ملامح النظرية القصدية
في التراث البلاغي عند العرب

أ.م.د. خالد كاظم حميدي

جامعة الكوفة – كلية الآداب - قسم اللغة العربية

Features of the intentional theory in the rhetorical heritage of the Arabs

Asst. Prof. Dr. Khaled Kadhum Hamidi

University of Kufa - College of Arts - Department of Arabic

ملخص البحث

مهمّة هذا البحث رصد مفهوم القصد بوصفه مصطلحًا قديمًا ظهر في التراث البلاغي عند العرب، ولكنّه حيوي بالقياس إلى مفهوم القصد في الفكر الغربي المعاصر، وهذا يتطلب موازنة بين المفهومين، وبيان أهمّ الاتجاهات التي تناولته للخروج برؤية شاملة تُعطي للحقل التراثي حقّه في السبق المعرفي، وفي الوقت نفسه تُثمّن الجهود التنظيرية المهمّة على مستوى المصطلح والمنهج للحقل المعاصر مع مراعاة الظروف الثقافية والتاريخية لكلّ حقل، مستبعدين النظرة الذاتية غير العلميّة التي تُصادر جهود الآخر تحت شماعة: (كلّ شيء موجود في التراث)؛ لأنّ الباحث يرى أنّ التقسيمات الجغرافية والتاريخية للعلم هي تقسيمات فنية لأغراض إجرائية، وإلاّ فإنّ المعرفة والعلم هو تراكم خبرات ومعارف لا تعترف بأيّ تقسيم.

Abstract

The purpose of this research is to monitor the concept of intent as an ancient term that appeared in the rhetorical and critical heritage of the Arabs. However, it is vital in relation to the concept of intent in contemporary Western thought. This demands a comparison between the two concepts and an explanation of the most important trends that addressed it to come up with a comprehensive vision that gives the heritage field its right to the epistemological precedence. At the same time, important theoretical efforts are valued at the level of terminology and methodology for the contemporary field, taking into account the cultural and historical circumstances of each field, excluding the subjective, non-scientific view that confiscates the efforts of others under the pretext: (Everything exists in the heritage). The researcher believes that the geographical and historical divisions of science are technical divisions for procedural purposes, otherwise knowledge and science are an accumulation of experiences and knowledge that does not recognize any division.

مقدمة:

إنّ غاية هذا البحث التأصيل لنظرية مهمّة من نظريات الفكر الغربي الحديث والمعاصر، وهي النظرية (القصدية) Intentionality التي تُعدّ من أهمّ نتاجات الفكر الفلسفي الظاهراتي Phenomenology، إذ تطورت هذه الفكرة القديمة على يد فلاسفة الغرب المعاصرين ولاسيما عند إدموند هوسرل Edmund Husserl (١٨٥٩-١٩٣٨م)، ومارتن هايدغر Martin Heidegger (١٨٨٩-١٩٧٦م)، وجون سيرل John Searle وغيرهم، لتُصبح نظرية فلسفية، امتدّ مجالها إلى اللسانيات والنقد الفلسفي مهمتها مقاربة المعنى والوعي به وربطه بأطراف الخطاب ولاسيما المتكلم.

وعند النظر في التراث البلاغي عند العرب لا نعدم من إشارات عميقة ومهمّة تؤكد أهمية ربط النص أو الأثر بقصد منشئه أو مؤلفه (المتكلم)، والحثّ على معرفة غرضه ونيته وهدفه من بناء النص، ولا يخفى أنّ هذه الإشارات تعدّ من أهم الركائز التي قامت عليها القصدية الغربية المعاصرة؛ لأنّ القصدية في إحدى توجهاتها المعاصرة تُعنى بفهم العلاقة بين الوعي القصدي والوجود بموضوعاته أو موجوداته؛ لأن الوعي لا يكون مستقلا وإنما هو – دائما – وعي بشيء ما.

إنّ مهمّة التأصيل لها هدفان رئيسان:

الأول: إظهار قيمة الجهود الفكرية والنقدية لدى البلاغيين والنقّاد العرب، وتبيان دورهم الحضاري في بناء المنظومة الفكرية الإنسانية وقدرتهم على الوعي بوظائف اللغة بوصفها بناءً علائقيا مستقلا من جهة، وبوصفها نشاطا اجتماعيا من جهة أخرى، عن طريق قراءة هذا التراث بعيون جديدة متسلّحة بمعارف مختلفة، للكشف عن

الأصول والأسس المعرفية للقصدية في التراث البلاغي عند العرب.

الآخر: محاولة إعادة صياغة مبادئ وفرضيات وتحديد موضوع النظرية القصدية بما يتفق مع الفكر العربي ومشكلاته وتوجهاته ورؤاه، ولاسيما إذا أدركنا أنّ القصدية لم تُحسم في تحديد تعريفاتها، وفي طريقة اشتغالها وأهدافها بشكل كامل لدى الغربيين المعاصرين أنفسهم، وهذا يعني أنّنا بالإمكان أنْ نفيد من إشارات القدماء في تقديم رؤية خاصة أقرب إلى تصوراتنا ومستوى إدراكنا.

وقد اقتضت طبيعة البحث تقسيمه على مبحثين، تناولت في المبحث الأول: تطوّر مفهوم نظرية القصد والقصدية في الفكر الغربي ابتداءً من مؤسسيه حتى الآن.

أمّا المبحث الآخر: فقد خصّصته لبيان حضور مفهوم القصد في التراث البلاغي عند العرب، ومحاولة جمع هذه الشذرات للخروج برؤية عربية لهذا المفهوم، وقد ختمت البحث بمجموعة من النتائج التي توصلت إليها تليها قائمة بأسماء المصادر والمراجع.

المبحث الأول: مفهوم القصد والقصدية وتطورها في الفكر الغربي الحديث والمعاصر:

القصد (Intention) أو القصدية (Intentionality)[1] هو توجّه النفس إلى الشيء أو انبعاثها نحو ما تراه موافقا لها، وأكثر استعماله في التعبير عن التوجّه الإرادي أو العملي كَميل عاطفي وجداني، وإنْ كان بعض الفلاسفة يطلقونه على التوجّه الذهني، الذي أشار إليه الفلاسفة المدرسيون في القرون الوسطى، وكذلك الفلاسفة الظواهريون والوجوديون في العصور الحديثة. فالفلاسفة المدرسيون يُطلقون لفظ القصد/ القصدية على الفعل الذي يتّجه به العقلُ[2] نحو الموضوع لكي

يُدركَه، ويسمّون إدراكَه المباشر لهذا الموضوع بالقصد الأول، وأمّا القصد الثاني، فهو التفكير في الإدراك الأولي المباشر[٣].

وقد استرجع الفلاسفة الألمان المعاصرون فكرة القصد/ القصدية وجرى تجديد استعمالها استعمالا واسعا في الظاهراتية[٤].إذ أحيا فرانز برنتانو Franz Brentano (١٨٣٨ – ١٩١٧م) في كتابه (علم النفس من وجهة نظر تجريبية عام ١٨٧٤م)، فكرة القصد/ القصدية وجدّدها في دراسته النفسية، فقدّم تفسيرًا جديدًا لها لتُصبح من أبرز الأفكار الرئيسة للفلسفة الظاهراتية. وقد سعى إلى تفسير كيف تدور الأفكار وهي أحداث عقلية، حول موضوعات خارج العقل[٥]، فهو يرى أنّ القصدية هي الخاصّية الأساسية المميّزة لكل الخبرات أو الظواهر النفسية[٦]، إذ ترتبط كل ظاهرة بموضوعها ارتباطا التزاميا[٧]، وذلك قوله: ((تتّصف كلّ ظاهرة ذهنية بأنّها تُشير إلى مضمون ما، وعلى أنّها متّجهة نحو موضوع ما، ففي التمثّل شيء ما متمثّل، وفي الحكم شيء ما مُثبت أو منفي، وفي الحبّ شيء ما محبوب، وفي الكره شيء ما مكروه، وفي الرغبة شيء ما مرغوب فيه، بذا يكون الوجود القصدي للموضوع هو الصفة الأساسية التي تميّز الظاهرة العقلية عن الظاهرة الطبيعية))[٨].

ذاع صيت القصدية بوصفها علمًا فلسفيا يُسلّط الضوء على ظواهر الوعي الداخلي مُتفاعلا مع موضوع إدراكه تفاعلا لا انفصام له، وهذا يعني أنّ العالم الخارجي يظهر للوعي حقيقيا أصيلا، وهذا يلغي المشكلات القديمة الناتجة من فصل الذات عن الموضوع؛ لذلك جعلت الظاهراتية عملية الفصل مجرد إجراء تحليلي يوضح الحدود بين الأشياء المتباينة، من ثَمّ إعادة تركيبها ثانية كما هي في طبيعتها الأولى، لكي

نتعامل معها على أنّها تُمثّل نظاما يخضع للمنطق العلائقي، ومقياسه: (وظيفة العنصر داخل النظام× موقعه)، وهذا الإجراء الحاسم يجعل تلك مشكلة فصل الذات عن الموضوع مجرد وهْم، ومشكلاته زائفة[٩].

حقّق هذا الإنجاز للنظرية القصدية انتشارًا واسعًا وقبولا محمودًا في أوساط معرفية وعلمية مختلفة، توزّعت بين الفلسفة واللسانيات والنقد والفن وعلم النفس وعلم الاجتماع إلى غير ذلك؛ لذلك تعدّدت تعريفاتها واختلفوا في حدود وظيفتها وعملها.

ويُعدّ الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل Edmund Husserl (١٨٥٩-١٩٣٨م) المؤسس الحقيقي للظاهراتية التي من أهم استبصاراتها مفهوم (القصدية)، لفهم العلاقة بين الوعي والوجود بموضوعاته أو موجوداته، وهو يرى أنّ معرفة الكون والعالَم لا تتحقّق عن طريق تحليل مكوناته وعناصره وهي خارج الذات، بل بتحليل الذات نفسها وهي تقوم بتعرّف العالم ووصفه، فالعالَم يُدْرَكُ في علاقته بالإنسان؛ لأنّ الوعي لا يكون مستقلا وإنما هو دائما وعي بشيء ما[١٠].

