمايله الكلب المروَّض على الرقص، وشُبِّه مسِيره في الزحام بسير أعرج يتلوى يمنة ويسرة. هذا فضلا عن رسم مشهد إيحائيّ، أنبأ القارئ بشدّة الاكتظاظ حول عمل سخيف توافد عليه القوم وفودا، والوجه في ذلك افتراش الراوي للحية رجليْن كناية على شدّة الزحام. أمّا صفة الخجل فقد غدا لها بريقا مشرقا، في حين أصبح العجب كساءً مذهلا للإنسان. وهذا ما جعل السخريّة تغدو المحرّك الأساسيّ للاستعارة، وبمقتضاها حُمِلت العلامات الشيئيّة على الاتّصاف بأفعال إنسانيّة، تستمد شرعيّتها من المعنى المجازيّ المفارق للمرجع الواقعيّ.

وبمقتضى هذه الاستعارات المتجانسة المثيرة لانبهار القارئ، تفقد العلامات الهزليّة معناها الظاهريَ لفائدة دلالات أخرى ضمنيّة قابلة للتّحوير من سجل إلى آخر يفقده خصوصيّته الأُصليّة. فنجد أنفسنا قُبالة عالميْن متقابلين، أحدهما مرجعيّ وصف وقائع جرت في مقام معيّن، وثانيهما استعاريّ بليغ يشحذ العلامات اللغويّة بوظائف جماليّة وتأثيريّة تحفّز القارئ على الإمساك بالمضمر من القول. وإذا تمعنّا في مجمل هذه الاستعارات، لمسنا فيها مفارقات عجيبة بين أحوال الناس وسلوكهم، فالواقع تسوده الشكوى والمشهد تعمّه المتعة. فبدت الجموع، ساعتئذ، بمنزلة دمى يحرّكها البطل كيفما شاء تحقيقا لغرضه الماثل في التحيّل والتكّسب. وكلّما عوّل منشِئ النصّ على المجاز، ازداد الخطاب إغراقا في إنشاء كون علاميّ يحمل وجهين متخالفين أحدهما صريح، والآخر خفيّ معارض له.

حينئذ، يتحوّل خطاب الكديّة إلى فضاء استعاريّ يستوعب نسقا من الدّلالات المضمرة المتساوقة والسّياق الثقافيّ للمجتمع العباسيّ بطبقاته المختلفة وفئاته المتشعّبة. وضمن أداة الاستعارة، يلتئم أسلوبيْ الخداع والمراوغة للتّعبير عن نسق مرجعيّ تعدّدت تناقضاته الاجتماعيّة والثقافيّة والفكريّة. ولهذا النسق طبيعته السرديّة، فهو "يتحرّك في حبكة متقنة، ولذا فهو خفي ومضمر وقادر على الاختفاء دائما، ويستخدم أقنعة كثيرة وأهمّها [...] قناع الجماليّة اللّغويّة، وعبر البلاغة وجماليّتها تمر الأنساق [...] من تحت هذه المظلّة الوارفة"[1].

ومن باب الاعتدال في التقدير، ألّا نعتبر الاستعارة هي الأداةَ الجماليّة الوحيدة المنتجة للهزل. فهي ضرب من المجاز لكنّها ليست المجاز كلّه، لأنّها قرينة التشبيه والسجع والجناس والطباق وغيرها من المحسّنات البديعيّة التي أجادت توظيفها النصوص الأدبيّة الموروثة. وبالتوازي مع هذه القراءة، نلفي الاستعارة أصلا، وما سواها من صنوف البلاغة فروعا تحوم في فلكها. فكأنّما هي المنضّدة لسِمت الخطاب، بديعا ومجازا ورمزا، للإحاطة بكُنْه العلامات واستخلاص معانيها. ولَرُبّما يُعزى اهتمام ريكور بالاستعارة، عمادا نظريّا، إلى

1- عبد الله الغذامي، **النقد الثقافيّ: قراءة في الأنساق الثقافيّة العربيّة**، المركز الثقافيّ العربيّ للنّشر، الدار البيضاء، الطّبعة الثالثة، 2005، ص 79.

كونها تمثّل مسارا بلاغيّا (Processus rhétorique) بواسطته يطلق الخطاب العنان لقدرة التخييل (Pouvoir de fiction) على إعادة وصف الواقع، بل معاودة خلقه من جديد[1].

