مجلة الآداب
للدراسات اللغوية والأدبية

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 2023/02/09م
تاريخ القبول: 2023/04/10م

القصدية في أخبار خلفاء ووزراء العصر العباسي
دراسة تداولية

بدرية بنت محمد الجعيد *
Badriah369.mj@gmail.com

د. حسين بن محمد القرني **
halqarni@kau.edu.sa

ملخص:

تسعى هذه الدراسة إلى رصد تجليات المقاصد التواصلية في أخبار خلفاء ووزراء العصر العباسي وإبراز أهميتها في نجاح العملية التواصلية. ولكون الأخبار فعلاً تواصلياً، له أطرافه وسياقاته التي تؤدي دورا مهما في تشكيل خطاباته؛ فقد اختير إعمال المنهج التداوليّ؛ لفهم الخطاب السردي، والبحث عن طبيعته التواصلية، والعلاقة بين اللغة ومستخدميها داخل الإطار السياقي، لاسيما أن التداولية تُعنى "بدراسة المقاصد السياقية". واقتضت طبيعة البحث أن يقسم على مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث، المبحث الأول: المقاصد السياسية. المبحث الثاني: المقاصد الثقافية. المبحث الثالث: المقاصد الاجتماعية، وقد توصلت الدراسة إلى إثبات استجابة ذلك الخطاب للطرح التداوليّ في ظلّ خصوصيته السردية؛ والذي اتضح من خلال رصد تجليات المقاصد التواصلية في أخبار خلفاء ووزراء العصر العباسي والكشف عن الكفاءة التواصلية لأخبار خلفاء ووزراء العصر العباسي؛ ما يفتح المجال أمام الباحثين لتقديم قراءة جديدة لتراثنا العربيّ من منظور لساني معاصر؛ تُسهم في إثراء المحتوى العلميّ بمجال الدراسات العربية التطبيقية في المنهج التداولي.

الكلمات المفتاحية: القصدية، التداولية، الكفاءة التواصلية، السياق التواصلي، المقاصد التواصلية.

* طالبة دكتوراه في الأدب - قسم اللغة العربية - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة الملك عبد العزيز - المملكة العربية السعودية.
** أستاذ الأدب - قسم اللغة العربية - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة الملك عبد العزيز - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الجعيد، بدرية بنت محمد، القرني، حسين بن محمد ، القصدية في أخبار خلفاء ووزراء العصر العباسي - دراسة تداولية، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، مج5، ع2، 2023: 344-376.

© نُشر هذا البحث وفقًا لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.

(EISSN): 2708-5783 ISSN: 2707-5508
https://doi.org/10.53286/arts.v5i2.1503

OPEN ACCESS
Received: 09-02-2023
Accepted: 10-04-2023

مجلة الآداب
للدراسات اللغوية والأدبية

Intentionality in Anecdotes of Abbasid Caliphs and Viziers
A Pragmatic Study

Badria Bint Mohammed Al-Juaid* halqarni@kau.edu.sa

Dr. Hussein Bin Mohammed Al-Qarni* Badriah369.mj@gmail.com

Abstract:

This study seeks to monitor the manifestations of communicative purposes in the anecdotes of the caliphs and viziers of the Abbasid era and its importance for the success of the communicative process. Because the anecdotes is a communicative act, with its parties and contexts that play an important role in shaping its discourses, the pragmatic approach was chosen to understand the narrative discourse, analyze its communicative nature, and the relationship between language and its users within the contextual framework, especially since pragmatic approach is concerned with "studying contextual purposes". It was found that discourse can be analyzed using pragmatic approach considering its narrative component, which was manifested in monitoring the manifestations of communicative purposes in these anecdotes. Thus, pragmatic approach can offer a new reading of our Arab heritage from a contemporary linguistic perspective, which contributes to enriching the scientific content in the field of applied Arab studies.

Keywords: Intentionality, Pragmatics, Communicative Competence, Communicative Context, Communicative Purposes.

* PhD Student in Literature, Department of Arabic Language, Faculty of Arts and Humanities, King Abdulaziz University, Saudi Arabia.

** Professor of Literature, Department of Arabic Language, Faculty of Arts and Humanities, King Abdulaziz University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Juaid, Badria Bint Mohammed, Al-Qarni, Hussein Bin Mohammed, Intentionality in Anecdotes of Abbasid Caliphs and Viziers A Pragmatic Study, Journal of Arts for linguistics & literary Studies, Faculty of Arts, Thamar University, Yemen, V 5, I 2, 2023: 344 -376.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.

المقدمة:

لا يخفى على دارس الأدب الدور الكبير الذي تقوم به الأخبار الأدبية في تصوير المجتمع العربيّ، بما فيه من قيم وعقائد وعادات وأعراف، لاسيما في عصر شهد أحداثًا وتناقضاتٍ كثيرةً كالعصر العباسيّ، فقد استطاعت أخبار ذلك العصر أن تُصوّر المراحلَ والأزماتِ التي مرّت بها الخلافة العباسية ما بين عصر القوة والضعف، إلى جانب تصويرها لمنزلة الوزراء لدى الخلفاء. والناظر في كتب التاريخ والتراجم والأدب يجد أنها تزخرُ بالكثير من أخبار خلفاء العصر العباسيّ ووزرائه التي يجدر بها أن تُدَرس.

هذه الدراسة تحاول الحكم على مدى الكفاءة التواصلية لأخبار خلفاء ووزراء العصر العباسي من خلال معيار القصدية بوصفه أحد المعايير المهمة في الحكم على كفاءة النص التواصلية. وهنا تكمن خصوصية الدراسة الحالية، فليس هناك دراسة مستقلة -في حدود اطلاعنا- تناولت قصدية أخبار خلفاء ووزراء العصر العباسي دراسةً تداولية. ومن الدراسات التي عالجت القصدية في الخطابات السردية وتقترب من منحى الدراسة الحالية في معيار القصدية والمنهج - دراستان للباحث إيدير إبراهيم؛ الأولى بعنوان: القصديّة في الأدب الكبير لابن المقفّع دراسة تداوليّة (2010)، والثانية هي: المقاصد التداولية في أدب الحاكم، كليلة ودمنة لابن المقفع أنموذجا (2022).

ودراسة أخرى للباحثتين ليندة حمودي وذهبية الحاج وهي بعنوان: القصدية التداولية في الخطاب الرّوائي قراءة في رواية" تاء الخجل لفضيلة الفاروق"(2018).

اعتمدت الدراسة في معالجة هذا الموضوع على المنهج التداوليّ؛ من خلال توظيف أدواته الكاشفة في مساءلة أخبار خلفاء العصر العباسيّ ووزرائه.

وقد تناولت هذه الدراسات موضوع القصدية التداولية من زوايا متباينة مهمة؛ سواء في توضيح دور القصدية في الممارسات اللغوية ببعديها التفاعلي والتواصلي، أو في مظاهر تجليات القصدية المختلفة ودور المتلقي في الكشف عن طبيعة تلك المقاصد، لكنها لم تدرس أخبار الخلفاء والوزراء التي اختارتها دراستنا هذه للتحليل التداولي.

واقتضت طبيعة البحث أن يقسم على النحو الآتي:

مقدمة

- تمهيد
- القصدية التواصلية في الخطاب السردي.
- القصد الإخباري والقصد التواصلي.
- تأويل الخطاب السردي.
- المقاصد ونظرية الأفعال الكلامية التداولية.
- محددات كشف المقاصد داخل الخطاب.

المبحث الأول: المقاصد السياسية.

المبحث الثاني: المقاصد الثقافية.

المبحث الثالث: المقاصد الاجتماعية.

وتنتهي الدراسة بخاتمة وفيها أهمُّ النتائج والتوصيات، تليها قائمة بالمصادر والمراجع.

تمهيد:

يعدّ معيار القصدية في الخطابات السردية من الدراسات الحديثة المطورة، بوصفه أحد المعايير المهمة في الحكم على كفاءة النص التواصلية. وقد أولت الدراسات التداولية قصدية الخطاب اهتمامًا بالغًا بدراسة أبعاد العملية التواصلية، وإدراك المعايير والمبادئ التي توجّه المُرسِل عند إنتاج خطابه، ومساعدة المتلقي على فهم مقاصد المُرسِل؛ بما يكفل نجاح العملية التواصلية.

مفهوم القصدية:

المقاصد مثل سائر الحالات الشعورية -كالمُعتقدات والرغبات والآمال وغيرها- يعرّفها (سيرل) بأنها: "سمة العقل التي توجّه بها الحالات العقلية أو تتعلق بها حالات عقلية أو تُشير إليها، أو تهدف نحوها في العالم. ومما يميز هذه السّمة؛ أنّ الشيء لا يحتاج أن يوجد فعليًّا لكي تمثّله حالتنا الشعورية"[1]. فالقصدية عنده: حالات شعورية يتوجّه بها العقل نحو الأشياء دون الحاجة إلى الوجود الفعلي لتمثيله.

ويرى (بول ريكور) أن الفعل الأول للوعي هو المعنى، والقصديّة هي فعل تحديد هذا المعنى بالعلامة التي تتوسّط علاقة الوعي بالأشياء[2]. كما تنقسم دلالة المقصد إلى دلالتين، الدلالة الأولى

للقصد هي النيّة، أو التصميم على القيام بشيء ما، والدلالة الثانية: هي غاية أو هدف يرمي المرء إلى بلوغه[3].

وقد عدّ (دي بو جراند) القصدَ معيارًا من معايير النصيّة السبعة، وعرّفه بأنه: "يتضمّن موقفَ منشئِ النص من كون صورة ما من صور اللغة؛ قُصد بها أن تكون نصًّا يتمتّع بالسبك والالتحام، وأن مثل هذا النص وسيلة من وسائل متابعة خطة معينة؛ للوصول إلى غاية معينة"[4]. أي على المُتكلِّم أن يحرص على أن يقدّم للمتلقي نصًّا يتسم بالاتساق والانسجام؛ يُحقّق فيه مقاصده وذلك باختيار الوسائل اللغوية المناسبة.

وإجمالًا، يمكن النظر إلى مفهوم القصدية من زاويتين، الأولى: أنها تكمن في الهدف الذي يرمي إليه المُتكلِّم؛ بتوظيف عناصر التماسك والانسجام من زاوية نفعية أو وظيفية (براغماتية)؛ وهذه زاوية ضيقة، في حين أن هناك زاوية أرحب، حيث تكمن القصدية في جميع الطرق والوسائل التي يتخذها المُتكلِّم في استثمار نصه؛ لمتابعة مقاصده وتحقيقها[5].

ويُفهم من هذا أن تحقّق القصدية يظهر في أشكال مختلفة، وعلى المتلقي فهم تلك الطرق التي تُمكّنه من الكشف عن القصدية؛ ومن ثم يتفاعل المتلقي مع النص. وهذا التفاعل دليل نجاح العملية التواصلية بين المُتكلِّم والمتلقي؛ وهذا هو المعنى الذي تقوم عليه الدراسة الحالية.

وتسعى هذه الدراسة إلى الإبانة عن تجليات المقاصد التواصلية في أخبار خلفاء العصر العباسي ووزرائه، ومدى أهميتها في نجاح العملية التواصلية.

القصدية التواصلية في الخطاب السردي:

لاقت القصدية اهتمامًا كبيرًا بين التداوليين، حيث تعدّ أساس العملية التواصلية، وطرفًا أساسيًّا في استعمال اللغة وتداولها، ومحور التفريق بين المعنيين الحرفي والتواصلي: أي المعنى الذي يقصد المُتكلِّم تبليغه، فوراء كل فعل تواصلي قصدية[6]؛ لذا ذهب (أنسكومبر وديكرو) إلى أن فهم الملفوظ يستلزم الكشف عن مقاصد المُتكلِّم، التي كانت باعثة على التلفظ به[7]. وقد عُنيت التداولية بالنوايا، وطرائق إيصال مضامين الخطاب؛ وذلك بفهم المقاصد وإفهامها.