أي إنّ هناك علاقة ضرورية بين الإنسان بوصفه الذات الفاعلة العاقلة المتدبّرة ذات الذوق المرهف، والعالم الخارجي بأشكاله المختلفة وألوانه المتعددة، وبذلك قامت القصدية على مبدأ أساس هو((الإحالة المتبادلة بين الشعور الداخلي والموضوعات الخارجية))[١١].

ومما تجدر الإشارة إليه أنّ رؤية هوسرل القصدية انمازت عن الذين سبقوه، ولاسيما برنتانو بأنّه لا يرى كلّ حادثة ذهنية يُمكن تصنيفها على أنّها قصدية، فقد أخذ على نحو خاص الإحساسات المحضة التي أطلق عليها اسم المواد الحسية Sensory Materials للإدراك الحسّي على أنّها

غير قصدية[١٢]، وكان يرى أيضا أنّ القصدية موجودة في الظواهر والأشياء الفعّالة التي تُحقق إنجازا فعليا، وليست في كل ظاهرة، ما يجعل قصدية هوسرل موجّهة نحو ((القصد الفعّال الذي يتوجّه به الوعي نحو موضوعاته))[١٣]؛ لذلك نجد مصطلح (فعل)[١٤] يتردّد عنده في مقاربة القصدية للوعي، وكلمة (فعل)عنده تُطلق فقط على الظواهر العقلية القصدية.

ومن الأمور الأخرى التي ميّزت القصدية عند هوسرل اشتراطه في عملية ربط الوعي أو فعل الوعي بالعالم الخارجي أنْ نُحرر الوعي من المعرفة التاريخية القبلية التي لا يستطيع الوعي الإحاطة بها مباشرة؛ لأنّه عدّ هذه المعارف القبلية قيودا تحدّ من نشاط الوعي وموضوعيته وإبداعه، وقد تُوجّه القصد باتجاه معين؛ لأنّها تتضمن النتائج المسبقة في مقدمة أي عمل معرفي يقوم به الوعي.

وبذلك تميّزت القصدية أو علم ظواهر الوعي الذي ينبغي أن يُدرك بأنّه منهج، يحرص على تأويل الظواهر لا بوصفها ظهورًا موضوعًا أمام الذات، وإنّما لإعدادها منهجيا بحيث تعرض نفسها للتحليل في شكل خالص، وعلى هذا ينبغي أولا أن يوضع تصورنا للعالم (بين قوسين)، أي إنّه يجب علينا في التأمّل الفلسفي أن نتجاهل ما نأخذه – بوصفنا كائنات بشرية ساذجة – على أنّه حقيقي، بيد أنّ هذا التصرّف لا يبطل كل يقيننا الأولي لتعاملاتنا مع العالم الموضوعي بأي حال من الأحوال، كما لا يشيّد لنا على طراز النزعة المثالية المغلوطة عالمًا جديدًا يتألف من الوعي نفسه، وهكذا لا يكون التغيّر الظاهري للموقف أكثر من وسيلة إجرائية تكشف لنا بضربة واحدة عن الأشياء نفسها[١٥].

وقد راودت فريجه G. Frege (١٨٤٨-١٩٢٥م) أفكار

مشابهة لأفكار هوسرل الذي عزم على نقد قدرة علم النفس التجريبي على تفسير ماهية التفكير، مادام نشاطه يتوقف على المبادئ الصورية والقواعد المنطقية التي تحدد كلّ تفكير؛ لذلك ذهب عمل متأخر لفريجه إلى أبعد من هذا، إذ ((سلّمَ بوجود عالم ثالث شبه أفلاطوني للأفكار إلى جانب العالمين الفيزيائي والذهني، وقد كان فريجه وهوسرل معنيين بالطابع الخالص للمنطق، بحيث أدّى هذا الاهتمام بأحدهما إلى علم المعنى السميانطيقا، وأفضى بالآخر إلى المنهج الظواهري))[١٦].

طوّر الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر Martin Heidegger (١٨٨٩-١٩٧٦م) فكرة القصدية بعد أنْ اشتهرت عند هوسرل بأنّها اتجاه الوعي والعقل نحو الأشياء والأفكار الفاعلة، وهو خالٍ من أي معرفة قبليّة موحية أو سياق تاريخي قبلي، فقد جعل هايدغر التاريخ أو التاريخية عاملا مهما من عوامل فهم القصد وتحليل الوعي الإنساني؛ لأنّه كان يرى أنّ الوعي هو وجود في الزمان، وأنّ التجربة الحياتية مهمّة في الفهم والتأويل، وهذا يعني أنّ وجودنا في العالم بوصفنا ذوات واعية هو ما يجعل الفهم ممكنا[١٧]، فالوجود إذن يسبق المعرفة.

ويفسِّر هايدجر العلاقة الوثيقة بين (الوجود والزمان) بفكرة أستاذه هوسرل بمصطلح مقولات (الفلسفة المتعالية)، ولم يتضح له تمامًا إلاّ فيما بعد أنّ مشروع الفلسفة المتعالية أصبح أثرًا من آثار الماضي لابدّ من تجاوزه إذا أردنا لنظرية الوجود أن تصل إلى نتيجتها النهائية[١٨].

وقد أعطى الفيلسوف الإنجليزي هربت بول غرايس Herbert Paul Grice (١٩١٣-١٩٨٨م) المتكلمين ومقاصدهم مكانة محورية عند تفسير المعنى، ويُمكن

النظر إلى النظرية القصدية في المعنى عند غرايس على أنّها تأتي على مرحلتين: تهدف المرحلة الأولى إلى تحليل مفهوم المعنى لدى المتكلم، وتسعى الثانية إلى استعمال مفهوم المعنى لدى المتكلم، بالإضافة إلى فكرة المواضعة بوصفها أساسًا لنظرية في المعنى اللغوي[١٩].

وقد ميّز غرايس اعتمادًا على فكرة الاصطلاح أو المواضعة Convention بين نوعين من المعنى، هما: المعنى الطبيعي، والمعنى غير الطبيعي، والمعنى الطبيعي هو المعنى الذي تملكه الأشياء في الطبيعة، فالدخان يدلّ على النار، أمّا المعنى غير الطبيعي فتملكه كلماتنا وعباراتنا وبعض أفعالنا وإيماءاتنا أيضا[٢٠].

وما يهمّنا – هنا – هو المعنى غير الطبيعي؛ لأنّ الطبيعي لا يحمل قصدا بل تحكمه العلاقات السببية، في حين إنّ المعنى غير الطبيعي هو نتاج الاستعمال والاصطلاح والمواضعة بين المتكلمين؛ لذلك فهو يحمل جانبا نفسيا وذاتيا يكون مجالا طيبا لصيرورة المعنى وتطوره. وعلى هذا الأساس حاول غرايس في هذا المجال تفسير المعنى غير الطبيعي فيما يتعلّق بفكرة قصد المتكلم ونواياه، وقد قسّمه على قسمين[٢١]:

المعنى لدى المتكلم: وهو ما يقصده المتكلم بكلامه، وهو مرتبط بمناسبة معينة للنطق (هنا × الآن)، ويجري تفسيره في حدود مقاصد المتكلمين.

– المعنى الدائم (الخالد): هو المعنى الذي يُمكن الحصول عليه عن طريق أحد أنواع التعبيرات، مثل كلمة أو جملة وترتيبها وفقا لقواعد اللغة، وكثيرا ما يُطلق عليه (المعنى التقليدي)، على الرغم من أنّ غرايس لم يسمّه كذلك، وهذا النوع من المعنى غير مرتبط بمناسبة الكلام؛ لذلك يُقال إنّه (خالد)، ويجري تفسيره في حدود

المعنى لدى المتكلم وفكرة الاصطلاح.

والرأي عند غرايس أنّ مقاصد المتكلمين سابقة أسبقية تحليلية على معنى الجملة، وهذا يعني أنّ المعنى اللغوي يُمكن تحليله في حدود مقاصد المتكلمين التي يعبّر عنها باللغة؛ لذلك كانت السمة المميزة للنظرية القصدية في المعنى هي أنّ العقل سابق أسبقية تحليلية على اللغة، والسبب في ذلك أنّ غرايس أراد أنْ يُؤسس مفهوم المعنى اللغوي على مفهوم المعنى لدى المتكلّم؛ ذلك لأنّ المعنى يقع في اللغة وخارجها على حدّ سواء، ولكن هذه النظرة الواسعة للمعنى لم تمنع غرايس وأنصاره من أنْ يحدّدوا لأنفسهم هدفا نهائيا هو الملاءمة بين تحليلهم للمعنى والمعنى اللغوي[٢٢].

إنّ التطور الذي مرّت به القصدية تبعته نقلة معرفية كبيرة على يد الفيلسوف الأمريكي جون سيرل John Searle، ففي أواخر الثمانينيات من القرن العشرين تحوّل اتجاه سيرل إلى دراسة موضوع جديد وهو فلسفة العقل، ولقد ألمح إلى هذا التحوّل في السيرة الذاتية الموجزة التي أوضح فيها إسهامه في العقل بقوله: ((نشأ عملي في فلسفة العقل من عملي المبكّر في فلسفة اللغة، وبصفة خاصّة نظرية أفعال الكلام، ولقد عُني معظم عملي في فلسفة العقل بموضوعات في القصدية وبنيتها، وعلى وجه الخصوص قصدية الإدراك الحسّي والفعل، وعلاقة قصدية العقل بقصدية اللغة))[٢٣].

