دراساتٌ لغويّة:

تطبيقات معياري القصدية والمقبولية في النص في معهود الخطاب عند العرب

The Application of the standards of intentionality and acceptability in text in ordinary discourse of the Arabs

Penggunaan standard-standard tujuan dan penerimaan dalam teks dalam wacana biasa berbahas Arab.

عثمان جميل قاسم الكنج*

ملخص البحث:

يهدف البحث إلى إسقاط قضايا معايير النصية المعاصرة على التراث العربي القديم، أسبقيته في قضايا النصية ومعاييرها؛ وبيان إسهامات العلماء العرب القدامى في مجال اللسانيات النصية، ثم استثمار الإطار النظري والمفاهيمي في تحليل نص من كتاب أبي عبيدة كتاب أيام العرب قبل الإسلام في ضوء معيار القصدية والمقبولية، ويقوم البحث على المنهج الوصفي المنهج التحليلي. توصلت الدراسة إلى أن المحدثين اهتموا بمعيار القصدية عبر عنايتهم بنظرية الأفعال الكلامية، تحت ما يعرف بالخبر والإنشاء، وتطرقوا إلى مفاهيم القصدية في معرض حديثهم عن البيان، والبلاغة، وأثر التركيب في القصدية، واللفظ والمعنى، وأما المقاصد الظاهرة والخفية فقد تناولوها تحت بما يعرف بـ: (المعنى) و(معنى المعنى)، وهو ما يمثل المقاصد الخفية، وما يعرف بـ(الملاحن)، وهو في اللغة إمالة الكلام عن مقصده الظاهر إلى مقصد متخفٍ، واهتم أصحاب نظرية التلقي بالقارئ بوصفه الطرف الثاني في العملية الإبداعية، تمثلت مفاهيم المقبولية عند البلاغيين، عبر المشاركة الإبداعية؛ أما أفق التوقع فقد ظهر لدى العرب القدامى عبر ما كانوا يتوقعونه للشعر استنادا إلى ما يتحصل عندهم من المعرفة الأولية لمعنى الأبيات، ومنهم من اهتم بالقارئ الأعلى الذي نجده عند ابن قتيبة، والقارئ المقصود الذي نجده جليا عند الجاحظ، ومنهم من اهتم بهيئة المتكلم ومكانته لما لها من أثر بالغ الأهمية في استجابة المتلقي وتفاعله مع الكلام.

الكلمات المفتاحية: القصدية –المقبولية –تحليل الخطاب –معايير النصية – المفاهيم.

Abstract:

This research at focusing on the issues of contemporary standards of textuality in the realm of Arabic tradition and its precedence in dealing

* أستاذ مساعد، وزارة التربية والتعليم، المملكة الأردنية الهاشمية.

with the issues of text and its standards. It also explains the contributions of the traditional Arab scholars in the field of text linguistics. This theoretical and conceptual framework will be employed in analyzing the book of Abu ‘Ubaydah: Kitab Ayyam al-‘Arab qabla al-islam (The Book of the History of the Arabs before Islam) in the context of intentionality and acceptability.The theoretical framework was applied in analyzing the discourse of text from the book in light of intentionality and acceptability. The study adapted two research approaches: first, the descriptive approach by which the researcher addressed the intentionality and acceptability notions in ancient Arab heritage as well as with contemporary linguists. Second, the analytic approach through which text from the book was selected and analyzed in light of intentionality and acceptability. The study concluded that contemporary linguists treat the standard of intentionality through the speech act theory under what is known as illocutionary and perlocutionary acts while treating the concepts of intentionality while discussing the explanation, rhetoric, and the effects of structures on intentionality as well as word and meaning.

Keywords: Intentionality- Acceptability- Discourse Analysis Standards of Textuality- Concepts.

Abstrak:

Kajian ini memfokuskan kepada isu-isu semasa tentang standard tekstualiti dalam tradisi Arab keutamaanya dalam menangani isu-isu teks serta standard-standardnya. Ia juga bertujuan untuk menjelaskan sumbangan-sumbangan cendiakawan-cendiakawan Arab terdahulu dalam bidang linguistic tekstual. Ini akan menjadi kerangka konseptual dan teoretikal dalam menganalisa buku karangan Abu ‘Ubaydah: Kitab Ayyam al-‘Arab qabla al-islam (Buku Sejarah Orang-orang Arab sebelum Islam) dari segi tujuan tekstual dan penerimaannya. Kerangka teori digunakan dalam menganalisa wacana daripada buku tersebut dalam aspek tujuan kata dan penerimaan. Kajian juga menggunakan dua pendekatan: pertama, pendekatan deskriptif dengan mengkaji ide tujuan kata dan penerimaan ini dalam kalangan ahli bahasa Arab tradisional dan juga ahli bahasa moden. Kedua, pendekatan analitikal dengan memilih teks-teks daripada buku tersebut untuk dikaji berdasarkan tujuan kata dan penerimaan pemabca/pendengar. Kajian ini merumuskan bahawa para cendiakawan bahasa moden menangani permasalah ini melalui teori tindakan kata melalui aspek tujuan penutur dan juga kesan sebenar terhadap penerima; disamping mengupas aspek tujuan kata dalam perbincangan mereka berkenaan dengan penerangan, balaghah, kesan struktur terhadap tujuan kata serta maksud dan perkataan.

Kata kunci: Tujuan kata- penerimaan- kajian wacana- standard tekstualiti - concepts.

مقدمة:

اهتم المحدثون بدراسة علم اللغة النصي؛ إذ تناول علماء اللسانيات دراسة النصوص من وجهين الأول: الترابط الرصفي، وموضوعه النظام النحوي الافتراضي (نحو الجملة)؛[١] وأما الثاني فهو الترابط المفهومي، وموضوعه النحو الدلالي (نحو النص)، ونحو النص يستدرك ما لا يدركه نحو الجملة من القدرة على تشخيص المعنى وفهمه في الخطاب (Discourse)؛ [٢] وذلك بتوافر المعايير النصية التي حددها دي بوجراند حين عرف النص بأنه: (حدث تواصلي يلزم لكونه نصًّا أن تتوافر له سبعة معايير للنصية (Seven Standards of Textuality) مجتمعة، ويزول عنه هذا الوصف إذا تخلف واحد من هذه المعايير، وهي: السبك، والحبك، والقصدية، والمقبولية، والإعلامية، والموقفية، والتناص).[٣]

بيد أن التراث العربي القديم لم يكن بمنأى عن لسانيات النص، وقد ظهرت النظرة الشمولية للنص لدى البلاغيين القدامى، كما نجد عند الباقلاني في كتابه **إعجاز القرآن** من تأكيد على النظرة الكلية في النص القرآني،[٤] وعند عبد القاهر الجرجاني في كتابه **دلائل الإعجاز** من دعوته القارئ إلى الوقوف على النص الأدبي كاملاً حتى يستجلي كنهه، ويكشف ستار المعنى عنه، وتأكيده على ضرورة تماسك النص، وهي ما أطلق عليها (نظرية النظم)،[٥] وعند ابن الأثير في **المثل السائر** حين رفض ما يعرف بوحدة البيت في القصيدة العربية، وأنكر ما عابه النقاد بما يعرف بالتضمين في الشعر.[٦] وهذه الأمثلة وغيرها من الإشارات تُجلِّي لنا أن العرب القدامى عرفوا النص، وأدركوا أهميته، وأشاروا إلى أن دلالات الكلام لا تتحقق بالجمل المفردة، بل بالوقوف على النص بمجمله.

ويسعى الباحث في هذا البحث إلى الوقوف على معيارين من معايير النصية هما، القصدية والمقبولية، ودراستهما دراسة وصفية تحليلية تأصيلية في التراث العربي القديم في نص مختار من كتاب **أيام العرب قبل الإسلام**، لأبي عبيدة وهذا النص موسوم بـ: (يوم الوقيظ).

مفهوم القصدية (Intentionality):

يُعدُّ معيار القصدية أحد معايير النصية التي وضعها دي بوجراند للنص، حتى تتحقق فيه صفة النصية، ويتعلق هذا المعيار بالمتكلم أو المرسل، وما ينطوي كلامه على معانٍ سعى إلى إيصالها للمتلقي؛ وبذلك فالقصدية هي: موقف منشئ النص من كون صورة ما، من صور اللغة قصد بها المتكلم نصاً يحمل معنى بعينه، وهذا النص وسيلة للوصول إلى غاية ما، ويشترط فيه تحقق الاتساق والانسجام؛ لتتحقق القصدية.[٧]

وبذلك يكون منتج النص قد اتجه إلى تأليف مجموعة الوقائع اللغوية؛ ليكوّن بذلك نصاً متضاماً متقارناً ذا نفع علمي في تحقيق المقصد وبلوغ الغاية وإصابة المعنى.[٨]

وقد تبلورت القصدية عند المحدثين عبر مفاهيم عدّة من أهمها: نظرية الأفعال الكلامية، والمرجع في سيميائية تشارلس بيرس، والتداولية في سيميائية تشارلس مورس، وألعاب اللغة عند لودفينغ فيجنشتاين علاوة على جهود كل من جون أوستين، وجون سيرل في وضع أسس منهجية لنظرية الأفعال الكلامية التي تحفل بالاتصال اللغوي والقوة الإنجازية للأفعال الكلامية في ضوء قصدية المتكلم.

نظرية الأفعال الكلامية (Speech Act Theory)

أفضت سيمولوجيا فرديناند دي سوسير (F. De Saussure) إلى تركز الدراسة في آلية العلامة والوظيفة التواصلية مع إقصاء الجانب الإنجازي للعلامة، وكان ذلك الإقصاء إقصاء للتداولية في حين ترى السيميائيات الأمريكية أن البعد التواصلي هو نمط خاص من السيميوزيس (Semiosis)؛ وعليه يجب أن يدرج ذلك البعد من السميوزيس ضمن السيميائيات.

وتعدُّ السيميائية الأمريكية ممثلة بإسهامات بيرس[٩] (Peirce) وموريس[١٠] (Morris) أحد الأصول المعرفية لنظرية الأفعال الكلامية؛ إذ تمثلت إسهاماتهما بدارسة الجانب الإنجازي للعلامة في السياق انطلاقاً من فلسفة اللغة العادية؛ أي اللغة في الاستعمال التي درسها فيجنشتاين.[١١] (Wittgenstein) وأسس كل من بيرس وموريس ما يعرف بالسيميائية التداولية التي تتميز بالنظرة الشمولية والدينامية للعلامة؛ إذ تعدها كياناً ثلاثياً تتفاعل فيه العناصر التركيبية والدلالية والتداولية في إطار ما يسمى (السيميوزيس).

