SEBHA UNIVERSITY JOURNAL OF HUMAN SCIENCES VOL.22 NO. 1 2023
DOI: 10.51984/JOHS.V22I1.2486

مجلة جامعة سبها للعلوم الإنسانية
Sebha University Journal of Human Sciences

Journal homepage: https://sebhau.edu.ly/journal/index.php/johs

العوالم الممكنة. تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة.

عادل محمد يوسف الناجم

قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة سبها، ليبيا

الملخص

تعد العوالم المحتملة من المصطلحات التي ظهرت في علم الدلالة المنطقيّ، وكان اهتمام العلماء بهذا المصطلح متعلقًا بحديثهم عن شروط صدق الجمل، وعن وصف الجمل المحتوية على عناصر لا يمكن التحقق من صدقها في بعض العوالم، أو تكون طبيعة هذه العوالم تختلف عن طبيعة العوالم المعروفة.

وبالنظر فـي التراث العربـي، نلحظ أنّ بعض العلماء تناول الممكن وغير الممكن مـن الوجهـة الدلاليـة، وتحديدًا ابن قتيبة في حقل تحليل الخطاب النبوي، حيث انبنت معالجته لإشكالية مفهوم الصدق والكذب على مفهوم تعدّد العوالم (العوالم الممكنة). وجاءت رؤيته في سياق الردّ على مَن يُنكرون بعض الظواهر التـي تتعلّق بغير الممكن فـي العالم الواقعي. بل وينكر أصحاب هذه الرؤية، أصلًا، شرعية الجزم بوجود عالم مفارق لخبرات البشر تقوم اللغة بوصفه؛ لأن النموذج السائد من الناحية الاجتماعية لموقف الإنسان وبيئته يتحول إلى مفهوم " العالم الواقعي"، في مقابل عوالم أخرى تختلف عن هذا النموذج وتتقاطع معه. تنبه ابن قتيبة إلى أنَّ بعض المعارف لا يمكن إدراكها عقلًا إذا تمَّ قياسها على العالم المعيش، ولكي نستطيع فهمها وتصوّرها لابدَّ من تصوّر عوالم أخرى مختلفة عنَّا وعمَّا ألفناه في حياتنا. وهو القائل:" ولم يأتِ أهل التكذيب بهذا وأشباهه، إلا بردّهم الغائب عنهم، إلى الحاضر عندهم، وحملهم الأشياء على ما يعرفون من أنفسهم."

سيجيب هذا البحث عن سؤال جوهري، يتمثل في: كيف عالج العلماء المسلمون تناقضات الخطاب(اللغة) مع العالم؟، والذي سيثير بعض الأسئلة الأخرى التي نروم الإجابة عنها في ثنايا البحث.

اتخذ ابن قتبة مفهوم تعدّد العوالم، منهجًا إجرائيًّا، في التحليل الدلالي للحديث النبوي، والوصول إلى دلالة خطابه. لذا سنسعى في هذه الورقة إلى بيان مقاربة ابن قتيبة لمفهوم تعدد العوالم (العوالم الممكنة) ضمن تأويل المشكل من الحديث النبوي، بواسطة منهج وصفي تحليلي لبيان الظاهرة وتحليلها.

الكلمات المفتاحية:

ابن قتيبة
العوالم الممكنة
التحليل الدلالي
علم الدلالة المنطقي
منطق الموجّهات
التداولية

The possible worlds. Hermeneutics of the Different hadith of Ibn Qutayba.

Adele Mohammed Yousef Ennajeme

Department of Arabic Language, College of Arts, Sebha University, Libya

A B S T R A C T

Possible worlds are among the terms that appeared in logical semantics, and the scholars' interest in this term was related to their talk about the conditions for the veracity of sentences, and about describing sentences containing elements whose veracity cannot be verified in some worlds, or the nature of these worlds differs from the nature of known worlds.

Looking at the Arab heritage, we note that some scholars dealt with the possible and the impossible from the semantic point of view, specifically Ibn Qutayba in the field of analyzing the Prophet's discourse, as his treatment of the problem of the concept of truth and lies was based on the concept of the multiplicity of worlds (possible worlds). His vision came in the context of responding to those who deny some phenomena that are not possible in the real world. Rather, the proponents of this vision deny, in the first place, the legitimacy of asserting the existence of a world separate from human experiences that language describes; Because the dominant paradigm from the social point of view

Keywords:

Ibn Qutayba
Possible Worlds
Semantic Analysis
Logical Semantics
Logic Of Destination
Pragmatics

*Corresponding author:
E-mail addresses: ade.annajem@sebhau.edu.ly

Article History : Received 09 March 2023 - Received in revised form 30 April 2023 - Accepted 03 May 2023

of man's position and his environment turns into the concept of "the real world As opposed to other worlds that differ from this model and intersect with it. Ibn Qutayba noticed that some knowledge cannot be comprehended rationally if it is measured on the living world, and in order for us to understand and visualize it, we must visualize other worlds that are different from us and what we have spent in our lives. And he said: "And the people of denial did not bring this and its like, except by referring them to what is absent from them, to what is present with them, and making them do things according to what they know from themselves."

This research will answer a fundamental question, which is: How did Muslim scholars deal with the contradictions of discourse (language) with the world?, which will raise some other questions that we intend to answer in the folds of the research.

Ibn Qutbah took the concept of the multiplicity of worlds, a procedural approach, in the semantic analysis of the Prophet's hadith, and access to the significance of his speech. Therefore, in this paper, we will seek to demonstrate Ibn Qutayba's approach to the concept of the multiplicity of worlds (possible worlds) within the interpretation of the problem from the hadith of the Prophet, by means of a descriptive and analytical approach to explain and analyze the phenomenon.

المقدمة

يُعدّ التراث اللغوي الإسلامي مجالًا خصبًا للدراسة والتحليل في مختلف جوانبه، إذ لم يُقل حول هذا التراث إلا القليل، ولا يزال كثير من القضايا المتضمنة في الخطاب اللغوي الإسلامي لم يتم تناولها ولا حتى الكشف عنها، وليس أدلّ على ذلك من استيعاب الخطاب الإسلامي كثيرًا من القضايا اللغوية التي ظهرت في مجال اللسانيات الحديثة في مختلف جوانبها. ونحن في هذا السياق نذهب إلى أن التراث الإسلامي يعبّر عن مرحلة ثقافية تتمثل في إرث لغوي يعد، على الرغم ممّا أنتج، بكرًا في مجال الدراسة والبحث. من هذا المنطلق رأينا في هذه الدراسة تناول جزء من هذا الخطاب متمثلًا في تحليله وفق آليات نرى أنها غير بعيدة زمنيًّا عن إنتاجه، فهي لم تتجاوز القرن الثالث من إنتاج الخطاب. ونقصد بذلك الآليات التي تم استخدامها في تحليل الخطاب النبوي من قبل علماء مسلمين بالأخص (**ابن قتيبة**)، الذي يُعدّ علمًا من أعلام القرن الثالث الهجري.

نتبنى فـي هذه الدراسة لتحليل الخطاب النبوي، عند ابن قتيبة، رؤية تعتمد نظرية **العوالم الممكنة** منهجًا للنظر، تلك النظرية التي ظهرت في سياق علم منطق الموجّهات، وعُدّ عند ظهوره بديلًا عن منطق القضايا، غير أنّ جذور النظرية تمتد إلى الفلسفة القديمة كما سيتبيّن لاحقًا في هذه الدراسة، إلى ذلك فإن النظر في نظرية العوالم الممكنة في الفلسفة الحديثـة يرجع، كما يُشير بعض الدارسين، إلـى الفيلسوف ليبنتس الذي أشار فـي مواضع عدة إلـى تعدد العوالم، وبالرجوع إلى منطق الموجّهات، فإننا نشير في هذا السياق إلى أنّ منطق القضايا يهتم بالقضايا من حيث صدقها أو عدم صدقها، وهو ما يترتب عليه صحة تلك القضايا، **فقد** درس علماء علم الدلالة المنطقي الشروط اللازمة لذلك الصدق، وأنتجت تلك الدراسات كثيرًا من الحلول لتلك القضايا، وكان من بين تلك الحلول نظرية العوالم الممكنة، التي أسهمت في حل جملة من القضايا الدلالية المتمثلة في ورود تعبيرات لغوية لا تخضع لشروط الصدق والكذب، ولكنها تتنزل فـي مجال الممكن وغير الممكن والضروري، واستخدم العلماء في التحليل اللغوي هذه المقاربة، وخاصة في تحليل الخطاب، حيث تُبنى فيه عوالم تخضع لشروط حددها علماء الدلالة لصحة بناء العوالم المتمثلة في شروط انسجام تلك العوالم واتساقها، وكان هذا الإجراء حلًا لهذا المشكل الدلالي في التحليل اللغوي. نرى في هذه الدراسة أن ابن قتيبة استخدم مقاربة تتفق مع وجهة النظر هذه في تحليل الخطاب النبوي؛ ولهذا سيتم الكشف عمّا يدلل على استخدام مماثل لإجراء العوالم الممكنة في تحليل الخطاب النبوي في التراث الإسلامي، ثم سنبيّن الخصائص التداولية لخطاب ابن قتيبة بربطه بالسياق الذي ورد فيه، وبيان العلاقة بين معالجة البعد الدلالي في خطاب ابن قتيبة بالوظيفة الاجتماعية التداولية، وهي الوظيفة التي مثلت الدافع من وراء إنتاج ابن قتيبة لخطابه.

بحث العوالم الممكنة، ابن قتيبة أنموذجًا:

نتبنّى في هذه الورقة بيان استخدام مفهوم **تعدد العوالم** أو العوالم الممكنة في التراث العربي لمقاربة ظاهرة الممكن وغير الممكن فـي جانبها الدلالي. فاللغة تتعيّن مهمتها الأساسيّة فـي وصف العالم، حيث الجمل الصادقة صور للحقائق، والعالم هو مجموع هذه الحقائق. والحقائق هي مجمل الأوضاع الممكنة التي تَصادفَ تحققها.