ومفهوم الدلالة غير الطبيعية التي أشار إليها (جرايس) يقوم على قصدية مزدوجة: مقصد تبليغ محتوى ما، ومقصد تحقيق هذا المقصد؛ نتيجةً لتعرُّف المخاطب عليه، وفي هذا السياق يميز

(سبربر وويلسون) بين القصدية الإخبارية، والقصدية التواصلية[8]، حيث تُسهم كل واحدة منهما في تشكيل الخطابات السردية.

القصد الإخباري والقصد التواصلي:

القصد الإخباري:

يتعلّق القصد الإخباري بمعاني الكلام في أثناء الخطاب، و "هو ما يقصده المُتكلِّم من حمل مخاطبه على معرفة معلومة معينة"[9]. فالمخاطب يحمل خبرًا يريد به توضيح موقف ما أو إفادة المتلقي بأمر ما: أي إيصال معلومة دون التأثير بها عليه من قِبل المُتكلِّم.

وترتبط القصدية الإخبارية بالمستوى الأول للدلالة، فالمتكلم يمرر من خلال الملفوظ مجموعة من الأخبار، التي يُفترض عدم علم المتلقي بها، ويُشكّل الإخبار الممر الأساسي بين المُرسِل والمتلقي؛ مما يُسهم في إيجاد سياق معرفي يمرر المُتكلِّم من خلاله أخباره والمتلقي يستقبلها، ويعمل على إعادة بناء دلالات هذا النص[10].

فالكاتب لم يجمع هذه النصوص من أجل غاية إخبارية خالصة يُقدّمها للمتلقي فقط؛ بل كان يرسم لها مقاصد معرفية أخرى ضمنية يدركها القارئ بعد الانتهاء من تلقي النص وما يصاحبها من تأمل وإعادة صياغة، فهي رسالة مشحونة بمجموعة من الموجّهات التي توجّه فعل القراءة، وتهدف إلى التأثير في المتلقي وهو يتلقى الخطاب السردي. وتُشكّل هذه المقاصد المستوى الثاني من القصدية (التواصلية)[11].

إذًا فالمقصد الإخباري يتحقّق بالإدراك الأولي للمتلقي حول النص، وليس هذا المقصد هو الغاية القصوى التي يهدف إليها النص، فالكمّ الهائل من الأخبار والمعارف التي يقدّمها المُتكلِّم؛ لا يمكن أن تتوقّف عند المقصد الإخباري، بل تتجاوز ذلك إلى التأثير في المتلقي؛ ومن ثمّ إيصال مقاصده، وهذا ما سيحقّق القصدية التواصلية للخطاب.

القصد التواصلي:

وهو ما يقصده المُتكلِّم من حمل مخاطبه على معرفة مقصده الإخباري[12]. أي القصد الذي يريد المُتكلِّم إيصاله للمخاطب؛ فالقصد هو الفهم والإفهام بين المُتكلِّم والمتلقي، وجعل المعلومة

ظاهرة لطرفي التواصل؛ ومنه يكون التواصل وفق معرفة مُسبقة؛ بغية التأثير في المتلقي، وهذا هو الغرض من العملية التواصلية لتحقيق الفائدة الإخبارية.

ويعني هذا أن القصدية التواصلية تنبني على القصدية الإخبارية، فلا يمكن الوصول إلى المستوى التواصلي إلا من خلال المستوى الإخباري؛ ومن ثمّ فلا يمكن إدراك الدلالة غير الطبيعية إلا باستيعاب الدلالة الطبيعية[13].

وبشكل عام، فالقصدية لا تتحقّق إلا من خلال تجاوز الدلالة الطبيعية للخطاب السردي إلى دلالة غير طبيعية؛ ويستوجب هذا البحث في الموجّهات الخطابية التي من شأنها الانتقال من مستوى الإخبار إلى مستوى التمثيل، فالطابع التأويلي لهذا المستوى يضع يد القارئ على العناصر الضرورية، والمؤشرات التي تسمح بتجلي الدلالات الخفية للخطاب[14].

ومن الملاحظ أن دلالة القصدية في الدراسات التداولية تتحدّد بمفهومين، هما:

1- القصد بمفهوم الإرادة

عندما يتلفّظ المتكلّم بقول ما؛ فإنه يريد أن يُنجز شيئًا معينًا، ولا يتحقّق هذا الإنجاز إذا لم يملك اختيارًا وإرادة موجّهة نحو الفعل؛ وبهذه الإرادة "تصبح الأفعال الكلامية تابعة للمقاصد الباطنة لدى فاعلها، لا تابعة لشكلها الظاهري فقط"[15]. ومثاله: النية بعدم الوفاء برد الدين لصحابه عند الاستدانة منه تعد سرقة[16].

وبما أن الخطاب عملية تواصلية بين طرفين؛ فإن هذا يقتضي عند بعضهم ضرورة توافر قصدين عند المُرسِل، وهما: قصد التوجّه إلى الغير، وقصد إفهام الغير. فالأول يقتضي أن المُتكلِّم لا يكون متكلّمًا حقًّا إلا بتوافر إرادة التوجّه بكلامه إلى الآخرين، في حين يقتضي الآخر أن المنطوق به لا يكون كلامًا إلا بإرادة المتكلّم إفهام الغير[17].

2- القصد بمفهوم المعنى

تهتم التداولية "بدراسة المعنى كما يوصلّه المُتكلِّم، ويفسّره المستمع؛ لذا فهي مرتبطة بتحليل ما يعنيه الناس بألفاظهم أكثر من ارتباطها بما يمكن أن تعنيه كلمات أو عبارات هذه الألفاظ منفصلة، فالتداولية هي دراسة المعنى الذي يقصده المُتكلِّم"[18].

ومعنى هذا أن المعاني تكمن في معرفة قصد المُتكلِّم، لا ما تعنيه الأدوات اللغوية المُستعملة؛ فالمتكلم يوظّف تلك الأدوات بما يخدم مقصده.

وتختلف هذه المعاني بحسب العلاقة بين الدلالة الحرفية والقصد، ويستطيع المُتكلِّم التعبير عن مقاصده باستعمال أي مستوى من مستويات اللغة مضافًا إليها السياق، فهو عنصر لا غنى عنه لتحديد القصد من الكلام؛ لأن الدلالة التي يريدها المُتكلِّم قد تتجاوز المعنى الحرفي، فيحتاج المستمع إلى الرجوع إلى سياق الخطاب كي يصل إلى قصد المُتكلِّم[19] فعندما يقول المحاضر لطلابه: هل يمكن أن أبدأ المحاضرة؟ فهو إما أنه قصد إخبار طلابه ببدء المحاضرة، أو أنه يطلب منهم السكوت، وهذا يؤكد على أهمية معرفة مقصد المتكلم ضمن سياقات الخطاب، وعدم الاكتفاء بالدلالة الحرفية[20].

والمعنى من المنظور التداولي يكمن في علاقته بالمتكلِّم من جهة، وبالسياق من جهة أخرى، وبالاستعمال في الجماعة اللغوية التي ينتمي إليها طرفا العملية التواصلية من جهة ثالثة، فمعرفة قواعد الاستعمال تمكّن من أداء عبارات لغوية في مواقف تواصلية معينة وفهمها؛ بقصد تحقيق أغراض معينة؛ ومن ثمَّ فإن العملية التواصلية غير محصورة بالقدرة اللغوية وحدها؛ بل تُسهم فيها قدرات أخرى منطقية، وعُرفية، واجتماعية وإدراكية[21].

ومن هذا المنظور يكون المعنى أوسع من كونه مبنيًّا على القصد، وهذا ما رآه سيرل حيث أشار إلى أن ما يعنيه المُتكلِّم بقوله؛ يتجاوز علاقته المحتملة بمعنى الجملة في لغته التي يتكلم بها، ويترتب على هذا ضرورة الملاءمة بين المقاصد والأعراف.

تأويل الخطاب السردي:

تعتمد عملية التأويل على المتلقي، الذي يسعى جاهدًا إلى إعادة قراءة الخطاب الذي أمامه في ضوء معطيات تداولية متعددة، انطلاقًا من قصد المُرسِل، والظروف التي أُنتج فيها الخطاب، والسياقات التي احتضنت هذا الخطاب لحظة إنتاجه وإلقائه.

وتفتح القراءة التداولية للخطاب السردي للمتلقي آفاقًا متعددة للتأويلات، تعتمد على مدى فهمه لمعاني الخطاب ودلالاته. ولا تتوقف هذه القراءة التأويلية عند حدود (التلقي المباشر) والمعنى

الظاهر، بل تتجاوزه إلى مدى إسهام المتلقي -بعد القراءة الواعية لخبايا الخطاب- في إعادة بنائه بطريقة تجعله أكثر تماسكًا وتجسيدًا للمواقف والرؤى التي يحملها الخطاب صراحة أو ضمنًا[22].

ويتوقّف فهم الخطاب على كفاية المتلقي التحصيلية في فهم مقصد المُتكلِّم، وكفاية المُتكلِّم من الناحيتين التدليلية والتبليغية. فالمخاطب يسعى بعد إنهاء الفعل الكلامي إلى إعادة بناء قصد المُتكلِّم من خلال تأويل كلامه؛ ومن ثمّ يمكن أن ينجح في ذلك أو يخفق وفقًا لما يفهم من مقصد المُتكلِّم، ويُشير هذا إلى أن المعنى لا يتوقّف على الملفوظ وحده؛ بل على قدرة المتلقي على استخراج ذلك المعنى من خلال عملية التفسير والتأويل.[23]

وقد احتيج إلى التأويل للعبور من المعنى الظاهر إلى المعنى الخفي؛ بغية "إرجاع الغرابة إلى الأُلفة"[24]، وذلك بتخطي حدود الملفوظ الحرفي إلى المعنى الضمني المقصود، من خلال إدراك العوامل والسياقات التي تحيط بالخطاب؛ بوصفها وسيلة للكشف عن المقاصد التي يحملها ذلك الخطاب، وهذا يؤكد مقولة: "إن أي تأويل لتعبير لساني لا بد أن يستند في جزئه الكبير على مبادئ تداولية، مادام هذا التعبير خاضعًا للاستعمال"[25].

وترجع سيرورة التأويل وإجراءاته إلى "مقولتين، أولاهما: غرابة المعنى عن القيم السائدة: القيم الثقافية والسياسية والفكرية، وثانيهما: بثّ قيم جديدة بتأويل جديد"[26]، من خلال نقل جوهر المعنى من سياق ثقافي سابق إلى سياق ثقافي حديث؛ لتؤكد أن لمعنى النص القدرة على "الانفكاك عن سياقه الأول، والاندماج في سياق جديد، مع الحفاظ على هوية دلالية واحدة مفترضة؛ فيكون مسعى التأويلية هو الاقتراب من هذه الهُويّة الدلالية المُفترضة، بالاقتصار على آليتي الوصل السياقي والفصل السياقي على المعنى". [27]

إذًا؛ فالمتلقي في أثناء عملية التأويل يستعين بالمعلومات السياقية المحيطة بالخطاب السردي، فالظروف والملابسات المحيطة بالخطاب تُسهم في فهم قصدية الخطاب. وبقدر المعلومات المتوافرة لدى المتلقي؛ تكون عملية التأويل أكثر دقة، وبعيدة عن التأويل الخاطئ؛ مما يؤكد مدى ارتباط القصدية التداولية بالسيّاق. ففهم الخطاب وتأويله يكون تبعًا لمؤشرات السياق المحيطة به.

ويوضح هذا الجهد الذي يبذله القارئ في الفهم والتأويل، ويجعله يشعر أنه شريك مع المؤلف في إنتاج دلالة النّص، التي تعدّ نقطة التقاء بين قصدية المؤلف واهتمامات القارئ.