ويعدُّ أوستين (Austin) أوّل من أسس لنظرية الأفعال الكلامية، ومركوز هذه النظرية يقوم على رفض ما ذهب إليه أصحاب الفلسفة الوضعية من أن وظيفة اللغة هي وصف العالم الخارجي، وهو ما أطلق عليه أوستين تسمية المغالطة الوصفية (Descriptive Fallacy)؛ إذ لا تكمن وظيفتها في وصف العالم الخارجي أو التعبير عن الأفكار؛ لكن وظيفة اللغة –كما ذهب أوستن– هي تحويل الأقوال إلى أفعال في بناء سياقي معين؛ لأن الأقوال التي تتم في إطار معين تصبح أفعالاً منجزة بمجرد النطق بها.[١٢] وهذا يعني أن اللغة وفق نظرة أوستين ليست وصفاً، بل هي تلك الأفعال التي تؤثر في المتلقي، وتثير استجابة لديه.

وقد قسم المحدثون الأفعال الكلامية إلى أفعال مباشرة، وأفعال غير مباشرة على النحو الآتي:

١. الأفعال المباشرة: (Direct acts) وهي تلك الأفعال الكلامية التي تعبر صراحة عن الغرض من الكلام سواء أكان إخبارا أم طلباً، وتدل على هذه الأفعال الصيغ والأساليب اللغوية المستخدمة، والقوة الإنجازية فيها متضمنة في صيغ الجمل نفسها.

٢. الأفعال غير المباشرة: (Indirect acts) وهي تلك الأفعال الكلامية التي تتكئ على الأفعال الكلامية المباشرة، فيتولد من استعمال الأساليب والصيغ المباشرة دلالات على غيرها، والقوة الإنجازية فيها مستلزمة من السياق التي جاءت فيه.[١٣]

فالأفعال الكلامية المباشرة تمثل المقاصد الظاهرة؛ إذ تدل دلالة صريحة على المعاني المتضمنة في الصيغ والأساليب اللغوية المستخدمة بشكل مباشر؛ أما الأفعال اللغوية غير المباشرة فتمثل المقاصد الخفية، وتدل على معنى آخر غير الظاهر من الفعل الكلامي، وهذا المعنى يدل عليه السياق.

مفهوم القصدية عند العرب القدامى:

تناول البلاغيون مفاهيم القصدية عند حديثهم عن الخبر والإنشاء، ومعنى البيان، والبلاغة، وأثر التركيب في القصدية، واللفظ والمعنى، فضلاً عن المقاصد الظاهرة والخفية متمثلة بالمعنى، ومعنى المعنى، والحقيقة والمجاز، والملاحن. وفيما يأتي بيان تلك المفاهيم.

أولاً– الخبر والإنشاء:

ارتبطت الأفعال الكلامية في التراث العربي القديم بحقول معرفية عدة كالفلسفة، وعلم الأصول، والنحو، والبلاغة؛ إذ تناولها العلماء العرب تحت ما يعرف بالخبر والإنشاء، وكان لكل حقل من تلك الحقول نظرة مختلفة من حيث المصطلح، ومن حيث التقسيم، ومن حيث التمييز بين الخبر والإنشاء.

ويقابل مصطلح الأفعال الكلامية عند المحدثين ما يعرف بالخبر والإنشاء عند البلاغيين العرب القدامى، وأول ما يوحي بهذه العلاقة بين الأفعال الكلامية والخبر والإنشاء ما ذهب إليه أوستين من رفضٍ لثنائية الصدق والكذب التي ذهب إليها فلاسفة الوضعية المنطقية والقول بأن اللغة هي التي تصف العالم الخارجي، ويمكن الحكم عليها بالصدق والكذب وهي الأخبار؛ أما غيرها فهي عندهم ليس لها معنى؛ إذ أكد أوستين بأن بعض التراكيب ليست وصفية، ولا يمكن الحكم عليها بالصدق والكذب، وهذا المعيار في التمييز بين أنواع الكلام درج على استخدامه العلماء العرب القدامى في دراستهم للخبر والإنشاء ولاسيما في إطار علم المعاني الذي موضوعه كما ذهب السكاكي: (تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة، وما يتصل بها من الاستحسان وغيره)؛[١٤] إذ أشار السكاكي إلى ما يعنيه من مفهومه بخواص تركيب الكلام فقال: (وأعني بخاصية التركيب ما يسبق منه إلى الفهم عند سماع ذلك التركيب جارياً مجرى اللازم له).[١٥]

ثانياً– البيان:

يتناول الجاحظ مفهوم القصدية في معرض تناوله لمعنى البيان، فيقول: (والبيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله كائناً

ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل؛ لأن مدار الأمر والغاية التي يجري القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام. فبأي شيء بلغت الأفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع)،[١٦] وللتعبير عن القصدية استخدم الجاحظ مصطلح الإفهام والمقصود به أن غاية المتكلم من كلامه هو البيان، وأن يحصل المخاطب على ثمرة المعنى، فما يسعى المتكلم في طلبه هو إيصال المعنى الذي تدركه الأفهام.

ثالثاً– البلاغة:

ذهب الحُصري إلى أن الغاية من البلاغة هي: (الفهم والإفهام وكشف المعاني بالكلام، ومعرفة الإعراب، والاتساع في اللفظ، والسداد في النظم، والمعرفة بالقصد، والبيان في الأداء وصواب الإشارة، وإيضاح الدلالة، والمعرفة بالقول، والاكتفاء بالاختصار عن الإكثار، وإمضاء العزم على حكومة الاختيار).[١٧]

ويرى الجرجاني أن مفاهيم من مثل البيان والبلاغة وغيرها مما شاكلها بعد التحقيق بها فإن غايتها التي تنكشف لنا هي إيصال القصدية إلى السامعين، والتعبير عن حقائق نفوسهم وضمائرهم، وفي ذلك يقول: (في تحقيق القول على البلاغة والفصاحة، والبيان والبراعة، وكل ما شاكل ذلك، مما يُعبَّر به عن فضلِ بعضِ القائلين على بعضٍ، من حيثُ نَطقوا وتكلَّموا، وأخبروا السامعين عن الأغراض والمقاصد، وراموا أنْ يُعْلِمُوهم ما في نفوسهم؛ ويَكشفوا لهم عن ضمائر قلوبهم).[١٨]

رابعاً، اللفظ والمعنى:

تبوأت قضية اللفظ والمعنى مكانة كبيرة عند البلاغيين؛ إذ أدلى كل فيها بدلوه، فظهر من يقدم اللفظ على المعنى، ومن يقدم المعنى على اللفظ، ومن يساوي بينهما في المكانة، ولا شك أن هذه القضية لها أثرها البالغ والملموس في القصدية التي مدارها على فهم مقاصد الألفاظ. وليس المقصود في هذا المقام عرض الخلاف بين العلماء في قضية اللفظ والمعنى، بل الوقوف على الأثر الذي يتركه اللفظ والمعنى في القصدية.

ومن هنا نقف على ما ذهب إليه ابن قتيبة إلى القول بالتفريق بين اللفظ والمعنى في الجودة والرداءة، فالشعر يعلو بهما وينحط بهما أيضاً،[١٩] فاللفظ والمعنى عند ابن قتيبة متساويان لا فضل لأحدهما على الآخر، فقد يتساوى اللفظ والمعنى بالجودة أو بالقبح، وقد يّفْضُل أحدهما الآخر.

وبذلك فإن القصدية تبلغ غايتها وكمالها إذا اتصف اللفظ والمعنى بالجودة، وتقصر عن ذلك إذا اتصف أحدهما بالرداءة؛ أما إذا اتصف كلاهما بالرداءة فإن معيار القصدية في النص يكون ضعيفاً، ولا يتحقق المعنى المقصود من النص. وأما ما ذهب إليه ابن رشيق القيرواني فإنه يعارض المذهب السابق فلم يفرّق بين اللفظ والمعنى، فقد عدَّهما متلازمين ملازمة الروح للجسد، فلا يصح الفصل بينهما بحال من الأحوال، فاللفظ والمعنى عنده شريكان في القصدية فلا تتحقق إلا بهما، فإذا فسد أحدهما فسد المعنى كلّه.[٢٠]

وأما عبد القاهر الجرجاني فقد أدرك العلاقة بين اللفظ والمعنى، واعتبارهما وحدة متجانسة في دلالتها على الصورة ، يمكن اعتباره امتداداً منطقياً لجزء مهم من رأي عبد القاهر الجرجاني؛ فقد أدرك الجرجاني العلاقة القائمة بين اللفظ والمعنى، ورفض المفاضلة بينهما، وقال بالنظم وهو عبارة عن العلاقة بين الألفاظ والمعاني؛ إذ تتناسق الدلالات، وتتلاقى المعاني على الوجه الذي يقتضيه العقل.[٢١]

خامساً– أثر التركيب في القصدية:

تبرز عند القدامى العناية بقصدية المتكلم وفق تغير تركيب الكلام، واختلاف صياغته في قصة منسوبة لأبي العباس في محاجّة للكندي الفيلسوف تظهر عنايته بمقصد المتكلم من كلامه وفيها يقول الكندي لأبي العباس: (إني لأجد من كلام العرب حشواً. فقال له أبو العباس: في أي موضع وجدت ذلك؟ فقال: أجد العرب يقولون: عبد الله قائم، ثم يقولون: إن عبد الله قائم، ثم يقولون: إن عبد الله لقائم؛ فالألفاظ متكررة والمعنى واحد. فقال له أبو العباس: بل المعاني مختلفة باختلاف الألفاظ، فقولهم: عبد الله قائم إخبار عن قيامه، وقولهم: إن عبد الله قائم جواب عن سؤال سائل، وقولهم: إن عبد الله لقائم جواب عن إنكار منكر قيامه، فقد تكررت الألفاظ بتكرر المعاني. قال: فما حار المتفلسف جواباً).[٢٢] فقد اختلفت التراكيب باختلاف قصد المتكلم من إخبار، أو جواب عن سؤال، أو جواب لإنكار منكر.

