

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية  
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي  
جامعة عبد الحميد بن باديس - مستغانم  
كلية الأدب العربي والفنون  
شعبة اللغة والأدب العربي



أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في اللغة والأدب العربي

تم فصل الفضاء في رباعية الخسوف لإبراهيم الكوني مقارنة

سيمائية

إشراف: أ.د. عبد العالي بشير

تقديم الطالب: علي بن شريف مصطفى

أعضاء لجنة المناقشة:

جامعة مستغانم	رئيسا	أ/د. مكاوي خيرة
جامعة تلمسان	مشرفا ومقرا	أ/د. عبد العالي بشير
المركز الجامعي النعامة	عضوا مناقشا	أ/د. أحمد قيطون
جامعة سعيدة	عضوا مناقشا	د. حاكم عمارية
جامعة مستغانم	عضوا مناقشا	د. علام حسين
جامعة مستغانم	عضوا مناقشا	د. بوزيد نجاة

السنة الجامعية 2018/2017



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية  
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي  
جامعة عبد الحميد بن باديس - مستغانم  
كلية الأدب العربي والفنون  
شعبة اللغة والأدب العربي

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في اللغة والأدب العربي

تمفصل الفضاء في رباعية الخسوف لإبراهيم الكوني مقارنة

سيمائية

إشراف: أ.د. عبد العالي بشير

تقديم الطالب: علي بن شريف مصطفى

أعضاء لجنة المناقشة:

رئيسا	أ/د. مكاوي خيرة
جامعة مستغانم	
مشرفا ومقررا	أ/د. عبد العالي بشير
جامعة تلمسان	
عضوا مناقشا	أ/د. أحمد قيطون
المركز الجامعي النعامة	
عضوا مناقشا	د. حاكم عمارية
جامعة سعيدة	
عضوا مناقشا	د. علام حسين
جامعة مستغانم	
عضوا مناقشا	د. بوزيد نجاة
جامعة مستغانم	

السنة الجامعية 2017/2018

اللَّهُمَّ

إِلَهِي عَائِلَتِي  
إِلَهِي أُصْرَقَاتِي

 pdfelement

## تَشْكُرَات

أُتوجّه بالتشكر الجزيل إلى الأستاذ الدكتور عبد العالي بشير علي نفهه وصبره وعلمي  
كل ما قدمه إنسانيا وعلميا من أجل إنجاز هذا العمل،

كما أقدم بأصدق التشكرات للأستاذ الدكتور ماسيمو ليوا علي طبيته وعلمي  
المناقشات التي جمعنا خلالها الدروس أو خارجها في جامعة طورينو.

التشكر موصول أيضا إلى أعضاء لجنة المناقشة: الأستاذة الدكتورة مكاوي خميرة  
والأستاذ الدكتور أحمد فيطوح والدكتورة حاتم عمارنة والدكتور علاء حسين  
والدكتورة بوزيد نجاة.



# المقدمة



pdfelement

## المقدمة:

يشكل الفضاء موضعة من الموضوعات المركزية في الأدب المغاربي المعاصر والأدب العربي بشكل عام. ويمكن أن نرجع هذا الأمر إلى أسباب عدة، لعل أهمها تجربة الفضاء الجمعية، والاستثمار المؤسساتي للقيم الخاصة بالمكان، سواء كانت أخلاقية أو جمالية، والمعضلات الفردية الخاصة بامتلاك الفضاء وتقطيعه، كما هو واضح في مفهوم الملكية العامة والملكية الخاصة، وكذا وجدلية النظام القبلي والنظام الرسمي للدولة وتجربة الاستعمار وتعمير المكان.

يعد إبراهيم الكوني من أهم الروائيين العرب الذين جعلوا من الفضاء منطلقاً ومنعطفاً ومنتهى لأعمالهم. إذ يكفي أن نقرأ مثلاً: البحث عن المكان الضائع، والخروج الأول إلى وطن الرؤى السماوية، وديوان النثر البري، وفي مكان نسكنه في زمان يسكننا حتى نتبين أهمية الفضاء في كتاباته. فالفضاء عنده ليس مجرد حيز للأحداث، بل إشكالية مشروع متجانس يُسائل فيه الإنسان ليغوص به فيما يعدّه جوهر الوجود، أو ما يسميه "الجوهر المفقود" أو "السر" أو "عالم الخفيات".