وقد صرّح بذلك بأنّ ((الافتراض الأساسي القائم وراء تناولي لمشكلات اللغة هو أنّ فلسفة اللغة فرع من فلسفة العقل، وقدرة أفعال الكلام على تمثيل الأشياء وحالة الأشياء في العالم هي امتداد لقدرات أساسية على نحو بيولوجي كبير للعقل (أو المخ) لربط الكائن الحي بالعالم عن طريق حالات عقلية من قبيل

الاعتقاد والرغبة، ومن خلال الفعل والإدراك الحسي على وجه الخصوص. ومادامت أفعال الكلام نوعًا من الفعل الإنساني، ومادامت قدرة الكلام على تمثيل الأشياء وحالة الأشياء هي جزء من قدرة عامّة جدا للعقل على ربط الكائن الحي بالعالم، فإنّ أي تقرير كامل عن الكلام واللغة يتطلّب تقريرا عن الكيفية التي يربط بها العقل/ المخ الكائن الحي بالواقع))[٢٤].

وهذا يعني أنّ لسيرل رؤية جديدة مختلفة عن الذين سبقوه من الفلاسفة؛ لأنّه أحد ممثلي الفلسفة العملية البراغماتية، إذ يركز سيرل في بعض الظواهر النفسية الإدراكية نحو: الإدراك الحسيّ، والتخيّل والذاكرة لتفسيرها وتوضيح أسبابها، فضلا عن إخراج هذه العمليات الإدراكية إلى الوجود عن طريق اللغة بهدف بيان قصد المتكلم للمتلقي عبر وسيلة اتصال مشفّرة[٢٥]، تُقيّد المتكلّم بقواعد لا تحكم استعمال الألفاظ وبناء الجمل فحسب، ولكنّها تراعي أيضا الصلة القائمة مع الطرف الآخر في الحديث الذي نفترضه مقدما في كلّ صفقة كلام، اذ يمتدّ البعد البراغماتي للكلام إلى ما وراء المتطلبات اللغوية حتى يصل إلى معايير التناول للشريك بوصفه شريكا، والتعرّف على الآخر بوصفه (أنا) غيرية عاقلة ومساوية تشمل كلّ الشركاء الممكنين في الحديث المتبادل بلا استثناء[٢٦].

وهذا يعني أنّ اللغة لعبة يُمكنها أنْ تحلّ الصعوبات القديمة التي تتعلق بإمكان إقامة أسس لأخلاق عقلانية بضربة واحدة، إلا أنّ الشخص الذي ينخرط في جدال يبدأ أكثر من الشخص الذي يتورط في تملق أو تهديد أو كذب، وتؤكد هذه الرؤية أنّه ليست كلّ الحالات القصديّة واعية، وليست كلّ الحالات الواعية قصديّة. يقول سيرل: ((بعض الحالات والحوادث

العقلية وليس جميعها تملك القصدية، فالاعتقادات والمخاوف والآمال والرغبات قصدية، ولكن هناك صورة من العصبية والابتهاج والقلق غير الموجّه لا تكون قصدية))[٢٧].

لقد عدَّ هذا التفريق مهمّا في تفسير الإدراك الإنسانيّ؛ وبناءً على هذا ميّز بين نوعين من القصديّة[٢٨]: قصديّة أصليّة Intrinsic Intentionality وهي قصدية العقل ويمتلكها البشر والحيوانات على السواء، وهي لا تعتمد على الملاحِظ، وقصديّة مُشتقّة Derived Intentionality وهي قصدية اللغة، وفيها يكون الذهن متعلّقا بشيء ما، إذا كانت هذه القدرة مشتقّة من اتصاله بآخر، وما يهمّنا في هذا المقام أنّ سيرل خلص إلى اعتبار أنّ القصد في الاستعمال اللسانيّ التواصلي ينتمي إلى القصديّة المشتقّة؛ إذ إنّ القصديّة الأصليّة في ذهن المتكلّم وتفكيره تتحوّل إلى الكلمات والجمل والمقولات والعلامات والرّموز والصور، ومن ثمّ فإنّ أفعال القصد بالقول هي أصغر وحدة تامّة للتواصل اللسانيّ الإنسانيّ. وهذه الأفعال يُشترط القصد في إنجازها[٢٩].

وقد اعترف سيرل أنّ فهمه وتحليله للقصدية مختلف عن الذين سبقوه ولاسيما هوسرل وهايدغر؛ لأنّ هوسرل بحسب رأيه حاول أن يجد شروطا للمعرفة واليقين، أمّا هايدغر فقد حاول أنْ يجد شروطا للمعقولية، وهما بذلك يختلفان عنه؛ لأنّ القصدية عنده تمثّل اتجاهًا أو مَعْلَما واحدًا من معالم بحثه اللساني الكبير، فقد كان يرى أنّ اللغة المنطوقة والمكتوبة لا تحقّق المعنى من ذاتها، بل من قصد القائل أو الكاتب، وذلك قوله: ((على الرغم من أنّ العبارات والأصوات التي تخرج من فم الإنسان أو العلامات التي يكتبها المرء على الورقة تعتبر موضوعات موجودة في العالَم مثل أي موضوعات

أخرى، فإنّ قدرتها على التعبير تكون مستمدّة من قصدية العقل وليس من قدرة ذاتية لها))[٣٠]، أي من نشاط نظام الإدراك الداخلي (العقلي المجرد والقلبي التدبري)، وكان من أهم أسئلته[٣١]: كيف نحلّل العقل؟ وكيف نفهم الوعي والقصدية؟ وهل ترتبط قصدية العقل بقصدية اللغة وأيهما أسبق؟ وكيف نمثّل الأشياء باستعمال الكلمات والجمل؟؛ لذلك اقترح سيرل أن يضيف إلى الشروط التي وضعها غرايس لتحليل المعنى غير الطبيعي لدى المتكلم الشرطين الآتيين[٣٢]:

- أنْ تكون مقاصد المتكلم متضمّنة في الكلام.
- أنْ يقصد المتكلم مراعاة الاصطلاحات والقواعد التي تحكم استعمال التعبير أو الجملة التي ينطقها في لغة معينة.

هذه هي أهم المحطّات المعرفية للقصدية، إذ مثّلت فكرة فلسفية مهمّة ضمن الفكر الفلسفي الظاهراتي، وقد تطورت وتشعّبت رؤاها، لذلك اتسمت تنظيراتها بالصعوبة على مستوى التعريف وبيان الوظيفة؛ وسبب الصعوبة متأتٍّ من أنّ موضوعها الذي عُنيت به هو بحد ذاته من الموضوعات الصعبة الغامضة؛ لأنه يتصل بالجانب النفسي والشعوري للإنسان بما يميّزه -بوصفه كائنًا رامزًا- من الحيوان تمايزا نوعيا لمساعدة لغته المنفصلة عن الواقع له على التنكّر والكذب والخداع والتلوّن غير النهائي.

وخلاصة القول: إنّ إحياء القصدية على يد بعض الفلاسفة المعاصرين بوصفها نظرية مجردة ذات نسق استنتاجي، أو منهجا في التطبيق أعطت للمتكلم مكانة محورية في تفسير المعنى بمقاربة مقاصده، وهذا التوجّه جاء ردّة فعل على النظريات والمناهج التي انصب اهتمامها على

النص بوصفه موضوعا محايدا يتميز بنسبة من الموضوعية والحسية اللغوية. وبذلك تقوم القصدية على ثلاثة مكونات رئيسية تدخل في تشكيلها، وهي: المكون الأول: ذات المؤلف (الوعي القاصد)، والمكون الثاني: الموضوع المقصود (الظاهرة الخارجية)، والمكون الثالث: فعل القصد، وهو الارتداد بين الذات (الوعي) والموضوع المقصود (الظاهرة الخارجية)[٣٣].

المبحث الثاني: مفهوم القصد في التراث البلاغي عند العرب:

وردت إشارات في التراث البلاغي عند العرب لها علاقة وثيقة بالقصد والقصدية، وهذه الإشارات يُعبّر عنها باللفظ الصريح (القصد) وفي أحيان أخرى يُعبّر عنها بألفاظ مرادفة أو قريبة، ومن ذلك: (النية، والمعنى، والغرض، والمراد، والحاجة، والفائدة) إلى غير ذلك.

إنّ النظر في هذه الإشارات يُفصح عن قضية كبرى ينبغي تبيانها وهي أنّ العرب - في الأعمّ الأغلب - فتّشوا عن قصد المتكلم عن طريق كلامه، أو بتعبير آخر أنّهم بحثوا عن قصد الناطق عن طريق قصد المنطوق بوصفه مضمونًا يُمكن تحليله، وهذا التوجّه هو أحد الاتجاهات القصدية[٣٤] إلى جنب الاتجاه الذي يرى أنّ قصد المتكلم شيء وقصد الكلام شيء آخر[٣٥]، عندما يكون المتكلم غير صادق أو غير متعاون مع الآخر في كلامه.

ويُمكن أنْ نبيّن بعض الأسباب التي دفعت العرب إلى اعتماد هذا التوجّه(معرفة قصد المتكلّم عن طريق قصد كلامه). وفي ظني أنّهما سببان:

الأول: أنّ العرب أُمّة نصّ لا أُمّة فلسفة، أي إنّ علومهم وثقافتهم قامت على النصّ، وأعني به القرآن الكريم خدمة له وامتثالا لأوامره؛ لذلك

تجدهم ينطلقون من النصّ، وحتى نظرياتهم المجرّدة كانت مستخلصة من النصّ، أو معززة بالنصّ في الأعمّ الأغلب.

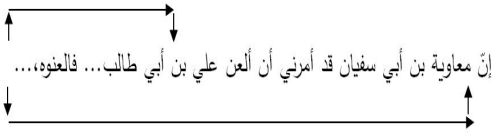
الآخر: أنّ النص يُمثل جانبا محسوسا يُمكن الركون إليه في البحث والحكم؛ لذلك اعتمدوا عليه للوصول إلى قصد المتكلم الذي يُمثّل جانبا نفسيا غامضا ومعقّدا، لا يُمكن الحديث عنه إلاّ من باب التخمين، الذي لا يسلم من الزلل، ولاسيما في العصور التي لم تنضج فيها علوم الإدراك.