المقاصد الظاهرة والخفية عند العرب القدامى

أولى البلاغيون العرب أهمية كبيرة للإفصاح عن المعاني أو الكناية عنها؛ لما في ذلك من أثر في المعنى فقد يكون ترك الإفصاح عن المقاصد بشكل مباشر، والكناية عنها في بعض المواضع أبلغ في توصيل المعاني، وفي ذلك يقول الجاحظ: (ومن البصر بالحجة، والمعرفة بمواضع الفرصة، أن تدع الإفصاح بها إلى الكناية عنها؛ أذا كان الإفصاح أوعر طريقة، وربما كان الإضراب عنها صفحاً أبلغ في الدرك، وأحق بالظفر).[٢٣] ويمكن تناول المقاصد الظاهرة والخفية عند البلاغين عبر مفاهيم، منها:

أولاً– المعنى ومعنى المعنى:

جعل الجرجاني مقاصد الكلام ظاهرة وخفية، وأطلق عليها المعنى ومعنى المعنى، ويقصد بـ: (المعنى): (المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصلُ إليه بغير واسطة).[٢٤] فالمعنى يصل إلى المتلقي من ظاهر اللفظ، وبهذا يمثل (المعنى) عند الجرجاني المقاصد الظاهرة الجلية. وأما المقاصد الخفية المستترة فقد أطلق عليها الجرجاني (معنى المعنى) ويقصد به (أن تَعْقِل من اللفظ معنًى، ثم يُفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخرَ).[٢٥] فمصطلح (معنى المعنى) أراد به الجرجاني المقاصد الخفية من الكلام فلا يدل اللفظ على ظاهر المعنى، بل يكون للفظ ظلال لمعنى آخر هو المقصود.

ويمكن أن نجد نسباً بين ما ذهب إليه الجرجاني في (المعنى) و(معنى المعنى)، وبين نظرية الأفعال الكلامية في الأفعال الكلامية المباشرة والأفعال الكلامية غير المباشرة؛ فالمتكلم قد يقصد من كلامه المعنى الحرفي المباشر له وهو (المعنى)، وقد يكون للمنطوق معنى وللجملة معنى آخر وهو (معنى المعنى).[٢٦]

ثانياً– الحقيقة والمجاز:

في دوران الألفاظ بين الحقيقة والمجاز يذهب الغزالي إلى أن الأصل حمل الألفاظ على الحقيقة؛ لأن المجاز لا يصار إليه إلا لعارض، فحمل الألفاظ دون قرينة تشير إلى ذلك يجعل الاستفادة من أكثر الألفاظ أمراً يتعذر على المخاطب. وهذا شأن الألفاظ التي لم يغلب عليها العرف، فبعض الألفاظ يصبح الوضع فيها متروكاً، ويحلُّ محل المعنى الوضعي المعنى العرفي، ومثاله الغائط والعَذِرة لا يفهم منهما المطمئن من الأرض، وفناء الدار؛ لأن المعنى الحقيقي صار كالمتروك بعرف الاستعمال، فالمجاز إذا صار عرفياً كان الحكم للعرف.[٢٧]

ثالثاً– الملاحن:

اللحن في اللغة هو إمالة الصواب عن جهته والغاية من ورائه إخفاء الإرادة. ولَحَنَ له يَلْحَنُ لَحْناً: قال له كلاماً يعرفه ويخفى على غيره؛ لأَنه مال به إلى التَّوْرية عن الواضح المفهوم. وقال القتال الكلابي:

وَلَقَدْ لَحَنْتُ لَكُمْ لِكَيما تَفْهَموا ووَحَيْتُ وَحْياً لَيْسَ بالمِرْتابِ[٢٨]

وقد صنّف ابن دريد في هذا الموضوع كتاباً سماه بـ: (الملاحن)، وقصد بالملاحن الانزياح الاستعمالي للألفاظ؛ معتمداً على المشترك اللفظي؛ إذ يحتمل اللفظ أكثر من معنى، وليس المقصود المعنى الظاهر الذي يعرفه الناس والمتداول بينهم، لكن المقصود معنى آخر بعيد يحتمله اللفظ معجمياً.[٢٩] ومن أمثلة ما أورده ابن دريد في الملاحن قوله: (والله ما سألت فلاناً في حاجةٍ قط، فالحاجة: ضربٌ من الشَّجر له شوك، والجمع حاج... وتقول: والله ما رَأيتُ فلاناً قط، ولا كلّمتُه؛ فمعنى رأيت فلاناً: ضربت رئته، ومعنى كلّمته: جرحته،... وتقول: والله ما بطنت فلاناً أي ما ضربت بطنه،... و تقول: والله ما أعلمت فلاناً، ولا أعلمني؛ أي ما جعلْتُه أعلم أي ما شققت شَفته العليا).[٣٠] وبذلك يكون المتكلم في الأمثلة السابقة قد حوَّل المعنى المتعارف عليه في معهود الخطاب العربي إلى معنى آخر لا ينصرف إليه ذهن المتلقي، وإن كان المعنى اللغوي يحتمله إلا أن العُرف اللغوي ليس كذلك.

مفهوم المقبولية (Acceptability)

يقصد بالمقبولية موقف متلقي النص تجاه صورة من صور اللغة؛ إذ يجب أن يتمتع كل نص بمقبولية من حيث الاتساق والانسجام.[٣١] ويتحصل بذلك النفع للمتلقي باكتسابه معرفة جديدة، ومن ثم يستجيب لعوامل من مثل: نوع النص، والمقام الثقافي والاجتماعي، ومرغوبية الأهداف.[٣٢]

أنواع القراءة ومستوياتها:

ميّز تودورف (Todorv) بين ثلاثة أنواع من القراءة، وهي: القراءة الإسقاطية، وهي قراءة تقليدية لا تهتم بالنص بقدر اهتمامها بالمؤلف أو المجتمع، والقراءة الشارحة التي تقف على ظاهر النص بشرح الكلمات عبر استبدالها بكلمات مرادفة للمعاني التي تدل عليها في النص، والقراءة الشعرية، وهي قراءة عميقة للنص في ضوء سياقه الفني، وتنظر هذه القراءة إلى النص على أنه كائن حي يتفاعل مع النصوص وينمو ويتطور.[٣٣]

أما فيما يتعلق بمستويات القراءة فهي أربعة مستويات، ولا يصلح تسميتها بالأنواع؛ لأن الأنواع تقتضي التفريق بين نوع وآخر، بيد أن تسمية المستويات توحي إلى التدرج من المستوى الأدنى إلى المستوى الأعلى الذي يليه وهكذا حتى نتوصل إلى المستوى الأعلى والأخير المشتمل على ما في المستويات التي دونه من جملة مميزات بشكل تراكمي. وهذه المستويات كالآتي:

المستوى الأول: القراءة الابتدائية أو القراءة التمهيدية، والقارئ في هذا المستوى يجب أن يكون قد ألمَّ بقواعد القراءة والكتابة، وتلقى التدريب الأساسي في القراءة، واكتسب المهارات الأولية فيها.

المستوى الثاني: القراءة التصفحية وهذه القراءة ترتبط بالزمن اللازم للقارئ حتى ينجز كمية معينة من النصوص، مع استخراج المعانى التي تنطوي عليها تلك النصوص.

المستوى الثالث: القراءة التحليلية، وهذه القراءة أكثر تطورا من المستويين السابقين؛ فهي تتعلق بنوعية النص الذي ينوي القارئ قراءته. والقراءة التحليلية أكثر شمولاً من القراءة التصفحية فإذا كانت القراءة التصفحية هي أفضل قراءة ممكنة للنص في وقت معين من الزمن.

المستوى الرابع: القراءة الموجهة أو المرجعية، وتمثل ذروة عملية القراءة، وهذه القراءة هي الأكثر فاعلية وتعقيداً؛ إذ يترتب عليها عبءٌ كبيرٌ على القارئ، وذلك بما يعرف بالقراءة المرجعية، فالقارئ مطلوب منه أن يطالع عدة كتب في الموضوع الذي يقع في دائرة اهتمامه، وبعد ذلك يكون القارئ قادراً على التحليل والمقارنة.[٣٤]

أنواع القرّاء:

اهتم أصحاب نظرية التلقي بالقارئ بوصفه الطرف الثاني في العملية الإبداعية، وظهرت تبعاً لذلك أنواع عدَّة للقرّاء؛ إذ غدا كل منهم يرسم صورة للقارئ تتماشى وفق ما ذهب إليه من منهج في قراءة النص وسبر غوره، ومن أهم أنواع القرّاء:

١. القارئ الضمني (Implied Reader) لدى فولفغانغ إيزر: وهو (بنية نصية تتوقع حضور متلق دون أن تحدده بالضرورة. إن هذا المفهوم يضع بنية مسبقة للدور الذي ينبغي أن يتبناه كل متلق على حدة).[٣٥]

٢. والقارئ النموذج (Model Reader) لدى أمبرتو إيكو، وهو قارئ يتمتع بثروة لغوية هائلة، فضلاً عن المعارف اللغوية، فإنه يمتلك معارف نحوية ومخزوناً تركيبياً، وهذه المعرفة التي يجب أن يتصف بها القارئ النموذجي يطلق عليها إيكو (الموسوعة القرائية). وبذلك يؤسس إيكو لاستراتيجية قرائية محددة؛ فالقارئ يكتب لطبقة معينة من القرّاء، والنص يوجه عملية القراءة، ويكوّن عالم تفسيراته الممكنة.[٣٦]

٣. والقارئ الأعلى (Super Reader) لدى ميشيل ريفاتير: هو قارئ أسلوبي يعتمد على الدهشة وشدة الانتباه للانزياحات الأسلوبية التي تشد انتباهه، وتجعله يتوقف عندها في النص؛ وعليه فإن ثراء النص يقاس بكثرة التأثيرات الأسلوبية التي يثيرها النص في القارئ الأعلى، وبذلك فإن أحكام القيمة التي يصدرها القارئ الأعلى لها ما يسوغها في النص، فتلك الأحكام هي عبارة عن أثار تمخضت من المثيرات داخل النص.[٣٧]

٤. والقارئ المقصود (Intended Reader) لدى إورين وولف: هو قارئ تخييلي في النص لا يمثل تقاليد الجمهور المعاصر فقط، بل يجسد أيضاً رغبة المؤلف بالارتباط بتلك المفاهيم أو وصفها أو العمل عليها.[٣٨]