فبالنظر في التراث العربي، نلحظ أنّ ثمة مِـن العلماء مَن تناول الممكن وغير الممكن، وتحديدًا ابن قتيبة في حقل تحليل الخطاب النبوي، فانبنت معالجته لإشكالية غير الممكن على فكرة، تتداخل إلى حدٍّ ما، مع مفهوم تعدّد العوالم (العوالم الممكنة)[1].

جاءت رؤية ابن قتيبة في سياق الدفاع عن الحديث النبوي ضد مَن يُنكرون بعض الظواهر التي تتعلّق بغير الممكن فـي العالم الواقعي، ويحدد هذه الرؤية للعالم عنصران، اللغة بوصفها ترتبط بمفهوم التحقق الواقعي، ومجموع الخبرات التي تخزنها الذاكرة والتي تشكل كفاية المتلقي، فمن المتعذّر، أحيانًا، فهم الظواهر التي لا تتحقق في الواقع حتى وإن سوّغت لها اللغة ذلك، بل وينكر أصحاب هذه الرؤية، شرعية الجزم بوجود عالم مفارق لخبرات البشر تقوم اللغة بوصفه[2]؛ لأن النموذج السائد من الناحية الاجتماعية لموقف الإنسان وبيئته يتحول إلى مفهوم " العالم الواقعي"[3]، في مقابل عوالم أخرى تختلف عن هذا النموذج وتتقاطع معه.

إنَّ العوالم الممكنة[4]، أو المصطنعة[5]، أو العوالم المحتملة[6] من المصطلحات التي ظهرت، فـي **علم الدلالـة المنطقي**، في حقل التحليل الدلالي لمنطق الموجّهات، الذي يهتم بدراسة شروط القضايا التي يدخل في تركيبها " الضرورة" و" الإمكان"[7]، ذكر بعض الباحثين الفرق بين القضية الخالصة والقضية الموجّهة عند أرسطو بقوله" فرّق أرسطو بين القضية الخالصة والقضية الموجّهة. على أساس أن الأولى لا تقرر أكثر من أن هناك علاقة مّا بين الموضوع والمحمول. بينما لا تكتفي الأخرى بذلك. بل تضيف إليها تحديدًا لتلك العلاقة من حيث ضرورتها أو عدم ضرورتها أو استحالتها، ومن هنا، فإن التصريح بهذا التحديد للعلاقة يسمّى في المنطق (جهة)"[8].

وعلى الرغم من اختلاف المصطلحات السابقة وظيفيًّا في حل المشاكل الدلالية فإنها متقاربة من حيث مفاهيمها. فالعالم الممكن لدى بعض الدارسين هو:" مجموع متماسك (غير متناقض) من الأقوال مرتبطة بلحظة من زمن متفرّع"[9]. أو هو، عند بعض العلماء،:" أمر من الأمور ممكن أن تحصل

فيه مجموعة من القضايا مستوفاة على التمام"[10]. اهتمّ بعض العلماء بمفهوم العوالم الممكنة في سياق سيمانطيقا الخطاب، مثل أمبرتو إيكو، الذي استخدم مصطلح العوالم الممكنة في إطار النظرية السيميائية، في الحديث عمّا أَطلقَ عليه " إرجاع"•، ويشير إيكو إلى أن ضروبًا من المنطق الجهّي تستعمل مفهوم العالم الممكن لتعالج ظواهر مفهومية من زاوية ماصدقية[11]. واستخدم روبير مارتان مصطلح **العوالم الممكنة** في سياق حديثه عن الحق في العوالم الممكنة، يقول روبير مارتان:" حيث يتعثر المفهوم البسيط للمكن يتوصّل مفهوم **العالم الممكن** إلى حل يبدو أكثر قبولًا. وفعلًا إن الضرورة تنخرط في الفضاء المزدوج الأبعاد للعوالم الممكنة:

ج ممكن إذا وجد على الأقل في عالم يكون فيه ج حقًّا.

ج ضروري إذا كان ج حقًّا في جميع العوالم الممكنة"[12]. فالنص يُشير إلى الممكن والضروري من الأوضاع.

كما يشير فان دايك في سياق حديثه عن:" الماصدق والمفهوم (المعنى والمرجع)، إلى أن المنطق الصوري" لا ينحصر موضوعه في الدلالة فقط بل بالأحرى في الإحالة المرجعية، فتُخصّص هذه السيمانطيقا الأشياء المدلول عليها بالجمل وأجزاء الجمل، ومن ثم تهيأ وتصاغ بها الشروط التي تصير بموجبها الجمل صادقة أو كاذبة،... وحتى تظهر السيمانطيقا أكثر اتساقًا، يجب أن تفترض أن مدلولات ألفاظ الجمل وإحالتها تصير وقائع في عالم ممكن، ...، وإذن تكون الجملة " صادقة" إذا كانت الواقعة التي تشير إليها الجملة " توجد" في عالم ممكن"[13]. نلحظ أن فان دايك يُشير إلى المشكلة الأساسية في المنطق من حيث وصف ما لا يتحقق في عالم الواقع بأنه كاذب، ويرى أنّ السيمانطيقا ستكون أكثر اتساقًا في حال تمّ الأخذ بالحسبان عوالم ممكنة قد تتحقق فيها الوقائع، وهي نظرة أكثر شمولية من الناحية الدلالية، وفي حال لم تأخذ السيمانطيقا الصورية العوالم الممكنة من ضمن إجراءاتها التحليلية فلن تتمكن من حل القضايا المتعلقة ببعض مشكلات العبارات اللغوية في عالم النص، وهو ما أشار إليه روبير مارتان، أيضًا، في سياق سابق. ويشير بعض الدارسين إلى أن **منطق الموجّهات** الذي استُخدم فيه مفهوم العالم الممكن هو" امتدادٌ لمنطق القضايا مع إدراج موقف المتكلم منها، ولا يُعنى منطق الموجّهات، على هذا الأساس، بثنائية **الصدق والكذب** المرتبط بالقضية، بل يتجاوزها ليهتم بالإمكانات المنطقية التي تستوجبها القضايا، أي الضرورة والإمكان والاستحالة"[14]. وعليه فلا يهتم منطق الموجّهات بثنائية الصدق والكذب التي ارتبطت بمنطق القضايا ويتجاوزها للنظر في الوجهة في الخطاب.

نخلص من ذلك إلى أنّ نظرية العوالم الممكنة انتقلت إلى الدراسات اللسانية الدلالية والنقدية من مجال الفلسفة، وتهدف النظرية إلى حل مشكل الصدق وعدمه في المنطق، فلا يصبح الحكم على القضايا رهين العالم الواقعي، فتصير العبارات الحاوية عناصر لا يمكن التحقّق من صدقها في العالم الواقعي، إمَّا بسبب اختلاف طبيعة مضمونها عن طبيعة عناصر هذا العالم أو اختلاف مكوّناته، تصير تلك القضايا ممكنة الوقوع متى تحقّقت في عالم ممكن. ولا يختلف تصوّر ابن قتيبة لحل مشاكل الخطاب من الناحية الدلالية عن هذا المعنى المستمدّ من الدراسات السيميوطيقية الحديثة، ونحن لا نرمي في هذه الدراسة إلى إسقاط مفاهيم النظريات الحديثة على خطاب ابن قتيبة، بقدر محاولتنا الكشف عن توْظيف ابن قتيْبة لكفايته الاتصالية في دراسة الخطاب وتجاوز ما يراه مشكلًا دلاليًا فيه، وهي نظرة تكشف عن التقارب المعرفي في تناول بعض القضايا الدلالية التي قد تَظهر بشكل أوضح من الناحية العمليّة في تحليل النص.

تمّت الإشارة في الفقرة السابقة إلى أنّ مجال خطاب ابن قتيبة هو الخطاب الديني في التراث الإسلامي متمثلًا في أحاديث النبي ﷺ. يهدف ابن قتيبة في خطابه إلى حل إشكاليّات دلالية تتمثل في التوفيق بين عناصر في الخطاب النبوي يبدو، بحسب وجهة نظر المعارضين، أنها متناقضة، ويُلزمنا هذا الطرح بتحديد المنهج الذي يمدّنا بآليات تتوافق وهذا النوع من الخطاب؛ بسبب إمكان النظر إلى الخطاب النبوي من جهتين، فهو من جهة، معطًى لغوي يخضع لاشتراطات البناء اللغوي، التي من بينها شروط صدق الخطاب وعدم صدقها(الإمكان وعدم الإمكان) كما سنرى، وهو ما أكده فان دايك كما مر بيانه. من ناحية أخرى فإن الخطاب له خصوصيته المتمثلة في كونه يرتبط بالجانب الدّيني في التراث الإسلامي، ما يجعل تناول الخطاب من الناحية اللغوية الصرف وإغفال الجانب الديني في عملية قراءته وتأويله قد تؤدي بنا إلى انحرافات منهجية لا يمكننا التنبؤ بنتائجها.

يذهب بعض الباحثين إلى وجود تقارب واضح بين نظرية " العوالم الممكنة" التي ظهرت في الدراسات الغربية، وبعض النظرات التي وردت عند الفلاسفة في التراث الإسلامي خاصّة عند الغزالي[15]. وهو ما يسوّغ استخدام الإطار النظري نفسه في تحليل خطاب ابن قتيبة وفق وجهة النظر التي نتبناها في هذه الدراسة، وإن كان ثمة اختلاف بين مجال الدراستين وما تتغيّاه كل منهما.

من هذا المنطلق فإننا سننظر في جذور نظرية العوالم الممكنة بتتبع بعض ملامحها وتجلياتها في الأدبيات العالمية والعربية قديمًا وحديثًا بما تسمح به مقتضيات البحث، وسيكون هذا الإجراء عملية مبدئية لبيان قيمة النظرية في تلك الأدبيات قبل الخوض في تحليل خطاب ابن قتيبة، كما سيكون داعمًا لهذا النوع من النظر في قضايا التراث الإسلامي؛ كون الدراسة منفتحة على مجالات قلما تناولتها أقلام البحاث والدارسين في هذا الحقل من أنواع الخطاب.