المقاصد ونظرية الأفعال الكلامية التداولية:

تعدّ العناية بالمقاصد صلب نظرية (جرايس)، الذي أنشأ مبادئ عامة تؤسّس لمقاصد المخاطبين والمشاركين في عملية التخاطب، حيث رأى "أن الناس في حواراتهم قد يقولون ما يقصدون، ويقصدون أكثر مما يقولون، وقد يقصدون عكس ما يقولون، فكان همّه توضيح الاختلاف بين ما يُقال وما يُقصد، وما يُقال هو ما تعنيه الكلمات والعبارات اللفظية، وما يُقصد هو ما يريد المُتكلِّم تبليغه للسامع"[28] ؛ لذا وضع مبدأ التعاون لحلّ هذا الإشكال.[29]

وقد أكّد (سيرل) الربط بين العبارة اللغوية ومراعاة مقاصد المتكلمين، حيث عدّ الغرض في القول عنصرًا أساسيًّا من عناصر القوة المتضمّنة في القول[30] وهنا يُشير إلى أهمية القصدية في فهم كلام المتكلمين، بالربط بين العبارات اللغوية، ومراعاة مقصد المُتكلِّم، والمقصد العام من الخطاب في شبكة مفاهيمية مستوفية الأبعاد التداولية.

ويربط (سيرل) قصدية الأفعال العقلية بقصدية الأفعال الكلامية، ويرى أن القصدية هي "صفة لكل أفعال الكلام والحالات العقلية، وتُشير إليهما معًا"[31]، مؤكدًا على أهمية التفريق بين قصدية الدلالة وقصدية اللفظ، ومشيرًا إلى أن "القصدية الدلالية: هي تلك الصفة في العقل التي تُمكّنه من التوجّه نحو الأشياء أو الحالات الواقعية في العالم، باستقلال عنها". وأما "القصدية اللفظية: فهي صفة تخصّ جُملًا وقضايا موجودات لغوية"[32].

ويعني هذا أن "القصد في النص قد يكون صريحًا أو متضمنًا، فالمقاصد الصريحة: هي تلك المرتبطة بالمعاني المباشرة للكلمات والجُمل، في حين أن المقاصد المتضمّنة: هي تلك التي ترتبط بالمغزى من استخدام هذا الفعل أو ذاك، في إشارة واضحة إلى أفعال الكلام"[33].

ومن المهم تأمُّل دور المقاصد في الممارسات اللغوية، وبُعدها التفاعلي والتواصلي، فالفعل الكلامي ما هو إلا سلوك مقصود، فعند التلفّظ به يعني أنك تفعل، وهذا هو جوهر نظرية الأفعال الكلامية، والفعل اللغوي فعل ينتج عنه إنجاز الحدث وهو فعل قصدي[34]، وفي هذا يقول سيرل: "المعنى هو شكل قصدية [...] تتحوّل إلى كلمات وجمل ورموز إذا ما أُحسن النطق بهذه الكلمات والجمل، بحيث تكون ذات معنى، فإنها تنطوي على قصدية مشتقة من أفكار المُتكلِّم. فهي لا تنطوي

على مجرد معنى لغوي تقليدي فحسب؛ بل على معنى يقصده المُتكلِّم أيضًا[...]، فالمتكلم حين يؤدي فعلًا كلاميًّا؛ فإنه يفرض قصديته على هذه العلامات والرموز"[35].

وقد ركّز فلاسفة اللغة على الوسائل والطرق التي ينقل بها المُتكلِّم مقاصده، فالخطاب لا يقع إلا بقصد قاصد وإرادة مُريد، وذلك بكل من الوسائل التعبيرية والغرضية، فأوستن وسيرل جعلا المقاصد مركزا في التفريق بين:

المعنى التعبيري أو الفعل القولي (معنى الكلمات في الملفوظ). وقوة الأفعال الغرضية "أي النتيجة التي يقصد المُرسِل نقلها"[36].

ويهتم القصد الاتصالي عند أوستن بالفعل الدلالي، ويرى أن غايات المقاصد ذاتية، وهي استدعاء فهم المخاطب وإبلاغه بشيء ما، وله غرض خاص وراء هذا الاتصال[37].

وقد طوّر (سيرل) نظرية أستاذه أوستن، خاصة على صعيد المقاصد والمواضعات؛ فنظرية الأعمال اللغوية تُقرّ بوجود الحالات الذهنية؛ لأنها تدرس بشكل خاص المقاصد[38]، حيث تُترجم هذه الأخيرة إلى أعمال لغوية (أي جمل) خاضعة للتواصل؛ إذًا فللمقاصد أهمية قُصوى في إنجاز الأفعال عند (سيرل).

وحاول بول غرايس تقديم القصد بشكل أكثر اتساعًا من مفاهيم أوستين وسيرل، فاقترح مبدأً عامًا لضبط نجاح العملية التواصلية تتمثّل في (مبدأ التعاون)، الذي يقتضي من المتكلمين أن يكونوا متعاونين؛ لتسهيل عملية التواصل بين المُتكلِّم والمخاطب؛ ومن ثمّ الوصول إلى القصد الكلامي، ويضم مبدأ التعاون عددًا من القواعد التي تساعد المتلقي على فهم قصد المُتكلِّم. ولا مُسوّغ لخرق تلك القواعد إلا عند حاجة المُتكلِّم إلا قصد معين، لا يتحقّق إلا بخرق تلك القواعد[39]. و"بهذه الكيفية نتمكّن من وصف الفعل الكلامي بأنه قصدي متى كان قصد المُتكلِّم هو جعل المخاطب يتعرّف على شيئين على الأقل:

1. قصده التواصلي: قصد أن المخاطب يعرف قصد المُتكلِّم في بناء فعل تواصلي.
2. قصده التكلّمي: قصد أن المخاطب يعرف الهدف من الفعل التكلمي، وأن تعرّفه عليه يتم بالتلفظ بهذا الفعل"[40].

ومن الملاحظ أن حديث (جرايس) عن المقاصد كان في أثناء بحثه عن الدلالة غير الطبيعية[41]، فهي عنده النوايا التي تدفع إلى تكوين جملة أو قول؛ ويعني ذلك "أن القائل كان ينوي وهو يتلفّظ بهذه الجملة إيقاع التأثير في المستمع؛ بفضل فهم هذا المخاطب لنيته"[42]. إذًا للنوايا حضور طاغٍ على التحليل التحادثي أو الحواري الذي جاء به غرايس.

و"المقاصد عند بول جرايس ثلاثة أنواع، أولي: يتجلى في المعتقدات والرغبات التي تكون لدى المُتكلِّم، وثانوي: يكون فيما يعرفه المتلقي من مقاصد المُتكلِّم. وثلاثي: ينعكس في هدف المُتكلِّم الذي يريد أن يجعل المتلقي يعترف بأنه يريد منه جوابًا ملائمًا"[43].

ولذلك عُدّت الأفعال الكلامية تمظهرًا للقصد التواصلي، فـ"فهم القصد التواصلي للمتكلم لا يعتمد فقط على الدلالة اللسانية للقول؛ بل ينطلق منها ويتجاوزها بتشغيل كل أنواع المقدّمات والمؤشرات والقرائن السياقية"[44].

وللمقاصد بوجه عام دور كبير في بلورة المعنى عند المُتكلِّم، والكشف عن مقاصده، وانتخاب الاستراتيجية التي تتناسب مع مقاصد المُتكلِّم، وتتكفّل بنقل قصده، مع مراعاة العناصر السياقية الأخرى[45] وهذا سيأتي تفصيله في فصل استراتيجيات الخطاب.

محددات كشف المقاصد داخل الخطاب:

1-العُرف

يُعدّ العُرف من العوامل التواصلية التداولية غير اللغوية المؤثرة في بنية العلامات اللغوية ذاتها، كما تعدُّ عاملًا مهمًّا في تحديد المقاصد التخاطبية، خاصة أن اللغة ما هي إلا مؤسسة تنتظم بداخلها نشاطات العقل؛ فهي "الأعجوبة التي يُطلّ منها المتواصل على العالم. وهذا النظر هو المُفضي حقّا إلى الوقوف على نمط تفكير القوم، وطريقة اجتماعهم، وطبائع سياساتهم"[46].

وللقصد دور مهم في تصنيف الخطابات داخل الشبكة التواصلية الاجتماعية، فـ"القصد قانون داخليّ في صلب المواضعة يحدّد نوعيّة أجناس الخطاب من خبر أو أمر أو استخبار؛ فيتحوّل بالصياغة اللسانيّة من الوظيفة الإبلاغية إلى الوظيفة الاقتضائية، كما في الأمر والنهي والطلب"[47].

ويعود المتلقي إلى الأعراف اللغوية والثقافية في الكشف عن الحمولة الدلالية للألفاظ، وهذا ما أشار إليه (جرايس) بقوله: "السامع قادر على أن يصل إلى مراد المُتكلِّم بما يُتاح له من أعراف الاستعمال ووسائل الاستدلال"[48].

ويؤكد هذا أن اللغة "ليست نظام علامات فحسب؛ بل إنها في الأساس نشاط تواصلي؛ إذ لا يشترط الكلام بلغة ما وفهمها معرفةً بنظام علاماتها فقط؛ بل يشترطان بناء على ذلك تمكُّنًا من استعمال تلك العلامات اللغوية"[49].

2-السياق وكشف المقاصد الخطابية

معرفة أنظمة اللغة بمعزل عن السيّاق لا تكفي لمعرفة قصد المُتكلِّم من خطابه، فمدار الأمر معرفة ما يقصده المُتكلِّم من خطابه لا ما تعنيه اللغة[50]. فالسياق "اللغوي وغير اللغوي هما اللذان يسمحان بإدراك المفارقة"[51]. والمخاطب إذا افتقد لهذه المعلومة الإضافية غير اللغوية؛ فإنه سيأخذ القول على ما هو عليه (أي بالمعنى الحرفي).

و"لتحديد قول المخاطب، ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار ليس فقط الجملة الملفوظة؛ ولكن أيضًا سياق التلفّظ، وبعض العناصر في الجملة التي وظيفتها الإشارة إلى أيّة وضعية ينبغي اعتبار التلفّظ؛ حتى نحدّد ما يقوله المخاطب"[52].

أي أن الوقوف على مقاصد الخطاب وفهمها يستدعي النظر في السياق الذي وردت فيه، ومراعاة الظروف المحيطة بعملية التواصل، التي من شأنها أن تُسهم في تأويل الخطاب بدلالات متعددة، فللخطاب معانٍ لغوية وأخرى تداولية، ولا يمكن إدراك مقاصد الخطاب بدون استحضارهما.

هذا إلى جانب أن فهم مقاصد الخطاب تختلف باختلاف الأشخاص والمقام والزمان والمكان، وغيرها من المقوّمات السياقية والمحددات المقامية؛ لذا فعلى المُتكلِّم أن يصوغ كلامه بطريقة تُبيّن ما في نفسه من مقاصد. فكفاية خطاب ما، يقتضي الأخذ في الحسبان بقدرات المتلقي، وسلامة التدليل والتبليغ؛ حتى يتمكّن المتلقي من إدراك مقاصد الخطاب[53]. ويتوقّف على ذلك الإدراك مدى انسجام المُتكلِّم مع السياق التحادثي، ومدى قدرة المخاطب على اكتشاف هذا الانسجام، انطلاقًا من السياق الذي أُنتج فيه[54].

والسياق على حد تعبير ويلسن وسبيربر" ليس أمرًا مُعطى دفعة واحدة، وإنما يتشكّل قولًا إثر قول، وهذا السياق الذي يتكوّن تدريجيًّا يمكن أن نسميه (سياقًا نصيًّا) يتشكّل عبر امتداد القراءة النصية، ويعدُّ ضروريًّا لوضع الإطار العام الذي يمكن أن يتسع فيه السياق الخارجي، وتتحرك فيه تأويلات القارئ وهو يتلقى النص. ويمكن أن نضع إلى جانب السياق النصي السياق الثقافي والاجتماعي الذي يرتبط بالمؤلف ومحيطه العام، وكذا الثقافة التي توجّهه وهو ينتج هذا النص"[55].