تُمثّل الصحراء، في أغلب أعمال الكوني، سواء الروائية أو الفلسفية، أهم الفضاءات الحيلة إلى الإشكاليات الكينونة التي يتمفصل فيها الوجود والظاهر والجوهر والعرض. فهي تُطرح عموماً على أنها جوهر الكتابة، وهاجس الإنسان الأول. وبالتالي وجب على الإنسان، والمُبدع خصوصاً، أن يندب نفسه لاستجلاء اشتغالها، وفك أسرارها والغوص في كوامنها، مسترجعاً معرفة غابرة وأصيلة افتقدها الإنسان بالانشغال عنها والخضوع لغيرها (الواحة والمدينة) مما يُمثل، عن جهل، مطلباً نفسياً، في الوقت الذي لا يعدو فيه أكثر من بهرج ضرفي ومنتعة زهيد القيمة أو عديمها. فألغاز الصحراء ليست معطاة، ولا معرفة آلية مباشرة تنتج عن طريق التحصيل، بل هي دربة وحدث أولي لا يتأتى إلا عن الصراع الأزلي مع الفضاء، والصحراء على وجه الخصوص. فالصحراء ليست، في أعمال الكوني عموماً، مقطوعة طوبوغرافية مرهونة بالحساسية ولا حتى بالإدراك المعرفي الموسوعي

المتداول. إنها نتاج سيرورة عميقة فيها مكابدة ومساءلة للذات وللآخر وللأحياز الزمانية والمكانية، تنجم عن جدلية سرمدية بين الترحال والإقامة، والحياة والموت، والظاهر والباطن. لذا تُشكل المعارف الأسطورية، والتجارب الروحية مثل الجذب، والتأملات الفلسفية القديمة منطلقا لمعرفة التمفصلات العميقة للفضاء. والصحراء، على هذا، تُمكن، باندماجها في عالم فضائي أرحب، من استجلاء اشتغال الفضاء باعتبارها منبتا لغوامض المكان في بعده الآني والأزلي. وهي بهذا تفرض أن تقارب وتؤشك في تجلياتها المختلفة سواء كانت أنطوية أو أنطولوجية، وهي تفرض بالتالي إعادة صياغة العضلات الإنسانية الكبرى، ومحاولة الإجابة عليها استنادا على تجربة الفضاء التي تقتضي عملية التحري عن الجوهر الكامن وراء الشئئية المباشرة للمكان. يستدعي هذا كله مقابلة الصحراء بالواحة وبالمدينة من جهة والبحث عن الجوهر المشترك بين البر بتجلياته الفضائية المختلفة من جهة والبحر باعتباره حيزا لكيونة العالم من جهة أخرى. ويستدعي استقصاء تمفصل الفضاء عند إبراهيم الكوي أيضا أن تحدد المقطوعات الفضائية وفق المُحدّات النصية الخطابية للمتون، فيُحدد اشتغال البئر والمقبرة والبيت مثلا بالنظر إلى الاستثمار القيمي الذي يقوم به الفواعل في إطار صراعي وتعاقدية.

من هنا تتجلى لنا أهمية الدراسة التي نعتمز القيام بها. إذ سنحاول من خلالها استقصاء تمفصل الفضاء في رباعية الخسوف لإبراهيم الكوي، المكونة من البئر، والواحة، وأخبار الطوفان الثاني، ونداء الوقواق.

وسنعمد في تحليلنا إجراءات المنهج السيميائي لمدرسة باريس، خصوصا ما تعلق بها بالمقاربة السردية والخطابية. وسنعمد أيضا على ما توصلت إليه سيميائية الأهواء لجاك فونتانييه وسيميائية التوتر لكلود زيلبربرغ، باعتبارهما امتدادا لأعمال غريماس.

ولعل أهم أسباب اختيارنا هذا الموضوع هو الشغف الكبير بمشروع إبراهيم الكوي، وبمساءلة الرؤية المتميزة الجديدة والأصيلة التي أسّس لها والجمالية التي يحاول أن يبني عليها عوالمه. لهذا الاختيار حوافز موضوعية أيضا أهمها الإسهام في استكناه اشتغال

الفضاء في أحد أهم المتون الروائية المكتوبة باللغة العربية والوقوف على الآليات السردية والخطابية الموظفة فيها من جهة، ومحاولة إثراء المتن النقدي العربي المعاصر بمناهج علمية جديدة.