٥. القارئ المخبر (Informed Reader) لدى ستانلي فيش: وهو قارئ يجب أن تتوافر عنده الكفاية التي يتبين بواسطتها النص، وهذا يتضمن ردود أفعاله التي تتوالى في الأوقات المناسبة أثناء قراءته مولدة معنى النص من البنية السطحية وصولاً إلى البنية العميقة، وردود الأفعال المتباينة عند القراء تنشأ عبر الاستراتجيات المضللة في النص.[٣٩]

نظرية الاستقبال (Reception Theory):

أشار روبرت هولب (R. Holb) إلى المقصود بمصطلح نظرية الاستقبال، فقال: (نظرية الاستقبال تشير إلى تحول عام من الكاتب والعمل إلى النص والقارئ).[٤٠] وتتمثل التأثيرات التي أسهمت في بناء الأصول المعرفية لنظرية الاستقبال بخمسة تأثيرات، وهي: الشكلانية الروسية (Russian Formalisme) التي ترتبط بنظرية الاستقبال عند الألمان، فتتمثل في أن أنصار نظرية الاستقبال في ألمانيا لم يكن اهتمامهم منصباً على العمل الأدبي أو الجذور اللغوية، بل كان مدار اهتمامهم على العلاقة القائمة بين القارئ والنص؛ فتوسعوا بمفهوم الشكل ليشمل الإدراك الجمالي بالوقوف على العمل الفني ووسائله فضلاً عن إسهامات الشكلانيين في

السلوك الروائي التي كانت قريبة جدا من نظرية الاستقبال،[٤١] وظاهراتية رومان انجاردين(R. Angardan)؛ إذ يرى انجاردين أن العمل الأدبي يجب أن يكون بؤرة استقصاء، فضلاً عن علاقته بما يعرف بالمعالجة الجوهرية للأعمال الأدبية عبر إجراءات القراءة. وأفكاره هذه جعلت أصحاب نظرية الاستقبال يلتفتون إلى اهتماماته بعلاقة النص بالقارئ،[٤٢] وبنيوية براغ؛ إذ لم يفصل البنيويون ولاسيما موكاروفسكي بنية العمل الأدبي عن النسق التاريخي، فهم يرون أنه لابد من فهم العمل على أنه رسالة إلى جانب كونه موضوعاً جمالياً. وبهذا فهو يتوجه إلى متلقٍ هو نتاج للعلاقات الاجتماعية المتغيرة، وبالمتلقي لا بمنشئه يُفهم المقصد الفني الكامن في العمل،[٤٣] وتأويلية هانز جورج غادامير(Hans-Georg Gadamer) الذي عدَّ الفهم المكوِّن الرئيس للدلالة الكاملة والنهائية، وهذا الفهم يجب أن يتمتع بالموضوعية بعيداً عن الذاتية، فيقول: (عندما نفهم نصاً معيناً فإننا لا نحل محل الآخر، ولا يتعلق الأمر باختراق النشاط الروحي للمؤلف، فليست المسألة سوى إدراك المعنى أو الدلالة أو القصد من بين كل ما تداول إلينا)،[٤٤] وسوسيولجية الأدب؛ إذ ينظر المنهج الاجتماعي في الأدب إلى الكتابة على أنها حدث ذو طبيعة اجتماعية، والعمل الأدبي يصدر عن المجتمع بالضرورة، ويدرس تأثير الجماعة في القيمة الجمالية؛ أذ يشترك الكاتب مع أفراد طبقته الاجتماعية، ويشاركه أفراد آخرون في التجربة التي يعبر عنها، وينهض محتوى عمله على ملاحظة التصرف الإنساني، وينعكس العمل نفسه في ضمير القرّاء الاجتماعي.[٤٥]

مفاهيم المقبولية عند العرب القدامى

تمثلت مفاهيم المقبولية عند البلاغيين، عبر المشاركة الإبداعية؛ إذ أدرك البلاغيون القدامى دور المتلقي في العملية الإبداعية، فالمتلقي قسيم المبدع في عمله يشارك به مشاركة فاعلة تمنحه الحياة والتجدد، وفي ذلك يقول الجاحظ: (مدار الأمر على البيان والتبَيُّن... والمفهم لك والمتفهم عنك شريكان في الفضل).[٤٦]

وأفق التوقع الذي ظهر لدى العرب القدامى عبر ما كانوا يتوقعونه للشعر استناداً إلى ما يتحصل عندهم من المعرفة الأولية لمعنى الأبيات؛ فتأتي ألفاظهم مطابقة لصاحب القول وكأنهم في ضميره، مع أنهم لم يسبق أن سمعوه من قبل،[٤٧] وهذا التوقع الذي يتوصل إليه المتلقي يعود إلى المخزون الخبروي المتحصل لديه، الأمر الذي جعله ينتخب الألفاظ ويوظفها في إكمال المعنى، حتى إنها تطابق ضمير الشاعر وألفاظه.

وقد عبر البلاغيون عن المقبولية بالفهم، فالعلاقة التي تربط السامع والمتكلم (البيان والتبيين)، و(الفهم والإفهام)؛ إذ يقول الجاحظ: (وإنما مدار الأمور والغاية التي يجري إليها، الفهم ثم الإفهام، والطلب ثم التثبت).[٤٨]

اختلفت عناية القدامى بالمتلقي، فمنهم من اعتنى بطبقات المتلقين، فأحكامهم تختلف باختلاف ثقافاتهم وعلمهم ومخزونهم الخبروي، فليس سيان حكم العامة والسوقة على الأدب، وحكم الناقد الخبير البصير بجوهر الكلام ومواضعه.[٤٩]

وقد أشار الجاحظ[٥٠] إلى القارئ المقصود الذي تحدث عنه وولف، ووقف ابن قتيبة[٥١] على القارئ الأعلى الذي تحدث عنه ريفاتير، وقد اهتم العرب بهيئة المتكلم ومكانته لما لها من أثر بالغ الأهمية في استجابة المتلقي وتفاعله مع الكلام.[٥٢]

ومثلت المقبولية اللغوية مبحثاً مهماً من مباحث مقبولية النص؛ إذ يجب أن تتحقق الصحة اللغوية في النص أولاً، والصحة اللغوية تعني أن يحقق النص المقبولية من الناحية الصوتية والصرفية والتركيبية؛ لأن وجود أخطاء لغوية في النص يسبب النفور والاستهجان عند المتلقي، ويجعله ينصرف عن المغزى الذي يقصده المتكلم من النص إلى الوقوف على تلك الأخطاء.[٥٣]

تناول هذا البحث تحليل مفاهيم القصدية، وكانت عناصر المنهجية المتبعة في التحليل، هي: الأفعال الكلامية، والمقاصد الظاهرة، والمقاصد الخفية، فعرض الباحث في الأفعال الكلامية للقوة الإنجازية المباشرة وغير المباشرة، وأما في المقاصد الظاهرة فقد وقف على المعاني القريبة التي تفهم من النص مباشرة، وفي المقاصد الخفية وقف على الألفاظ لمعرفة كنهها، وتجلية معانيها واستنباط ثمرة المعنى فيها.

نص التحليل:

تناول هذا البحث تحليل مفاهيم القصدية والمقبولية في نص من كتاب **أيام العرب** لأبي عبيدة، وكانت عناصر المنهجية المتبعة في تحليل معيار القصدية، هي: الأفعال الكلامية، والمقاصد الظاهرة، والمقاصد الخفية، وأما عناصر المنهجية في تحليل معيار المقبولية فهي: موقف المتلقي من النص، وبناء السياق.

ذكر أبو عبيده خبر ناشب الأعور حين كان أسيراً في بني سعد بن مالك في يوم الوقيظ، فقال: (أخبرنا فراس بن خندف قال: جَمَعت اللَّهازِمِ لتُغيرَ على بني تميم وهم غارّون فرأى ذلك ناشب الأعور بن بشامة العَنْبري وهو أسيرٌ في بني سعد بن مالك بن ضبيعة بن قيس بن ثعلبة فقال لهم: أَعْطُوني رسولاً أُرْسِله إلى أهلي أُوصيهم في بعض حاجتي وكانوا اشتروه من بني أبي ربيعة.

فقالت بنو سعد: تُرْسله ونحنُ حضور وذلك مخافة أن يُنْذِر قومَه فقال: نعم.

فأرسلوا له غلاماً مولّداً لهم. فقال لهم لما أتوه به: أتيتموني بأحمق فقال الغلام: والله ما أنا بأحمق.

فقال الأعور: إني أراك مجنوناً قال: ما أنا بمجنون.

قال: فالنّيران أكْثر أم الكواكب قال: الكواكب وكلٌّ كثير.

وقال آخر: إنه قال له: والله ما أنا بأحمَق.

فقال الأعور: إن لك لَعَينَي أحمق وما أراك مبلِّغاً عني!

قال بلى لعمري لأُبَلِّغَنّ عنك فملأ الأَعور كفّه من الرمل.

فقال: كم في كفّي قال: لا أدري وإنه لكثير لا أُحْصيه، فأومأ إلى الشمس بيديه فقال: ما تِلك قال: الشمس.

قال: ما أراك إلا عاقلاً شريفاً اذْهب إلى أهلي فأبْلغهم عني التحيّة وقل لهم: لِيُحْسنوا إلى أسيرهم ويُكْرموه فإني عند قوم محسنين إليّ مكرمين لي، وقل لهم: فَلْيعروا جملي الأحمر ويركبوا ناقتي العَيْساء وليرعوا حاجتي في بني مالك وأخْبِرهم أن العَوْسَج قد أوْرَق وأن النساء قد اشتكت وليعصوا همَّام بن بشامة فإنه مشؤوم مَحْدود وليطيعوا هُذَيل بن الأخنَس فإنه حازم ميمون.

فقال له بنو قيس: ومن بنو مالك هؤلاء قال: بنو أخي. وكره أن يعلَم القوم.

وزعم سليمان بن مزاحم أنه قال: وإذا أتيتَ أمّ قدامة فقل لها: إنكم قد أسأتم إلى جملي الأحمر وأنْهَكْتُموه ركوباً فاعْفوه وعليكم بناقتي الصَّهباء العافية فاقْتَعدوها.

فلما أتاهم الرسول فأبلغهم لم يَدْر عمرو بن تميم ما الذي أرسل به الأعور وقالوا: ما نعرف هذا الكلام ولقد جُنّ الأعور بَعدنا! فقال هذيل للرسول: اقتص عليّ أول قصته فقصّ عليه أول ما كلمه به الأعور وما رجعه إليه حتى أتى على آخره، قال هذيل: أبْلِغه التحية إذا أتيته وأخبره أنّا نَسْتَوْصي بما أوْصى به.