مما سبق؛ يتبيّن أن حقيقة الكلام تكمن في العلاقة التخاطبية، وليس في العلاقة اللفظية وحدها، فلا يوجد كلام بدون تخاطب، ولا متكلم بدون أن تكون له وظيفة (المخاطِب)، ولا مستمع من غير أن تكون له وظيفة (المخاطَب)، وتتحدّد هذه العلاقة من جانب المُتكلِّم بالتوجّه إلى المستمع وبإفهامه مراده، ومن جانب المستمع بالتلقي من المُتكلِّم وفهم مراده؛ ومن ثم لا يمكن أن تنحصر هذه العلاقة في عملية (نقل) مضمون القول من أحد الطرفين للآخر[56].

إذًا؛ يعمد محللو الخطابات السردية في أحايين كثيرة إلى الجانب اللغوي؛ لكن فهم تلك الخطابات ومقاصدها لا تتم دائمًا في لفظها؛ بل من استدعاء كل ما يحيط بها من عوامل غير لغوية كالسياق - كما لاحظنا- وكذلك المعرفة المشتركة بين المُتكلِّم والمخاطب.

المبحث الأول: المقاصد السياسية

أكد (ريكرو) أن الأقوال المضمرة لا يمكن الاستغناء عنها في أي لغة؛ ففي بعض المواضع يصعب قول الأشياء أو يستحيل قولها[57]، وهذا يظهر بوضوح في المقاصد السياسية.

الأنموذج الأول:

"وكان الرشيد حج بعد نكبة البرامكة، والمدبر لأمره الفضل بن الربيع، فلمّا صار بمكّة رأى في الحجر رجلًا له هيئة وسمت يُصلّى، فقال للفضل: يا عبّاسيّ، جئني بهذا الرّجل؛ فقصده الفضل وهو قائم في صلاته، فانتظر انفلاته من الصّلاة، فأطالها، فجذب ثوبه الفضل، وقال له: أجب أمير المؤمنين؛ فخفّف الرّجل صلاته، وقال له: ما لي ولأمير المؤمنين! فقال: هو ما ترى وتسمع. قام وهو يتهادى في مشيته من الكِبَر. قال: فلمّا أتيت به الرشيد، عرّفته خبره، فدعا به لمّا فرغ من طوافه، فلمّا رآه قال له: من الرّجل؟ قال له: يا أمير المؤمنين، إن الأنساب تمنع من الاكتساب.

فقال له: لتخبرني، قال: فأذكر نسبي آمنًا؟ فأمّنه، فانتسب إلى الحسين بن علي بن أبي طالب، فقُذفت له في قلب الرشيد رحمة. ثم قال له: إنّ أمير المؤمنين قد قدّر عندك لما رأى من سَمتك؛ إصابة الرأي، فما عندك فيما كان من أمير المؤمنين من العهد الذي عهده إلى ولاة العهد؟ فاستعفاه من الجواب، فلم يُعفه، وقال له: أنت آمن، فقل بكل لسانك كل ما عندك؛ فقال: يا أمير المؤمنين، رأيتُك قد أخذت ثلاثة أسياف مشحوذة، فجعلتها في غمد واحد، فانظر ما يكون بينها، فأطرق الرشيد مليًّا، ثم قال للفضل بن الربيع: يا فضل، أعطه ثلاث مئة دينار، واجعلها دارّة عليه في كلّ شهر باقي عمر أمير المؤمنين"[58].

يعود نجاح العملية التواصلية بين المُتكلِّم والمتلقي إلى كشف المتلقي للمعاني المُضمرة في الخطابات السردية التي لا يمكن الكشف عنها إلا بواسطة التأويل، مع الاستعانة بالسياق والمقام المحيط بالمحادثة؛ وهذا ما حدث بين الخليفة الرشيد والرجل العلوي.

يحضر الوصف ليُستكمل به تشكيل المقاصد، والمُتمثّل في قوله: "رأى في الحجر رجلًا له هيئة وسمت يصلي .... يتهادى في مشيته من الكبر.... انتسب إلى الحسن بن علي بن أبي طالب"، فقد وُصِف بالصلاح وسداد الرأي لكبر سِنه، فهو ممن جرّب الحياة؛ لهذا السبب طالب بإحضاره، والسؤال عن العهد الذي عهده إلى ولاة العهد.

أما قوله: "إن الأنساب تمنع من الاكتساب"؛ فيظهر مدى خوفه من الإفصاح عن نسبه، فهو علوي من بني الحسن، وكان العلويون في صراع مع العباسيين؛ حيث يرون أنفسهم أحق بالخلافة منهم[59]؛ مما جعله يطلب الأمان من الخليفة. وبعد معرفة الخليفة نسبه رحمه؛ ولعلّ هذا راجع لإحساسه بالذنب تجاه موقفه من العلويين، وفي الوقت ذاته لا يستطع التغاضي عنهم؛ خوفًا من تمرّدهم، أو أنه راجع إلى الحالة التي كان عليها من وجل وخوف، ولم يرَ منه ما يدلّ على أي مطمع.

وملفوظ (فأطالها) تُنشّط في ذهن المتلقّي الخوف والوجل من الخليفة، لعله يدعو في أثناء ذلك أن يصرف الله عنه شرّ الخليفة. ومن الملاحظ نمو الأحداث بعد ذلك، حيث يقول: "ما عندك فيما كان من أمير المؤمنين من العهد الذي عهده إلى ولاة العهد؟" فكان الردّ بفعل كلامي غير مباشر تلفّظ به الرجل والمتمثّل في قوله: "أخذت ثلاثة أسياف مشحوذة، فجعلتها في غمد واحد، فانظر ما يكون بينها"؛ حيث يظهر مدى اختياره ما يتوافق ويتلاءم مع مخاطبة الخلفاء والسلاطين في إيصال مقاصده.

وفي الوقت ذاته، استطاع الرشيد بفطنته فهم مقصد الرجل من خلال عباراته المشفّرة. فالسيوف المشحوذة يُقصد بها ولاة العهد، فقد بايع الخليفة الرشيد بالعهد على التوالي: الأمين والمأمون والمؤتمن؛ وبهذا جعلهم متساوين في أمر الخلافة، وما داموا ولاة عهد فهم مغمدون؛ لكن بعد موته سيصبحون مسلولين من الغمد، ويصبح كل واحد منهم كالسيف المشحوذ على أخيه بما معه من الأعوان والأموال؛ بدليل الحرب التي ثارت بين الأمين والمأمون وانتهت بمقتل الأمين. وفي هذا إشارة ضمنية للخطأ الذي وقع فيه الخليفة الرشيد.

والفعل التأثيري في هذا الخبر هو ذلك الأثر الذي أحدثه الفعل الإنجازي في المخاطب، والمُتمثّل في تأمل الرشيد فيما قاله؛ ومن ثم مكافأة الرجل بثلاثة مئة دينار كل شهر طيلة حياة الرشيد، ولا يمكن أن يكون الفعل غير المباشر ناجحًا دون أن يُحدث تأثيرًا في المتلقي.

الأنموذج الثاني:

"قال أبو العباس ثعلب: حدثني محمد بن سلام الجمحي قال: كنا يومًا جلوسًا عند أبي أيوب في مجلسه، فأتاه رسول أبي جعفر، فامتقع لونه وتغيّر، ومضي إليه ثم رجع، فقال له بعض أصحابه في ذلك؛ قال: سأضرب لكم مثلًا تقوله العامة، وهو أن البازي قال للديك، ما شيء أقل وفاء منك؛ لأن أهلك أخذوك في بيضة فحضنوك، وخرجت على أيديهم، فأطعموك في أكفهم، ونشأت بينهم، حتى إذا كبرت جعلت لا يدنو واحد منهم منك إلا طرت يمنة ويسرة، وصحت وصوتَّ؛ وأنا أُخذت من الجبال كبيرًا، فعلموني وألفوني، ثم يُخلون عني، فآخذ صيْدي وأجيء إلى صاحبي. قال له الديك: لو رأيت في سفافيدهم من البزاة مثل الذي رأيت فيها من الديكة؛ كنت شرًّا مني! ولكنكم لو كنتم تعلمون ما أعلمه لم تتعجبوا من خوفي مع ما ترون من تمكّني"[60].

إنّ علاقة الوزير بالخليفة في العصر العباسي لم تكن مستقرة، فقد غلب على هذه العلاقة الشعور بالقمع السياسي، فلم يستطع الوزراء أن يشعروا بالأمان والطمأنينة في فضاءات هذه السلطة؛ لذا كان توظيف الاستعارة من أنسب الاستراتيجيات التي يستثمر فيها المُتكلِّم مقاصده السياسية، فهي تحميه من الصدام مع الآخر، وفي الوقت ذاته يمرّر بواسطتها ما يريد من مقاصد، إلى جانب قوتها الإقناعية.

بدأت القصدية السياسية في هذا الخبر بوصف حال أبي أيوب المورياني، عندما أتاه رسول أبي جعفر، واستنكار بعض أصحابه من تغيّر لونه؛ رغم مكانته آنذاك[61]. وقد استعان أبو أيوب في الرد على هذا الاستنكار باستعارة تمثيلية، تحمل مقاصد خفية، تدور في مجملها حول معاني الخوف الدائم الذي يعيشه الوزراء، وعدم الاستقرار، مهما بلغت سطوته وحظوته عند الخليفة[62].

ويصف حاله مع الخليفة أبي جعفر المنصور بحال الديك مع صاحبه، يرفع شأنه ويطعمه من أموال السلطان، فإذا كثر ماله وسمن؛ فتكوا به - سواء بالقتل أو السجن- مع مصادرة أمواله، وذلك عندما تخلو خزائنهم من الأموال، أو عند العجز عن توفيرها، أو الوشاية. فحال الوزير في هذه الحالة مثل حال الديك في السفود؛ في فتك الخلفاء بهم. وهذا منبع خوف المورياني من الخليفة المنصور.

وفي قوله: "لا يدنو واحد منهم منك إلا طرت يمنة ويسرة"؛ إشارة إلى الخوف الذي يلحق بالديك إذا طلبه صاحبه؛ بسبب كثرة ما يرى من الديكة على السفافيد، ومثله الوزير الذي يصيبه الفزع والخوف إذا طلبه الخليفة؛ لكثرة القتلى من الوزراء والكتاب على يد بعض الخلفاء العباسيين، ووجه المشابهة المصير المأساوي الواحد: السفود للديك، أو القتل للوزير.

والتمعّن في ملفوظات الخبر ينبئ بأمرين، أولهما: الخوف الدائم الذي يعيشه الوزراء، وعدم الاستقرار في تلك الحقبة. وثانيهما: النظام السياسي الفاسد والسلطة الباطشة؛ ومن ثمّ اتخذ الرمز والتلميح لا التصريح؛ للكشف عن هذا الفساد.

الأنموذج الثالث:

"حكى الهيثم بن عدي أن المنصور لما جلس في قصره بباب الذهب؛ أذن لرسل ملك الروم فدخلوا عليه، فقال لرسول ملك الروم: هل ترى عيبًا؟ قال: نعم، عيوبًا ثلاثة، قال: ما هي؟ قال: النفس خضراء ولا خضرة عندك، والحياة في الماء ولا ماء عندك، وعدوك مخالطك ومُطلع على سرك، قال: أما الماء فحسبي منه ما بلغ الشفة، وأما الخضرة فللجدّ خُلقت لا للعب، وأما السرّ فلا أبالي علم سري رعيتي أم ولدي وخاصتي، فأمسك الرومي عن الكلام. ثم تعقّب أبو جعفر الرأي، فرأى أن القول ما قال، فاتخذ العباسية، وأجرى القناة من دجلة، وأخرج السوق عن المدينة، فلما فعل ذلك وجلس في قصره بالخلد، نظر إلى التجار من البزازين والصيرفي والقصاب وطبقات السوقة؛ فتمثّل بهذين البيتين:

كمَا قَالَ الحمَارُ لسهمِ رامٍ لقَدْ جمعتَ من شتّى لأمرِ
جمعت حديدةً وجمعت نصلًا ومن عقبِ البعيرِ وريشِ نسرِ

ثم قال: يا ربيع، إن هذه العامة تجمعها كلمة وترأسها السفلة، ولا أرينّك معرضًا عنها، فإن إصلاحها يسير، وإصلاحها بعد إفسادها عسير، فاجمعها بالرهبة، واملأ صدورها بالهيبة، وما استطعت من رفق بها وإحسان إليها فافعل"[63].