العوالم الممكنة في الأدبيات الغربية والعربية:

تناول بعض العلماء العرب المتقدمين بعضًا من الإشارات التي تدلّ على وعيهم بالتأويل الدلالي، في معرض حديثهم عن الممكن في الخطاب اللغوي، وغير الممكن، فنلاحظ هذا الوعي ماثلًا عند سيبويه في مؤلفه، الذي عقد فيه بابًا بعنوان:" هذا باب الاستقامة من الكلام والإحالة"، تحدّث فيه عما يمكن أن يكون مستقيمًا في اللغة وما لا يكون على هذه الصفة. ويرى المحال من الكلام هو " أن تنقض أوّل كلامك بآخره"، فهذه المقولة تبيّن أنّ ثمّة ما هو ممكن في الكلام الذي يمثله بعبارة سيبويه لفظة المستقيم، وما هو غير ممكن وتمثله لفظة سيبويه الإحالة[16]، مع اختلاف الدرجات في المعيار. ولم يكن تناول بعض اللغويين العرب للقضية، من حيث البحث عن حلول للقضايا دلالية، تمثل رؤية منهجية لحلٍّ بعض المقولات اللغوية التي قد تقع في دائرة منطق الموجّهات، كما أقرّتها الفلسفة الحديثة، ولكن دائرة البحث حول هذه القضية اتّسعت في إطار الفلسفة الإسلامية لتصل درجةً من النضج والوضوح على يد الإمام الغزالي، كما بيّن طه عبد الرحمن، في بعض دراساته[17]، ويذهب طه عبد الرحمن أبعد من ذلك حين يُقرّر أن نسبة النظرية إلى الفيلسوف الألماني **لِيبنتس** غير صحيحة، يقول ليبنتس:" إن هذه المقارنة دفعت بالسيّد هوجنز Hugens في كتابه نظريات الكون

Cosmotheors إلى أن يرى أن حالة الكواكب الأخرى الرئيسية تقترب من حالتنا، ما عدا ما يسببه اختلاف بعدها عن الشمس من اختلافات...وكذلك السيد فونتيل Fontenelle الذي كان له اهتماماته العميقة عن تعدد العوالم. قال أشياء جميلة في هذا الصدد"[18]، يظهر من هذا النص رأي الفيلسوف ليبنتس حول العوالم الممكنة، غير أن د. طه عبد الرحمن، يدلّل على سبق الفلاسفة المسلمين للنظر في هذه القضية في إطار الفلسفة الإسلامية، يقول طه عبد الرحمن في هذا السياق:" وسوف يتبيّن لك من خلال تقصينا لمظاهر الفكر الإمكاني عند الغزالي أنّ دعوى اختصاص(ليبنتس) بهذا المفهوم[العالم الممكن] قابلة للمنازعة؛ فكلا القضيتين:" تعدد العوالم الممكنة" و" أفضلية عالم الواقع"، [وكلا القضيتين تناولهما ليبنتس في الفلسفة الغربية]، وقع الخوض فيهما في مختلف مدارس الفكر الإسلامي؛ وترتّب على هذا الخوض، تراث فكري هام يستحق أن نتناوله بأدوات البحث الحديثة"[19]، فيما يرى الباحث جميل حمداوي أن الفلاسفة اليونانيين كانوا سبّاقين للحديث عن العوالم الممكنة، مستشهدًا بما ورد عن بعض الباحثين قوله عن أحد الفلاسفة اليونانيين:" يعتقد طاليس أن فوق السماء عوالم لا يستطيع المنطق أن يصفها، ولا يقدر العقل على إدراك حسنها وبهائها، وهو الدهر المحض، وإليه تشتاق العقول والأنفس لأنه هو الديمومة والبقاء (الخلود). ويعتقد طاليس أيضا أن للعالم علّة مبدعة لا نعرف هوّيتها ولا اسمها، ولكننا ندرك وجودها مما نرى نحن من آثارها"[20]، وبهذا فإن حمداوي يُرجع بداية الحديث عن العوالم الممكنة إلى الفلسفة اليونانية، ويؤيد ما يذهب إليه بأدلّة وشواهد أخرى تعضد ما يذهب إليه، لكن ليس هذا مجال الخوض فيها. وفي الفلسفة الحديثة يمكن النظر إلى ليبنتس، كما مرّ بيانه، حيث يشير هذا الفيلسوف إلى أنه" لاحتمال الوقائع علينا أن نعرض للاعتقادات التي تمس الأشياء التي لا تقع تحت الحواس. إنها غير قابلة لأي شهادة، مثل وجود وطبيعة العقول والملائكة والشياطين...إلخ الجواهر الجسدية التي تكون في الكواكب ومساكن هذا الكون الفسيح، وأخيرًا طريقة عمل معظم أعمال الطبيعة، فنحن لا نملك عن كل هذه الأشياء أننا لا نستطيع تقريرها فهي لا تبدو محتملة إلا بقدر تناسبها كثيرًا أو قليلًا مع الحقائق المقررة"[21]، ويشير حمداوي، أيضًا، إلى أن الديانات الثلاث أشارت إلى العوالم الممكنة، فقد تحدثت هي أيضًا عن العوالم الممكنة، يقول حمداوي في هذا السياق:" آمن الخطاب الديني، من خلال الكتب الدينية السماوية كلها، بوجود عوالم وأكوان دينية ولاهوتية متعددة. فهناك الدنيا العاجلة، والآخرة الآجلة، وعالم الجحيم، وعالم الصراط، وعالم القبر، وعالم الجنة، وغيرها من العوالم التي يصعب إدراكها. ويتكون كل عالم، بدوره، من عوالم متعددة مختلفة من حيث الدرجة والعمل والجزاء. فالجحيم ينقسم إلى عوالم عقابية متعددة حسب درجة الإثم والكبيرة والذنب. وتنقسم الجنّة أيضا إلى عوالم متعددة مختلفة حسب درجة العمل والكسب والإحسان والخير. كما يتضح هذا جليا في سورة الواقعة التي تتحدث عن عالم الجنة وعالم الجحيم بخصائص مختلفة"[22]، وهذا ما سنلحظ ملامحه في فقرات البحث.

بناءً على ما تقدم يمكن القول إنّ نظرية العوالم الممكنة تمثلت في التفكير الإنساني في مراحل مختلفة، فقد ظهر في الفلسفة اليونانية ملامح للتفكير فيها، وكذلك نلحظ ظهورًا للعوالم الممكنة مرتبطًا بالتفكير الديني في مختلف الديانات التي سبقت الإسلام، وفي الإسلام كذلك؛ ويبدو أن سبب حضور مبادئ نظرية العوالم الممكنة بهذه الصورة في الأدبيات الغربية القديمة والأدبيات العربية أيضًا، يرجع إلى ارتباط الإنسان بالمتخيّل وغير الواقعي، حيث يسعى إلى حل المشاكل الفكرية التي تواجهه في مناحي حياته المختلفة، فالواقع الذي يعيشه الإنسان يجعله يعتقد أمورًا ويُنكِر أخرى، غير أنّ صور النظر وأشكاله في نظرية العوالم الممكنة أخذت مناحيَ مختلفة بحسب الغاية التي استلزمتها تفكيرًا لحل الإشكاليات المطروحة في كل مرحلة زمنية وخصوصية كل أمة من الأمم، حتى انتهت إلى مرحلة من النضج في الدراسات الحديثة فلسفةً ولغةً ونقدًا.

ابن قتيبة والعوالم الممكنة:

تم الحديث في الفقرات السابقة عن الجوانب النظرية التي أسهمت في إنتاج نظرية العوالم الممكنة، ونحتاج للتدليل على الرؤية التي نتبناها إلى الجانب الإجرائي الذي سنقدم فيه قراءة لخطاب ابن قتيبة التي اقترب فيه، كما نرى، من تلك النظرية، وننبه في هذا السياق إلى أنّ ابن قتيبة يؤول خطابًا وينتج خطابًا في الوقت ذاته، وهذه مسألة مهمة، فالخطاب الذي يؤوله ابن قتيبة خطاب النبي، ﷺ، الذي ينتمي للخطاب الديني، ويؤسس، في الوقت نفسه، خطابًا تأويليًا يعتمد فيه على كفاية المتلقي في تأويل النصوص، وعليه فإن رؤيتنا ستكون مبنية على خطاب تحليل الخطاب، وليس على الخطاب نفسه، وقد أشار بعض الباحثين إلى أنه يمكن النظر إلى نظرية العوالم الممكنة من زاويتين، زاوية منتج النص، وزاوية متلقيه الذي يؤوله[23]، ومتلقيه الذي يؤوله في دراستنا هو مثار بحث هذه الدراسة، ونقصد به ابن قتيبة.

يُحدِّد ابن قتيبة في شرحه حديث النبي ﷺ:" إن الشمس تطلع من بين قرنيْ شيْطان، فلا تصلّوا لطلوعها"، بقوله:" فأراد ﷺ أن يعلمنا أن الشيطان في وقت طلوع الشمس، وعند سجود عبدتها لها، مائل مع الشمس، فالشمس تجري من قبل رأسه، فأمرنا أن لا نصلي في هذا الوقت الذي يكفر فيه هؤلاء، ويصلون للشمس وللشيطان. يحدِّد ابن قتيْبة بداية الفئة التي يوجّه إليها خطابه، وهو أمر يُظهر وعيه باستراتيجية تتميّز بدقة منهجية في شروط الحوار وتحليل الخطاب، إذ سيترتب عن هذا التحديد الحجج والبراهين التي سيضمنها ابن قتيبة في خطابه. وبهذا الإجراء تتحقق وظيفة مبدأ التعاون في الخطاب للمحافظة على البعد الاجتماعي للحوار[24]. حيث سيتفق فيه معه المخاطَب على عموم قضايا الخطاب، يقول ابن قتيبة:" ونحن لم نُرِد في هذا الكتاب، أن نردّ على الزنادقة ولا المكذبين بآيات الله عز وجلّ ورسله.