فشخص الرسول فنادى هذيل بَلْعَنبر فقال: قد بيّن لكم صاحبُكم: أما الرملُ الذي جَعلَ في يده فإنه يُخبركم أنه قد أتاكم عددٌ لا يُحصى وأما الشمسُ التي قد أومَأ إليها فإنه يقول: ذلك أوضح من الشمس وأما جَمَلُه الأحمر فهو الصمّان وأما ناقته العَيْساء أو قال الصهباء فهي الدَّهناء يأمركم أن تتحرَّزوا فيها وأما بَنو مالك فإنه يأمركم أن تُنْذِروهم ما حذَّركم وأن تُمسكوا بحِلْف ما بينكم وما بينهم وأما إيراق العَوْسج فإنَّ القوم قد اكتسوا سلاحاً وأما اشتكاء النّساء فإنه يُخبركم أنهن قد عملن لهم عِجَلاً يَغْزُونَ بها).[٥٤]

أولاً- القصدية:

الأفعال الكلامية

تمثلت الأفعال الكلامية في النص السابق بأفعال الأمر، والاستفهام، والقسم، وسنقف على القوة الإنجازية لتلك الأفعال على النحو الآتي:

أ. الأمر:

عندما كان الأعور أسيراً عند بني قيس طلب إليهم أن يعطوه رسولاً حتى يوصي أهله ببعض حاجته، فقال: (أعطوني رسولاً أرسله إلى أهلي أوصيهم في بعض حاجتي). وقد خرج فعل الأمر

في قول الأعور السابق عن القوة الإنجازية المباشرة التي تفيد طلب القيام بالفعل بعد زمن التكلم إلى قوة إنجازية غير مباشرة يقتضيها السياق؛ فالأعور أسير عند القوم، ولا يمكن أن يكون طلبه للرسول من موقف الآمر لهم القادر عليهم، لذا خرج الأمر في قول الأعور إلى الالتماس.

ومثله أيضاً قول الأعور للرسول: (إذهب الى أهلي فأبلغهم عني التحية)؛ إذ خرج القول عن القوة الإنجازية المباشرة له إلى قوة إنجازية غير مباشرة تفيد الالتماس.

وكذلك الحال في قول هذيل بن الأخنس للرسول: (اقتص عليا أول قصته) فقص عليه أول ما كلمه فقد خرج فعل الأمر عن الإنجازية المباشرة التي تفيد طلب القيام بالفعل بعد زمن التكلم إلى قوة إنجازية غير مباشرة تفيد الالتماس. فالرسول الذي مثل بين يدي هذيل قام بمهمته بأن بلغ ما أوصى به الأعور، غير أن هذيلاً التمس منه أن يقص عليه الخبر من أوله حتى يتسنى له فهم رسالة الأعور، فكان فعل الأمر الذي وجهه هذيل إلى الرسول ليس من باب الجبر والالزام فالرسول مكرم وجانبه مصون لا يستطيع أحد أن يجبره على أن يقول أو يفعل ما لا يريده.

وأما الأمر في قوله: (ليحسنوا إلى أسيرهم ويكرموه فإني عند قوم محسنين إليا مكرمين لي)، فقد خرج الأمر في قوله ليحسنوا عن القوة الإنجازية المباشرة التي تقاضيها فعل الأمر إلى قوة إنجازية غير مباشرة تفيد النصح والإرشاد. وكذلك الحال في قوله: (فليرعوا حاجتي في بني مالك)، وقوله: (وليعصوا همام بن بشامة فإنه مشؤوم)، وقوله أيضاً: (وليطيعوا هذيل بن الأخنس فإنه حازم ميمون).

فقد خرجت أفعال الأمر: (ليرعوا، ليعصوا، وليطيعوا) عن القوة الإنجازية المباشرة إلى قوة إنجازية غير مباشرة تفيد النصح والإرشاد؛ فالأعور ينصح قومه أن يرعوا حاجته في بني مالك وهو ما فسره هذيل بإبقاء التحالف معهم وتحذيرهم من الغزو. وينصحهم بأن يطيعوا هذيل بن الأخنس لرجاحة عقله وبعد نظره على خلاف همام بن بشامة الذي وصفه بالشؤم وقصر النظر. أما قوله لهم: (فليعروا جملي الأحمر، ويركبوا ناقتي العيساء). فقد خرج الأمر عن القوة الإنجازية مباشرة إلى قوة إنجازية غير مباشرة تفيد التحذير فناشب الأعور يحذر بني تميم أن يبقوا في مكانهم (الصمان) الذي رمز إليه بالجمل الأحمر، وأوعز إليهم أن يتحصنوا بـ (الدهناء) التي رمز إليها بالناقة العيساء.

ب. الاستفهام:

جاء الاستفهام في سؤال الأعور الرسول حينما ملأ كفه من الرمال، وقال: (كم في كفي؟، قال: لا أدري؛ وإنه كثير لا أحصيه. فأومأ إلى الشمس بيده وقال ما تلك؟ قال: الشمس). فقد خرج الاستفهام في سؤال الأعور للرسول عن القوة الإنجازية المباشرة التي تفيد الاستخبار عن شيء ما

إلى قوة إنجازية غير مباشرة أراد ناشب الأعور عبرها أن يختبر القوة العقلية للرسول؛ إذ لم يقصد الأعور معرفة عدد حبات الرمال أو أن يسأل عن الشمس، ولكن أراد أن يختبر ذكاء الرسول وقدرته على أن يوصل رسالته غير منقوصة إلى قومه.

وأما الاستفهام عن بني مالك في رسالة الأعور إلى قومه حين قال الأعور موصياً قومه: (وليرعوا حاجتي في بني مالك)، فقد سأل بنو قيس عن بني مالك بقولهم: (ومن بنو مالك هؤلاء؟). فأجاب الأعور: (بنو أخي). فالاستفهام في سؤال بني قيس عن بني مالك جاء محققاً القوة الإنجازية المباشرة؛ إذ أراد القوم القوة الإنجازية المباشرة للاستفهام وهو طلب الاستخبار عن بني مالك الذين جاء ذكرهم في رسالة الأعور. وكان بنو قيس هؤلاء قد اشترطوا على الأعور أن يحضروا حين يملي الأعور رسالته على الرسول حتى لا يحذر قومه من الغزو الذي ازمع بنو قيس شنه على بني تميم؛ لذا جاء هذا السؤال طلباً للاستخبار والاستقصاء حتى لا يخدعهم الأعور غير أنه فعل.

ج. **القسم:**

جاء القسم في قول الرسول: (والله ما أنا بأحمق). وعندما قال له الأعور: (إن لك لعيني أحمق، وما أراك مبلغاً عني، قال: بلى، لعمري لا أبلغن عنك). في كلا القولين نلاحظ أن الرسول بادر بالقسم عندما اتهمه ناشب الأعور بالحمق؛ إذ جاء القسم هنا محققاً القوة الإنجازية المباشرة؛ إذ أراد المتكلم (الرسول) من قسمه إثبات صحة ادعائه بأنه ليس بأحمق، وأنه عاقل قادر على تحقيق مراد الأعور بإيصال رسالته إلى قومه بني تميم.

المقاصد الظاهرة:

تتمثل المقاصد الظاهرة في خبر ناشب الأعور مع بني قيس ورسالته إلى قومه بني تميم فيما يأتي:

- أراد ناشب الأعور أن يبعث رسولاً إلى أهله يوصيهم في بعض حاجته، وذلك في قوله: (أعطوني رسولاً إلى أهلي أوصيهم في بعض حاجتي).
- أراد ناشب الأعور أن يتأكد من السلامة العقلية للرسول الذي سيوصل رسالته إلى أهله؛ فاتهمه بالحمق، وشكك بسلامته العقلية، وتمثل ذلك في قوله: (آتيتموني بأحمق، فقال الغلام: والله ما أنا بأحمق، فقال الأعور: إني أراك مجنوناً، قال: ما أنا بمجنون). ثم طرح الأعور على الرسول أسئلة قصد منها التأكد من السلامة العقلية له، فجاء في الخبر (فملأ الأعور كفه من الرمل، فقال: كم في كفي؟... فأومأ إلى الشمس بيديه، فقال: ما تلك؟).

- أوصى ناشب الأعور قومه بوصايا عدّة؛ فطلب إلى قومه بني تميم أن يكرموا أسير بني قيس الذي عندهم معاملة بالمثل كما يلقى هو من بني قيس، وطلب منهم أن يعفوا جمله الأحمر ويريحوه من الركوب وأن يركبوا ناقته العيساء، وأوصاهم خيراً ببني مالك الذي ادعى أنهم بنو أخيه، ونصحهم أن يعصوا همام بن بشامة لأنه مشؤوم قاصر النظر، وأن، يطيعوا هذيل بن الأخنس لأنه حازم ميمون.