تدور أحداث الخبر في بلاط قصر الخليفة المنصور، حيث أعان السياق السياسي الخليفة على فهم مقصد رسول الروم، وافتُتح الخبر بسؤال الخليفة لرسول ملك الروم: "هل ترى عيبًا؟" وهذا الملفوظ يحمل عدة دلالات، منها: أن العرب ترى أن الروم أعرق منهم في حضارة البناء، ولعلمه أن الرسل غالبًا يكونون من حكماء قومهم، ولا يُرسل رسول إلا وفيه عقل ومعرفة وفطنة؛ لذلك سأله.

وكان رد رسول ملك الروم: "النفس خضراء ولا خضرة عندك، والحياة في الماء ولا ماء عندك، وعدوك مخالطك ومطلع على سرك"؛ فقد ركّز على ما هو ظاهر وبارز.

ومن خلال هذه الملفوظات تتضح قصدية رسول ملك الروم، في ذكره لهذه العيوب؛ فقد تكون من باب التعالي والتطاول وإظهار تفوّقهم الحضاري، وتقزيم المنجز المُتمثّل في بناء عاصمة مكتملة وغريبة الشكل مدوّرة. ففهم الخليفة مقصده؛ ليرد عليه بما رآه مناسبًا باستخدام أسلوبي النفي والتعليل لهذه الأخطاء، وقلبها إلى مزايا؛ رغم أنه رأى بعد تأمل أنها وجهة وحقيقية؛ لذا بادر إلى تطبيقها.

ومن خلال ملفوظات قوله: "أما الماء فحسبي منه ما بلغ الشفة، وأما الخضرة فللجدّ خُلقت لا للعب، وأما السرّ فلا أبالي علم سري رعيتي أم ولدي وخاصتي". تتضح قصدية الخليفة في تمويه الخصم وتبيان خطئه؛ منعًا لظهور الخليفة على أنه ضعيف التدبير أو قليل الحزم. إلى جانب ظهور الحكمة والدهاء في رد الخليفة وحضور بداهته وسرعة رده، فهو لا يريد أن يُطلع الرسل على ضعف الجانب التخطيطي في بغداد؛ فيستفيد منه الروم.

ومن يدقّق النظر في قوله: "أما الماء فحسبي منه ما بلغ الشفة"؛ فسيجد أن هذا ردّ مخيف بالنسبة لرسول ملك الروم، حيث يحمل رسائل منها: قلة حاجة العرب إلى الماء، وقدرتهم على الصبر

على العطش. وإمساك الرومي عن الكلام ناتج عن فهمه لمقصد الخليفة، فالشخصيات السياسية تفهم مقاصد بعضها.

ومن الملاحظ أن هذا الخبر يتكوّن شقين، الأول: خاص بملاحظات رسول ملك الروم، والثاني: متعلّق بتأمل المنصور في حال مدينته وإدراكه بوجاهة ملاحظات رسول ملك الروم؛ حيث بادر إلى تطبيقها، وهذا متمثّل في قوله: "فاتخذ العباسية، وأجرى القناة من دجلة، وأخرج السوق عن المدينة". وهذه الأخيرة كانت من الأمور المهمة، فمن بالسوق كانوا على اطلاع بأوقات خروج الخليفة ودخوله ومن يأتيه من القواد وغيرها من الأمور؛ لذا اتخذ لهم موضعًا بعيدًا عن قصره.

وأما كلام المنصور مع الربيع؛ فإنه تحليل منطقي ورائع لمكوّنات السوق في بغداد، وينطوي على أنه مشكّل من جميع الأجناس، وأن مثل هؤلاء لا يحكمهم العُرف كما عند العرب، بل قد ينقادون ليحكمهم السفيه والساقط، ووصفهم بالسفلة بناء على معرفته بالسوقة وما فيها، مؤكدًا أن الرهبة مع الإحسان؛ يجعلهم يخشون الخليفة، وفي الوقت نفسه يحبونه ويحترمونه.

الأنموذج الرابع:

و"حكي عن الأصمعي قال : لما قتل الرشيدُ جعفرَ بن يحيي، أرسل إليَّ ليلًا، فراعني وأعجلني الرسل، فزادوا في وجلي، فصرت إليه، فلما مثلت بين يديه أومأ إليّ بالجلوس، فجلست، ثم قال:

لـــو أنَّ جعفـــر خـــافَ أســـبابَ الـــردَّى ... لنجَـــا بمهجتِـــهِ طِمِـــرٌّ مُلجَـــمُ

ولكـــانَ مـــن حـــذرِ المنـــونِ بحيـــثُ لا ... يرجـــو اللحـــاقَ بـــهِ العُقـــابُ القشـــعمُ

لكنـــــهُ لمّـــــا تقـــــاربَ يومـــــهُ ... لـــم يـــدفعِ الحـــدثان عنـــهُ مُـــنجّمُ

ثم قال لي: الحق بأهلك. نهضت ولم أُحر جوابًا، وفكّرت فلم أعرف ما كان منه معنى؛ إلا أنه أراد أن يسمعني شعره فأحكيه"[64].

يحمل الخبر في طياته سببَ مقتل جعفر البرمكي[65]، متوسلًا بالقول الشعري وما يحمله من دلالة على عِظم الذنب الذي اقترفه جعفر؛ فاستحق بذلك القتل. وهذا القول الشعري يعدّ بمنزلة شفرة تواصلية؛ لتبليغ المقاصد، ومن المعروف أن أهمية الشعر تكمن في وظيفته الإعلامية، وفي هذا يقول صالح زياد: "تأتي قوة الشعر وحضوره وأفضليته من وظيفته الإعلامية الموجّهة"[66].

فللشعر مقام عالٍ لدى العرب؛ لسرعة انتشاره وذيوعه. إلى جانب أن ملفوظ (الأصمعي) يوحي بالسيرورة والثقة. فالأصمعي وسيلة إشهار؛ كونه راوية يُؤخذ منه الشعر، وله حضور واسع.

وتتمثّل القصدية السياسية في ملفوظات الخبر إجمالًا في الإعلام والتحذير، وإضفاء صفة القوة والجبروت للخليفة، وأن له مطلق السلطة في عمل ما يشاء. والمقام هنا مقام سلطاني يغلب عليه الخوف والوجل.

المبحث الثاني: المقاصد الثقافية

تُنتَج الخطابات السردية في سياقات ثقافية مختلفة، حيث تُسهم هذه السياقات في الكشف عن المقاصد الخطابية بالتوسل بقراءة تأويلية للأنساق الخطابية الحاملة للثقافة، ومن أمثلتها:

الأنموذج الأول:

"قال: وحدثني إبراهيم بن السندي بن شاهك، عن أبيه، قال: دخل شاب من بني هاشم على المنصور، فاستجلسه ذات يومٍ، ودعا بغدائه، وقال للفتى: ادنه ، فقال الفتى: قد تغديت. فكفّ عنه الربيع؛ حتى ظننت أنه لم يفطن لخطئه. فلما نهض للخروج، أمهله، فلما كان من وراء الستر، دفع في قفاه، فلما رأى الحجاب ذلك منه، دفعوا في قفاه حتى أخرجوه من الدار. فدخل رجال من عمومة الفتى، فشكوا الربيع إلى المنصور. فقال المنصور: إن الربيع لا يقدم على مثل هذا إلا وفي يده حجة؛ فإن شئتم أغضيتم على ما فيها، وإن شئتم سألته، وأنتم تسمعون. قالوا: فسله. فدعا الربيع، وقصوا قصته. فقال الربيع: هذا الفتى كان يُسلّم من بعيد وينصرف. فاستدناه أمير المؤمنين؛ حتى سلم عليه من قريب، ثم أمره بالجلوس. ثم تبذل بفضيلة المرتبة التي صيّره فيها أن قال حين دعاه إلى طعامه: قد فعلت. وإذن ليس عنده لمن أكل مع أمير المؤمنين إلا سدّ خلة الجوع. ومثل هذا لا يقومه القول دون الفعل"[67].

تدور أحداث الخبر في بلاط الخليفة المنصور، وسياق هذا الخبر في آداب مجالسة الخلفاء والأكل معهم. فهناك آداب يجب مراعاتها عند مجالسة الخلفاء؛ إذ من حقّه إذا تبذّل مع أحد وأنس به حتى طاعمه؛ ألا ينبسط بين يديه في مطعمه، فهي من الخلال المذمومة. وعندما يضع الملك بين يدي أحد طعامًا إذا لم يقصد بذاك إلا إكرامه أو مؤانسته؛ فإنه يكون أراد أن يعرف ضبطه لنفسه. فأهل الأدب وذوو المروءة حظهم من مائدة الخليفة المرتبة التي رفعهم إليها، والأنس الذي خصهم به[68].

وعليه فقد بُنيت القصدية في ردّ كل من الربيع والفتى الهاشمي، فعندما دعا المنصور الفتى الهاشمي إلى طعام الغداء قال: (قد تغديت)، وهذا الرد فيه خروج عن النسق العام، حيث ترك الالتزام بما يجب عليه من السمع والطاعة والاحتشام وصون طلب المنصور، ولعل هذا يعود إلى كونه هاشميًّا، فربما يرى طعام الأمير صدقة؛ وهو هاشمي لا تصح عليه. وربما كان جهلًا من الفتى وسوء تقدير.

وقد أظهر الربيع تجاهله لتصرف الفتى وكأنه غير آبه لما فعل، متمثّلًا بقوله: (كفَّ عنه الربيع)، فلما خرج فعل به ما فعل الربيع- أي الركل بالرجل على قفاه- بعد أن أوهمه بعدم مبالاته بما فعل. والدفع في القفا فيه إمعان في المهانة؛ إذ كان نتيجة استياء الوزير من فعل الفتى؛ إذ كيف يدعوه المنصور إلى الطعام فيرفض! وقد يكون ذلك ناتجًا عن سوء أدب الفتى الهاشمي، وغفلته عن المنزلة التي حباه بها الخليفة، فكان صنيع الربيع تأديبًا له، ولعل دلالة لفظ (الهاشمي) تسويغ لعمل الخليفة واهتمامه به[69].

وشكوى عمومة الفتى للخليفة من تصرّف الربيع، وكأنهم يقولون: نحن من بني هاشم، فلا يليق بنا ما فعله وزيرك من تحقير للفتى. وربما التجاهل هنا لحقه نفي للفتى من المكانة التي كان أعمامه يتوقّعونها؛ ومن ثم فإن مكانته انتهت ولم يعد لها بقاء. فمقامه انتهى، وقدره كالجوعى الذين يأتون للأكل فحسب. وفي قوله: "ليس عنده لمن أكل مع أمير المؤمنين إلا سدّ خلة الجوع": أي أن مكانته لن تتجاوز مكانة الجوعى، فلا مقام له إلا ذلك المقام؛ وبهذا فهو ينفي عنه أي منزلة أو مقام.

الأنموذج الثاني:

"قال إسحاق بن إبراهيم الموصلي: حدثني أبي، قال: قال لي الهادي يومًا: غَنّني جنسًا من الغناء أطرب له، ولك حُكمُك؛ فغنّاه:

وإنـــي لتعرونـــي لـــذكراك فتـــرة كمـا انـتفض العصـفور بلـله القطـر

قال: أحسنت والله، وضرب بيده إلى جنب دُرّاعته، فحطّه ذراعًا، وقال له: زدني؛ فغنّاه:

فيـــا حبّهـــا زدنـــي جـــوى كـــلّ ليلـــة ويـــا ســـلوة الأيـــام موعـــدك الحشـــر

فضرب بيده إلى جيب دُرّاعته، فحطّها ذراعا آخر، وقال: والله زدني؛ فغنّاه:

هجرتك حتى قيل لا يعرف الهوى وزرتك حتى قيل ليس له صبر

فقال: أحسنت والله، وحطّ جميع دُرّاعته، وقال لي: حُكمُك، لله أبوك وأمك. فما تريد؟ فقلت له: أريد عين مروان بالمدينة[70]، فدارت عيناه في رأسه؛ حتى صارتا كأنهما جمرتان، وقال لي: يا بن اللخناء، أردت أن تشهّرني بهذا المجلس، فيقول الناس: أطربه فحكمه، فتجعلني سمرًا وحديثًا، ثم أحضر إبراهيم بن ذكوان، فلّما حضر، قال له: يا إبراهيم، خذ بيد هذا الجاهل، فأدخله بيت مال الخاصة، فإن أخذ كل ما فيه فخله وإياه، فدخلت فأخذت خمسين ألف دينار"[71].