ولتطويق الموضوع صبغنا إشكالتنا كما يلي:

كيف يتم فصل الفضاء في رباعية الخسوف لإبراهيم الكوني؟  
للإجابة على هذا سؤال طرحنا مجموعة من الأسئلة الأخرى المحيلة إليه والممكنة من استجلاء أبعاده وهي:

• ماهي الفضاءات الرئيسة المؤشكلة في رباعية الخسوف وماهي خصائصها الخطابية والأهوائية؟

• ماهي العلاقة بين الفضاء والفواعل المُستغلين فيه والمستثمرين للدلالة في مقطوعاته المختلفة، وما أثر هذا في مساراتهم الخاصة وفي تحديد ماهية الفضاء؟

• ماهي المسارات السردية والخطابية والأهوائية المُحددة للفضاء في بعده القار وبعده الدينامي؟

من أجل تبيان أبعاد الفضاء الإشكالية وتمظهراته المختلفة، التي تشكل إجابات ممكنة وأولية، يمكن الاستئناس بصوغها قبليا، عمدنا إلى طرح الفرضيات الآتية:

▪ الفضاءات الرئيسة المطروحة في رباعية الخسوف هي نفسها المعرفة بشكل قاموسي وموسوعي، والمعرفة بمنظور خلاق عام مبني على الحدود الفيزيائية والخصائص الطبوغرافية الأولية، وهي بالتالي ليست مشؤكلة ولا تخالف العرف الإنساني العام (الكليات المشتركة). لذا يمكن التخمين أنها مُعرفة بخصائصها المباشرة والاستثمار الفردي والجمعي المبني على إرادة التملك وليس واجب المعرفة؛

- الفضاءات في رباعيات الخسوف هي متجاوزة للأعراف، سواء كانت إثنية أو اجتماعية، وهي مؤسسة على رؤية أصيلة لإبراهيم الكوني وهي مخالفة للمعارف الموسوعية والقاموسية المتداولة؛
  - الفضاءات في رباعيات الخسوف محددة وفق تصور خلقي ناتج عن ثقافة مشتركة و متمفصل وفق بني أنثروبولوجية للمخيال الذي ينتمي إليه إبراهيم الكوني، فلا هي كلية ومتجاوزة للثقافات ولا فردية أبتدعها الروائي من فراغ. الفضاء هو مبني حسب هذا على سيميوزيس متجاوزة للحدود الفيزيائية والخصائص الطبوغرافية الأولية للأمكنة ومرتبطة من جهة أخرى بمعرفة موسوعية خاصة بالثقافة التي ينتمي إليها إبراهيم الكوني؛
  - الفضاءات في رباعيات الخسوف هي محايدة ولا تثير أي توتر ولا أي توجه أهوائي، لأنها مقطوعات فيزيائية محايدة ومُقاربة من قبل فواعل يتناولنها على أنها مادة مفارقة لجوهرهم ووجودهم؛
  - الفضاءات في رباعيات الخسوف هي مثيرة لردود فعل أهوائية، يمكن شكلتها وفق بنيات أهوائية خاصة، لأن الفواعل هم متفاعلون مع كل ما يحيط بهم باعتباره جزءا من بنية عملية قابلة لأن تُحَيَّن نصيا، ولأنه لا وجود للفضاءات إلا بوجود فواعل أكفاء وملاحظين؛
- للإجابة على الأسئلة المطروحة في هذا العمل والمفاضلة بين الفرضيات في سلم الملاءمة، قمنا باعتماد ثلاث مسلمات مهمة:
- الفضاء ليس المكان المسطح والشخين كما يقول سارتر، وهو متجاوز بهذا للمعطى الفيزيائي المحصور في مجال الحساسية. وإذا اعترفنا بالشيئية المباشر للمكان وحيزه، فإننا نعتبر المستوى الأنطبي، بمفهوم هيدجر، في حد ذاته أنطولوجيا أولية، وتجليا خاص قابلا لأن يحيل إلى إشكالية أكبر خاصة