ومهما يكن من أمر فإن البحث عن مقاصد المتكلم في التراث البلاغي تطلبته ضرورة معرفة معاني الاستعمال البلاغي الذي يعدل به صاحبه عن الاستعمال الصريح الحرفي للغة إلى استعمالات جماليّة وبلاغيّة معقّدة تعقيدا فنيا ومؤثرة وقادرة على التعبير عن المقاصد الخفية، ما جعل العرب يستعينون بمستوى آخر خارج عن النصّ، لكنّه جزء من الخطاب، وأعني به المستوى المقامي/التداولي لمعرفة القصد[٣٦]، ففي التراث البلاغي نجد أنّ المتلقي عندما لا يجد المقصودَ متلائما مع المقام الاجتماعي، فإنّه يبحث عن مقاصد أخرى قريبة أو بعيدة عن المعنى الصريح، ولتوضيح ذلك نضرب مثالا بسيطا هو قول الرجل لزوجته: (أنا جائع)، فتفهم أنّ عليها إعداد الطعام له، على الرغم من أنّ المعنى الصريح والحرفي للنصّ هو الإخبار وليس الإنشاء (الطلب)، ولكنّ المخاطبة أدركت أنّ قصده غير قصد النصّ الحرفي.

إنّ تراثنا العربي حافل بهذه المعاني التي هي عماد البلاغة لذلك التفتوا إليها، ولكنّهم لم يقدموا نظرية مكتملة وواضحة من حيث المنهج والمصطلح، ولكن وردت عندهم إشارات من الممكن أنْ نسميها ملامح نظرية قصدية.

ولعلّ من أقدم الإشارات التي وردت في هذا المجال إشارة لعقيل بن أبي طالب (ت٦٠هـ) في موقف جمعه مع معاوية بن أبي سفيان (ت٦٠هـ)، إذ نقل الأبشيهي (ت٨٥٢هـ) أنّ معاوية قال لعقيل بن أبي طالب يوما: ((إنّ عليا قد قطعك، وأنا وصلتك ولا يرضيني منك إلا أنْ تلعنه على المنبر، قال: أفعل. فصعد المنبر، ثم قال بعد أنْ حمد الله وأثنى عليه وصلّى على نبيه (ص): أيّها الناس إنّ معاوية بن أبي سفيان قد أمرني أن ألعن علي بن أبي طالب، فالعنوه فعليه لعنة الله. ثم نزل، فقال له معاوية: إنك لم تبيّن مَن لعنت منهما، بيّنه، فقال: والله لا زدت حرفا، ولا نقصت حرفا، والكلام إلى نيّة المتكلم))[٣٧].

نلحظ أنّ النص يشتغل على خرق قاعدة نحوية تحفّز فاعلية المعاني المقامية التدبرية الخفية، وذلك بغموض عودة الضمير في قوله: (اللهمَّ العنه)، على ما سبقه من كلام، ويمكن إيضاح ذلك في المخطط الآتي:



نجد أنّ المتكلم خرق قاعدة نحوية تقول بعودة الضمير على الاسم العَلم القريب، لتتجاوز المسّ بالأخ، وهذا يؤدي إلى لعن الآمر باللعن: معاوية، وقد فهم معاوية قصد المتكلم في عدم تعيين عائدية الضمير المبهم الذي تتحدد عَلَمِيتُهُ بالعودة على اسم عَلم ظاهر قبله، وقد أوحى المتكلم بذلك للمخاطبين معتمدا على قرائن مثل:(أمرني)،التي تتضمّن القيام بفعل يُصادر حرية التعبير، فضلا عن أنّ الأعراف الاجتماعية والدينية لا تتوافق دلالتها مع لعن الإمام علي، وربّما كان للأداء النبري أو التنغيمي أثر في فهم القصد الخفي. وقد أوحى الظاهر في تذييل الكلام بذلك: (فعليه لعنة الله)[٣٨]،

ليتوافق مع قرائن ثقافية كثيرة يعرفها أصحاب معاوية أنفسهم[٣٩].

وقد نَقَلَ الجاحظ (ت٢٥٥هـ) قولا لابن المقفع (ت١٤٢هـ) حين سُئل عن البلاغة، وذلك قول ابن المقفع: ((... لا خيرَ في كلام لا يدلّ على معناك، ولا يُشير إلى مغزاك، وإلى العمود الذي إليه قصدت، والغرض الذي إليه نزعت))[٤٠].

أشار ابن المقفع إلى قضية مهمّة تتصل بالكلام وهي قضية الفائدة أو المنفعة وهي مرتبة من مراتب تحقق الكلام إلى جانب الوجود اللفظي بوصفه فعلًا حسيًا يخرج للوجود ما تكنّه النفس، وقد وضع ابن المقفع عدّة شروط أو مواصفات ينبغي أنْ يحققها الكلام كي يضمن مبدأ الفائدة والمنفعة التي هي هدف الكلام أو غايته، فقد قال النحاة: (كلامنا لفظ مفيد كاستقم)، وهذه الشروط عبّر عنها بمفاهيم أو مصطلحات عدّة لا يُمكن أنْ نعتقد أنّ ذكرها كان من باب التنويع اللفظي أو الترف الأسلوبي، وإنّما كانت تدلّ على دقة في الوصف وعمق في الفهم عندما قرن الكلام الخيّر المفيد النافع بالآتي:

- (كلام x معنى).
- (إشارة x مغزى).
- (العمود x القصد).

إذ تُعدّ هذه الثنائيات العقلية التحليلية الإبداعية من أهم ما أشارت إليه النظرية القصدية المعاصرة، ولكنّ ابن المقفع فصّل القول فيها على نحو دقيق، فهو يُبيّن بالدقة مراحل أو مراتب تحقّق الكلام البليغ المفيد، وكانت المرتبة الأولى أنْ يكون للكلام معنى، وقد أضاف إليه كاف المخاطب (أي المعنى الذي تريده أنت)، وبذلك ينبغي أن تكون أولى مراتب الكلام البليغ أن يكون دالا على معنى، وإلاّ كان ضجيجا لا قيمة له، والمرتبة الثانية عبّر عنها بالثنائية: (إشارة x مغزى)، إذ عدَّ هذه المرتبة أعلى من المرتبة الأولى

التي حقّقت المستوى الأدنى من الكلام وهو تحقيق المعنى العام، أو السطحي، أو ما يُسمّى بالصريح، بعدها يأتي دور المعنى الإشاري الإيحائي الخفي الذي لا يُعرف من المعنى الحرفي للكلام إلاّ بالتدبّر القلبي؛ لأنّه ورد على نحو الإيماء أو الفحوى، فقد قالت العرب: ((وأشار الرجل يشير إشارة إذا أومأ بيديه))[٤١]، أمّا إذا اتصف الكلام بالإشارة فإنّه يعني الإيحاء أو معنى المعنى أو التلميح بما يحقق صفة البلاغة التي من شأنها الإبلاغ والتأثير والإدهاش بما لا يتوقّعه المتلقي من أول وهلة، ونلحظ أنّ ابن المقفع قرن (الإشارة) بـــ (المغزى)، ومغزى الكلام مقصده، ولكن ما يميزه من القصد أنّ المغزى مقترن بالمعنى الخفي، وذلك أليق بالإشارة (يشير إلى مغزاك)، وبذلك يكون الكلام البليغ الخيّر حقق مرتبتين، الأولى: المعنى العام، والثانية: المعنى الخفي التلميحي الإيحائي الذي يُعبّر عنه بالإشارة. أما المرتبة الثالثة فهي (العمود x القصد)، ويُراد بالعمود الشيء المهم أو الأساسي الذي تعتمد عليه بقية الأركان أو الأجزاء ومن ذلك عمود البيت وعمود الخيمة، ونفهم من كلام ابن المقفع أنّ الكلام يتضمّن قضايا أساسية وأخرى ثانوية تقتضيها مناسبات القول، فالكلام البليغ هو الذي يُبيّن قصدك الأساس ويركز فيه، ويُبيّن للمتلقي أهميته ولا يشغله بما هو جزئي أو ثانوي.

والمرتبة الرابعة والأخيرة هي (الغرض x النزع)، والغرض هو الهدف[٤٢]، أو المرمى البعيد، ذلك لأنّ القصد يدلّ على توجّه إرادي، ويُقسّم على قسمين، أولهما: مشروع يدلّ على مجرد عزم على الفعل والانبعاث نحوه، وثانيهما: هدف بعيد يدلّ على الغاية التي من أجلها حصل التوجه. فالنجّار مثلا يقصد صنع كرسيّ جميل، (وهذا هو المشروع)، ولكنّه يقصد مع ذلك أن

يشتهر ويكسب ثقة الناس (وهذا هو الهدف)[٤٣].

وهذا يعني أنّ البلاغة والكلام البليغ لا يتوقف عند حدود إنشاء النصّ، وإنّما تتحقق بلاغته من تحقيق التأثير في المتلقي وهو تحقيق الهدف من الكلام، ولكنّنا نجد ابن المقفع قد قرن الهدف أو الغرض بـ (نزعتَ)، وفي هذا الاستعمال يُبيّن بدقة أنّ الكلام البليغ لأنّه مبنيّ على الإيحاء والتلميح والإيماء والفحوى، فإنّه يحتمل أكثر من وجه قد يضيّع الهدف الأساسي؛ لذلك ينبغي أن تنزع المعنى المطلوب نزعًا من بين أقرانه وإخوانه من المعاني، وهذا المعنى مستوحى من ظل المعنى الذي يحققه الفعل (نزع)، قال ابن منظور (ت٧١١هـ): ((ويُقال للإنسان إذا هوى شيئا ونازعته نفسه إليه هو ينزع إليه نزاعا))[٤٤].

ومن ذلك النزاع والمنازعة والتنازع الذي يقتضي وجود طرفين أو أكثر يتصارعان على شيء واحد. وفي نصّ ابن المقفع قصد المعاني التي يتضمّنها النصّ البليغ، تكون في حال تنازع وعلى المتكلم البليغ أنْ ينزع ما يمثّل هدفه.