من خلال ملفوظات الخبر؛ يظهر السياق الثقافي المُتمثّل في مدى تأثير الغناء في الخليفة الهادي واستحسانه لغناء إبراهيم الموصلي، فكان يطلب منه المزيد، وفي كل مرة يقطع جزءًا من دراعته؛ مبالغة على شدة الطرب؛ ليشهد له في النهاية بالإجادة.

إلا أن طلب أبي إسحاق الموصلي كان غير متوقّع، حيث قال: "أريد عين مروان بالمدينة" ولعل طلب إسحاق لهذه العين لشهرتها، فيُشتهر بذلك؛ وبهذا الطلب تظهر قصدية الموصلي وإدراكه أن المال قد يُنسى؛ لكن العين باقية، وقد كشف الخليفة مقصده بقوله: "أردت أن تُشهّرني بهذا المجلس، فيقول الناس: أطربه فحكمه؛ فتجعلني سمرًا وحديثًا". وغضب الخليفة بسبب طلبه أن يعطيه العين المشهورة؛ نظير أن أطربه وغنّاه. وفي حال استجابة الخليفة لطلب الموصلي؛ فإن هذا سيعدُّ من باب الاستخفاف بأموال الدولة وتبذيرها على مُغنٍّ أُعجب بصوته.

المبحث الثالث: المقاصد الاجتماعية

تعدّ اللغة أساس كل تفاعل اجتماعي، وهي مظهر من مظاهر السلوك الاجتماعي. وتفسير التفاعل بين السلوك اللغوي والاجتماعي يحدّده السياق الاجتماعي بما يحمله من مقاصد اجتماعية في الموقف الكلامي، ومن أمثلة ذلك:

الأنموذج الأول:

"كان محمد بن يحيى قبيح البخل، فدخل يومًا أبو الحارث جُمّين على يحيى بن خالد، وكان يألف محمدًا، فقال له يحيى: يا أبا الحارث، صف لي مائدة محمد؛ قال: هي فتر في فتر، وصِحافه منقورة من حب الخشخاش، وبين نديمه وبين الرغيف نقرة جوزة. قال: فمن يحضره؟ قال: الكرام الكاتبون، قال: فمن يأكل معه؟ قال: الذباب. فقال: سوءة له، أنت خاصّ به وثوبك مُخرّق! قال: والله ما أقدر

على إبرة أخيطه بها، ولو ملك محمد بيتًا من بغداد إلى النُّوبة مملوءًا إبرًا، ثم جاءه جبريل وميكائيل ومعهما يعقوب النبيُّ، يضمنان له عنه إبرة، ويسألانه إعارته إيّاها، ليخيط بها قميص يُوسف الذي قُدّ من دُبُر؛ ما فعل"[72].

من أهم الآليات التي يوظّفها المُتكلِّم لتمرير مقاصده؛ المجاز بأنواعه، ومنها الكنايات التي غلبت على هذا الخبر، حيث تعدّ الكنايات من الآليات الإقناعية. ويعود الإقناع إلى أن المتلقي يُنتج المعنى، ويعيد تأويله بالانتقال من المعنى الحرفي إلى المعنى الذي يستلزمه، وسبيله في تأويل تلك الكنايات المخزون الثقافي، إلى جانب أن تلقّي تلك الكنايات يتطلّب كفاءة موسوعية من المتلقي؛ لفهم المقصد من الخطاب.

ويتأسس هذا الخبر على وصف مائدة محمد بن يحيى؛ لتكون صفة البخل ثيمة للخبر؛ وعليه بُنيت المقاصد المتمثّلة في ملفوظات جمين عند وصفه لمائدة محمد بن يحيى قائلًا: "هي فتر في فتر، وصِحافه منقورة من حب الخشخاش، وبين نديمه وبين الرغيف نقرة جوزة". ومن يدقق النظر في هذه الجمل يجدها مثقلة بحمولات دلالية، فجملة (فتر في فتر) الفتر: تُطلق على المسافة ما بين السبابة والإبهام كالشبر؛ وفي هذا إشارة ضمنية على صغر مائدته وغاية بخله.

وجملة (وصِحافه منقورة من حب الخشخاش): أي أنها صغيرة الحجم كحب الخشخاش الصلب وهو حب شبيه بالقمح من أشجار الصحراء لا يُؤكل ولا يباع؛ وفي هذا دلالة على شدة بخله، كما يُفهم من صِغَر مائدته وأوانيه، وأن طعامه كطعام الجوعى والفقراء.

وجملة (وبين نديمه وبين الرغيف نقرة جوزة)، لعله يقصد أن نديمه لا يصل إلى الرغيف؛ لأنه يخفيه عنه مثل حبة الجوز التي لها قشرة صلبة؛ كناية عن شدة البخل واللؤم.

ومن الملاحظ أن الخبر كله يتحرك عن طريق الحوار، فيحيى بن خالد ما زال مستمرًا في السؤال عن مائدة ابنه محمد "من يحضره؟ ... ومن يأكل معه"؛ ليكون الرد: يحضره الكرام الكاتبون، ويقصد بهم الملائكة؛ لأنهم لا يأكلون. ويأكل معه الذباب؛ لأنه لا يستطيع منعه؛ وكلها عبارات تدلّ على شدة بخله.

في حين أن ملفوظ (ثوبك مخرّق)، كناية تحمل دلالة أن السوء الذي يلحق بجلساء محمد، أو أن الخبر على ظاهره، وجمين بخيل لا يكرم نفسه. ولعل جمين تصنّع تلك الهيئة الرثة؛ ليحصل على المال من يحيى، وهذا طبع المتصدّين لسؤال الوجهاء، فالحيلة والدهاء وسيلتهم لتحقيق مآربهم.

ومن العبارات الدالة على وصفه بقلة المروءة وغاية الشح قوله: "ولو ملك محمد بيتًا من بغداد إلى النُّوبة مملوءًا إبرًا، ثم جاءه جبريل وميكائيل ومعهما يعقوب النبيُّ، يضمنان له عنه إبرة، ويسألانه إعارته إيّاها؛ ليخيط بها قميص يُوسف الذي قُدّ من دُبُر؛ ما فعل".

تُبيّن هذه العبارة شدة لؤم محمد بن يحيى وبخله ودناءته؛ حتى أنه بخل على جبريل وميكائيل - وهما من أفضل الملائكة- وكذلك بخل على النبي المُستجاب الدعوة وذي المنزلة العالية؛ ومن ثمّ فإن من يبخل بالإبرة؛ فسيكون أشد بخلًا في هبة كسوة.

وقد نجح جمين في وصف بخل محمد بن يحيى بطريقة عجيبة، من خلال الأفعال الكلامية في الخبر، وهي ذات أبعاد اجتماعية تؤكد أن الكرم جزء من الهوية العربية، وأن البخل انتقاص لتلك الهوية، ولعل وصف أبي الحارث لمحمد بن يحيى بكل هذه الصفات؛ لأنه لم يجد عنده ما يجد عند غيره من الكرم.

وإجمالًا، فقد يكون محمد بخيلًا مُقترًا قياساً إلى والده، الذي كان بالغ الكرم، مع أن محمدًا لم يكن مقربًا من السلطان، فلما نكب البرامكة؛ لم ينله شيء من ذلك؛ مما يعني أنه كان شخصًا عاديًّا لم يستفد من أموال الدولة؛ لذا كانت مائدته لا تُقارن بموائد أبيه وأخويه: جعفر والفضل.

الأنموذج الثاني:

"أَخْبرنِي سعيد بن عبد الرَّحْمَن بن مقرن، قَالَ: بلغ الْمَأْمُون أَن عبيد اللَّهِ بن أبي غَسَّان مَحْبُوس بدين عَلَيْهِ. فَسَأَلَ عَمْرو بن مسْعدَة عَمَّا عَلَيْهِ من الدّين فَأخْبرهُ بمبلغه؛ فَأمر بِقَضَائِهِ عَنهُ. وَقَالَ لعَمْرو: قل لَهُ عني: إياك بعد هَذَا أَن تُدان، وأقصر عَن الْإِسْرَاف. قَالَ: فَقَالَ لعَمْرو: قل لَهُ: يَا أَمِير الْمُؤمنِينَ، كَيفَ يسرف من خبزه خشكار، ونبيذه دوشاب، ومغنيه عمرو الغزال"[73].

يتمركز هذا الخبر حول نفي عبيد الله تهمة الإسراف عن نفسه، والمُتمثّلة في قوله: "كيف يسرف من خبزه خشكار، ونبيذه دوشاب، ومغنيه عمرو الغزال؟" ومن الملاحظ أن الحمولة الدلالية التي تُشير إليها هذه العبارة أنه رجل يوازن بين ماله ومنزلته، فخبزه الخشكار - وهو الخبز الأسمر غير المنقّى- وشرابه الدوشاب - وهو نبيذ التمر ليس بخمر ولا عصير- ويسمع لعمرو بن الغزال، الذي يُصنّف في الطبقة الثانية من المغنين[74] ؛ ومن ثم فإنه متوسط في غذائه ومتعته وطربه.

وقد وظّف الاستفهام الإنكاري، وحاول فيه التأثير في المتلقي إقناعًا واستمالة، وفعل أفعاله الكلامية غير المباشرة في حمل مقصده الخفي الدال على أنه معتدل في حياته وملذّاته؛ ورغم هذا الاعتدال فإنه يستدين؛ حتى أعسر عن السداد. وعند الوقوف على الحمولة الدلالية في ردّه على تهمة الإسراف؛ نجدها تُشير ضمنًا إلى غلاء المعيشة.

ومع توظيفه الألفاظ الغريبة للتعبير عن الغلاء؛ فإنه لا يمكن وصفها بالغرابة، فالحكم على غرابة اللفظ يُقاس بالنظر إلى زمنها الذي أُنشئت فيه، وما نعدّه اليوم غريبًا؛ قد يكون مألوفًا في زمانه، وجزءًا من ثقافة أهل عصره. واستخدام الألفاظ الغريبة قد يكون نابعًا من ثقة المُتكلِّم في الكفاءة اللغوية التي يمتلكها المتلقي، التي تُمكّنه من فهم تلك الألفاظ.

والميل إلى المألوف من الألفاظ في زمن الخطاب يعدُّ من مراعاة المقام؛ وهذا ما أكّدته التداولية، فوضوح الألفاظ وخلوّها من الغرابة؛ له دور في إنجاز الأفعال اللغوية وتحقيق المقاصد.

الخاتمة:

يعد معيار القصدية في الخطابات السردية من الدراسات الحديثة المطورة باعتباره أحد المعايير المهمة في الحكم على كفاءة النص التواصلية؛ لذا سعت هذه الدراسة إلى رصد تجليات المقاصد التواصلية في أخبار خلفاء ووزراء العصر العباسي، ومدى أهميتها في نجاح العملية التواصلية، وذلك من خلال إعمال المنهج التداولي.

ومن أهم النتائج التي توصلت لها الدراسة أنّ دور المقاصد يكمن في الممارسات اللغوية وبعدها التفاعلي والتواصلي. وفي الحكم على مدى كفاءة النص التواصلية، وإدراك المعايير والمبادئ التي توجه المتكلم عند إنتاج خطابه مع مساعدة المتلقي في فهم مقاصد المتكلم؛ بما يكفل نجاح العملية التواصلية.