بالأنطولوجية العامة للفضاء التي لا تتأني إلى بمقاربة ظاهرانية تسعى إلى الوصول إلى النومين (ذات الظاهرة) ولو إجرائيا أو حدسيا؛

▪ يرتبط الفضاء ارتباطا عضويا بالاستثمار الفاعلي الإنساني لمداه ولقطوعاته. هذه المسلمة لا تخرج عن المنظور الذي تؤسس له الظروف والمنهجية التي اعتمدها في هذا العمل، فسيمائية غريماس تجعل من الفضاء موضعة قابلة لأن تُدرس في المستوى الخطابي، فتعمد إلى تبيان اشتغاله وعلاقته بالأدوار الموضوعات من جهة وتوضح خصائصه التصويرية مورفولوجيا وتركيبيا (المسارات التصويرية للفضاء). أما سيميائية جاك فونتانييه التي أعقبت أعمال غريماس، خصوصا بتبنيها الملاحظة على أنها هيئة عضوية لتحديد الفضاء، فقد جعلت من الفاعل وكفاءته محورا في بناء تصور حول الفضاء؛

▪ تُعتبر الفنون، وبدرجة أدنى، أو بشكل آخر على الأقل، العلوم، المرتكزات الكبرى لتحديد ماهية الفضاء وتبيان آليات اشتغاله وأشكاله. لذا اخترنا أحد أهم من ساءلوا الصحراء، باعتبارها الفضاء الجوهري بحسبه، وتقصوا "طلاسما" و"أسرارها"، حتى نسهم ولو بجزء يسير في إثراء القضايا الخاصة بالفضاء.

قسمنا دراستنا هذه إلى قسمين كبيرين: خُصَّص الفصل الأول منهما لتبيان الاختلافات المصطلحية والمفهومية للفضاء في الدراسات العربية والدراسات غير العربية. فقد عمدنا في الأول إلى تبيان الاضطراب المفهومي لهذا المصطلح مُبرزين النماذج الإبستمولوجية التي أخذت بالفصل والمفاضلة بين مكونات اللغة الواصفة، مُناقشين لمرجعيتها ونجاعتها في التحليل. كما أشرنا إلى الاضطراب المصطلحي لمفهوم الفضاء في الدراسات النقدية العربية المعاصرة، مبرزين إشكالية الفضاء في نحو الزمن وضرورة الانتقال من التبئير النحوي إلى إبستيمي الفضاء، مستغلين دراسات ميشال فوكو وميشال دوسارتو وغيرهما. ومن أجل اختيار أكثر المصطلحات ملاءمة لدراستنا، حللنا المحاور السيميائية للمصطلحات التي تستعمل عادة مرادفة له مثل الحيز والبراز والمكان وبيئنا المجال المنوط

باستعمال كل واحد منها. ثم عرضنا بعد هذا الإشكاليات الفلسفية الخاصة بالفضاء باعتبارها المرجعيات الأولى للمناهج التي تصدت له بالبحث والتحليل. فقد عرضنا فيه ثنائية الفضاء والحركة كما طرحت منذ أفلاطون حتى الفيزيائيين المحدثين، وثنائية الفضاء والتبوس الأرسطي، لنخلص إلى مفهومي الفراغ والاحتواء عند الإلايين، راصدين النقلة التي حصلت مع الأرسطية والأرسطية الجديدة. بحثنا بعدها في أنطولوجيا التفاعل في الفضاء باعتباره حيزا لالتقاء القوى الفيزيائية والقوى الحيوية (الإنسان والحيوان)، لنخوض من ثمة في مسألة التمثل كما طرحتها الفلسفة المثالية حتى ظهور الكانطية، مشيرين إلى أهمية شوبنهاور في نقل الفضاء من مفهومه الفيزيائي إلى مفهومه التمثلي والإنساني. وخلصنا في هذا الفصل إلى رصد النموذج البنائي ممثلاً في مفهوم الواقع عند فيتجنشتاين وعلاقته بالفضاء. أما الفصل الثاني فقد خصصناه للمفهوم السيميائي للفضاء ومرجعياته. فقد بدأناه بتعريفه وفق المنظور الحايث معتمدين رأي غريماس ورأي كورتيس محيلين إلى مرجعيتيها الديكارتية ومناقشتها بالعودة إلى مفهوم سبينوزا للامتداد وعلاقته بالحدس الحسي والحدس العقلي، لنبيّن بعدها تفريق الدراسات المعاصرة بين المكان والفضاء باعتبار الثاني ناتجا عن الاستثمار الفاعلي للأول، مُحققاً بهذا لماهية الذات والموضوع والآخر، فيصير حيز ورهان علاقات التداوت والصياغات الجيومية للفضاء. كما تناولنا بالمناقشة البعد المظهري للفضاء، لنخلص في النهاية إلى الإقرار بأهمية التمثل في تعريف الفضاءات وآليات تقطيعها. ولقد خصصنا القسم الثاني لدراسة لاشتغال الفضاء في رباعية الخسوف، فبدأناه باستجلاء بعده الأنطولوجي، فحاولنا إظهار جوهره المفقود وأيضا سره المجهول، حتى تتمكن من طرق مسألة الجدلية بين المعرفة والجهل والظاهر والباطن، فرصدنا جواهر البعد المفقود. انتقلنا بعد هذا إلى تبيان أهمية البئر في تحديد جوهر الصحراء، فدرسنا الموضوعة الوجودية للفواعل وبعديه الخلاقي والأهوائي. وفي الأخير قابلنا الصحراء بالواحة والمدينة مشيرين إلى البعد الفاعلي للواحة والبعد الصيغي والجيهي للانتقال إليهما.