وإنما كان غرضنا الرد على من ادّعى على الحديث التناقض والاختلاف، واستحالة المعنى من المنتسبين إلى المسلمين.

وإن كان إنكاره لهذا الحديث، لأنه رآه لا يقوم في وهمه، ولأنه لا معنى لترك الصلاة من أجل أن الشمس تطلع بين قرني شيطان، فنحن نُريه المعنى، حتى يتصوره في وهمه له – بإذن الله تعالى – ويحسن عنده، ولا يمتنع على نظره"[25].

يُعلّق ابن قتيبة على الحديث السابق بقوله:" وهذا أمر مغيّب عنا، لا نعلم منه، إلا ما علِّمنا "[26]. ويقول، أيضًا، في سياق آخر:" ولم يأتِ أهل التكذيب بهذا وأشباهه، إلا بردهم الغائب عنهم، إلى الحاضر عندهم، وحملهم الأشياء على ما يعرفون من أنفسهم، ومن الحيوان والموات، واستعمالهم حكم ذوي الجثث في الروحانيين.

فإذا سمعوا بملائكة على كواهلها العرش، وأقدامها في الأرض السفلى، استوْحشوا من ذلك، لمخالفته ما شاهدوا_ وقالوا كيف تخرق جثث هؤلاء السماوات وما بينهما، والأرضين وما فوْقها، من غير أن نرى لذلك أثرًا؟

وكيف يكون خلق له هذه العظمة؟ وكيف تكون أرواحًا ولها كواهل وأقدام.

وإذا سمعوا بأن جبريل، عليه السلام، مرة أتى النبي ﷺ في صورة أعرابي، ومرة في صورة دحية الكلبي، ومرة في صورة شاب، ومرة سدّ بجناحيْه ما بين المشرق والمغرب.

قالوا كيف يتحول من صورة إلى صورة؟ وكيف يكون مرة في غاية الصغر؟ ومرة في غاية الكبر، ومن غير أن يُزاد في جسمه ولا جثته وأعراضه؟ لأنهم لا يُعاينون إلا ما كان كذلك.

وإذا سمعوا بأن الشيطان يصل إلى قلب ابن آدم، حتى يوسوس له ويخنس. قالوا: من أين يدخل؟ وهل يجتمع روحان في جسم؟ وكيف يجري مجرى الدم؟

فهل ما أنكر إلا بمنزلة ما عرف؟ وهل ما رأى إلا بمنزلة ما لم يره؟"[27].

ثمّة في النص ما يؤشر على تشخيص ابن قتيبة لمشكلة دلالية يمكن رصدها في بعض المصطلحات التي وردت في تحليله، مثل: لأنه رآه لا يقوم في **وهمه**/ فنحن نُريه المعنى، حتى يتصوره في **وهمه** له، ولا يمتنع على **نظره**. كما نلحظ في النص الأسئلة التي أوردها ابن قتيبة دليلًا على وجود إشكال في إدراك مفهوم الخطاب النبوي، كما تصوره الطاعنون فيه، تتمثل في عدم تصوّرهم لما ورد في الخطاب النبوي، أي أنّ بعض ألفاظ اللغة لا مراجع لها في الواقع. والأسئلة هي:

كيف تكون أرواحًا ولها كواهل وأقدام؟

كيف يتحول من صورة إلى صورة؟

وكيف يكون مرة في غاية الصغر؟ ومرة في غاية الكبر؟

من أين يدخل؟ وهل يجتمع روحان في جسم؟ وكيف يجري مجرى الدم؟

يذهب المخاطَبون إلى أن هذه الحالات غير ممكنة عندهم، قياسًا على عالم الواقع، وتكتسب صفة الإمكان إذا تحققت، في بعضها، شروط محدّدة تجعلها تتكيف مع الصورة التي في وهمهم، كما عبر ابن قتيبة، من مثل:

أن يُزاد في جسمه وجثته وأعراضه.

أن يُرى لذلك أثرًا.

يعني ذلك أنّ صورة غير الممكن يمكن أن تتحقق عقلًا في حال تَحقَّقَ الشرطان المذكوران المتمثلان في:

(زيادة في الجسم والجثة والعرض).

(أن يُرى لذلك اثرًا).

ويُمكن بناء قضية شرطية على النحو التالي: إذا زيد في جسمه وجثته وعرضه/ يمكن التصور

إذا رأينا لذلك أثرًا/ يمكن التصور

يُرجع ابن قتيبة سبب عدم تصوّرهم لهذه الظواهر في عالم الواقع إلى:

أنهم لا يُعاينون إلا ما كان كذلك. وهي إشارة إلى اتخاذهم العالم الواقعي أساسًا لتصوراتهم، بتعبير آخر: المخزون الذهني هو المحرّك لعملية الفهم والتصوّر، بحسب نظرة ابن قتيبة، وأنّ ثمة أشياء لم يُعاينوها واقعًا ليست كذلك، فهي غير متصورة في وهمهم. ويدل مصطلح الوهم في اللغة على: الاعتقاد المرجوح، التصوّر، القوة الوهمية من الحواس الباطنة[28]. ومن ثَمّ فالوهم يرتبط بغير الحسّي عند الإنسان من جهة، ويظهر تعلقه بالجانب الدلالي من جهة ثانية.

يرى ابن قتيبة القياس وسيلة للتوفيق بين عالمين: عالم واقع. وعالم آخر موازٍ له. ويُقصد بالتوازي في نظرية العوالم الممكنة أن عالمين على الأقل لهما الشروط التركيبية نفسها يتصفان بإمكانية التحقق، بحيث ما يجري على أحدهما يجري على الآخر، فإثبات أحدهما أو نفيه يستلزم إثبات أو نفي الثاني[29]، وأن عدم إدراك هذه الظواهر من قبل المتلقين بسبب عدم إدراكهم بعض الآليات التي، يبدو لي أنها، تتوافق مع آليات منطق الموجّهات الذي يبحث في الحكم على القضايا لا من حيث صدقها وكذبها، وإنما من حيث تضمّنها لعبارات موجّهة تجعلها تتضمن أحد الاحتمالات المنطقية (الضرورة والإمكان والاستحالة)؛ ولهذا فإن ابن قتيبة ينتقد المعارضين من حيث **استعمالهم حكم ذوي الجثث في الروحانيين**، ما يُشير إلى عدم المقدرة على تصور مكوّنات عالم ممكن يختلف من حيث الهيئة والتركيب عن العالم الواقعي، فالعالم الواقعي الذي يعيشون فيه يختلف في بنائه ومكوّناته عن العالم الممكن، وأنّه يجب أن ينطلق النظر من التساؤل الذي ساقه ابن قتيبة في قوله:" فهل ما أنكر إلا بمنزلة ما عرف؟ وهل ما رأى إلا بمنزلة ما لم يره؟"، ويمكن أن يكون ابن قتيبة قصد من تعليقه التشبيه، كونه أداة للجمع بين ما تمت مشاهدته واقعًا، وما لم تتم، فمن البيّن استخدام ابن قتيبة تقنيات البلاغيين للتقريب بين من لم ينكر تلك الظواهر وبين من أنكرها، ، وقد نستعير مصطلح البيروني " البراهين الإقناعية"، وإن اختلف السياق، بما هي براهين قائمة على قياس البعيد على القريب والغائب على الشاهد[30]؛ لتقريب وجهة نظر ابن قتيبة في هذا السياق. وفي الفلسفة الحديثة فإنّ مفاهيم الضرورة والإمكان والاستحالة في نظرية منطق الموجّهات، الذي استعارته الدراسات اللسانية والأدبية والنقدية بما اصطلحت عليه بنظرية (العوالم الممكنة)، هو الذي عالج هذه القضايا المشكلة في البحث الدلالي، ويتماهى حل نظرية العوالم الممكنة للمشكلة الدلالية مع ما يبدو مقبولًا من وجهة نظر ابن قتيبة، حيث يمكّن تحليل ابن قتيبة محاوريه من تصوّر غير الممكن في عالم آخر؛ لأن ما أُنكر، في عالم الواقع، بمنزلة ما عُرِف في هذا العالم، وما لم يُر، في عالم الواقع، بمنزلة ما رآه في هذا العالم الواقعي، وهو ما تسعى نظرية العوالم الممكنة إلى معالجته. ويعني ما تقدم، بحسب نظرة ابن قتيبة، إمكانية وجود عالم يحوي ما أُنكِر وما لم يُر(في العالم الممكن)، بل نلاحظ عمق الفكرة عند ابن قتيبة ظاهرًا في قوله: إنّ المنكرين **استوْحشوا ما سمعوا بسبب مخالفته ما شاهدوا، فالناس بطبيعتهم يفكرون بواسطة قياس غير المعلوم على المعلوم**[31]، **بعبارة أخرى تكتسب المعلومات غير المألوفة المقدَّمة في الخطاب مقبولية المخاطِب متى و افقت المعلومات المخزنة في ذاكرته. ويتم رفضها في حال مخالفتها لذلك المخزون.**

أنّ ابن قُتيْبـة يُصرّح بأنّ بعض الصـور والأحداث والمعارف لا يُمكن قياسها علـى العالم المعيش، لأنها غير ممكنة التحقق؛ ولا تصدق في هذا العالم، بحسب عبارة الفلاسفة واللغويين؛ فهي غير متحققة حسيًا بمفهوم الوضعية المنطقية التي تعتمد فيه على مبدئي: الصدق والكذب في إثبات الحقائق، وذلك عن طريق التحقق في الواقع، وحتى يصير تحقق العبارات ممكنًا يجب تصوّرها حسب طبيعتها، فلابدّ لاكتمال تحقق تلك التصورات من عالم تصدق فيه هذه العبارات اللغوية والتصورات التي تنقلها، وهو **عالم موازٍ** يمكن تصوّره في العالم الواقعي أو قياسه عليه، من حيث إن هذه الذوات ذات طبيعة مختلفة فلابدّ لها من عالم يناسب اختلافها، إذ لا يمكن تصوّر ذوات لا تعيش في عالم، فعملية وجوب إمكان تصور الذوات يستلزم ضرورة تصور العالم الذي تعيش فيه تلك الذوات، وعليه تكون آلية الاستلزام هي المعتمدة في الربط بين الظاهرة وما يرتبط بها في محيطها، وهي من الآليات الشائعة الاستخدام في منظومة الدراسات العربية الإسلامية.