المقاصد الخفية:

لم يتمكن بنو تميم من الوقوف على قصدية ناشب الأعور من رسالته إذ كانت مبهمة بالنسبة لهم، الأمر الذي دفعهم إلى اتهامه بالجنون، فقالوا: (ما نعرف هذا الكلام، ولقد جنّ الأعور بعدنا). غير أن هذيل بن الأخنس الذي أوصى ناشب الأعور بني تميم بطاعته كان هو المتلقي المقصود الذي قصده الأعور بفكّ شفرة الرسالة والوقوف على المعاني الخبيئة التي تحتويها فكان عند حسن ظنّ الأعور؛ به إذ استطاع أن يقف على تلك المعاني؛ فطلب إلى الرسول الذي بعثه الأعور أن يقصّ عليه الخبر من أوله، وبعد أن انصرف الرسول وقف هذيل في بني تميم وبين لهم المقاصد الخفية في الرسالة، وهي كالآتي:

- كان قصد الأعور من الرمل الذي جعله في كفه كما بين هذيل: (أنه قد أتاكم عدد لا يحصى)؛ أي أن عدد المقاتلين الذين سوف يأتوكم مثل عدد الرمل، كناية عن الكثرة. وهنا تبين لنا أن القصد الخفي من تشكيك الأعور في أهلية الرسول الذي نقل رسالته ما كانت إلا غطاء احتال ناشب به على الرسول وبني قيس حتى يوصل معنىً خفياً يشير به إلى كثرة المقاتلين.
- وفسر هذيل بن الأخنس سؤال الأعور للرسول عن الشمس عندما أشار اليها بيديه، فقال: (وأما الشمس التي قد أومأ إليها) فإنه يقول ذلك أوضح من الشمس. لقد كان سؤال الأعور عن الشمس حتى يوصل معنا خفياً بأن قصده كالشمس كناية عن الوضوح.
- وأما قوله: (فليعروا جملي الأحمر ويركبوا ناقتي العيساء) فقد فسره هذيل بقوله: (وأما جمله الأحمر فهو الصمان، وأما العيساء أو قال الصهباء فهي الدهناء يأمركم أن تتحرزوا فيها). والأعور بذلك أشار على قومه أن ينتقلوا من مكانهم في الصمان وأن يتحصنوا في الدهناء حتى يفوتوا على بني قيس فرصة النيل منهم.
- وأما قوله: (وليرعوا حاجتي في بني مالك) فقد فسرها هذيل بقوله: (وأما بنو مالك فإنه يأمركم أن تنذروهم ما حذركم، وأن يمسكوا بحلف ما بينكم وما بينهم). وقد زعم الأعور أن بني مالك هم بنو أخيه عندما سأله بنو قيس عنهم، وكره أن يفطنوا إلى إشارته وألغازه. ويبدو أن هناك تحالفاً كان بين بني تميم وبني مالك؛ لذا أثار ذكر بني مالك حفيظة بني قيس عندما سمعوا الأعور يوصي بهم،

وخاف الأعور أن تدور الدائرة على حلفاء بني تميم إذا لم يظفر بنو قيس ببني تميم إذا أغاروا على بني مالك؛ فجعل لهم نصيباً من التحذير في رسالته.

- وأما قوله: (وأخبرهم أن العوسج قد أورق، وأن النساء قد اشتكت) فقد فسره هذيل بقوله: (وأما إيراق العوسج فإن القوم قد اكتسوا سلاحاً، وأما اشتكاء النساء فإنه يخبركم أنهن قد عملن لهم عِجَلاً ليغيروا بها). والعوسج واحدته عوسجة، وهو شجر كثير الشوك نجدي له ثمر أحمر؛[٥٥] وأما اشتكاء النساء فهو من الشكوة: وهي وعاء من أدم يبرد فيه الماء ويحبس فيه اللبن، ويأتي الجمع على شكوات وشكاء، ومنه تشكت النساء إذا اتخذن الشكاء لمخض اللبن.[٥٦]

وهذه إشارة إلى أن القوم تجهزوا لغزو بني تميم فحملوا السلاح، وجهزت النساء لهم الشكاء الصغيرة التي يحملها المحاربون في القتال. والقصد من ذلك أن موعد الغزو قريب فلا مكان للتريث أو التأني؛ لأن العدو لن يمهل بني تميم، وبذلك يكون قد ضمن الأعور تحذيره لبني تميم سرعة التحرك حتى يفوتوا على عدوهم مرادهم.

وفضلاً عن ذلك، نرى الأعور في اتهامه للرسول بالحمق مرة والجنون مرة أخرى، وتأكيد الرسول على خلوه من الحمق والجنون بالقسم بقوله: (والله ما أنا بأحمق). ثم تشكيك الأعور بقدرة الرسول على أن يبلغ وصيته لقومه، ورد الرسول عليه بقوله: (بلى لعمري لأبلغن عنك). كانت الغاية من ذلك أن يبلغ الرسول رسالته إلى قومه بدقة لأن كل كلمة قالها الأعور للرسول تضمنت إشارة إلى شيء مهم كان لابد لبني تميم أن يقوموا به؛ لذا نرى حرص الرسول على تبليغ الرسالة ولاسيما حين طلب إليه هذيل أن يقص عليه خبر الأعور من أوله.

ثانياً: المقبولية

موقف المتلقي

المتلقي الأول: بنو قيس

اشترط بنو قيس على ناشب الأعور أن يرسل رسولاً إلى بني تميم في حضورهم، حتى لا يحذر بني تميم من غزو بني قيس لهم، وقد كانوا يتجهزون لذلك، والظاهر أن بني قيس تحصلت عندهم المقبولية من خطاب ناشب الأعور، ويتضح ذلك من تعليقهم على رسالة ناشب حين أوصى خيراً ببني مالك؛ إذ سألوه عن ذلك بقولهم: (ومن بنو مالك هؤلاء؟)، فأجابهم بقوله: (بنو أخي). وعلق الراوي على ذلك: (وكره أن يعلم القوم؟).

فناشب الأعور ضمن رسالته دلالات خفية غير أن بني قيس لم يفطنوا إلى تلك الدلالات وأخذوا كلامه على ما يفضي إليه من دلالات ظاهرة، لكن لفت انتباههم قوله: (وليرعوا حاجتي في بني مالك) غير

أنه صرفهم بجوابه: (بنو أخي). وكره أن يفهموا ألغازه إلى قومه؛ وبذلك تكون المقبولية قد تحصلت عند بني قيس، وإلا لما سمحوا للرسول أن يوصل رسالة ناشب الأعور إلى قومه حتى لا يفسد عليهم غزوهم وأخذهم على حين غرة.

المتلقي الثاني: الرسول الذي حمل وصية ناشب الأعور إلى بني تميم

يظهر أن المقبولية قد تحصلت أيضاً عند الرسول الذي يحمل رسالة ناشب الأعور إلى بني تميم شأنه في ذلك شأن بني قيس؛ إذ لم يفطن إلى الدلالات المستترة التي اشتملت عليها رسالة ناشب الأعور وتحصلت عنده المقبولية فنقل الرسالة بتفاصيلها، ولو أنه تنبه إلى ما تحويه من معان خطيرة لكتمها عن بني تميم أو أعلم بني قيس بتلك المعاني. ونلاحظ أن المقبولية التي توصل إليها كل من بني قيس والرسول الذي بعث لبني تميم كانت مقبولية سلبية، وإن كانت قد اطمأنت لها أنفسهم وقنعوا بها.

المتلقي الثالث: بنو تميم

لم تتحصل المقبولية عند بني تميم فلم يفقهوا الدلالات التي تضمنتها رسالة ناشب الأعور وقد عبروا عن ذلك بقولهم: (ما نعرف هذا الكلام وقد جنّ الأعور بعدنا).

فالمعاني الظاهرة لرسالة ناشب الأعور لم تحقق المقبولية عند بني تميم؛ فبدت لهم خزعبلات لا فائدة ترجى منها، وقد أدرك ناشب الأعور مسبقاً عدم قدرة قومه على فهم رسالته؛ لذا أشار إلى متلقٍ مقصود يستطيع أن يفك شفرة النص، وهو هذيل بن الأخنس.

المتلقي الرابع: هذيل بن الأخنس

طلب هذيل بن الأخنس إلى الرسول الذي جاء يحمل رسالة ناشب الأعور أن يقتص عليه الخبر من أوله، فاقتص عليه خبره من الأعور من أول ما جاءه، ففطن هذيل إلى مراد الأعور، وتحققت المقبولية عنده، وتمثل ذلك بقوله: (أبلغه التحية إذا أتيته، وأخبره أنا نستوصي بما أوصى به).

وهذه إشارة من هذيل بن الأخنس إلى ناشب الأعور إلى أنه فهم مراده من الرسالة. ويبدو أن الرسالة كانت من البداية موجهة إلى هذيل بن الأخنس ويتمثل ذلك في قول ناشب الأعور يوصي قومه: (وليعصوا همام بن بشامة فإنه مشؤوم محدود، وليطيعوا هذيل بن الأخنس فإنه حازم ميمون). وقوله: (محدود) يعني أن فهمه قاصر عن فهم مراد الرسالة، وما تضمنته من إشارات تحذيرية لبني تميم، وأما وصفه لهذيل بن الأخنس بأنه (حازم ميمون) إشارة إلى أنه سوف يفهم المراد من الرسالة فهو يتمتع بالفطنة التي تؤهله لفك ألغاز الرسالة.

بناء السياق

تقع أحداث القصة في سياق أن ناشب الأعور كان أسيراً عند بني قيس، وكان هؤلاء القوم يتجهزون لغزو بني تميم وهم قوم ناشب الأعور، وأخذهم على حين غرة منهم. وكان ناشب الأعور يريد أن يحذر قومهم من

هذا الغزو فطلب إلى بني قيس أن يعطوه رسولاً حتى يوصي أهله ببعض حاجته، فوافق القوم شرط أن يكون ذلك في حضورهم حتى لا يحذر الأعور قومه من الغزو.

وربما يتساءل سائل لماذا يخاطر بنو قيس بإرسال رسالة من الأعور إلى بني تميم في وقت الحرب؛ أذ ربما تشتمل تلك الرسالة على تحذير من الغزو الذي يعدونه لهم؟ وجواب ذلك أن السبب الذي حدا ببني قيس إلى الموافقة على إعطاء ناشب الأعور رسولاً، هو أن بني تميم كان عندهم أسير لبني قيس، فأراد القوم أن تكون تلك إشارة منهم لبني تميم أن يحسنوا إلى أسيرهم كما يحسنون هم إلى ناشب الأعور، وما يبرهن على تلك الغاية هو ما قاله الأعور في حضورهم في رسالته إلى قومه بني تميم: (اذهب إلى أهلي فأبلغهم عني التحية وقل لهم: ليحسنوا إلى أسيرهم ويكرموه فإني عند قوم محسنين إلي مكرمين لي). فالأعور بفصاحته ورجاحة عقله استطاع أن يلمس تلك الرغبة التي تجيش بها صدورهم فافتتح رسالته إلى بني تميم بهذه الوصية حتى ينفذوا بعثة الرسول، ويكتب برسالته الوصول إلى قومه.

وعلاوة على ذلك فإن لبني قيس حاجة أخرى أرادوا أن يحصلوا عليها ببعث رسول الأعور إلى بني تميم وهي أن يتفحص الرسول حال القوم واستعداداتهم ويَصْبُرَ قوتهم ثم يخبر بني قيس بمواطن القوة والضعف عندهم إذا رجع بعد أن يبلغ رسالته، هذه الحاجة لو أرادوا أن يحققوها بأن يرسلوا عيناً على بني تميم اشتملت هذه العملية على مخاطر قد تفسد عليهم خطتهم في حالة إمساك بمن يرسلوه؛ لذا كان الرسول الذي بعثه الأعور وسيلة مثالية تحقيق غايته هذه. فالرسل بين القبائل لديها حصانة ولا سيما في حالة الحرب إذ لا يتعرض أحد للرسول بأذى، بل لا ينال إلا الإكرام والحفاوة.