اعترضت طريقنا، خلال إنجاز هذا البحث، عدة صعوبات، أهمها نقص المراجع باللغة العربية فقمنا باعتماد كتب في الاختصاص باللغات الأجنبية، مترجمين مقاطع منها. ولعل أهم صعوبة الترجمة تلك الخاصة بنقل المصطلحات للغة العربية، فبعضها لم يُترجم وبعضها الآخر ترجم ولكن ترجمات مختلفة تجعل الفهم صعبا والإفهام أصعب. ومن أهم المعوقات التي واجهتنا أيضا صعوبة تطويع المنهج لدراسة متن مُركب على الرغم من البساطة التي توحى بها مساراته السردية، فمغاليقه تحتاج إلى دمج في المتن النصي الأكبر المشتمل على جميع أعمال إبراهيم الكوني.

اعتمدنا من أجل إنجاز هذا البحث على عدة مصادر ومراجع، بعضها باللغة العربية مثل القديمة خصوصا لسان العرب لابن منظور ومعجم التعريفات للشريف الجرجاني والبعض الآخر بلغات أجنبية. أما من مراجع الاختصاص فقد أفدنا كثير التي كتابات آلجيرداس جوليان غريماس خصوصا القاموس المُعقَّن لعلوم اللسان الذي اشترك في تأليفه مع جوزيف كورتيس وعلم الدلالة البنيوي وفي المعنى بجزئيه، وأيضا أعمال جاك فونتنبيه مثل سيميائية الأهواء: من حالات الأشياء إلى حالات النفس الذي ألفه بمعية غريماس، والفضاءات المرئية وسيميائية الخطاب. كما كان لظروحات كلود زيلبيربارغ الأثر الكبير في هذه الدراسة خصوصا كتابه سيميائية التوتر.