يشير ابن قتيبة في موضع آخر إلى أن ما يجوز في المعقول، يمكن القياس عليه، يقول ابن قتيبة في هذا السياق:" ونحن نقول إنه إذا جاز في المعقول،

صح في النظر، وبالكتاب والخبر، إن الله تعالى يبعث من في القبور، بعد أن تكون الأجساد قد بليَت، والعظام قد رمّت، جاز أيضًا في المعقول، وصحّ في النظر، وبالكتاب والخبر، أنهم يُعذبون بعد الممات في البرزخ"[32].

" وهذه أشياء مشهورة، كأنها عيان فإذا جاز أن يكون هؤلاء الشهداء، أحياء عند ربهم يرزقون، وجاز أن يكونوا فرحين ومستبشرين، فلِمَ لا يجوز أن يكون أعداؤهم الذين حاربوهم وقتلوهم، أحياء في النار يعذبون؟"، يسلك ابن قتيبة في هذه الفقرة مسالك النحويين واللغويين من حيث نظرهم في العلل، والمقصود: علة الحمل على النقيض[33]، حيث يرى بعض النحويين أن الشيء يُحمل على الشيء إذا كان نقيضًا له[34].

وإذا جاز أن يكونوا أحياء، فلمَ لا يجوز أن يكونوا يسمعون؟ وقد أخبرنا رسول الله ﷺ، وقوله الحق"[35].

اعتمادًا على أنّ لفظ **الجائز**، الذي تكرر في نصوص ابن قتيبة السابقة يعدِل لفظ الممكن[36] ، في هذا السياق، من حيث انقسام القضايا إلى" ضرورية" يمثلها الواجب، وقضايا" الإمكان" ويمثلها الجواز، فإنّ ابن قتيبة يدعّم حجّته بالمنقول من قول الرسول ﷺ وممّا ورد في القرآن الكريم، وما دامت القضايا التي استشهد بها ابن قتيبة، الواردة في الخطاب القرآني وفي الخطاب النبوي، جائزة، أي " ممكنة"، وجب أن يكون ما يتبعها من وقائع جائزًا أيضًا، وعليه تصبح القضيتان متّسمتين بالإمكان في عالم ممكن[37]؛ لأن القضيتين تتصفان بالتمام والاتساق المنطقيين، وهما من الشروط التي يجب توفرها في بنية قضايا العالم الممكن، وهي البنية التي وردت في الخطابين النبوي والقرآني. فالحكم متى ثبت إمكانه للشيء، ثبت هذا الإمكان للمثل[38]، وهذا من علة الحمل على النظير كما عند النحويين العرب[39].

ومما ورد في السياق ذاته، قالوا: رويتم عن حماد بن سلمة عن عمار بن أبي عمار، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ:" أن موسى عليه السلام لَطَمَ عَيْنَ مَلِكِ المَوْتِ فأعْوَرَهُ" فإن كان يجوز على ملك الموت العَوَر، جاز عليه العمى".

" قال أبو محمد:...

والذي نذهب إليه فيه أن ملائكة الله تعالى روحانيون، والرُّوحاني منسوب إلى الرُّوح، نسبة الخلقة؛ فكأنهم أرواح لا جثث لهم، فتلحقها الأبصار، ولا عيون لها كعيوننا، ولا أبشار كأبشارنا.

ولسنا نعلم كيف هيأهم الله تعالى، لأنا لا نعرف من الأشياء إلا ما شاهدنا، وإلا ما رأينا له مثالًا، وكذلك الجن، والشياطين، والغيلان وهي أرواح، ولا نعلم كيفيتها.

وإنما تنتهي في صفاتها إلى حيث ما وصف الله جلّ وعزّ لنا، ورسوله ﷺ"[40].

نخلص ممّا تقدم إلى أن ابن قتيبة يستخدم الإجراء نفسه اعتمادًا على قوله: إن الملائكة روحانيون، ويُصرّح، من ثَم، بأنّ كيفيتها غير معلومة لنا، وهو ما يعني اختلاف هيأتها عن المدركات الواقعية في العالم الذي نعيش فيه، وبما أن بعضًا من صفات تلك الهيئات التي ذكرها ابن قتيبة قد ذُكرت في النصوص الدينية، وهي نصوص ملتزمون بالتصديق بها، فهي موجودة وفقَ تلك الهيأة، ولا يحق البحث عن أكثر من ذلك، بحسب ابن قتيبة، وهذا الإجراء، يعتمد، منهجيًا، على تحديد الفئة التي يتوجّه إليها ابن قتيبة بخطابه، وهو ما صرّح به في الفقرة السابقة بوصفه شرطًا من شروط الحوار التي حدّدها في بداية خطابه.

نجد عند ابن قتيبة، كذلك، فهمًا لإسناد الأفعال الإنسانية إلى ذوات لا تنتمي إلى عالم البشر، ورد في حديث للنبي ﷺ قوله:" خمس فواسق، يُقتلن في الحل والحرام: الغراب، والحدأة، والكلب، والحية، والفأرة "[41]. يعترض الطاعنون في حديث النبي ﷺ بقولهم:" فأمّا أن تُقتل لأنها فواسق، فهذا لا يجوز، لأن الفسق والهدَى، لا يجوز على شيء من هذه الأشياء"[42]. يقول ابن قتيبة إن قولهم هذا مخالف لكتاب الله جلّ وعز، وأنبيائه ورسله، وكتب الله المتقدمة، قال ازمخشري:" الفسوق: أصله الخروج عن الاستقامة والجوْر، ...، وقيل للعاصي فاسقٌ لذلك، وإنما سميت هذه الحيوانات فواسق على سبيل الاستعارة لخُبثِهنّ، وقيل لخروجهنّ من الحرمة بقوله: خمسة لا حرمة لهنّ"[43]. واستشهد بقصة سيّدنا سليمان والهدهد كما وردت في القرآن الكريم، كما استشهد بقصة النملة مع سيدنا سليمان التي وردت في القرآن الكريم أيضًا. ودعّم حجّته فيما ذهب إليه بما وردت نسبته إلى الكتب الدينية السابقة. وما يهمنا في هذا السياق أن ابن قتيبة يرى أنّ ما ورد في الحديث النبوي حقيقة موجودة وجودًا عقليًّا تصوريًّا، وإن لم يُصرّح بذلك، فإننا نلمحه في سياق دفاعه ضد الطاعنين عمّا ورد في الحديث النبوي. كما نلحظ أن ابن قتيبة يستخدم الطريقة نفسها في بناء حجته، التي تنبني على الشرط، أي: إذا كانت الأفعال البشرية التي نُسبت في القرآن الكريم إلى كائنات لا تنتمي إلى عالم البشر، ممكنة التحقق، فلماذا لا يمكن أن يتحقق مثيلها ممّا جاء في حديث النبي ﷺ؟، وعليه فإن ابن قتيبة مثلما يرى إمكانية وجود ذوات تختلف عن الذوات في العالم الواقعي، فإنه يرى إمكانية أن تنسب صفات بشرية إلى عناصر غير بشرية، وهي ظواهر ممكنة التحقق عنده؛ لأن لها كيفيّات خاصة تتحقق بها قد لا نتصوّرها في حال قياسها على عالمنا.

من خلال ما مرّ تناوله نخلص إلى أن النقطة الرئيسة التي عالجناها فيما سبق تتمركز حول الجانب الدلالي، وبخاصة فيما يتعلق بمنطق الموجّهات، وتبيّن، أيضًا، أن ابن قتيبة يُدافع عن صحة المفاهيم الواردة في التعبيرات اللغوية، من حيث إمكان تحققها وعدم إمكانه في العالم الواقعي، وأنها قد تُصبح مفاهيم ممكنة التحقّق في التصوّر العقلي، كما أنه يجب النظر إلى العبارات التي تحوي تلك العناصر على أساس أنها عبارات ممكنة لغويًّا ودلاليًّا ولا تناقض فيها، وليست غير ممكنة التحقق. ونظرة ابن قتيبة هذه تقترب ممّا تقرره الدراسات الحديثة لحل المشكل الدلالي الذي يتمثل في ممكن التحقق وغير الممكن عن طريق وجود عوالم ممكنة غير العالم الواقعي.

العوالم الممكنة نظرة تداولية:

بات من المستقر في الدرس اللغوي أهمية الجوانب التداولية في دراسة الخطاب اللغوي، فالخطاب يُلقَى في موقف لغرض التواصل والإقناع، وله وظيفة في المجتمع لتحقيق أغراض مختلفة تناولها عديد الباحثين، وقد اهتمت الدراسات التداولية بالقوْل بدل الاهتمام بالجملة الذي ساد عند التوليديين وغيرهم من أصحاب المدارس الأخرى، يقول المبخوت متحدثًا عن ارتباط القوْل بالمقام في معرض مقارنته بين دراسة الجملة مقابل دراسة القوْل:" أمّا القوْل فهو إلقاء الجملة في مقام، أي استعمال المتكلم إياها لغرض التخاطب"[44]، وبالنظر في خطاب ابن قتيبة بشكل عام نلحظ ارتباطه بمقام تخاطبي ورد فيه، ودوافع كامنة وراء إنتاجه محكومة بقصد منتجه تغيير موقف مخاطبيه من بعض القضايا أو التأثير فيهم، وعليه نقول: إذا كانت معالجتنا فيما سبق قد اهتمت بالقضية الدلالية الجهيّة: ممكن/ غير ممكن، وبالنهج الذي انتهجه ابن قتيبة في سبيل تحقيق هذا الغرض، فإننا في هذه الفقرة سنتناول المقام الذي استدعى الخطاب، وخاصة فيما يتعلق بقضية الممكن وغير الممكن في خطاب ابن قتيبة، وكذلك قصد المؤلف إنتاج

خطاب متماسك يسهم في الاتصال والتفاعل الاجتماعي[45]، ويأتي ذلك كله في إطار خدمة للقضية الدلالية، التي نراها القضية الرئيسة في مؤلفه كما صرّح ابن قتيبة في مقدمة كتابه.