الخاتمة:

انبجست من البحث مجموعة من النتائج التي استنخلها الباحث في دراسته لمعياري القصدية والمقبولية، ويمكن أن نجملها على النحو الآتي:

١. أن المحدثين اهتموا بمعيار القصدية عبر عنايتهم بنظرية الأفعال الكلامية؛ لعنايتها بقصدية المتكلم من الأفعال اللغوية المتعددة، وما يترتب على تلك الأفعال من أفعال إنجازية، فضلاً عن الأفعال اللغوية المباشرة وغير المباشرة، وما يتبعها من مقاصد ظاهرة وخفية.

٢. أن القدامى العرب تناولوا الأفعال الكلامية تحت ما يعرف بالخبر والإنشاء، وتطرقوا إلى مفاهيم القصدية في معرض حديثهم عن البيان، والبلاغة، وأثر التركيب في القصدية، واللفظ والمعنى، وأما المقاصد الظاهرة والخفية فقد تناولوها تحت ما يعرف بـ: (المعنى)، وهو ما يمثل الظاهر من المقاصد، و(معنى المعنى)، وهو ما يمثل المقاصد الخفية، فضلاً عن الحقيقة والمجاز عند البلاغيين، وما يعرف بـ (الملاحن)، وهو في اللغة إمالة الكلام عن مقصده الظاهر إلى مقصد متخفٍ.

٣. اهتم أصحاب نظرية التلقي بالقارئ بوصفه الطرف الثاني في العملية الإبداعية، وظهرت تبعاً لذلك أنواع عدَّة للقرّاء؛ إذ غدا كل منهم يرسم صورة للقارئ تتماشى وفق ما ذهب إليه من منهج في قراءة النص وسبر غوره، ومن أهم أنواع القرّاء: القارئ الضمني لدى فولفغانغ إيزر، والقارئ النموذج لدى أمبرتو إيكو، والقارئ الأعلى لدى ميشيل ريفاتير، والقارئ المقصود لدى إورين وولف، والقارئ المخبر لدى ستانلي فيش، وقد أشار الجاحظ إلى القارئ المقصود الذي تحدث عنه وولف، ووقف ابن قتيبة على القارئ الأعلى الذي تحدث عنه ريفاتير.

٤. تمثلت مفاهيم المقبولية عند البلاغيين، عبر المشاركة الإبداعية؛ إذ أدرك البلاغيون القدامى دور المتلقي في العملية الإبداعية، فالمتلقي قسيم المبدع في عمله يشارك به مشاركة فاعلة تمنحه الحياة والتجدد، وأما أفق التوقع فقد ظهر لدى العرب القدامى عبر ما كانوا يتوقعونه للشعر استناداً إلى ما يتحصل عندهم من المعرفة الأولية لمعنى الأبيات؛ ووقفوا على طبقات المتلقين، فأحكامهم تختلف باختلاف ثقافاتهم وعلمهم ومخزونهم الخبروي، وحكم الناقد الخبير البصير بجوهر الكلام ومواضعه، ومنهم من اهتم بالقارئ الأعلى الذي نجده عند ابن قتيبة، والقارئ المقصود الذي نجده جلياً عند الجاحظ، ومنهم من اهتم بهيئة المتكلم ومكانته لما لها من أثر بالغ الأهمية في استجابة المتلقي وتفاعله مع الكلام. ومثلت المقبولية اللغوية مبحثاً مهماً من مباحث مقبولية النص؛ إذ يجب أن تتحقق الصحة اللغوية في النص أولاً، والصحة اللغوية تعني أن يحقق النص المقبولية من الناحية الصوتية والصرفية والتركيبية.

هوامش البحث

[١] انظر: دي بوجراند، روبرت، **النص والخطاب والإجراء**، ط١، ترجمة: تمام حسان، (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٩٨م)، ص١٢٧-١٧٠.

[٢] انظر: السابق نفسه، ص١٧١-٢٤٨.

[٣] دي بوجراند، **النص والخطاب والإجراء**، ص٦٤. اختار مترجم كتاب دي بوجراند (النص والخطاب والإجراء) الأستاذ الدكتور: تمام حسّان استخدام (السبك) دلالة على الاتساق، و(الحبك) دلالة على الانسجام. وقد اختار الباحث في هذا البحث الاتساق والانسجام.

[٤] انظر: الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، **إعجاز القرآن**، ط٣، تحقيق: السيد أحمد صقر، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١م)، ص٣٧.

[٥] وفي تجلية مفهوم النظم قال الجرجاني: (ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف منهاجه التي نهجت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك فلا تخل بشيء). وانظر: الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن، **دلائل الإعجاز**، ط٥، تحقيق: محمود محمد شاكر، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ٢٠٠٥م)، ص٨١.

[٦] انظر: ابن الأثير، أبو الفتح نصر الله بن محمد، **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، تحقيق: محمد الحوفي، وبدوي طبانة، (القاهرة: مكتبة نهضة مصر، د.ت)، ج٣، ص٢٠١.

[٧] انظر: دي بوجراند، **النص والخطاب والإجراء**، ص١٠٣.

[٨] انظر: أبو غزالة، إلهام، وحمد، علي خليل، **مدخل إلى علم لغة النص: تطبيقات لنظرية روبرت دي بوجراند وولفجانج دريسلر**، ط٢، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩م)، ص٣٠.

[٩] انظر: بوقرة، نعمان، **المدارس اللسانية المعاصرة**، (القاهرة: مكتبة الآداب، د.ت)، ص١٧٢-١٧٣؛ وانظر: بلانشيه، فيليب، **التداولية من أوستن إلى غوفمان**، ط١، ترجمة: صابر حباشة، (اللاذقية: :دار الحوار، د.ت)، ص٤٠.

[١٠] انظر: إفتيش، ميلكا، **اتجاهات البحث اللساني**، ط٢، ترجمة: سعد عبد العزيز مصلوح، وفاء كامل فايد، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة المشروع العربي للترجمة، ٢٠٠٠م)، ص٣٥١.

[١١] انظر: بلانشيه، فيليب، **التداولية من أوستن إلى غوفمان**، ص٣٠-٣١؛ وانظر: بوقرة، **المدارس اللسانية المعاصرة**، ص١٨٣-١٨٥.

[١٢] انظر: السابق نفسه، ص٣٠.

[١٣] انظر: نحلة، محمود أحمد، **آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر**، (القاهرة: دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٦م)، ص٥٠-٥١.

[١٤] السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر بن محمد، **مفتاح العلوم**، ط٢، تحقيق: نعيم زرزور، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧م)، ص١٦١.

[١٥] السابق نفسه.

[١٦] الجاحظ، أبو بحر عمرو بن عثمان، **البيان والتبيين**، ط7، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٨م)، ج١، ص٧٦.

[١٧] الحُصري، أبو إسحاق إبراهيم بن علي، **زهر الآداب وثمر الألباب**، ط٤، ضبط: زكي مبارك، وزاد في تفصيله وضبطه وشرحه: محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: دار الجيل، د.ت)، ج١، ص٢٤٧.

[١٨] الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، ص٤٣.

[١٩] انظر: ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، **الشعر والشعراء**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، ج١، ص٦٥-٩٦.

[٢٠] انظر: القيرواني، أبو علي الحسن بن رشيق، **العمدة في محاسن الشعر وآدابه**، ط٥، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: دار الجيل،١٩٨١م)، ج١، ص١٢٤.

[٢١] انظر: الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، ص٥٠.

[٢٢] الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن، **أسرار البلاغة**، تحقيق: محمود محمد شاكر، (القاهرة: مطبعة المدني، د.ت)، ص٣٢٥.

[٢٣] الجاحظ، **البيان والتبيين**،ج١، ص٨٨.

[٢٤] الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، ص١٦٣.

[٢٥] السابق نفسه، ص٢٦٣.

[٢٦] انظر: علي، عاصم شحادة، "المفارقة اللغوية في معهود الخطاب العربي: دراسة في بنية الدلالة"، **مجلة الأثر**، كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة قاصدي مرباح ورقلة، الجزائر، ع (١٠)، ٢٠١١م، ص٦.

[٢٧] انظر: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، **المستصفى**، ط١، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م)، ص١٩٠.

[٢٨] ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم، **لسان العرب**، ط٣، (بيروت: دار صادر، ١٩٩٤)، ج١٣، ص٣٧٩-٣٨٠. مادة (لحن)

[٢٩] انظر: ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن، **الملاحن**، ط١، تحقيق :عبد الإله نبهان، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦م)، ص١٨.

[٣٠] السابق نفسه، ص٨٥-٦٠.

[٣١] انظر: دي بوجراند، **النص والخطاب والإجراء**، ص١٠٤.

[٣٢] انظر: أبو غزالة وحمد، **مدخل إلى علم لغة النص: تطبيقات لنظرية روبرت دي بوجراند وولفجانج دريسلر**، ص٣١.

[٣٣] انظر: السابق نفسه، ص٩٩-١٠٠.

[٣٤] انظر: آدلر، موريتمر، ودورن، تشارلز فان، **كيف تقرأ كتابا**، ط١، ترجمة: طلال الحمصي، (بيروت: الدار العربية للعلوم، ١٩٩٥م)، ص٣٠-٣٥.

[٣٥] إيزر، فولفغانغ :**فعل القراءة: نظرية في جمالية التجاوب**، ترجمة: حميد لحميداني والجلالي الكدية، (فاس: منشورات مكتبة المناهل، ١٩٩٥م)، ص٣٠.

[٣٦] انظر: بوسماحة، فريدة، "القارئ وبنية النص"، **مجلة العلوم الإنسانية**، كلية الآداب واللغات، جامعة محمد خضير بسكرة، الجزائر، ع (١٠)، ٢٠٠٦م، ص٢٨٥-٢٨٧.

[٣٧] انظر: السابق نفسه، ص٢٨٠-٢٨١.

[٣٨] انظر: إيزر، **فعل القراءة**، ص٢٨-٢٩.

[٣٩] انظر: السابق نفسه، ص٢٥-٢٦.