فالتفاعل بين المتكلم والمتلقي في أخبار خلفاء ووزراء العصر العباسي دليل على نجاح العملية التواصلية، إذا اتسمت تلك الأخبار بفاعلية حوارية ذات إيحاءات دلالية تأثيرية؛ لتحقيق مقاصد المتكلم والتي تظهر في أشكال مختلفة، وعلى المتلقي فهم تلك الطرق التي تمكنه من الكشف عن المقاصد التواصلية. فالكشف عنها لا يتوقف على الملفوظات وحدها، بل على كفاية المتلقي التحصيلية في فهم مقصد المتكلم وكفاية المتكلم أيضا من الناحية التدليلية والتبليغية.

والمتلقي أثناء عملية التأويل يستعين بالمعلومات السياقية المحيطة بالخطاب، أي أن الظروف والملابسات المحيطة بالخطاب تسهم بدرجة كبيرة في فهم قصدية المتكلم وهذا كان واضحا جليا أثناء تحليل الأخبار والكشف عن مقاصدها التخاطبية.

وختاما/ نوصي بدراسة القصدية التداولية في نماذج أخرى من الأخبار كأخبار أبي عبيدة معمر بن المثنى -مثلاً- للكشف عن طبيعتها التواصلية وخصوصيتها، وذلك بالاستعانة بأبرز مفاهيم التداولية وآلياتها.

الهوامش والإحالات:

(1) سيرل، العقل واللغة: 102.
(2) ينظر: كيزويل، عصر البنيوية: 138.
(3) ينظر: لالاند، موسوعة لالاند : 692/1.
(4) روبوت، النص والخطاب والإجراء: 103.
(5) شبل، علم لغة النص: 28.
(6) ينظر: كاظم، اللسانيات التداولية: 105.
(7) ينظر: سرحان، التأويل الدلالي: 127.
(8) بولان، التداولية: 11-12. روبول ، وموشلار، التداولية اليوم: 79.
(9) بولان، التداولية: 11.
(10) ينظر: جبار، من السردية إلى التخييلية: 181، 182.
(11) ينظر:نفسه: 134.
(12) بولان، التداولية: 11.
(13) ينظر: جبار، التخييل وبناء الأنساق: 132.
(14) ينظر: نفسه: 135.
(15) الشهري، إستراتيجيات الخطاب: 189.
(16) ينظر: نفسه: 189.
(17) ينظر: عبد الرحمن، اللسان والميزان، 214، وعبد الهادي الشهري، إستراتيجيات الخطاب: 191، 192.
(18) يول، التداولية: 19. ربيول، وموشلار، القاموس الموسوعي: 26.
(19) ينظر: الشهري، إستراتيجيات الخطاب: 195، 196.
(20) ينظر: نفسه: 198

(21) ينظر: المتوكل، الوظيفة بين الكلية والنمطية: 189.

(22) ينظر: الجابري، الخطاب العربي المعاصر: 12.

(23) ينظر: الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي: 50.

(24) مفتاح، التلقي والتأويل مقاربة نسقية: 218.

(25) أزاييط، الخطاب اللساني العربي: : 2/ 258.

(26) مفتاح، التلقي والتأويل: 218.

(27) علوي، الخطابة : 211/5.

(28) نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي: 33.

(29) الشوربجي، القصدية والسياق: 35.

(30) ينظر: صحراوي، التداولية: 44.

(31) سيرل، القصديّة بحث في فلسفة العقل: 227.

(32) سيرل، العقل مدخل موجز: 142.

(33) فرج، نظرية علم النص: 48.

(34) ينظر: علوي، التلفظ والإنجاز: 15.

(35) سيرل، العقل واللغة والمجتمع: 207، 208.

(36) نفسه: 25.

(37) ينظر: فاخوري، تيارات السيمياء: 97-98.

(38) ينظر: روبول، وموشلار، التداولية: 43-47.

(39) ينظر: دلاش، مدخل إلى اللسانيات التداولية: 33.

(40) الباهي، الحوار والمنهجية التفكير النقدي: 51.

(41) خلافًا لسيرل، الذي لا يؤسس هذا الفهم حصرًا على الدلالة التواضعية للجمل والكلمات التي تتكوّن منها هذه الجمل. ويجدر التذكير أن سيرل يؤسس صيغته لنظرية الأعمال اللغوية على مقولة تُعِدّ أن القائل جملة ما مقصدًا مزدوجًا يتمثّل في إبلاغ محتوى جملته والإعلام بهذا المقصد الأول بموجب قواعد تواضعية تتحكم في تأويل هذه الجملة باللغة المشتركة. للاستزادة ينظر: روبول، وموشلار: 53، 54.

(42) روبول، وموشلار: 53.

(43) مفتاح، تحليل الخطاب الشعري: 164.

(44) عشير، عندما نتواصل نتغير: 54.

(45) ينظر: الشهري، إستراتيجيات الخطاب: 180.

(46) حرب، التأويل والحقيقة: : 29.

(47) المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية: 146.

(48) نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي: 33.

(49) واورزنياك، مدخل إلى علم لغة النص:21.

(50) ينظر: الشهري، إستراتيجيات الخطاب: 196.

(51) الحاج، البعد التداولي للسخرية: 26.

(52) نفسه: 24.

(53) ينظر: الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي: 49، 50.

(54) ينظر: علوي، التلفظ والإنجاز: 15.

(55) جبار، التخييل: 135.

(56) ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان: 215، 216.

(57) ينظر: الحاج، التداولية واستراتيجية التواصل: 231.

(58) الجهشياري، الوزراء والكتاب: 385.

(59) للاستزادة ينظر: الطبري، تاريخ الرسل والملوك: 230/8، 231.

(60) الجهشياري، الوزراء والكتاب: 165.

(61) استوزر المنصور أبا أيوب المورياني، وكان ظريفًا خفيفًا حسن التأني لما يريد، وقد أخذ من كل علم طرفًا، وكان لبيبًا بصيرًا بالأمور، عاقلًا ذكيًّا فاضلًا كريمًا، غزير المروءة وارتفعت مكانته عند المنصور، وخفّ على قلبه، وتمكّن منه؛ ومع ذلك فقد كان يخشى المنصور وترتعد فرائصه إذا دعاه إليه. ولكن هذا الوفاق لم يستمر؛ بسبب وشاية الربيع بن يونس واتهامه بالخيانة وسرقة الأموال؛ فقتل المنصور المورياني وأهله؛ خوفًا من انتقامهم. للاستزادة ينظر: الجهشياري، الوزراء والكتاب: 156- 158. ابن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية: 176.

(62) للاستزادة ينظر: ابن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية: 159-176.

(63) ابن طيفور، كتاب بغداد: 254، 255.

(64) الجهشياري، الوزراء والكتاب: 344.

(65) جزع الناس لمقتل جعفر ونكبة البرامكة؛ لأفضالهم الكثيرة على الناس، واعتقدوا أن الخليفة قد غضب عليهم ظلمًا وعدوانًا، وأنه لم يتريّث حتى يستبين له الحق، فكان العامة يبكون على أطلالهم، ويقفون عند قبورهم، وكان ذكر أعمالهم وتمجيد أفعالهم على كل لسان.

(66) زياد، القارئ القياسي: 232.

(67) الجاحظ، كتاب التاج في أخلاق الملوك: 10.

(68) ينظر: نفسه: 9.

(69) هذا الاهتمام ينطلق من أرضية سياسية يستند إليها العباسيون والعلويون معًا؛ وهي أحقيتهم في وراثة الرسول ﷺ أي أنهم يرون أن دعوى العلويين تتفق مع دعوتهم؛ مما يقدح في حقهم بالخلافة دون العلويين.

(70) تسميها العامة العين الزرقاء، وهي عين أجراها مروان بن الحكم لما كان واليًا لمعاوية على المدينة وأصلها من بئر معروفة بقباء، غربي المسجد في حديقة نخل وهي بئر واسعة الأرجاء، محكمة البناء، متقنة الأطواء، متوسطة الرشاء، عذبة الماء. ينظر: الجهشياري، الوزراء والكتاب: 264.

(71) الجهشياري، الوزراء والكتاب:263.

(72) نفسه: 350.

(73) ابن طيفور، كتاب بغداد: 222.

(74) ينظر: الجاحظ، كتاب التاج: 37.

قائمة المصادروالمراجع:

1) إبراهيم، إيدير، القصديّة في الأدب الكبير لابن المقفع - دراسة تداولية، رسالة ماجستير، جامعة مولود معمري تيزي وزو، الجزائر، 2010م.
2) إبراهيم، إيدير، المقاصد التداولية في أدب الحاكم - كليلة ودمنة لابن المقفع أنموذجا، أطروحة دكتوراه، جامعة ورقلة، الجزائر، 2022م.
3) أزاييط، بنعيسى، الخطاب اللساني العربي - هندسة التواصل الإضماري من التجريد إلى التوليد، عالم الكتب الحديث، أربد، 2012م.
4) الباهي، حسان، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2004م.
5) الجابري، محمد، الخطاب العربي المعاصر - دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994م.
6) جبار، سعيد، من السردية إلى التخييلية - بحث في بعض الأنساق الدلالية في السرد العربي، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2012م.
7) حرب، علي، التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2007م.
8) حمودي، ليندة، الحاج، ذهبية، القصدية التداولية في الخطاب الروائي - قراءة في رواية "تاء الخجل لفضيلة الفاروق"، مجلة الممارسات اللغوية، الجزائر، مج9، ع1، 2018م.
9) الخليفة، هشام، نظرية الفعل الكلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 2007م.
10) دلاش، الجيلالي، مدخل إلى اللسانيات التداولية، ترجمة: محمد يحياتن، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1992م.

11)ذهبية، حمو الحاج، البعد التداولي للسخرية في الخطاب القصصي الجزائري، جامعة تيزي وزو، الجزائر، ع17، 2013م.
12)روبوت، دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، ترجمة: تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، 1998م.
13)روبول، آن، وموشلار، جاك، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ترجمة: سيف الدين دغفوس، ومحمد الشيباني، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2003م.
14)زياد، صالح، القارئ القياسي - القراءة وسلطة القصد والمصطلح والنموذج مقاربات في التراث النقدي، دار الفارابي، لبنان، 2008م.
15)سرحان، إدريس، التأويل الدلالي - التداولي للألفاظ وأنواع الكفايات المطلوبة في المؤول، ضمن كتاب: التداوليات علم استعمال اللغة، إعداد: حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2014م.
16)سيرل، جون، العقل واللغة والمجتمع الفلسفة في العالم الواقعي، ترجمة: سعيد الغانمي، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2006م.
17)سيرل، جون، العقل مدخل موجز، ترجمة: ميشيل حنا متياس، عالم المعرفة، الكويت، 2007م.
18)سيرل، جون، القصديّة بحث في فلسفة العقل، ترجمة: أحمد الأنصاري، دار الكتاب العربي، بيروت، 2009م.
19)شبل، عزة، علم لغة النص النظرية والتطبيق، مكتبة الآداب، القاهرة، 2009م.
20)الشهري، عبد الهادي، إستراتيجيات الخطاب - مقاربة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد، بيروت، 2004م.
21)الشوربجي، عبد الحليم، القصدية والسياق والبُعد التداولي في فهم الخطاب القرآني، حولية كلية اللغة العربية، جامعة الأزهر، ع25، ج9، 2012م.
22)صحراوي، مسعود، التداولية عند العلماء العرب - دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، دار الطليعة، بيروت، 2005م.
23)الطبري، محمد، تاريخ الرسل والملوك (تاريخ الطبري)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، 1967م.
24)ابن طيفور، أحمد بن أبي طاهر البغدادي، كتاب بغداد، تحقيق: إحسان الثامري، دار صادر، بيروت، 2009م
25)عبد الرحمن، طه، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي، الدار البيضاء، 1998م
26)عشير، عبد السلام، عندما نتواصل نغير، مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، أفريقيا الشرق، المغرب، 2006م.
27)علوي، حافظ إسماعيلي، الخطابة –الشعرية-التأويلية، ضمن كتاب (الحجاج –مفهومه ومجالاته: دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة)، الأردن: عالم الكتب الحديث، 2010م.