وفي سياق تحديد المخاطَبين الذين يتوجه إليهم بخطابه يقول ابن قتيبة:" ونحن لم نُرِد في هذا الكتاب، أن نردّ على الزنادقة ولا المكذبين بآيات الله عز وجلّ ورسله.

وإنما كان غرضنا الرد على من ادّعى على الحديث التناقض والاختلاف، واستحالة المعنى من المنتسبين إلى المسلمين.

وإن كان إنكاره لهذا الحديث، لأنه رآه لا يقوم في وهمه، ولأنه لا معنى لترك الصلاة من أجل أن الشمس تطلع بين قرني شيطان، فنحن نُريه المعنى، حتى يتصوره في وهمه له – بإذن الله تعالى – ويحسن عنده، ولا يمتنع على نظره"[46] يؤشر التحديد للفئة على وعي ابن قتيبة بدور المخاطَب في عملية التخاطب، ومراعاة ابن قتيبة لهذا الجانب، والتي نعدّها إشارة واضحة إلى عنصر من عناصر الجانب التداولي في الخطاب، فقد أصبح من البيّن أن التداولية Pragmatics تُعنى، بشكل عام، بوصف العلاقات بين العلامات ومستخدمي العلامات[47]، ويُقصد بالمستعملين طرفي عملية التخاطب، كما يرى بعض منظري التداولية أن:" أن الاستعمال اللغوي ليس إبراز منطوق لغوي ما فقط، بل إنجاز حدث اجتماعي معين أيضًا في الوقت نفسه"[48]، ويُعدّ قصد منتج الخطاب ونواياه لإحداث تغيير في حالة ما في الواقع من القضايا التي تهتم بها التداولية، وبالنظر في عناصر السياق من حيث مستخدمي العلامات، نلاحظ حضورًا لافتًا لهذا العنصر في خطاب ابن قتيبة الذي يحدده بداية، كما يُفهم من حديثه السابق. فمن حيث إن المعارضين من المسلمين الذين يدّعون التناقض على الحديث النبوي، يدخلون في دائرة المتلقين، فإن ابن قتيبة يوجّه خطابه إلى هذه الطائفة وليس إلى غيرهم، ويُعد إجراء ابن قتيبة هذا من مقتضيات البعد التداولي في الخطاب والذي تترتب عليه شروط نجاح عملية الاتصال أو فشلها، وينتج عنه أيضًا الوسائل التي سوف يستخدمها منتج الخطاب وغيرها مما يدخل في دائرة استراتيجيات بنائه.

إضافة إلى ما تقدم فإن خطابه موجّه إلى بيان اتساق الخطاب النبوي الشريف وانسجامه، ويُعبر هذا الغرض عن نية منتج الخطاب ومقصده في مخاطبة طائفة معيّنة، فنجده يستخدم أسلوبًا إقناعيًا مبنيًا على الحجة، ونرى أنه يستعمل بعض تقنيات أهل المنطق وأهل اللغة، مثل استعماله علة الحمل على النظير، وعلة الحمل على النقيض، كما مر في هذه الدراسة، ويلاحظ، أيضًا، أن خطاب ابن قتيبة في محاولته فهم الدور الذي يقوم به الخطاب النبوي الشريف، بوصفه لغةً، في توجيه الناس، وما يترتب عليه من تأويل لفهم الخطاب الإسلامي أو الديني بشكل عام؛ يأتي في إطار البحث عن الفهم الصحيح المؤدّي إلى اتساق الخطاب وانسجامه، وهذا الفهم مبني على ضرورة معرفة مقصد منتج الخطاب المتمثل إمّا في شخص النبي، ﷺ، وإمّا في القرآن الكريم بوصفه كتابًا منزلًا من عند الله سبحانه وتعالى، وبما أن الخطاب الديني له خصوصيته وسياقه، فإن طبيعة تفسير هذا الخطاب وتحليله وصولًا إلى لاتساق والانسجام يجب أن يراعى فيه فهم تلك الخصوصية ومعرفة عناصر السياق كما حددتها منظومة الدراسات العربية الإسلامية، ويبدو أنّ ثمّة منهج اتبعه معارضو الخطاب الديني في عصر ابن قتيبة وفي المرحلة السابقة عليه يتعلق بآليات تفكيرهم وردهم الخطاب النبوي وادعائهم التناقض فيه، وهو منهج يشبه منهج الوضعية المنطقية في الفلسفة الحديثة؛ حيث يتمثل منهجهم في ضرورة التفريق بين نوعين من الدراسة لكل منهما خصائصه؛ وقد عبّر عنه فيلسوف اللغة سيرل عند حديثه عن مفهوم القصدية في الربط بين أهم مشكلتين فلسفيتين معاصرتين، هما: تعلق اللغة بالعالم، وطبيعة تفسير الفعل البشري ومتطلباته، ممّا يستوجب تفسيرات للسلوك البشري تختلف عن تفسيرات الظواهر الطبيعية موضع دراسة العلم، وعليه فإن فهم السلوك البشري يتطلب الدرايــة **بمقاصدهم ورغباتهم**، وهو ما يميز علوم الإنسان عن العلوم الطبيعية[49]، إنّ إجراء ابن قتيبة في تحليل الخطاب النبوي هو تفريق بين نوعيْن من الخطاب مبنيين على وجهة نظر مستعملي كل نوع منه، أمّا النوع الأول فخطاب يتعلّق بالواقع ويتّصف بالاتساق والانسجام بعد فهمه وتأويله تأويلًا صحيحًا، وهذه وجهة نظر ابن قتيبة والدافع من وراء إنتاج خطابه، أمّا النوع الثاني من الخطاب فلا يتعلّق بالواقع وهو ما يُفقده صفتي الاتساق والانسجام، وهو ما يراه المعارضون متناقضًا أو واقعًا في دائرة عدم الصدق الدلالي، الأمر الذي لاحظنا اعتراض ابن قتيبة عليه، حيث يقول مثلًا:" والذي نذهب إليه فيه أن ملائكة الله تعالى روحانيون، والرُّوحاني منسوب إلى الرُّوح، نسبة الخلقة؛ فكأنهم أرواح لا جثث لهم، فتلحقها الأبصار، ولا عيون لها كعيوننا، ولا أبشار كأبشارنا.

ولسنا نعلم كيف هيأهم الله تعالى، لأنا لا نعرف من الأشياء إلا ما شاهدنا، وإلا ما رأينا له مثالًا، وكذلك الجن، والشياطين، والغيلان وهي أرواح، ولا نعلم كيفيتها.

وإنما تنتهي في صفاتها إلى حيث ما وصف الله جلّ وعزّ لنا، ورسوله ﷺ"[50].

إن هذا النص يبيّن أنّ ابن قتيبة يرى أنّ ما ورد في الخطاب النبوي أو في القرآن الكريم يحمل خاصية الصدق، حتى وإن فقد ذلك الخطاب، من وجهة نظر ابن قتيبة، شروط صدق الخطاب الطبيعي الذي لا يحمل في طيّاته ما يخرق ناموس الطبيعة، ويتوجّب تصديق هذا الخطاب من غير قياسه على مشاهداتنا في عالم الواقع، بناءً على مبرّريْن، كما يبدو، الأول: **قصد** منتج الخطاب الذي ضمّن هذه اللغة في خطابه، وفي هذا السياق يُشير بعض اللغويين إلى أنّ " القصد، كما يرى الأصوليون، محدد عند المتكلم وثابت لا يتغير،...، ولكن مراتب السامعين تتفاوت في إدراك مقصود المتكلمين تبعًا لتفاوت قدراتهم العقلية واللغوية والثقافية"[51]، وهو ما يعبر عنه بعض اللغويين بـ" مراد المتكلم"[52]؛ ولهذا نرى ابن قتيبة يستعين في تأويل ما يعترض عليه الطاعنون بأدلة مستقاةٍ من أحاديث أخرى أو من القرآن الكريم، بعبارة أخرى يعزّز استخدام منتج الخطاب لهذه الأقوال في سياقات متعدّدة **مقصدية منتجه**، ويُعطي مشروعية للتأويل الذي يذهب إليه ابن قتيبة، ومن ثمّ يَدخل ابنُ قتيبة، حسبَ عبارة الأصوليين، في مراتب السامعين الذين فهموا مقصد المتكلم المضمّن في خطابه، في حين أن الذين طعنوا في هذه الأحاديث يكونون ضمن فئة السامعين الأقلّ مقدرة على فهم شروط هذا الخطاب، ومن ثمّ يتعذّر عليهم فهم مقصد المنتج أو مراده؛ ونستنتج من ذلك أن ابن قتيبة كان يهدف من خطابه إلى تغيير معتقدات مخاطبيه. والسبب الثاني في رأينا أنّ قصور التصوّر لبعض ما يرد في عالم الخطاب اللغوي من مقولات ممّا لا تدركه العقول؛ ليس مبرّرًا لعدم قبولها عقلًا ومن ثمّ نفي تصديقها، وفي هذا السياق يُشير محمد محمد يونس إلى أنّ ما هو داخل في مراد المتكلم لا يستلزم أن تدل عليــه العناصر الوضعية نفسها[53]، كما يأتي، في هذا السياق، دور نظرية العوالم الممكنة التي وُظّفت، إلى حدّ كبير، في حلّ هذا الإشكال الدلالي، وسوّغت، من ثم، صحة استعماله في الجانبين الدلالي والتداولي؛ وهذا ما دفع إلى القول بأن استخدام ابن قتيبة لما أسميناه

العوالم الممكنة، للخروج من مفهومي الصدق والكذب، يصب، بلا شك، في دائرة النظر التداولي، كل هذه العناصر المشار إليها، والتي وظّفها ابن قتيبة في خطابه، تتعلّق برؤيته حول إمكان تحقّق الظواهر التي وردت في الخطاب اللغوي متمثلًا في حديث النبي، ﷺ، عن طريق حلّ المشكل دلاليًّا بواسطة العوالم الممكنة، الأمر الذي يسمح بتصوّر تحقق تلك الظواهر في عالم مماثل أو موازٍ للعالم الذي نعيش فيه، ويضم عناصر متّسقة، ليس من الضروري قياسها على الواقع، ولا يستلزم أن ننطلق من معارفنا لتبرير تصديقها أو تكذيبها؛ بوصف معارفنا قاصرة عن إدراك تلك الظواهر حسًا.