ومن الإشارات المهمة التي وردت في التراث البلاغي عند العرب ما ورد في كتاب البيان والتبيين للجاحظ في تناوله لقضية تصنيف الجنس الأدبي، وتقسيم الجنس الواحد على أنواع، فقد كانت له إشارة بلاغية رائدة تقع في صميم القصدية؛ ذلك لأنّه لم يكتفِ بالشروط النصية (الخارجية) لتمييز الجنس الأدبي أو النوع الأدبي كالوزن والقافية لتمييز الشعر من النثر مثلا، بل أضاف شرطا نفسيا قصديا (داخليا) يتّصل بنية المتكلم وقصده، فليس الشعر ما جاء موزنا مقفّى فحسب، بل ينبغي قبلها أنْ يكون المتكلم قاصدًا أن يكتب شعرًا: ((ويُدْخَل على مَن طعن في قوله: «تبّت

يَدَا أبي لَهَبٍ»[٤٥]، وزعم أنّه شعر؛ لأنّه في تقدير مستفعلن مفاعلن، وطعن في قوله في الحديث عنه: هل أنت إلاّ إصبعٌ دمِيتِ؟ وفي سبيل الله ما لقِيتِ، فيقال له: اعلمْ أنّك لو اعترضْتَ أحاديثَ النّاس وخطبَهم ورسائلَهم، لوجَدْتَ فيها مثلَ مستفعِلن مستفعِلن كثيراً، ومستفعلُنْ مفاعِلُن، وليس أحدٌ في الأرض يجعلُ ذلك المقدارَ شعراً، ولو أَنَّ رجُلاً من الباعة صاح: مَن يشتري باذنجان؟ لقد كان تكلمَ بكلامٍ في وزن مستفعلن مفعولات، وكيف يكون هذا شعراً وصاحبه لم يقصِدْ إلى الشِّعر؟ ومثلُ هذا المقدار من الوزن قد يتهيَّأُ في جميع الكلام، وإذا جاء المقدارُ الذي يُعلم أنّه من نتاج الشِّعر والمعرفةِ بالأوزان والقصدِ إليها، كان ذلك شِعراً))[٤٦].

يتّضح من هذا النص أنّه كان ردّا على من زعم أنّ في القرآن شعرًا؛ لأنّ بعض آياته جاءت موزونة، أو أنّ النبي (ص) شاعر بسبب نظمه لهذا البيت اليتيم. وبحسب رؤية الجاحظ البلاغية فإنّ تحقّق الوزن أو القافية (السجع)، لا يجعل القرآن شعرا أو قصيدة؛ لأنّ قائله لم يقصد ذلك على الرغم من أنّ بنية القرآن الشكلية مثلت مشكلا في تصنيفه قياسا بما ألفه العرب من أجناس أدبية معروفة[٤٧].

وقد أوضح ابن منظور أنّ تسمية مصطلح القصيدة عند العرب مشتق من قصد تحقق مقياس الطول، فضلا عن المقاييس النفسية الأخرى، وذلك قوله: ((وقد سميت العرب ما طالَ ووَفَرَ قصيدا، أي مرادا مقصودا... قال ابن جني: أصل (ق ص د) ومواقعها في كلام العرب: الاعتزام والتوجه والنهود والنهوض نحو الشيء، على اعتدال كان ذلك أو جور... ألا ترى أنّك تقصد الجور تارة كما تقصد العدل، فالاعتزام والتوجّه شامل لهما جميعا))[٤٨].

نلحظ مما سبق أنّ الجاحظ ومن تابعه جعلوا (القصد) أو قصدية المتكلم أساسا مُهمّا من أسس تسمية النص وإعطائه هويته التي تميزه من باقي الأجناس؛ ذلك لأنّ القصد يُمثل إرادة واعية في الأعم الأغلب، وإذا أردنا الدقة فالقصد أخصّ من الإرادة؛ لأنّ قصد القاصد ذاتي بطبيعته فهو مختص بفعله دون فعل غيره، وهو يُوجِّه الإرادة لفعل الشيء المقصود في حال إيجاد ذلك الشيء (هنا× الآن)؛ وعلى هذا الأساس لا يقال: «قصدت أنْ أزورك»، بخلاف الإرادة التي تحصل بوجود الشيء المراد ومن دون وجوده (هنا الآن)، لذلك تقول: أردتُ أن أزورك[٤٩].

ومن الإشارات الأخرى التي وردت عند الجاحظ تمييزه بين قصد الخطاب الإلهي وقصد الخطاب البشري، فمعرفة القصد القرآني محدّد في ضوء ما يقوله النص وعدم تحميله أكثر مما يحتمل، وذلك ممكن مع الخطاب البشري بالنظر إلى موجّهات دلالية خارجة على النص تتصل بذاتية المتكلم أو مقبولية المتلقي وتأويله، يقول: ((إذا كان اللفظ عامّا لم يكن لأحدٍ أنْ يقصد به إلى شيء بعينه إلاّ أنْ يكون النبي (ص) قال ذلك مع تلاوة الآية، أو يكون جبريل (ع) قال ذلك للنبي (ص)؛ لأنّ الله تبارك وتعالى لا يضمر ولا ينوي ولا يخصّ ولا يعمّ بالقصد، وإنّما الدلالة في بنية الكلام نفسه، فصورة الكلام هو الإرادة وهو القصد، وليس بينه وبين الله تعالى عملٌ آخر كالذي يكون من الناس...))[٥٠].

هذا يعني أنّ الجاحظ يرى أنّ دراسة مقاصد الخطاب القرآني تختلف عن دراسة الخطاب البشري، فالقرآن قصده في بنيته اللغوية ولا يمكن لك أنْ تبحث عن قصده بوصفه ذاتا مستقلة، لأنّ البشر غير قادرين على ذلك.

ويُعدّ عبد القاهر الجرجاني

(ت٤٧١هـ) من أبرز البلاغيين والنقّاد العرب الذين توقّفوا عند قضية قصد المتكلم، في تناوله لموضوعات عدّة من أبرزها علاقة النظم اللفظي الحسّي بالنظم المعنوي في النفس والفكر، فقد أشار غير مرة إلى أهمية معرفة مقاصد المتكلمين وأغراضهم والمعاني التي يرمون إليها، وقد أطلق على العلم بمقاصد المتكلمين في محاوراتهم علم ضرورة[٥١]. يقول: ((إنّ الناس إنّما يُكلّم بعضهم بعضاً ليعرفَ السامعُ غرضَ المتكلم ومقصودَه...))[٥٢]. ولعلّ من أبرز القضايا الأخرى التي توقف عندها تأكيده أسبقية قصد المتكلم على قصد الكلام، إذ يقول: ((... وأنّك تُرتّب المعاني أولاً في نفسك، ثم تحذو على ترتيبها الألفاظ في نطقك، وإنّا لو فرضنا أنْ تخلو الألفاظ من المعاني لم يُتصوّر أن يجب فيها نظم وترتيب في غاية القوة والظهور. ثم ترى الذين لهجوا بأمر اللفظ قد أبوا إلا أنْ يجعلوا النظم في الألفاظ، ترى الرجل منهم يرى ويعلم أنّ الإنسان لا يستطيع أن يجيء بالألفاظ مرتبة إلا من بعد أنْ يفكر في المعاني، ويرتّبها في نفسه))[٥٣].

ومن القضايا المهمة الأخرى تمييزه بين نظم الحروف ونظم الكلم، جاعلا من القصد معيارا للفصل بينهما، فإذا كان الاصطلاح والمواضعة هو الذي يربط بين اللفظ ومعناه، فإن القصد هو الذي يربط بين شكل الكلام ومعانيه بحسب انتظام المعاني في النفس والفكر، فلا يوجد اصطلاح بين المتكلمين في التعبير عن مقاصدهم وإنّما هناك قصد فردي يُريد أنْ يُعبِّرَ عنه المتكلم بطريقته الخاصة، وذلك قوله: ((إنّ نظم الحروف هو تواليها في النطق، وليس نظمها بمقتضى عن معنى، ولا الناظم لها بمقتفٍ في ذلك رسماً من العقل اقتضى أن يتحرّى في نظمه لها ما تحرّاه، فلو أنَّ واضع اللغة

كان قد قال (ربض) مكان (ضرب) لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد. وأمّا نظْم الكلم فليس الأمر فيه كذلك؛ لأنك تقتفي في نظمها آثار المعاني، وترتّبها على حسب ترتُّب المعاني في النفس...والفائدة في معرفة هذا الفرق أنك إذا عرفته عرفت أن ليس الغرض بنظم الكلم أن توالت ألفاظها في النطق، بل أن تناسقت دلالتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل...ودليل آخر وهو أنّه لو كان القصد بالنظم إلى اللفظ نفسه دون أن يكون الغرض ترتيب المعاني في النفس، ثم النطق بالألفاظ على حذوها لكان ينبغي ألا يختلف حال اثنين في العلم بحسن النظم، أو غير الحسن فيه، لأنهما يحسّان بتوالي الألفاظ في النطق إحساساً واحداً، ولا يعرف أحدهما في ذلك شيئاً يجهله الآخر))[٥٤]، وحتى لو كان القصد إبلاغ المخاطب معنى كلمة مفردة فإنك قد وضعت في بالك علاقة هذه المفردة بما بعدها داخل نظم الكلام، يقول: ((وليت شعري كيف يتصوّر وقوع قصد منك إلى معنى كلمة من دون أن تريد تعليقها بمعنى كلمة أخرى؟، ومعنى القصد إلى معاني الكلم أن تُعْلِمَ السامعَ بها شيئاً لا يعلمه، ومعلوم أنّك أيها المتكلم لست تقصد أنْ تُعْلِم السامع معاني الكلم المفردة التي تُكلّمه بها فلا تقول: خرج زيد، لتعلمه معنى خرج في اللغة، ومعنى زيد، كيف؟، ومحال أن تكلمه بألفاظ لا يعرف هو معانيها كما تعرف. ولهذا لم يكن الفعل وحده من دون الاسم، ولا الاسم وحده من دون اسم آخر أو فعل كلاماً. وكنت لو قلت: خرج ولم تأتِ باسم، ولا قدرت فيه ضمير الشيء، أو قلت: زيد، ولم تأتِ بفعل، ولا اسم آخر ولم تضمره في نفسك، كان ذلك وصَوْتا تُصوِّتُه سواء فاعرفه))[٥٥].