لذا، بدت الاستعارة فتلُ حبل بين التخييل ومعاودة الوصف، وهو ما يعيد اكتشاف المعنى وفق مسار مترقّ إلى مصافّ التجريد. والمستفاد من هذا الوصل أنّ حيّز الاستعارة الأقصى مطلبا، ليس الاسم ولا الجملة ولا حتّى الخطاب، إنّما هو قضيّة الكيان مسعى الاستعارة الهرمنطيقيّة (La métaphore herméneutique) ومنتهاها[2]*. والاستعارة هذه، هي موئل الدراسة في ثالث عناصر هذا البحث.*

4- الاستعارة إنشاءً رمزيّا:

ولئن اقتفى بول ريكور كيفيّة ارتقاء الاستعارة من طور حسّيّ نمطيّ إلى ما هو رمزيّ وجوديّ، فإنّه صيّر المشابهة جزءًا من التوتّر المولّد للشحنة الرمزيّة على صعيد الخطاب برمته لا الكلمة المنزوعة من سياقها المرجعيّ العامّ، إذ هي غير قادرة على التقصّي الدلاليّ الشامل. ولقاء ذلك، صارت الاستعارة هي المدخلَ لاستكشاف وحدة الهويّة الخطابيّة، بل التعبير عن فعل الكيان (Faire de l'être)[3].

والاستعارة، عند ريكور، لم تحتل موقع الريادة، ولم تكتسب الفاعليّة القصوى إلّا لأنّها غدت تأويليّة تتدبّر المجاز. فانتقلت، بوصفها إنشاءً لعلاقات دلاليّة متجدّدة، من أسلوب بلاغيّ محور اهتمامه الكلمة إلى مسلك تأويليّ يستمد وجاهته من قدرته على معاودة إنتاج مرجعيّة الملفوظ، تأسيسا للكيان من مدخل البديع والبيان. عندئذ، تقدّم الاستعارة نفسها استراتيجيّةً خطابيّة تأخذ من الكفاءة اللّغويّة بطرف، ومن قدرتها الاستدلاليّة التخييليّة بطرف آخر[4].

ونشهد ذلك في المقامة الدّينارية، يقول عيسى بن هشام: "اتَّفق لي نذْرٌ نذرْتُهُ في دينارٍ أتصدَّقُ به على أشْحَذِ رجُلٍ ببغْدَاد، وسألْتُ عنهُ، فدُلِلْتُ على أبي الفتح الإسكندريّ، فمضيْتُ إليه لأتصدَّق به عليه، فوجدْتُه في رُفْقَة، قد اجتمعت عليه في حلقةٍ، فقلتُ: يا بنِي ساسان، أيّكُم أعرَفُ بسِلعته، وأشحذُ في صنْعَتِه، فأُعطِيه هذا الدِّينار؟ فقال الإسكندريُّ: أنا، وقال آخر من الجماعة: لا، بل أنا. ثمّ تناقشا وتهارشا حتّى قلتُ: لِيَشْتُم كلٌّ منكما صاحبَهُ، فمنْ غلبَ سلَبَ، [...] فقال الإسكندريّ: يا برْدَ العجوز، يا كُربةَ تمُّز، يا وسخَ الكُوز، يا درهَمًا لا يجُوز، [...] يا بريدَ الشُّوم، يا طريدَ اللُّوم، يا ثريدَ الثُّوم، يا باديةَ الزّقوم، [...]. وقال الآخر: يا قرَّادَ القرُودِ، يا لبُودَ اليهود، يا نكهةَ الأُسُود، يا عدمًا في وجودٍ، يا كلبا في الهِراش، يا قِرْدا في الفراش، يا [...] منْع الصَّداق، يا وحْل الطَّريق [...]. قال عيسى بن هشام: فو الله ما علِمتُ أيَّ الرّجُلَيْن أُؤثِرُ، وما مِنهما إلّا بديع الكلام، عجِيب المقام، ألدُّ الخِصام، فتركْتُهما، والدّينارُ مشاعٌ بينهما"[5].

1- انظر بول ريكور، **La métaphore vive**، ص 11.
2- انظر المرجع نفسه، والصّفحة نفسها.
3- انظر بول ريكور، **La métaphore vive**، ص 11.
4- انظر المرجع نفسه، ص 10.
5- بديع الزمان الهمذانيّ، المقامات، ص115- 116.

لا جرم في أنّ الشاهد يقوم على مبدأ الهجاء مقوّما من مقوّمات الكتابة الهزليّة. ونرصد ذلك في المناظرة البلاغيّة بين أبي الفتح الإسكندريّ وغريمه الشحاذ، إذ حاول كلّ منهما تجويد لفظه كي يقبّح الآخر ويقذفه بأسواء النعوت، من أجل الحصول على مجرّد دينار. وذاك ليس غريبا على بني ساسان، تلك الطائفة الفارسيّة التي امتهنت الكدية سبيلا لرفاه العيش. لهذا، توجّه الراوي مباشرة إلى مكان اجتماعهم حتّى يؤدي نذوره. وبما أنّ الإسكندريّ محسوب على فئة المتسولين، فإنّه لم يتوان على التنكيل بخصمه. فشبّهه بشدّة البرد والحرّ في الوقت نفسه، إضافة إلى نعته بالدّرهم الزائف، والشّوم، واللّوم، والثّوم، والزّقوم، وتلكم جميعا علامات ساخرة مثيرة للهزء.