28)علوي، عبد السلام إسماعيلي، التلفظ والإنجاز، مجلة فكر ونقد، المغرب، ع58، 2004م.
29)فاخوري، عادل، تيارات السيمياء، دار الطليعة للنشر والطباعة، بيروت، 1990م.
30)فرج، حسام، نظرية علم النص - رؤية منهجية في بناء النص النثري، مكتبة الآداب، القاهرة، 2007م.
31)كاظم، مرتضى جبار، اللسانيات التداولية في الخطاب القانوني، دار الأمان، الرباط، 2015م.
32)كيزويل، إديث، عصر البنيوية، ترجمة: جابر عصفور، دار سعاد الصباح، الكويت، 1993م.
33)لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد، الطبعة العربية، منشورات عويدات، بيروت، 1993م.
34)المتوكل، أحمد، الوظيفة بين الكلية والنمطية، دار الأمان، الرباط، 2003م.
35)المسدي، عبد السلام، التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، تونس، 1986م.
36)مفتاح، محمد، تحليل الخطاب الشعري - إستراتيجية التناص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1992م.
37)مفتاح، محمد، التلقي والتأويل مقاربة نسقية، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1994م.
38)نحلة، محمود، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجديدة، مصر، 2002م.
39)واورزنياك، زنسيسلاف، مدخل إلى علم لغة النص مشكلات بناء النص، ترجمة: سعيد بحيري، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، 2003م.

Arabic References

1) Ibrāhīm, Iydyr, al-Qṣdyyh fī al-Adab al-Kabīr li-Ibn al-Muqaffaʿ-dirāsah Tadāwulīyah, Risālat mājistīr, Jāmiʿat Mawlūd Muʿammarī Tīzī Wuzū, al-Jazā'ir, 2010.
2) Ibrāhīm, Iydyr, al-Maqāṣid al-Tadāwulīyah fī Adab al-Ḥākim-Kalīlah & Dimnah li-Ibn al-Muqaffaʿ anmūdhajan, Uṭrūḥat Duktūrāh, Jāmiʿat Warqalah, al-Jazā'ir, 2022.
3) Azāyīṭ, Bin-ʿĪsá, al-khiṭāb al-lisānī al-ʿArabī-Handasat al-Tawāṣul al'ḍmāry min al-Tajrīd ilá al-Tawlīd, ʿĀlam al-Kutub al-ḥadīth, arbd, 2012.
4) al-Bāhī, Ḥassān, al-Ḥiwār & manhajīyah al-Tafkīr al-Naqdī, Afrīqiyā al-Sharq, al-Dār al-Bayḍā', 2004.
5) al-Jābirī, Muḥammad, al-khiṭāb al-ʿArabī al-muʿāṣir-dirāsah Taḥlīlīyah naqdīyah, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-ʿArabīyah, Bayrūt, 1994.
6) Jabbār, Saʿīd, min al-Sardīyah ilá al-Takhyīlīyah - baḥth fī baʿḍ al-Ansāq al-Dalālīyah fī al-Sard al-ʿArabī, Manshūrāt al-Ikhtilāf, al-Jazā'ir, 2012.
7) Ḥarb, ʿAlī, al-ta'wīl &al-ḥaqīqah, qirā'āt ta'wīlīyah fī al-Thaqāfah al-ʿArabīyah, Dār al-Tanwīr lil-Ṭibāʿah &al-Nashr &al-Tawzīʿ, Bayrūt, 2007.

8) Ḥammūdī, lyndh, al-Ḥājj, Dhahabīyah, al-Qṣdyh al-Tadāwulīyah fī al-khiṭāb al-Riwā'ī-qirā'ah fī Riwāyah "Tā' al-khajal li-Faḍīlat al-Fārūq", Majallat al-mumārasāt al-Lughawīyah, al-Jazā'ir, mj9, Issue 1, 2018.
9) al-Khalīfah, Hishām, Naẓarīyat al-fiʿl al-kalāmī, Maktabat Lubnān Nāshirūn, Bayrūt, 2007.
10) Dlāsh, al-Jīlālī, madkhal ilá al-lisānīyāt al-Tadāwulīyah, Tarjamat: Muḥammad Yḥyātn, Dīwān al-Maṭbūʿāt al-Jāmiʿīyah, al-Jazā'ir, 1992.
11) Dhahabīyah, Ḥammū al-Ḥājj, al-Buʿd al-Tdāwly llskhryh fī al-khiṭāb al-Qiṣaṣī al-Jazā'irī, Jāmiʿat Tīzī Wuzū, al-Jazā'ir, Issue 17, 2013.
12) Robot, de Bogrand, al-Naṣṣ & al-Khiṭāb & al-Ijrā', Tarjamat: Tammām Ḥassān, ʿĀlam al-Kutub, al-Qāhirah, 1998.
13) RuPaul, Ann, & Moschlar, Jack, al-Tadāwulīyah al-yawm ʿilm jadīd fī al-Tawāṣul, Tarjamat: Sayf al-Dīn Daghfūs, & Muḥammad al-Shaybānī, Dār al-Ṭalīʿah lil-Ṭibāʿah &al-Nashr, byrwt, 2003.
14) Ziyād, Ṣāliḥ, al-Qārī' al-Qyāsy-al-Qirā'ah & sulṭat al-Qaṣd & al-muṣṭalaḥ & al-namūdhaj muqārabāt fī al-Turāth al-naqdī, Dār al-Fārābī, Lubnān, 2008.
15) Sarḥān, Idrīs, al-Ta'wīl al-Dalālī – al-Tdāwly lil-alfāẓ & anwāʿ al-kifāyāt al-maṭlūbah fī alm'wl, ḍimna Kitāb: al-Tdāwlyāt ʿilm istiʿmāl al-Lughah, iʿdād: Ḥāfiẓ Ismāʿīlī ʿAlawī, ʿĀlam al-Kutub al-ḥadīth, al-Urdun, 2014.
16) Searle, John, al-ʿAql & al-Lughah & al-Mujtamaʿ al-Falsafah fī al-ʿālam al-Wāqiʿī, Tarjamat: Saʿīd al-Ghānimī, Manshūrāt al-Ikhtilāf, al-Jazā'ir, 2006.
17) Searle, John, al-ʿAql madkhal Mūjaz, Tarjamat: Mīshīl Ḥannā Mityās, ʿĀlam al-Maʿrifah, al-Kuwayt, 2007.
18) Searle, John, al-Qṣdyyh baḥth fī Falsafat al-ʿAql, Tarjamat: Aḥmad al-Anṣārī, Dār al-Kitāb al-ʿArabī, Bayrūt, 2009.
19) Shibl, ʿAzzah, ʿilm Lughat al-Naṣṣ al-naẓarīyah & al-taṭbīq, Maktabat al-Ādāb, al-Qāhirah, 2009.
20) al-Shahrī, ʿAbd al-Hādī, Istirātījīyāt al-khiṭāb - muqārabah Lughawīyah Tadāwulīyah, Dār al-Kitāb al-Jadīd, Bayrūt, 2004.
21) al-Shūrbajī, ʿAbd al-Ḥalīm, al-Qṣdyh & al-Siyāq & ālbuʿd al-Tdāwly fī fahm al-Khiṭāb al-Qur'ānī, Ḥawlīyat Kullīyat al-Lughah al-ʿArabīyah, Jāmiʿat al-Azhar, Issue 25, j9, 2012.
22) Ṣaḥrāwī, Masʿūd, al-Tadāwulīyah ʿinda al-ʿulamā' al-ʿArab-dirāsah Tadāwulīyah li-ẓāhirat al-afʿāl al-kalāmīyah fī al-Turāth al-lisānī al-ʿArabī, Dār al-Ṭalīʿah, Bayrūt, 2005.
23) al-Ṭabarī, Muḥammad, Tārīkh al-Rusul & al-Mulūk (Tārīkh al-Ṭabarī), Ed: Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Dār al-Maʿārif, Miṣr, 1967.

24) ʿAbd al-Raḥmān, Ṭāhā, al-lisān & al-Mīzān aw al-Takawthur al-ʿaqlī, al-Markaz al-Thaqāfī, al-Dār al-Bayḍā', 1998.
25) ʿAshīr, ʿAbd al-Salām, ʿIndamā ntwāṣl nghyr, Muqārabah Tadāwulīyah Maʿrifīyah li-ālīyāt al-Tawāṣul & al-ḥijāj, Afrīqiyā al-Sharq, al-Maghrib, 2006.
26) ʿAshīr, ʿAbd al-Salām, ʿIndamā ntwāṣl nghyr, muqārabah tadāwulīyah maʿrifīyah li-ālīyāt al-tawāṣul wa-al-ḥijāj, Afrīqiyā al-Sharq, al-Maghrib, 2006m.
27) ʿAlawī, Ḥāfiẓ Ismāʿīlī, al-khaṭābah - alshʿryt-ālt'wylyh, ḍimna Kitāb (al-Ḥajjāj – mafhūmuhu & majālātuh: Dirāsāt Naẓarīyat &taṭbīqīyah fī al-balāghah al-Jadīdah), al-Urdun: ʿĀlam al-Kutub al-ḥadīth, 2010.
28) ʿAlawī, ʿAbd al-Salām Ismāʿīlī, al-Talafuz & al-injāz, Majallat fikr & Naqd, al-Maghrib, Issue 58, 2004.
29) Fākhūrī, ʿĀdil, Tayyārāt al-Sīmiyā', Dār al-Ṭalīʿah lil-Nashr & al-Ṭibāʿah, Bayrūt, 1990.
30) Faraj, Ḥusām, Naẓarīyat ʿilm al-Naṣṣ - Ru'yah manhajīyah fī Binā' al-Naṣṣ al-Nathrī, Maktabat al-Ādāb, al-Qāhirah, 2007.
31) Kāẓim, Murtaḍá Jabbār, al-lisānīyāt al-Tadāwulīyah fī al-khiṭāb al-Qānūnī, Dār al-Amān, al-Rabāṭ, 2015.
32) Keswell, Edith, ʿaṣr al-Binyawīyah, Tarjamat: Jābir ʿUṣfūr, Dār Suʿād al-Ṣabāḥ, al-Kuwayt, 1993.
33) Lalande, Andre, Mawsūʿat Lalande al-falsafīyah, taʿrīb: Khalīl Aḥmad, al-Ṭabʿah al-ʿArabīyah, Manshūrāt ʿUwaydāt, Bayrūt, 1993.
34) al-Mutawakkil, Aḥmad, al-Waẓīfah bayna al-Kullīyah & al-Namaṭīyah, Dār al-Amān, al-Rabāṭ, 2003.
35) al-Masaddī, ʿAbd al-Salām, al-Tafkīr al-lisānī fī al-Ḥaḍārah al-ʿArabīyah, al-Dār al-ʿArabīyah lil-Kitāb, Tūnis, 1986.
36) Miftāḥ, Muḥammad, taḥlīl al-Khiṭāb al-Shiʿrī-istirātījīyah al-Tanāṣṣ, al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī, al-Dār al-Bayḍā', 1992.
37) Miftāḥ, Muḥammad, al-Talaqqī & al-Ta'wīl muqārabah Nasqīyah, al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī, Bayrūt, 1994.
38) Naḥlah, Maḥmūd, Āfāq jadīdah fī al-Baḥth al-Lughawī al-muʿāṣir, Dār al-Maʿrifah al-Jadīdah, Miṣr, 2002.
39) Warozniak, Znislav, madkhal ilá ʿilm Lughat al-Naṣṣ Mushkilāt Binā' al-Naṣṣ, Tarjamat: Saʿīd Buḥayrī, Mu'assasat al-Mukhtār lil-Nashr &al-Tawzīʿ, al-Qāhirah, 2003.