من المظاهر التداولية في خطاب ابن قتيبة فهمه لطبيعة اللغة بوصفها خطابًا في سياق من مكوّناته العرف والاستعمال، كما قرّر علماء اللغة في التراث الإسلامي وفي الدرس اللغوي الحديث، يمنك أن نتبين ذلك في قول ابن قتيبة، الذي تمّ الاستشهاد به في فقرة سابقة:" إن قولهم هذا مخالف لكتاب الله جلّ وعز، وأنبيائه ورسله، وكتب الله المتقدمة"، ونستخلص من قول ابن قتيبة هذا إلى أنه يشير إلى قضيتين غاية في الأهمية من الجانب التداولي، الأولى المعرفة المسبقة للمتلقي، والثانية العرف اللغوي الذي يوجّه فهمنا للخطاب[54].

تعدّ معرفة المخاطَبين بكتاب الله عز وجلّ في هذا السياق معرفة مسبقة، كونهم مسلمين ويرؤن تناقضًا في الخطاب الإسلامي، ومن المعرفة المسبقة التي يفتقر إليها الطاعنون في الأحاديث النبوية، أيضًا، عدم إلمام المعارضين بما ورد في الكتب السماوية ممّا نُقل إليهم؛ ولهذا نرى كلام ابن قتيبة السابق متضمّنًا انتقاد المعارضين لعدم توظيفهم هذه المعرفة، نلحظ ذلك في قول ابن قتيبة ردًا عليهم:" بأنّ قولهم هذا مخالف لكتاب الله جلّ وعزّ وأنبيائه ورسله، وكتب الله المتقدمة"، ويمكن أن نصوغ ذلك بعبارة أخرى تستجلي مرادنا وهي: أنّ الطاعنين لو اطّلعوا وفهموا كتاب الله جلّ وعزّ وأحاديث نبيّه، ﷺ، وما جاء قبله لما وقعوا في هذا الفهم الخاطئ المخالف للأعراف المذكورة، ويُشير علماؤنا في التراث الإسلامي إلى القضية ذاتها، فيرؤن أنّ استعمال اللغة منوط بما تعارف عليه أبناؤها في ألفاظها وصيغها وتراكيبها ودلالاتها وما تقتضيه مقامات الكلام وأعراف الناس وأحكام الشرع"[55]، وذهب بعض العلماء المسلمين أبعد من ذلك في توظيف مصطلح العرف وشرحه، فقد عدّوا العرف ثلاثة أعراف هي: العرف اللغوي الاستعمالي، العرف الاجتماعي، العرف الشرعي[56]، وهو، أيضًا، ما نجد تأكيدًا له في الدراسات الحديثة، فيرى سيرل أنّ:" الفعل الكلامي أوسع من أن يقتصر على مراد المتكلم، بل هو مرتبط أيضًا بالعرف اللغوي والاجتماعي"[57]، وعليه ففهم الخطاب يستلزم توظيف عناصر إلى جانب مراد المتكلم في قراءته، بحيث يُصبح الفهم السليم للخطاب مرتهنًا بالأعراف اللغوية والاجتماعية المنتج فيها، في حين يفتقر الفهم الخاطئ لتلك العناصر، وهو ما وقع فيه المعارضون، من وجهة نظر ابن قتيبة، إذ لو فُهم الخطاب بمراعاة عناصره لأدى إلى فهم معناه، ولاختلف النظر إلى الإمكان وعدمه في فهم الخطاب النبوي الشريف، ولن يتأتى الفهم الأمثل، بحسب ابن قتيبة، إلا بفهم السياق وتوظيف عناصره المكوّنة له، ويعني ذلك وجود عالم مفارق لخبراتنا يتمثل في عالم النص، الذي يمثّله الخطاب النبوي الشريف، ووردت فيه عناصر لغوية غير متحققة في عالم الواقع ومخالفة لما اكتسبه الطاعنون من معارف.

بناءً على ما تقدم نخلص إلى أن الشروط اللازمة لصحة ما تضمّنه عالم النص والتي تُفهم من تحليل خطاب ابن قتيبة، جاءت متمشية مع الذوق اللغوي الذي كان سائدًا في تلك المرحلة، والذي نجد كثيرًا من مقولاته مبثوثة في كثير من كتب التراث الإسلامي، وقد وصلت الدراسات اللغوية الحديثة إلى كثير من النتائج التي خلُص إليها العلماء في التراث الإسلامي، وهو ما نجد صداه في هذا البحث، كما يتبيّن أنّ معالجة الظواهر الممكنة عقلًا وغير الممكنة في الدرس اللغوي العربي في التراث الإسلامي، كانت ظاهرة بحسب احتياجهم لتوظيفها وفق السياقات التي تتم معالجتها أو يتم النظر فيها، فهي دراسات انطلقت من فهم الواقع، واهتمت بقضاياه التي كانت مثار جدل في ذلك العصر.

الخاتمة.

تبيّن من خلال هذه الدراسة أن العلماء في التراث الإسلامي درسوا الخطاب اللغوي وفق اشتراطات معرفية وإجرائية تحكمها منظومة معرفية تنتمي إلى مرحلة إنتاج الخطاب، وتبدو الاشتراطات المتبعة متقاربة مع كثير ممّا جاء في الدراسات الحديثة أو متفقة معها، وقد تنبّه كثير من الفلاسفة واللغويين العرب، مثل د. طه عبد الرحمن، ود. محمد صلاح الدين الشريف و د. محمد محمد يونس ود. شكري المبخوت وكثيرين غيرهم، إلى هذه القضية، وحاول كل منهم دراسة ما جاء في التراث الإسلامي في حقوله المعرفية المختلفة، وبالأخص، في حقول اللغة والفلسفة وأصولَ الفقه وربطه بما جاء في معرض نقد هؤلاء الباحثين لبعض النظريات الحديثة، وهو ما نجد صداه عند د. شكري المبخوت مثلًا، ود. خالد ميلاد، فيما يخص نقد بعض جوانب نظرية الأعمال اللغوية بواسطة استعمال آليات النظرية اللغوية والبلاغية العربية، التي استطاعت وضع تصوّرات نظرية وإجرائية ساعدت على تجاوز مجموعة من الإشكالات الظاهرة في الخطاب اللغوي الحديث. وجاءت هذه الدراسة وما لاحظناه عند ابن قتيبة في تحليله للخطاب النبوي الشريف في سياق توضيح بعض جوانب الدرس اللغوي العربي قديمًا في تحليل الخطاب، ويعدّ تناول ابن قتيبة للخطاب النبوي في جانبه الدلالي، وفهمه له، وما انتهجه من وسائل للردّ على الطاعنين، كما بيّنت هذه الدراسة، يُعدّ كل ذلك فهمًا مبنيًّا على استراتيجية واضحة للتعامل مع القضايا المشكلة في جانبها الدلالي في الخطاب الإسلامي، ومحاولة معالجتها معرفيًّا، مع المحافظة على خصوصية الخطاب، وهو ما يعطي للخطاب طاقة تعبيرية تمكّنه من استيعاب الأفكار والظواهر التي يتم التعبير عنها بواسطته، مع الأخذ في الاعتبار الجوانب العقدية في الخطاب والتي تجنبنا الخوض فيها خشية انحراف الدراسة عن مسارها، مع وعينا بهذه الممارسة كون تركيزنا انصب على الاهتمام بالجانب الدلالي والتداولي فيه. فاللغة، كما تمت الإشارة، ترتبط بالفكر وتعبّر عنه، وهي الوسيلة لوصف العالم وفهمه، وهي الآلة للتفاعل والتغيير في المجتمع، ومن ثَمّ يُصبح الكشف عن وسائل ناجعة في التحليل الدلالي في التراث العربي الإسلامي مسوّغًا لفهم الكفاية اللغوية والتفسيرية في ذلك التراث، حيث يقدم الكشف عن الكفايتين فيه وصفًا يمتاز بالقدرة على سبر أغوار اللغة خطابًا وتحليلًا.

هوامش البحث:

[23] _ مولاي مروان العلوي، *العوالم الممكنة: مدخل إلى تأويل النص*، **مدارات**/ العدد الثالث، أوت/ 2019، ص 66_ 79.

[24] - يُنظر: مبادئ التداولية، جيوفري ليتش، تر: عبد القادر قينيني، أفريقيا الشرق/ المغرب، 2013، ص 110/ 111.

[25] - تأول مختلف الحديث، ابن قتيبة، تح: محمد محي الدين الأصفر، المكتب الإسلامي/ بيروت _ مؤسسة الإشراق/ الدوحة، ط 2/ 1999م، ص 195.

[26] - تأويل مختلف الحديث، ابن قتيبة، تح: محمد محي الدين الأصفر، ص 196/ 197.

[27] - المصدر نفسه، ص 197.

[28] _ كشّاف اصطلاحات الفنون. محمد علي التهانوي، تح: د. علي دحروج. مكتبة لبنان/ بيروت، لبنان، طب1/ 1996م، ج2، ص 1808.

[29] _ الممكن والمستحيل في نظرة نيتشة للعالم، تفروت لحسن، مؤسسة دراسات وأبحاث، 2015، ص 6.