حيال ذلك، ردّ الخصم بحدّة انبعثت منها شرارة الاستعارة، حين وسم الإسكندريّ بسائس القرود، ووسخ اليهود، ومرارة النكهة، ومنعدم الوجود، فضلا عن تمثيله بالحمق والوحل. وأحدث تردّد حرف النداء «يا»، توتّرا معنويّا مستديما طيلة المناظرة، وهو ما يعكس انفعال الهاجي ورغبته في إصابة الربح. ولم تكن قيمة الهجاء في تداوله وفق مقتضيات الاستعمال المألوف، إنّما هي في الجمع بين جماليّة اللّفظ المنطوق ومرارة المعنى اللّاذع.

فاللّسان، كما عهدناه، هو وسيلة للإبلاغ عمّا يجول في الخاطر، لكنّه، في هذه المقامة، تجاوز رسالته التبليغيّة لينخرط في صيغ الشتّم والتقريع والتشفي ثأرا من خصمه. وهذا السّجل العلاميّ يخضع لطبيعة الممارسات الإنسانيّة وقدرتها "على منح الأعضاء [...] [بما فيها اللّسان] دلالات إضافية تتجاوز من خلالها الوظيفيّ والاستعماليّ"[1]. وفي سياق هذا الكلام المسجوع، التمسنا تناقضات قامت على أطْرِزة مختلفة من العلائق الجدليّة، أبانت عن شيء خفيّ مستهدَف عَقد عليه المؤلّف خطابه الهزليّ.

وفي هذا المُجرى، تتنزّل المقامة متنزّلا إيديولوجيا، فالكدية ظاهرة اجتماعيّة محمّلة بمحفّزات مجازيّة مكثَّفة الدّلالة، مناهضة لما تطرحه من نماذج انتهازيّة، لا تعطي قيمة إلّا للدّرهم. ولعلّ أبرزها بطل المقامة أبو الفتح الإسكندريّ، فهو رمز للمثقّف المهمّش الذي يسترزق من قدراته الأدبيّة، ويسْهم في مزيد تعميق الظّلال وتغييب الفكر. فكلّما توغّل المؤوِّل، ومن ورائه المؤلّف، في ما هو عرف سائد مصادق عليه من قبل الجماعة، كان ذلك بمنزلة توجيه الإدراك إلى مواطن الخلل المخبوءة خلف الاستعارات والمجازات.

وهذا ما يقيم الأود، على أنّ إصرار الراوي على تأدية نذوره وتوجّهه نحو الإسكندريّ تحديدا، رغم شدّة معرفته بدهائه، دليل على انصهاره ضمن تقاليد المجموعة المصادق عليها، بدعمه لفعل التسوّل. فاختلطت، بذلك، القيم المرجعيّة الأصليّة، بقيم وافدة تؤمن بأنّ الكدية طريق الغِنى الموصل إلى المعرفة العقليّة. ومن هنا، لا يمكن اعتبار الإيديولوجيا "عالم ظلال، بل لها واقعها الخاصّ"[2]، أي هي ليست بنية مفترضة بقدر ما هي منخرطة صلب الخطاب الهزليّ، تكشف نوايا الشخوص، وتُجلي مقام المفكّر المتحيّل

1- سعيد بنكراد، **السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها**، دار الحوار للنّشر والتوزيع، سورية، الطّبعة الثالثة، 2012، ص 226.

2- بول ريكور، **محاضرات في الإيديولوجيا واليُوتوبيا**، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطّبعة الأولى، 2002، ص 215.

الذي يُكسب نفسه شرعيّة، استنادا إلى مبررات نفعيّة مختلقة. وما تسعى الإيديولوجيا إلى تكريسه، هو خلْق عالم تسوده قيما بديلة تنتج رباطا وجوديّا مختلفا عمّا هو سائد عصرئذ.

هكذا، أرانا نرقى إلى تصوّر منغرس في شعاب عالم رمزيّ نتمثّله من خلال علائق تخييليّة تعيد إنتاج الوقائع المرجعيّة على نحو إيحائيّ[1]. فالهمذاني، في مقاماته، لم يوظّف الاستعارات من باب التأنّق اللّفظيّ، إنّما هي خليقة بابتكار المراوغات الذهنيّة والمسارب الضمنيّة المؤدّية إلى الهدف الأسمى، وهو إنشاء هويّة إنسانيّة تعيد للعقل قيمته وللمثقّف قدْره. بناء على ذلك، لم يكن التحيّل سوى شكل من أشكال العوز الفكريّ المدرَك عبر التخييل. فثمّة تعالق بين البلاغيّ والإيديولوجيّ، لأنّ "الأيديولوجيا ليست تشويه الاتّصال، لكنّها بلاغة الاتّصال الأساسيّ"[2]، فلا فكاك منها داخل الخطاب الاستعاريّ.