المدخل  
pdfelement

## 1. المعوقات المنهجية والمفهومية لتحليل متن إبراهيم الكوني الروائي:

تتأسس عوالم إبراهيم الكوني الروائية والحكومية والفلسفية على مجموعة من الجدليات المتقاطعة والمشكّلة بتعالقها بينةً لمخيال خاص وريث لميثولوجيا أهل الصحراء والتوارق على وجه الخصوص، علما بأن روح الميثولوجيا هي اللاهوت.<sup>1</sup> واللاهوت مقابل بشكل مطلق عند إبراهيم الكوني للإيديولوجية التي هي أساس أنظمة الحكم والفكر، وبالتالي المناهج، بما في ذلك المناهج التي تنعت نفسها بـ "الموضوعانية" objectales. ثم إن اللاهوت هو تعالي الرؤيا، والمنهج ناسوت رؤية، أي أنه محاولة لإخضاع الموضوع للملاحظة حتى لما هو ميتافيزيقي. ولئن بدت هذه المقابلة الأولى بديهية أو منعدمة القيمة، فأفها تمثل عقبة أولى لا تتجلى إلا إذا تعاملنا من نصوص الكوني انطلاقاً من غائيتها النظرية كما حددتها نصوصه السردية وخطاباته الواصفة وغير الواصفة. يمكن أن نشير في هذا السياق إلى القيم المعكوسة للتجلي والخفاء من جهة والعرض والجوهر من جهة أخرى، وعلاقة هذه القيم بما أنتجته العقلانية وثقافة الاستقرار الطارئة على البشرية وبمفهوم الفضاءات الجوهرية مقارنة مع ما أنتجته الحداثة، ولخصته بشكل استعاري رباعية الخسوف. إذا قابلنا المنهج والتمن لأول وهلة، قد تظهر النتائج متعارضة مع المبادئ - في أدواتها وليس قيمتها - وقد يبدو الاستقصاء مناقضاً لمنطلقاته، والإجراء منافياً للمعنى الأولي للتمن كما هو مُعبّر عنه في النصوص أو المناص المؤلفي، ذلك أن إبراهيم الكوني حاول أن يطرح مسألة السرد انطلاقاً من مفاهيم أصيلة (جديدة ومتفردة) موضوعاتياً وصورياً ومفاهيمياً. لن يحتاج التحليل إلى كثير من الجهد والعمق حتى نستشف هذا الأمر. هذا يضعنا أمام حتمية التساؤل عن مدى إمكانية مقارنة المناهج لنصوص مختلفة عن تلك التي انطلقت منها هذه المناهج. الفعل التأسيسي كما يقول فرانسوا راسيتيه François Rastier هو ضرورة منهجية كما كان الأمر في انتقال السيميائية من النصوص البسيطة بتعبير أريه

<sup>1</sup> إبراهيم الكوني، معزوفة الأوتار المزمومة، بيروت، دار السؤال، 2016، ص.8.

أندريه يول André Jolles<sup>1</sup> إلى نصوص أكثر تعقيدا. لعل تحليل غريماس لقصص موباسان<sup>2</sup> كانت المحطة العملية الوسطى لهذا الجهد، بمحاولتها إخضاع وسائل التحليل للمتن أو المتن لآليات التحليل. قد لا يظهر الأمر بشكل واضح إذا اعتبرنا الأجهزة والمفاهيم، خصوصا المحايشة، مجموعة من الأدوات الإجرائية الموضوعية الكلية التي يكون بإمكانها إخضاع أي متن من غير تطويعها. في هذه الحالة ستُفرض على المتن أدوات قراءة هي في الأول والأخير نتاج لإيديولوجيات خاصة. الموضوعية نفسها هي نظام خلقي وارتياض doxologie شائع وريث لتاريخ معين وحقب تاريخية بعينها وسيرورات فكرية يمكن تحيدها تاريخيا وإبستمولوجيا. إن تأكيد هذه العقبة المنهجية لا يلغي إمكانية مقارنة المتن ولكن يفرض ضرورة تناولها بحذر وتكييف آليات التحليل أحيانا. لا تحظى إمكانية التعارض بين الجهاز المفاهيمي للمتن وللمنهج بالإجماع بالضرورة. فإذا كان يسيرا رفض محاولة إخضاع التخييل لمقاربة الوقائع مثلما كان سائدا في الشعريات القديمة أو الخلط بين ما يسمى بالصدق الفني والصدق الأخلاقي، فإن التحليل يأخذ شرعيته من المنهج ذاته وليس من مساوقته للمتن. وبالتالي قد يكون الحديث عن إخضاع المنهج للنص ضربا من العبث والتفكير النسبوي relativiste الذي يلغي شرعية المنهج من أساسها وملاءمة مقارنة المتن. فكما أن اللغة إمبريالية تفرض نظامها والأنساق الفكرية الداخلية التي هي إنتاج ونتاج لها، فالمنهج يفرض نوعا من التنضيد يُخضع (يخفض) النص ويرفع المنهج. يكون هذا الإخضاع نتيجة للمنظومة المصطلحية التي ينتجها والخطوات التي يفرضها والغاية التي يُحددها سلفا وبشكل مطلق أحيانا. قد لا يجعلنا المنهج نرى في هذه الحالة إلا ما درجنا على رؤيته أو رغبتنا في إدراكه، فالتحليل النفسي للأدب مثلا، يُسَلَّم بحقائق قبلية، يخلص إليها في العادة. سيكون موضوع التحليل والكشف ليس لما هو في المتن ولكن لما هو مُفترض أو مُسَلَّم به في المنهج. هذه النقيصة المنهجية موجودة في كل المناهج لكن بدرجات متفاوتة. غير أنه يجب الإقرار أن هذا التنضيد الشائع ناتج عن طبيعة المتن وطبيعة المنهج في آن واحد،