وميّز عبد القاهر الجرجاني بين

القصد المباشر والقصد غير المباشر، ذلك أنّ المخاطب لديه الدراية والكفاية في معرفة ذلك، ودليله إلى ذلك كلام المتكلم إنْ كان صريحا أو غير صريح، يقول: ((الكلام على ضربين: ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، وذلك إذا قصدت أن تُخبر عن زيد مثلاً بالخروج على الحقيقة، فقلت: خرج زيد، وبالانطلاق عن عمرو فقلت: عمرو منطلق، وعلى هذا القياس. وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلّك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض. ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل. أو لا ترى أنك إذا قلت: هو كثير رماد القدر، أو قلت: طويل النجاد، أو قلت في المرأة: نؤوم الضحى، فإنّك في جميع ذلك لا تفيد غرضك الذي تعني من مجرد اللفظ، ولكن يدلّ اللفظ على معناه الذي يوجبه ظاهره، ثم يعقل السامع من ذلك المعنى على سبيل الاستدلال معنى ثانياً هو غرضك كمعرفتك من كثير رماد القدر أنه مضياف، ومن طويل النجاد أنه طويل القامة، ومن نؤوم الضحى في المرأة أنها مترفة مخدومة لها من يكفيها أمرها... وإذ قد عرفت هذه الجملة فههنا عبارة مختصرة، وهي أن تقول المعنى ومعنى المعنى، تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ، والذي تصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى، ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر))[٥٦].

ولعلّنا نجد إشارة إلى القصدية في تراثنا البلاغي، عند ابن رشيق القيرواني (ت٤٥٦هـ)، إذ بيّن أنّ القصد والنية هي الشرط الأول الذي يجعل صنفا من الكلام يُسمّى شعرا، فضلا عن شروط نصية أخرى إذ

يقول: ((الشعر يقوم بعد النية من أربعة أشياء، وهي: اللفظ، والوزن، والمعنى، والقافية، فهذا هو حدّ الشعر؛ لأن من الكلام موزوناً مقفى وليس بشعر؛ لعدم القصد والنية، كأشياء اتزنت من القرآن، ومن كلام النبي (ص)، وغير ذلك مما لم يطلق عليه أنه شعر))[٥٧].

هذا بالنسبة للشعر، أمّا الشاعر فهو أيضا له صفة أخرى نفسية تتصل بموهبته بما يتصل باقتناصه للمعاني الجديدة والمقاصد الطريفة التي لم يُلتفت إليها من قبل، ومن ثم التعبير عن هذه المقاصد بطرائق خاصة، يقول: ((وإنّما سُمّيَ الشاعرُ شاعراً؛ لأنّه يشعر بما لا يشعر به غيره، فإذا لم يكن عند الشاعر توليد معنى ولا اختراعه، أو استظراف لفظ وابتداعه، أو زيادة فيما أجحف فيه غيره من المعاني، أو نقص مما أطاله سواه من الألفاظ، أو صرف معنى إلى وجه عن وجه آخر؛ كان اسم الشاعر عليه مجازاً لا حقيقة، ولم يكن له إلا فضل الوزن، وليس بفضل عندي مع التقصير))[٥٨]، وتسمّى هذه القصدية بـ(الانفعالية)، وهي العواطف التي تتوجّه إلى الشي وتعين على معرفته، كالحبّ، والبغضاء، فهُما وسيلتان من وسائل المعرفة كالإدراك والتذكُّر[٥٩].

فالشاعر يختلف عن غيره بأنه يقصد معاني جديدة ويوجّه نفسه إلى موضوعات لم تطرق من قبل، لذلك فهو مقرون بالاختراع القصدي الانفعالي، يليه الاختراع القصدي التقني الذي يُدرك بتأثير العقل المجرد كنقص مما أطال سواه من الألفاظ، أو صرف معنى إلى وجه عن وجه آخر... إلخ.

وربط ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ) بين قصد المتكلم وكلامه، وبيّن أنّ بينهما تأثيرًا متبادلا، فهو يرى أنّ الكلام له القدرة على التعبير عن قصد المتكلم، وبذلك فهو يختلف عن كثير من الذين فصلوا بين قصد

المتكلّم وقصد الكلام، يقول ابن خلدون: ((اعلم أنّ اللغة في المتعارف عليه هي عبارة المتكلّم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لساني ناشئة عن القصد لإفادة الكلام، فلا بدّ أنْ تصير ملكة متقررة في العضو الفاعل لها وهو اللسان))[٦٠]، ولكنّه أوضح أنّ هذه اللغة ليست قالبًا جاهزًا، وإنما هي صناعة تتفاوت بها قدرة المتكلمين وتتباين إمكانياتهم وبراعتهم في التعبير عن مقاصدهم؛ لأنّ ((اللغات كلّها ملكات شبيهة بالصناعة، إذ هي ملكات في اللسان للعبارة عن المعاني، وجودتها وقصورها بحسب تمام الملكة أو نقصانها، وليس ذلك بالنظر إلى المفردات، وإنما هو بالنظر إلى التراكيب، فإذا حصلت الملكة التامّة في تركيب الألفاظ المفردة للتعبير بها عن المعاني المقصودة، ومراعاة التأليف الذي يطبق الكلام على مقتضى الحال، بلغ المتكلم حينئذٍ الغاية من إفادة مقصوده للسامع))[٦١]، والأمر لا يقتصر على الإجادة في الاستعمال، بل الضد من ذلك وهو فساد اللغة في الاستعمال يؤثر في التعبير عن المقاصد، ويحصل التفاوت بين جيل استعمل لغة ما في التعبير عن مقاصده وجيل آخر عبر عن المقاصد نفسها باللغة نفسها بعد أن شابها الفساد وأثر في بنيتها ونظامها ومعانيها، يقول: ((ثم إنّه لما فسدت هذه الملكة لمضرَ بمخالطتهم الأعاجم، وسبب فسادها: أنّ الناشئ من الجيل، صار يسمع في العبارة عن المقاصد كيفيات أخرى غير الكيفيات التي كانت للعرب، فيعبّر بها عن مقصوده لكثرة المخالطين للعرب من غيرهم، ويسمع كيفيات العرب أيضا، فاختلط عليه الأمر، وأخذ من هذه وهذه، فاستحدث ملكة، وكانت ناقصة عن الأولى، وهذا معنى فساد اللسان العربي))[٦٢].

وذكر التهانوي (توفي في القرن

١٢هـ) أنّ علماء اللغة يختلفون عن المناطقة بأنّهم يشترطون في الدلالة أنْ تكون معبرة عن القصد، وإلاّ فلا يعتدّ بها، قال: ((فأهل العربية يشترطون القصدَ في الدلالة فما يُفهم من غير قصدٍ من المتكلم لا يكون مدلولا للفظ عندهم، فإنّ الدلالة عندهم هي فهْم المُراد، لا فهْم المعنى مطلقا، بخلاف المنطقيين، فإنّها عندهم فهم المعنى مطلقا سواء أراده المتكلّم أو لا. وقيل ليس المراد أنّ القصد معتبر عندهم في أصل الدلالة حتى يتوجّه أنّ الدلالة ليست إلاّ فهم المعنى من اللفظ، بل إنّها غير معتبرة إذا لم يقارن بالقصد، فكأنّه لا يكون مدلولا عندهم. فعلى هذا يصير النزاع لفظيا في اعتبار الإرادة في الدلالة وعدم اعتبارها))[٦٣]، وهذا يعني أن المتكلّم ((وحده من يستطيع تحديد الدلالات ومقاصدها، بل إنّ المعنى في كثير من الأحيان مرتبط بما ينويه ويقصده))[٦٤].

وخلاصة القول: إنّ الرؤية العربية القديمة لموضوع القصد بوصفه معنى قلبيًّا تدبريًّا خفيًّا، والقصدية بوصفه فلسفة، كانت رؤية معرفية عميقة لا تقلّ شأنا عن جهود المفكرين الغربيين المحدثين والمعاصرين من الفلاسفة والوجوديين، إلا أنّها معرفة مبعثرة ظهرت مفرداتها في حقب زمنية متباعدة ولم تخضع للنقد والتطوير، ولم يتهيّأ لها عالم فيلسوف ينظمها بنسق منطقي لتصبح علما فلسفيا كما هو الحال في نظرية القصد الغربية المنسّقة بنسق منطقي استنتاجي، وهي تتطور عبر مرور الزمن على وفق قاعدة: (النقد وإعطاء البديل).

خاتمة:

١- إنّ إحياء القصدية على يد بعض الفلاسفة المعاصرين بوصفها نظرية مجرّدة أو منهجا في التطبيق أعطت للمتكلم مكانة محورية في تفسير المعنى بمقاربة مقاصده، وهذا التوجّه جاء

ردّة فعل على النظريات والمناهج التي انصب اهتمامها على النص، بوصفه جسدًا فيزيائيًا موضوعيًا مستلًا عن الذات، ويتجنب الخوض في المعاني القلبية التدبرية الخفية التي تُكتشف بالتأويل الذي يُنظر إليه باحتقار؛ لأنّه يُعدّ ذاتيا.

٢- وردت إشارات في التراث البلاغي عند العرب لها علاقة وثيقة بالقصد والقصدية، وهذه الإشارات يُعبّر عنها باللفظ الصريح (القصد) وفي أحيان أخرى يعبّر عنها بألفاظ مرادفة أو قريبة ومن ذلك: (النية، والمعنى، والغرض، والمراد، والحاجة، والفائدة)، التي تعدّ من ملامح القصدية العربية.

٣- إنّ النظر في هذه الإشارات يُفصح عن قضية كبرى ينبغي تبيانها وهي أنّ العرب في الأعم الأغلب فتّشوا عن قصد المتكلم عن طريق كلامه، أو بتعبير آخر أنهم بحثوا عن قصد الناطق عن طريق قصد المنطوق، وهذا التوجّه هو أحد الاتجاهات القصدية إلى جنب الاتجاه الذي يرى أنّ قصد المتكلم شيء وقصد الكلام شيء آخر.