[٤٠] انظر: سي هول، روبرت، **نظرية الاستقبال: مقدمة نقدية**، ط١، ترجمة: رعد عبد الجليل جواد، (اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، ١٩٩٢م)، ص٨، ص٢٨.

[٤١] انظر: السابق نفسه، ص٢٩.

[٤٢] انظر: السابق نفسه، ص٣٧.

[٤٣] انظر: هولب، روبرت، **نظرية التلقي**، ط١، ترجمة: عز الدين إسماعيل، (جدة: النادي الأدبي، ١٩٩٤م)، ص٣٧-٨٤.

[٤٤] غادامير، هانز جورج، **فلسفة التأويل**، ط٢، ترجمة: محمد شوقي الزين، (الجزائر: الدار العربية للعلوم ، ٢٠٠٦م)، ص٤١-٤٢.

[٤٥] انظر: إمبرت، إنريك أندرسون، **مناهج النقد الأدبي**، ترجمة: الطاهر أحمد مكي، (القاهرة: مكتبة الآداب، ١٩٩١م)، ص١١٨-١٢٠.

[٤٦] الجاحظ، **البيان والتبيين**، ج١، ص١١.

[٤٧] انظر: قصة جرير والفرزدق في: القيرواني، **العمدة في محاسن الشعر**، ج٢، ص٣٣.

[٤٨] الجاحظ، **البيان والتبيين**، ج٢، ص٣٩.

[٤٩] انظر: الجاحظ، **البيان والتبيين**، ج١، ص١٣٦.

[٥٠] انظر: السابق نفسه.

[٥١] انظر: ابن قتيبة، **الشعر والشعراء**، ص٧٤.

[٥٢] انظر: الجاحظ، **البيان والتبيين**، ج١، ص٨٩-٩٠.

[٥٣] انظر: ابن جني، أبو الفتح عثمان بن جني، **الخصائص**، تحقيق :محمد علي النجار، (القاهرة: المكتبة العلمية، د.ت)، ج١، ص٣٤.

[٥٤] أبو عبيدة، معمر بن المثنى التميمي، **أيام العرب قبل الإسلام**، ط١، تحقيق: عادل جاسم البياتي، (بيروت: عالم الكتب، ٢٠٠٣م)، ص٢١٠-٢١١.

[٥٥] انظر: الفراهيدي، الخليل بن أحمد، **كتاب العين**، ط١، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م)، ج٣، ص١٥١؛ وانظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج٢، ص٣٢٤.

[٥٦] انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج١٤، ص٤٤١.

References:

المراجع:

ʾabu Ghzālah, Ilāhām, wa Ḥamad, ʿalī Khalīl, 2nd Edition, *Madkhl ʾilā ʿilm Lughah al-Naṣ: Taṭbīqāt Linaẓriyyah Robert Di Bujrānd wa wolfjānj Drisler*, (Cairo: al-ʾiḥayah al-Maṣriyyah al-ʿāmmah Lilkutāb, 1999).

ʾabu ʿubaidah, Muaʿmar Bin al-Muthnā al-Tamīmiy, 1st Edition, *ʾayām al-ʿarab Qabla al-ʾislām*, Taḥqīq: ʿādil Jāsim al-Bayyāti, (Beirut: ʿālam Al-Kutub, 2003).

Ādlar, Mūritmur, wa Durinn, Tshārlz Fān, *kaifa Tqraʾ Kitāban*, 1st edition, TarjmaH: Ṭlāl al-ḤImṣiy, (Beirut: al-Dār al-ʿarbiyyah Lilʿulūm, 1995).

A-Frāhīdi, al-Khalīl Bin Aḥmad, *Kitāb al-ʿīn*, Taḥqīq: ʿabd al-Ḥamīd Hindāwi, 1st edition, (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿilmiyyah, 2003).

Al-Bāqilāni, ʾabu Bakr, *ʾiijāz al-Qurʾān*, 3rd edition, Taḥqīq: al-Said ʾaḥmad Ṣaqr, (Cairo: Dār al-Maʿārif, 1971).

Al-GhazālI, ʾabu Ḥāmid Muḥammad Bin Muḥammad, *al-Mustaṣfā*, 1st Edition, Taḥqīq: Muḥammad ʿabd al-Salām ʿabd al-Shāfi, (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿilmiyyah ,1993).

ʿalī, ʿāṣem Shiḥādah, *al-Mufāraqah al-Lughawiyyah Fī Maʿhūd al-Khiṭāb al-ʿarabiyy: Dirāsah Fī Bunyah Aal-Dilālah, Majallah al-ʾathar*, Kuliyah al-Ādāb wa al-ʿulūm al-ʾinsāniyyah, Jāmiʿah Qāṣidi Marbāḥ Warqalah, (Algeria), al-ʿadad (10), 2011.

Al-Jāḥiẓ, ʾabu ʿuthmān ʿamru Bin Baḥr, *al-Bayān wa al-Tabīn*, 7th edition, Taḥqīq: ʿabd al-Salām Hārūn, (Cairo: Maktabah al-Khānji, 1998).

Al-Jurjāni, ʾabu Bakr ʿabd al-Qāhir Bin ʿabd al-Raḥmān Bin Muḥammad, *Dalāʾil al-ʾiʿjāz*, 5th Edition, Taḥqīq: Maḥmūd Muḥammad Shākir, (Cairo: Maktabah al-Khānji, 2005).

Al-Jurjāni, ʾabu Bakr ʿabd al-Qāhir Bin ʿabd al-Raḥmān Bin Muḥammad, *ʾasrār al-Balāghah*, Taḥqīq: Maḥmud Muḥammad Shakir, (Cairo: Maṭbaaʿah al-Madani, no. date).

Al-Qairawāniy, ʾabu ʿalī al-Ḥasan Bin Rashīq, *al-ʿumdah Fī Maḥāsin al-Shiʿr wa Ādābih*, 5th edition, Taḥqīq: Muḥammad Muḥiyy al-Dīn ʿabd al-Ḥamīd, (Beirut: Dār al-Jīl, 1981).

Al-Sakkāki, ʾabu Yaʿqūb Yūsuf Bin ʾabi Bakr Bin Muḥammad, *Miftāḥ al-ʿulūm*, 2nd Edition, Taḥqīq: Naʿīm Zarzūr, (Beirut: Dār al-Kutub Al-ʿilmiyyah, 1987).

Blānshīh, Filib, *al-Tadāwuliyyah Min ʾustin ʾilā Ghufmān*, 1st Edition, Tarjamah: Sabir Ḥabāshah, (Latakia: Dār al-Ḥiwār, no. date).

Buqurrah, Noʿmān, *al-Madāris al-Lisāniyyah al-Muʿāṣirah*, (Cairo: Maktabah Al-Ādāb, no. date).

Di Būjrānd, Rubirt, *al-Naṣ wa al-Khiṭāb wa al-ʾijrāʾ*, 1st edition, Tarjamah: Tammām Ḥassān, (Cairo: ʿālam al-Kutub, 1998).

Ghādāmīr, Hānz Jūrj, *Falsafah al-Taʾwīl*, 2nd edition, Tarjamah: Muḥammad Shawqi al-Zīn, (Algeria: al-Dār al-ʿarbiyy Lilʿulūm wa al-Marakz al-Thaqāfi al-ʿarbiyy, 2006).

Hūlb, Rūbart, *Naẓriyyaah al-Talaqiy*, Tarjamah: ʿiz al-Dīn ʾismāʿīl, 1st edition, (Jeddah: al-Nādi al-ʾadbi, 1994).

Ibn al-ʾathir, ʾabu al-Fatḥ Ḍiyāʾ al-Dīn Naṣr Allāh Bin Muḥammad, *al-Mathal al-Sāʾir Fī ʾadab al-Kātib wa al-Shāʿir*, Taḥqīq: Muḥammad al-Ḥūfi, wa Badwi Ṭabānah, (Cairo: Maktabah Nahḍah Miṣr, no. date).

Ibn Duraid, ʾabu Bakr Muḥammad Bin Al-Ḥasan,, 1st Edition, Taḥqīq: ʿabd Allāh Nabhān, (Beirut: Maktabah Lubnān Nāshrwn, 1996).

Ibn Jinni, ʾabu al-Fatḥ ʾuthmān Bin Jinni, *al-Khaṣāiʾṣ*, Taḥqīq: Muḥammad ʿalī al-Najjār, (Cairo: al-Maktabah al-ʿilmiyyah, no. date).

Ibn Manẓūr, ʾabu al-Faḍl Muḥammad Bin Mukrim, *Lisān al-ʿarab*, 3rd Edition, (Beirut: Dār Ṣādir, 1994).

Ibn Qutaibah, ʾabu Muḥammad ʿabd Allāh Bin Muslim, *al-Shiʿr wa al-Shuʿarāʾ*, Taḥqīq: Aḥmad Muḥammad Shakir, (Cairo: Dār Al-Maʿārif, no. date).

ʾiftish, Milkā, *Ittijāhāt al-Baḥth al-iLsāni*, 2nd edition, Tarjamah: Saʿd ʿabd al-ʿazīz Maṣlūḥ, wa wafāʾ Kamal Fāyd, (Cairo: al-Majlis al-ʿalā Lilthaqāfah al-Mshrūʿ al-ʿarbiyy Liltarajmah, 2000).

Imbart, ʾinrik ʾandirsun, Manāhij al-Naqd al-ʾadabiy, Tarjamah: al-Ṭāhir ʾaḥmad Makkiy, (Cairo: Maktabah al-Ādāb, 1991).

ʾizir, Fulfghāngh, *Fiʿl al-Qirāʾah: Naẓriyyah Fī Jamāliyyah al-Tajāwub*, Tarjamah: Ḥamīd al-Ḥimīdāni wa al-Jalāli al-Kidyah, (Fez: Manshūrāt Maktabah all-Manāhil, 1995).

Naḥlah, Maḥmūd ʾaḥmad, , *Āfāq Jadīdah Fī al-Baḥth al-Lughawiy al-Muʿāṣir*, (Cairo: Dār al-Maʿrifah al-Jāmiʿiyyah, 2006).

Si Hūl, Rūbirt, 1992, *Naẓriyyah al-IsItqbāl: Muqddimah Naqdiyyah*, 1st edition, Tarjamah: Raʿd ʿabd al-Jalīl Jawād, (Latakia: Dār al-Ḥiwār Lilnashr wa al-Tawzīʿ, 1992).