[30] _ يُنظر: المعنى والمعرفة والعلم: رهان الثورة الكوبرنيكية، حمادي بن جاء بالله، ضمن: أعمال الندوة الملتئمة بكلية الآداب منوبة، نوفمبر 1999، منشورات كلية الآداب منوبة 2003، سلسلة الندوات، مج: 18. ج1/ ص 132.

[31] _ النص والخطاب والإجراء، روبرت دي بوجراند، تر: د. تمام حسان، ص 194.

[32] _ تأويل مختلف الحديث، ابن قتيبة، تح: محمد عبد الرحيم، دار الفكر/ بيروت. لبنان، 1995م، ص 227.

[33] _ علاقة الحمل على النظير والنقيض والموضع والمعنى النحوي. المنصف عاشور، ضمن: أعمال الندوة الملتئمة بكلية الآداب منوبة، نوفمبر 1999، منشورات كلية الآداب منوبة 2003، سلسلة الندوات، مج: 18. ج 2، ص 557.

[34] _ فيض نشر الانشراح من طي روض الاقتراح، أبو عبد الله محمد بن الطيب الفاسي، تح: د. محمود يوسف فجّال، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث/ الإمارات العربية المتحدة، ج2/ ص 815.

[35] _ تأويل مختلف الحديث، ابن قتيبة، تح: محمد محي الدين الأصفر، ص 228.

[36] _ يُنظر: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 347.

[37] _ يُنظر: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 347.

[38] _ يُنظر: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 350. 352.

[39] _ فيض نشر الانشراح من طي روض الاقتراح، ج2/ ص 806.

[40]- تأويل مختلف الحديث، تح:د. محمد عبد الرحيم، ص 252.

[41] _ تأويل مختلف الحديث، ابن قتيبة، تح: محمد محي الدين الأصفر، ص 210.

[42] _ المصدر نفسه والصفحة كذلك.

[43] _ الفائق في غريب الحديث، جار الله بن عمر الزمخشري، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم_ علي محمد البجاوي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 3، 1979م، ج3/ ص 116/ 117.

[44] _ نظرية الأعمال اللغوية، شكري المبخوت، ص 16.

[45] _ علم لغة النص النظرية والتطبيق، د. عزة شبل محمد، مكتبة الآداب/ القاهرة، ط1/ 2007م، ص 28.

[46] _ تأول مختلف الحديث، ابن قتيبة، تح: محمد محي الدين الأصفر، المكتب الإسلامي/ بيروت _ مؤسسة الإشراق/ الدوحة، ط 2/ 1999م، ص 195.

---

[1] - النص والسياق، فان دايك، تر: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق/ المغرب، 2000م، ص 52، وما بعدها.

[22] - ينظر: المصدر نفسه، ص 49.

[3] - النص والخطاب والإجراء، روبرت دي بوجراند، تر: د. تمام حسان، عالم الكتب/ القاهرة. مصر، طب2، 2007م، ص 262/ 263.

[4] _ يُنظر: في سبيل منطق للمعنى، روبير مارتان، تر: الطيب البكوش، وصالح الماجري، المنظمة العربية للترجمة، توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية/ بيروت. لبنان، طب1/ 2006م، ص 157.

[5] - ينظر: المصدر نفسه، ص 150، وما بعدها.

[6] - ينظر: اللغة والمعنى والسياق، جون لاينز، تر: عباس صادق الوهاب، ص 94، وما بعدها.

[7] _ يُنظر: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي/ الدار البيضاء. المغرب، 1998م، ص347.

[8] _ الشرطيات في لسانيات الخطاب دراسة دلالية ومنطقية. مولاي مروان العلوي، ص 50 / 51.

[9] _ في سبيل منطق للمعنى، روبير مارتان، تر: الطيب البكوش/ صالح الماجري، ص 385.

[10] _ النص والسياق استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، فان دايك، تر: عبد القادر قنيني، ص 52.

• _ " إرجاع" مصطلح استعارهُ أمبرتو إيكو من تعريف رومان جاكوبسون للعلامة، فقد عدّ جاكوبسون كل علامة على أنها " علاقة إرجاع". يُنظر: السيميائية وفلسفة اللغة، أمبرتو إيكو، تر: د. أحمد الصمعي، المنظمة العربية للترجمة، توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية/ بيروت. لبنان، طب1/ 2005م، ص 116.

[11] _ المصدر نفسه، ص 127.

[12] _ في سبيل منطق للمعنى، روبير مارتان، تر: الطيب البكوش/ صالح الماجري، ص 123، 150.

[13] _ النص والسياق استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، فان دايك، ، ص 57.

[14] _ الشرطيات في لسانيات الخطاب دراسة دلالية ومنطقية. مولاي مروان العلوي، ص 51.

[15] _ يُنظر: المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

[16] _ يُنظر الكتاب، سيبويه، ص 25، 26.

[17] _ يُنظر: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 347، وما بعدها.

[18] _ أبحاث جديدة في الفهم الإنساني، ج. ف. لايبنتز، تر: د. أحمد فؤاد كامل، دار الثقافة، 1983، ص 286/ 287.

[19] _ اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 347، وما بعدها.

[20] _ جميل حمداوي، تاريخ نشر المقال: 20/ 8/ 2016، *العوالم الممكنة في الفلسفة والعلم والدين*، تاريخ الاطلاع عليه 15/ 5/ 2019م، رابط الموقع http://www.almothaqaf.com/derasat/908974.html

[21] _ أبحاث جديدة في الفهم الإنساني، ص 285/ 286.

[22] _ جميل حمداوي، تاريخ نشر المقال: 20/ 8/ 2016، *العوالم الممكنة في الفلسفة والعلم والدين*، تاريخ الاطلاع عليه 15/ 5/ 2019م، رابط الموقع http://www.almothaqaf.com/derasat/908974.html

[47] _ يُنظر: علم النص مدخل متداخل الاختصاصات، فان دايك، تر: سعيد حسن بحيري، دار القاهرة/ مصر، ط2/ 2005م، ص 115.

[48] _ المصدر نفسه، ص 118.

[49] _ يُنظر: قضايا لغوية فلسفية، د. نجيب الحصادي، ص 75.

[50] _ تأويل مختلف الحديث، تح:د. محمد عبد الرحيم، ص 252.

[51] _ آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، د. محمود أحمد نحلة، دار المعرفة الجامعية/ مصر، د. ط 2006م، ص 89.

[52] _ يُنظر: علم التخاطب الإسلامي، د. محمد محمد يونس علي، المدار الإسلامي/ لبنان، طب1/ 2006م.ص 63.

[53] _ المصدر نفسه، ص 63.

[54] _ يُنظر: علم النص مدخل متداخل الاختصاصات، فان دايك، ص 115 وما بعدها.

[55] _ المصدر نفسه، ص 85.

[56] _ يُنظر: المصدر نفسه، ص 85.

[57] _ آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 73.

قائمة المصادروالمراجع والدوريات.

[1]- أبحاث جديدة في الفهم الإنساني، ج. ف. لايبنتز، تر: د. أحمد فؤاد كامل، دار الثقافة، 1983م.

[2]- آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، محمود أحمد نحلة، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 2006م.

[3]- تأويل مختلف الحديث، ابن قتيبة، تح: محمد عبد الرحيم، دار الفكر/ بيروت_ لبنان، 1995م.

[4]- تأول مختلف الحديث، ابن قتيبة، تح: محمد محي الدين الأصفر، المكتب الإسلامي، بيروت _ مؤسسة الإشراق/ الدوحة، ط 2/ 1999م.

[5]- 5- السيميائية وفلسفة اللغة، أمبرتو إيكو، تر: د. أحمد الصمعي، المنظمة العربية للترجمة، توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية/ بيروت_ لبنان، طب1/ 2005م.

[6]- الشرطيات في لسانيات الخطاب دراسة دلالية ومنطقية. مولاي مروان العلوي. د. ط، د. ت.

[7]- علم التخاطب الإسلامي، د. محمد محمد يونس علي، المدار الإسلامي/ لبنان، طب1/ 2006م.

[8]- علم لغة النص النظرية والتطبيق، د. عزة شبل محمد، مكتبة الآداب/ القاهرة، ط1/ 2007م.

[9]- الفائق في غريب الحديث، جار الله بن عمر الزمخشري، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم_ علي محمد البجاوي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 3، 1979م.

10- في سبيل منطق للمعنى، روبير مارتان، تر: الطيب البكوش، وصالح الماجري، المنظمة العربية للترجمة، توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية/ بيروت_ لبنان، طب1/ 2006م.

11- كشّاف اصطلاحات الفنون. محمد علي التهانوي، تح: د. علي دحروج. مكتبة لبنان/ بيروت_ لبنان، طب1/ 1996م.

12- اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي/ الدار البيضاء_ المغرب، 1998م.

13- مبادئ التداولية، جيوفري ليتش، تر: عبد القادر قينيني، أفريقيا الشرق/ المغرب، 2013م.

14_ المعنى وتشكله، أعمال الندوة الملتئمة بكلية الآداب منوبة، نوفمبر 1999، منشورات كلية الآداب منوبة_ تونس 2003، سلسلة الندوات، مج: 18. ج 1، 2.

15- الممكن والمستحيل في نظرة نيتشة للعالم، تفروت لحسن، مؤسسة دراسات وأبحاث، 2015م.

16- النص والخطاب والإجراء، روبرت دي بوجراند، تر: د. تمام حسان، عالم الكتب/ القاهرة_ مصر، طب2، 2007م.

17- النص والسياق، فان دايك، تر: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق/ المغرب، 2000م.

الدوريات:

18_ جميل حمداوي، تاريخ نشر المقال: العوالم الممكنة في الفلسفة والعلم والدين، تاريخ الاطلاع عليه 15/ 5/ 2019م،

رابط الموقع http://www.almothaqaf.com/derasat/908974.html

19_ مولاي مروان العلوي، *العوالم الممكنة: مدخل إلى تأويل النص*، **مدارات**، العدد الثالث، أوت/ 2019، ص 66_ 79.