<sup>1</sup> Cf. A. Jolles, *Formes simples*, Paris, Seuil, 1972.

<sup>2</sup> Cf. A.J. Greimas, *Maupassant : la sémiotique du texte, exercices pratiques*, Paris, Seuil, 1976.

فالأول خاص والثاني عام، وبالتالي فوظيفته التعميم. فإذا كانت المزية من هيئة الإبداع كسر الدارج والمعتاد والمحتمل vraisemblable فإن هيئة المقاربة (المنهج) هي بناء للمنطقي والسائد والممكن في إطار ما يُعقل وما هو كائن منهجيا وليس واقعا بالضرورة. هذا ما يوضحه إبراهيم الكوني ولكن بالانتصار في عملية استقصاء الحقيقة للإبداع. فإذا كانت رسالة "المبدع أن يُخفي"، فإن رسالة المفكر أن يُظهر بوصفه البطل في سيرورة الاستجواب.<sup>1</sup> إن الإخفاء المقصود هنا ليس التعمية أو الإلغاز، ولكنه حفظ ناموس الأزلي الأوحد للوجود، الذي إذا تكشّف فقدَ جوهره وإذا لم يُدرك افتقد. فالإخفاء ليس تغييرا بل مطلق الإيجاد، ولكن بأخذه شكلا جوهريا يحفظ للماهية وجودها ويُعطي للظاهر تجليه العرضي. إن وظيفة المبدع كما سنرى لاحقا، هي أن يكشف المخفي باعتباره مخفيا، لا أن يكشفه موضوعيا في ذاته، بينما يسعى المفكر إلى أن يُظهره على أنه ظاهر وقابل لأن يُستكنه في ذاته. إذن فكلاهما يُخفي ويُظهر، فالأول يخفي الماهية في كينونتها الأصلية التي لا يجب أن تُكشّف، بينما يكشف الثاني حقيقة جهله بالماهية وتجليها الطارئ وغير الجوهرية. كما أن الأول يُظهر ذاته وهذه الماهية بأن يستجوب الوجود لا لكي يستنطقه ولكن ليثبت حقيقة الاستنطاق وضرورة الصمت، أما الثاني، فلجهله وخيالاته، يستجوب لكي يجاب، فيُنصب نفسه بطلا لحقيقة ينتجها هو ويعتقد أنها موجودة في الماهية التي يُشترط فيها الخفاء وإلا اضمحلت. إذن يحفظ المبدع الحقيقة بكنهها الأزلي المخفي أما المفكر فيعتقد أنه يكشفها بعرضها المُلحق والزائل. لذا كثيرا ما يُحذر إبراهيم الكوني من انغلاق الأنساق الفكرية. فحسبه "عبثاً نحاول الفوز بالحقيقة في النظام، لأن النظام ترسيمة، والترسيمة حدٌّ، والحدُّ وجودٌ، والوجود لغةٌ، واللغة بيانٌ، ولا حضور للحقيقة في البيان، لأن هوية الحقيقة في الحرية، لا في بيان يعتنق ناموس الحرف."<sup>2</sup> يُظهر إذن إبراهيم الكوني أن العقبة المنهجية الأولى ناتجة عن عقبة جوهرية عامة، هي أن المنهج

<sup>1</sup> إبراهيم الكوني، عدوس السرى روح الأمم في نزيل الذاكرة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2012، ص.8.

<sup>2</sup> إبراهيم الكوني، معزوفة الأوتار المزمومة، بيروت، دار السؤال، 2016، ص.52.