٤- إنّ من بين الأسباب التي دفعت العرب إلى اعتماد النص في معرفة قصد المتكلم ما يأتي:

الأول: أنّ العرب أمّة نصّ لا أمّة فلسفة، أي إنّ علومهم وثقافتهم قامت على النصّ، وأعني به القرآن الكريم خدمة له وامتثالا لأوامره ؛ لذلك تجدهم ينطلقون من النصّ، وحتى نظرياتهم المجردة كانت تنطلق من النصّ أو إنّها معززة بالنص.

الآخر: أنّ النص يُمثّل جانبًا محسوسا يُمكن الركون إليه في البحث التجريبي والحكم؛ لذلك اعتمدوا عليه للوصول إلى قصد المتكلم الذي يُمثّل جانبا غامضا ومعقّدا، لا يمكن الحديث عنه إلاّ من باب التخمين.

٥- إنّ البحث عن مقاصد المتكلم في التراث البلاغي تطلبته ضرورة معرفة

معاني الاستعمال البلاغي الذي يعدل به صاحبه عن الاستعمال الصريح الحرفي للغة إلى استعمالات جمالية وبلاغية معقدة تعقيدا فنيا ومؤثرة وقادرة على التعبير عن مقاصده، جعلت العرب يستعينون بمستوى آخر خارج عن النص لكنّه جزء من الخطاب، وأعني به المستوى المقامي/ التداولي لمعرفة القصد، ففي التراث البلاغي نجد أن المتلقي عندما لا يجد المقصود متلائما مع المقام الاجتماعي فإنّه يبحث عن مقاصد أخرى قريبة أو بعيدة عن المعنى الصريح.

الهوامش:

١- انتقد سيرل الخلطَ بين القصد بمعناه العادي والقصدية باصطلاحها الفلسفي، بقوله: ((وأمّا النوع الثاني من الخلط بالنسبة للمتكلمين بالإنجليزية فهو الافتراض الخاطئ الذي مؤدّاه أنّ القصدية باعتبارها مصطلحا فنيا في الفلسفة لها علاقة خاصّة ما بالقصد بالمعنى العادي الذي فيه على سبيل المثال: يقصد المرء الذهاب إلى السينما هذه الليلة، والقصد بالمعنى العادي هو مجرد صورة من القصدية فضلا عن الاعتقاد والرغبة والأمل والخوف وهلم جرا)). نظرية جون سيرل في القصدية، دراسة في فلسفة العقل، د. صلاح إسماعيل:٥٦.

ويبدو أنّ استعمال العرب للفظة (القصد) كان يعني (القصدية)، ولا سيما إذا فهمنا أنّ القصد يعدّ مرحلة أولى من مراحل القصدية؛ لأنّ القصد هو استعداد العقل للتوجّه نحو الأشياء، أمّا القصدية فهو التوجه الفعلي، وبذلك فهي مرحلة تالية منبثقة عن المرحلة الأولى.

٢- العقل المجرد هو حاسوب ذكي لا غنى عن وظائفه التحليلية، فهو يُحلل الأشياء المتعالقة إلى بسائط ليعرف كلّ شيء منفردا في ذاته، بلغة الحاسوب الصناعي الثنائية الأرقام (٠، ١)، وهو ترجمة للتعريف بالجنس والنوع: (الوصل + الفصل) تعريفا حدّيا ويرفض التناقض مع نفسه، ويحكم على الأشياء بمقياس ثنائي القيمة يلائم لغة الأرقام الثنائية في الحاسوب الصناعي (إما لا يمر تيار كهربائي=٠، أو يمر تيار =١) ولا ثالث بينهما، كذلك نحكم على القضايا بمقياس ثنائي القيمة: (إما أسود قاتم× أو أبيض ناصع) ولا ثالث بينهما. كلّ هذه القوانين العقلية العامّة ترجع إلى افتراض مبدأ ثبوت هوية الأشياء واطراد طبيعتها، خُلقت هكذا وستبقى

إلى أبد الآبدين، ما يؤهل العقل إلى أنْ يقوم باستقراء رياضي (مرة + ثلاث مرات) ويستخلص قضية كلية نتائجها متضمنة فيها. ظ: نظرية علم النقطة في تجديد الفكر العربي، تومان غازي الخفاجي، خالد كاظم حميدي:٣٩.

٣- ظ: المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا:٢/ ١٩٣.

٤- ظ: موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند:٢/ ٦٩٢.

٥- النظرية القصدية في المعنى عند جرايس، د. صلاح إسماعيل:١٣.

٦- وجّه سيرل نقدا لبرنتانو في عدّ كل الحوادث العقلية قصدية، ويرى سيرل أن بعض الحوادث العقلية لا جميعها تملك قصدية، يقول سيرل: ((بعض الحالات والحوادث العقلية وليس جميعها تملك قصدية، فالاعتقادات والمخاوف والآمال والرغبات قصدية ولكن هناك صورة من العصبية والابتهاج والقلق غير الموجّه لا تكون قصدية، فاعتقاداتي ورغباتي لابدّ من أنْ تكون دائما حول شيء ما، ولكن عصبيتي وقلقي لا يكون بهذه الطريقة حول شيء ما)). نظرية جون سيرل في القصدية، دراسة في فلسفة العقل، د. صلاح إسماعيل:٩٠.

٧- ظ: الخبرة الجمالية، دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية، سعيد توفيق:٣٠.

٨- نقلا عن: المفهوم الفينومينولوجي للنظرية القصدية عند هوسرل، د. محمد فرحة: ٩٥.

٩- ظ: الفلسفة الألمانية الحديثة، روديجر بوبنر: ٣٣.

١٠- ظ: المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية، وليم راي:١٧.

١١- الفينومينولوجيا عند هوسرل، سماح رافع محمد:٤٧.

١٢- ظ: المفهوم الفينومينولوجي للنظرية القصدية عند هوسرل، د. محمد فرحة:٦.

١٣- الخبرة الجمالية، دراسة في فلسفة

الجمال الظاهراتية، سعيد توفيق:٣٣.

١٤- يقصد هوسرل (بالفعل) مجرد المكون أو العنصر الأساسي لحدث قصدي للشعور، بمعنى أنّ الذات نفسها تستطيع أنْ تُدرك عن طريق التفكير في خبراتها مستثنية الوقائع التجريبية المتعلقة بالموضوع المقصود وعلاقته الواقعية مع الذات، ومن ثم فإن «الفعل» هو ما يُمكن تسميته Experiential بالمكوّن الاختباري للحدث القصدي Component الخالي من كل الافتراضات المتعلقة بتشابكاته مع الطبيعة. ظ: المفهوم الفينومينولوجي للنظرية القصدية عند هوسرل، د. محمد فرحة:٦.

١٥- ظ:الفلسفة الألمانية الحديثة، روديجر بوبنر: ٣٣.

١٦- م.ن: ٣٣.

١٧- ظ: نظرية التلقي، روبرت سي هولمب:١٢١.

١٨- ظ: الفلسفة الألمانية الحديثة، رودجير بونبر: ٤٣.

١٩- ظ: النظرية القصدية في المعنى عند جرايس، د. صلاح إسماعيل:١١.

٢٠- ظ: م.ن:٤٢-٤٣.

٢١- هربرت بول جرايس، الموسوعة الحرة، متاح على الموقع الالكتروني: https://ar.wikipedia.org/wiki

٢٢- ظ: النظرية القصدية في المعنى عند جرايس، د. صلاح إسماعيل:٦٥،٧١.

٢٣- نظرية جون سيرل في القصدية، دراسة في فلسفة العقل، د. صلاح إسماعيل:٥١.

٢٤- م.ن:٥٣.

٢٥- ظ: المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا: ٢/ ١٩٤.

٢٦- ظ: الفلسفة الألمانية الحديثة، روديجر بونبر: ١١٥-١١٦.

٢٧- فلسفة العقل، دراسة في فلسفة جون سيرل:١٩٤.

٢٨- ظ: نظرية جون سيرل في

القصدية، دراسة في فلسفة العقل، د. صلاح إسماعيل:٥٢.

٢٩- ظ: مفهوم القصد بين التداوليات الأنغلوسكسونية وأصول الفقه، مقاربة في محاورة الأصل للمأصول، د. ثروت محمد مرسي:١٧٧.

٣٠- القصدية، بحث في فلسفة العقل، جون سيرل:٦١.

٣١- ظ: فلسفة العقل، دراسة في فلسفة جون سيرل، د.صلاح إسماعيل:٤٠ وما بعدها.

٣٢- ظ: النظرية القصدية في المعنى عند جرايس، د. صلاح إسماعيل:٨٥.

٣٣- ظ: الفينومينولوجيا عند هوسرل، سماح رافع محمد:٥٧.

٣٤- أشار روبرت دي بوجراند إلى هذا التوجّه في حديثه عن القصد وعلاقته بالنص، ((القصد يتضمّن موقف منشئ النص من كون صورة ما من صور اللغة قصد بها أنْ تكون نصّا يتمتّع بالسبك والحبك)). النص والخطاب والإجراء، روبرت دي بوجراند: ١٠٣.

٣٥- رفض ديدري ولسون Deirdre Wilson ودان سبيربر Dan Sperber فكرة وجود دليل في المقولات يقود إلى قصد المتكلّم؛ وعدّا أنّ فرضيّة أخرى من فرضيّات غرايس يجب أن تكون هي الأساس لفهم مقاصد المتكلّم؛ ومن ثمّ فهم المعنى وعمليّة التواصل برمّتها، وهي الفرضيّة التي صاغاها على النحو الآتي: «تولّد المقولات مجموعة من التوقّعات، بصورة آليّة، يهتدي المخاطَب من خلالها إلى مراد المتكلّم». وهي التي فصّلها غرايس- أي: طرائق توليد المقولات للتوّقعات- عبر مبدأ التعاون وقواعده، لكنّهما ارتأيا أنّ هذه الفرضيّة يجب فهمها عن طريق مبدأ وحيد يحكم عمليّة التواصل وإنتاج Relevance المعنى هو مبدأ المناسبة ؛ وهو ذو طبيعة عرفانيّة سيكولوجيّة،

ومن ثمّ أعادا صياغة فرضيّتهما على هذا النحو: توقّعات المناسبة التي تثيرها مقولة ما تكون مُحكَمة وقابلة للتنبّؤ بها، على نحو كافٍ، كي ترشد المخاطَب إلى قصد المتكلّم. نقلا عن: مفهوم القصد بين التداوليات الأنغلوسكسونية وأصول الفقه، مقاربة في محاورة الأصل للمأصول، د. ثروت محمد مرسي:١٧٧.