وممّا يشهد بأنّ الاستعارة منفذا موصلا إلى المعرفيّ، أنّها تعقد الصلة بين ثالوث البلاغة والدّلالة والتأويل المكتنف لهما. فالاستعارة علامة غايتها الدّلالة، وبنية تخييليّة قائمة على التأويلات المتعدّدة[3]. ومن هذا، ندرك أنّها ملكة رمزيّة للتّبليغ -مثلما حللنا سلفا في مطاوي البحث- تتفاعل جدليّا مع القدرة البلاغيّة، والشحنة الدلاليّة، والمنحى التأويليّ للخطاب. فغاية التأويل "هو إيجاد «عالم أمام النصّ، عالم يفتح إمكانات جديدة للوجود»"[4].

5- في المنتهى:

امتثالا إلى هذه الوجهة النقديّة، تضحي الاستعارة، بصفتها وجها من وجوه المجاز، اختبارا عمليّا واختيارا فنّيّا، يقيم الدّليل على أنّ الخطاب عامّة والهزليّ منه خاصّة يستند، في الأصل، إلى مقتعد رمزيّ، يولج المرجعيّ في التخييليّ. وإذ نتحدث عن بناء رمزيّ، فلأنّ المُنشئ يجعل من الاستعارة حاضنة معرفيّة منتجة لأوساع الدّلالة. فلئن كان المعنى الأوليّ محكوما بالامتثال إلى الموروث، فإنّ نظيره المتخيَّل جامح إلى الخروج عن منطق الوجود، بمزيد التمرّد عليه.

لذا، توصّلنا إلى أنّ الاستعارة لم تعُد مقتصرة على المناويل المنمّطة والصور البيانيّة المتواترة والمعاني البلاغيّة المكرّرة، إنّما هي تتّجه نحو تمثّل الدلالات وصرْفها عن مرجعيّتها الأصليّة. والاستعارة التي تتجاوز حدّها، تصبح ضربا من التأويل، فتتخطى ملمحها البلاغيّ الصرف حتّى تضحي ركيزة بها يُدرَك الخطاب، وفيها تنبري المعاني الهزليّة تتشكّل.

1- انظر المرجع نفسه، ص 219.
2- المرجع نفسه، ص 348.
3- انظر بول ريكور، La métaphore vive، ص 12.
4- عادل مصطفى، **فهم الفهم**، ص 464.

القائمة البيبليوغرافيّة:

المصدر:

1- الهمذانيّ (بديع الزمان)، **المقامات**، تحقيق وشرح سمير شمس، دار صادر، بيروت- لبنان، الطّبعة الثانية، 2013.

المراجع:

1- إيكو (أمبرتو)، **السيميائية وفلسفة اللغة**، ترجمة أحمد الصمعي، المنظّمة العربيّة للتّرجمة، بيروت، الطّبعة الأولى، 2005.

2- بن عيّاد (محمّد)، **الكيان والمكان**، مخبر المناهج التأويليّة، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، صفاقس، 2018.

3- بنكراد (سعيد)، **السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها**، دار الحوار للنّشر والتوزيع، سورية، الطّبعة الثالثة، 2012.

4- ريكور (بول)، **محاضرات في الإيديولوجيا واليُوتوبيا**، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطّبعة الأولى، 2002.

5- الغذامي (عبد الله)، **النقد الثقافيّ: قراءة في الأنساق الثقافيّة العربيّة**، المركز الثقافيّ العربيّ للنّشر، الدار البيضاء، الطّبعة الثالثة، 2005.

6- مصطفى (عادل)، **فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظريّة التّأويل من أفلاطون إلى جادامير**، مؤسّسة رؤية للنّشر والتّوزيع، الطّبعة الأولى، 2007.

7- غوماز (بيار-إيف) (Pierre- Yves Gomez) و آن روسو (Anne Rouusseau) وإيزابيل فندنجن- ديرومز (Isabelle Vandangeon-Derumez)، مقال «Distance et proximité: esquisse d'une problématique pour les organisations»، مجلّة ***Revue Française de gestion***، السفر4، العدد 213، السنة 2011.

8- هامون (فليب) (Philippe Hamon)، ***L'ironie littéraire: Essai sur les formes de l'écriture oblique***، منشورات Hachette livre، باريس، 1996.

9- Jean Dubois et coll., ***Dictionnaire de linguistique,*** Librairie Larousse, Paris 1994

10- Paul Ricœur, ***La métaphore vive,*** Paris, Seuil, 1975.

11- Hans-Georges Gadamer ***Vérité et méthode, les grandes lignes d'une herméneutique, philosophique, Paris,*** Seuil, 1996.