٣٦- يقول ابن خلدون (ت٨٠٨هـ): ((ويبقى من الأمور المكتنفة بالواقعات المحتاجة للدلالة أحوال المتخاطبين أو الفاعلين، وما يقتضيه حال الفعل، وهو محتاج إلى الدلالة عليه لأنّه من تمام الإفادة، وإذا حصلت للمتكلّم فقد بلغ غاية الإفادة في كلامه، وإذا لم يشتمل على شيء منها فليس من جنس كلام العرب، فإنّ كلامهم واسع، ولكل مقام عندهم مقال يختصّ به، بعد كمال الإعراب والإبانة)). المقدمة، ابن خلدون:٢/ ٣٧٣.

٣٧- المستطرف في كل فن مستظرف، الأبشيهي:١/ ٨٦.

٣٨- ظ: علم البديع، رؤية معاصرة وتقسيم مقترح، دراسة في ضوء المقاربات السيميائية والأسلوبية والتداولية، د. خالد كاظم حميدي:١٧٧-١٧٨.

٣٩- عن عامر بن سعد بن أبي وقاص، عن أبيه قال: أمر معاوية بن أبي سفيان سعدا، فقال: ما منعك أن تسبّ أبا تراب، فقال: أما ما ذكرت ثلاثا قالهنّ له رسول الله (ص) فلن أسبّه؟ لأن تكون لي واحدة منهن أحبّ إليّ من حُمُر النِعم، سمعت رسول الله (ص) يقول له، وقد خلفه في بعض مغازيه، فقال له علي: يا رسول الله خلفتني مع النساء والصبيان!، فقال له رسول الله (ص):((أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبوة بعدي))، وسمعته يقول يوم خيبر: ((لأعطين الراية رجلا يحب الله

ورسوله، ويحبّه الله ورسوله))، قال: فتطاولنا لها، فقال:((أدعو إليّ عليا)) فأتيَ به أرمدَ فبصق في عينيه ودفع الراية إليه، ففتح الله عليه. ولما نزلت هذه الآية: ﴿قُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ﴾ سورة آل عمران:٦١، دعا رسول الله (ص) عليا وفاطمة وحسنا وحسينا، فقال: ((اللهمّ هؤلاء أهلي)). صحيح مسلم:٤/ ١٨٧١.

٤٠- البيان والتبيين، الجاحظ: ١/ ١١٦.

٤١- قال التهانوي في تعريف الإشارة بأنّها: ((دلالة اللفظ على المعنى من غير سياق الكلام له، ويسمّى بفحوى الخطاب)). كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، التهانوي:٢٠١.

٤٢- ظ: لسان العرب، ابن منظور: ٥/ ٣٢٤٢.

٤٣- ظ: المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا: ٢/ ١٩٣.

٤٤- لسان العرب، ابن منظور: ٦/ ٤٣٩٥.

٤٥- سورة المسد: ١.

٤٦- البيان والتبيين، الجاحظ: ١/ ٢٨٨-٢٨٩.

٤٧- ويُمكن القول إنّنا بالإمكان أنْ نفيد من هذا التوجيه في التصنيف في حلّ مشكلة ما يسمّى بـــ(قصيدة النثر) التي اكتسبت اضطرابها من تسميتها، اذ جاءت التسمية متناقضة (قصيدة x نثر)، وجعل المعيار الأساس في التصنيف هو قصد المتكلم شعرا كان أم نثرا.

٤٨- لسان العرب، ابن منظور: ١١/ ١٨٠.

٤٩- الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري: ١٤٤.

٥٠- الحيوان، الجاحظ: ١/ ١٨٠.

٥١- دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني:٥٣٠.

٥٢- م.ن:٥٣٠.

٥٣- م.ن:٤٥٤-٤٥٥.

٥٤- م.ن:٤٩-٥١.

٥٥- م.ن:٤١٢.

٥٦- م.ن:٢٦٢-٢٦٣.

٥٧- العمدة، ابن رشيق:١/ ٧٧.

٥٨- م.ن:١/ ٧٤.

٥٩- ظ: المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا: ٢/ ١٩٤.

٦٠- مقدمة ابن خلدون، ابن خلدون:٢/ ٣٦٧.

٦١- م.ن:٢/ ٣٧٨.

٦٢- م.ن:٢/ ٣٧٨.

٦٣- كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد علي التهانوي:٧٩٢-٧٩٣.

٦٤- في اللسانيات التداولية محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم، خليفة بوجادي: ١٥٣.

المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم

أولاً: المصادر القديمة:

١- البيان والتبيين، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت٢٥٥هـ)، تحقيق وشرح عبد السلام محمّد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٧، (١٤١٨هـ - ١٩٩٨م).

٢- الحيوان، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت٢٥٥هـ)، تحقيق عبد السلام محمد هارون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط٢، (١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م)

٣- دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني (ت٤٧١هـ)، تحقيق محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة - مصر، (د.ت).

٤- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري(ت٢٦١هـ)، حقّق نصوصه وصححه ورقمه وعدّ كتبه وأبوابه وأحاديثه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي،دار الحديث، القاهرة (د.ت).

٥- العمدة، ابن رشيق القيرواني (ت٤٦٣هـ)، عني بتصحيحه محمد بدر الدين النعساني الحلبي، مطبعة السعادة، مصر، ط١، (١٣٢٥هـ - ١٩٠٧م).

٦- الفروق اللغوية، أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري(ت٣٩٥هـ)،علق عليه ووضع حواشيه محمد باسل عيون السود،دار الكتب العلمية،بيروت،ط٤ (١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م).

٧- كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد علي التهانوي (توفي بعد ١١٥٨هـ)، أشرف على تحقيقه د. رفيق العجم وزملاؤه، مكتبة لبنان ناشرون،

بيروت – لبنان، ط١، ١٩٩٦م.

٨- لسان العرب، محمد بن مكرم ابن منظور(ت٧١١هـ)، تحقيق لجنة من العلماء المتخصصين، دار المعارف، القاهرة،(د.ت).

٩- المستطرف في كل فن مستظرف، شهاب الدين محمد بن أحمد الأبشيهي (ت٨٥٢هـ)، قدم له وضبطه وشرحه د. صلاح الدين الهواري، دار ومكتبة الهلال،ط١، ٢٠٠٠م.

١٠- مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون (ت٨٠٨هـ)، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، ط١، (١٤٢٥ هـ- ٢٠٠٤م).

ثانيا: المراجع الحديثة:

١- الخبرة الجمالية، دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية، سعيد توفيق، المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٩٢م.

٢- الفلسفة الألمانية الحديثة، روديجر بوبنر، ترجمة فؤاد كامل، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٧م.

٣- فلسفة العقل، دراسة في فلسفة جون سيرل، د. صلاح إسماعيل، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٧م.

٤- في اللسانيات التداولية محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم، خليفة بوجادي، بيت الحكمة، ط٢، سطيف – الجزائر، ٢٠١٢م.

٥- الفينومينولوجيا عند هوسرل، سماح رافع محمد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، ط١، ١٩٩١م.

٦- القصدية، بحث في فلسفة العقل، جون سيرل، ترجمة أحمد الأنصاري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ٢٠٠٩م.

٧- المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا،

مطبعة سليمانزاده، قم، ط١، ١٣٨٥هـ.

٨- المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية، وليم راي، ترجمة يوئيل يوسف عزيز، دار المأمون للترجمة والنشر، بغداد، العراق، ط١، ١٩٨٧م.

٩- المفهوم الفينومينولوجي للنظرية القصدية عند هوسرل، د. محمد فرحة، مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، المجلد(٣١)، العدد(١)، ٢٠٠٩م.

١٠- مفهوم القصد بين التداوليات الأنغلوسكسونية وأصول الفقه، مقاربة في محاورة الأصل للمأصول، د. ثروت محمد مرسي، بحث منشور في مجلة كلية الشيخ الطوسي الجامعة، النجف، العراق، السنة الثانية، العدد (٤)، آيار ٢٠١٧م.

١١- موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، تعريب خليل أحمد خليل، تعهّده وأشرف عليه أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط٢، ٢٠٠١م.

١٢- النص والخطاب والإجراء، روبرت دي بوجراند، ترجمة د. تمّام حسان، عالم الكتب، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٧.

١٣- نظرية التلقي، روبرت سي هولب، ترجمة د. عز الدين إسماعيل، النادي الثقافي بجدة، ١٩٩٤م.

١٤- النظرية القصدية في المعنى عند جرايس، د. صلاح إسماعيل، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، الحولية (٢٥)، الرسالة (٢٣٠)، (١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م).

١٥- نظرية جون سيرل في القصدية، دراسة في فلسفة العقل، د. صلاح إسماعيل، حوليات الآداب والعلوم

الاجتماعية، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، الحولية (٢٧)، الرسالة (٢٦٢) (١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م).

١٦- نظرية علم النقطة في تجديد الفكر العربي، تومان غازي الخفاجي، خالد كاظم حميدي، دار كنوز المعرفة، عمان، الأردن، ط١، (١٤٤٠هـ/ ٢٠١٩م).

ثالثا: المواقع الالكترونية:

١- هربرت بول جرايس، الموسوعة الحرة، متاح على الموقع الإلكتروني: https: / /ar.wikipedia.org / wiki