يطرح نفسه على أنه نظام مُغلق إلى حد ما، يُنشئ آلياته بعيدا عن المتن وقبلة عموما ويفرض منطقته وإجراءاته. فالنظام خطاطة أولية ونهائية تمكّننا من رؤية الأشياء، ولكنها تمكّننا خصوصا ألا نراها خارجها، فهي تبني العالم في الوقت الذي تزعم/ترغب فيها أنها تبني بفضلها. هذا ما يلخصه إلى حدّ ما قول دي سوسور "وجهة النظر هي التي تخلق الموضوع"، لأن الخطاطة لا تصوغ المنوال الذي نقارب به الأشياء، ولكن تضع خصوصا الحدود لهذه المقاربة، إذ يجب أن تسير في نهجها ولا يجب أن تخرج عن السبل التي حددتها هي نفسها سلفا. الحد لا يكون حينئذ تُحْمَا لا نخرج عنه فقط، بل ما هو موجود في نطاق هذا التخيم، لذا فإن الحدود، فضائية كانت أم إبستيمولوجية، هي الوجود ذاته. الحدود لا تفصل فقط بل توجد. إنها تعطي الكينونة لما يحدّ ولما هو محدود أيضا. فهي تفصل بين أشياء وتعطي الأشياء المفصولة وجودا وفضاء. غير أنه الأنظمة والترسيمات والحدود والوجود لا تتحقق ولا يمكنها أن تكون واقعة إلا بفضل اللغة. اللغة لا تشير بل تعطي الوجود كما في الفعل الأزلي الأول، مثلما تبينه النصوص المقدسة كالعهد القديم أو شروحاته مثل (مَنْ ذَا الَّذِي يَقُولُ فَيَكُونُ وَالرَّبُّ لَمْ يَأْمُرْ؟)<sup>1</sup> أو القرآن الكريم كما في صورة يسن ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾<sup>2</sup> أو سورة النحل: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾<sup>3</sup>. ثم إن اللغة التي يُنشئ العالم تظهره في تجليته النسبي، كما تؤكد نسبة الحقيقة ومحلية المعنى. إن بحث الإنسان عن اللغة المثالية،<sup>4</sup> الذي سعت إليها كل المجموعات اللسانية، هو قريب إلى حدّ ما، وبشكل أو بآخر، من مفهوم الحقيقة الأفلاطوني الذي يتجسد إلى المثال الأولي للمفهوم والذي جردته المحايثة من أزلها المعلق في المطلق المتعالي. غير أن إرادة امتلاك لغة مثالية تُظهر الأمور كما هي بشكل مُطلق وكلي، وهذا نفسه هو غير متأت إلا فيما تتيحه اللغة بنسبيتها التركيبية والتعبيرية

<sup>1</sup> الكتاب المقدّس، سفر مراثي إرميا 3: 37.

<sup>2</sup> القرآن الكريم، يسن/82

<sup>3</sup> القرآن الكريم، النحل/40

<sup>4</sup> Cf. U. Eco, *La Recherche de la langue parfaite dans la culture européenne*, Paris, Seuil  
Collection : Points Essais, 1997.

والإثنولسانية والاستعمالية، باعتبارها نشاطا إنسانيا فرديا. النتيجة هي الاعتقاد أن اللغة تظهر، غير أنها تخفي ما يمكن أن تظهره اللغات الأخرى والإدراكات الإنسانية الأخرى. إن الإبانة هي حجب، والإظهار إخفاء. يكون الحجب خاص بحقيقة الحجب التي لا يدركها إلا المبدع الثائر عن أنساق الفكر وحدود اللغة ويكون الإخفاء خاصا بالحقائق الملازمة لادرك الفرد. وإبراهيم الكوني يحاول، في نصوصه، أن يكون من هذا الصنف من المبدعين الذي ينشئون من اللغة عوالمهم وليست العكس. فاللغة تفكك، والعوالم تؤسس، مع وعي الشائبة المركزية للوجود وهي الفقد والإيجاد. اللغة تشتغل كالفضاءات الجوهرية، على غرار الصحراء والبحر كما سيتوضح هذا لاحقا، إذ "لا نجد في البحر بحرا، إن لم نفقد في البحر البعد المفقود"<sup>1</sup> و"الصحراء، كالبحر، صحراء بعدها الخفي، لا بعدها الجلي".<sup>2</sup> إن اللغة اليومية والاعتيادية مسطحة بعدها الجلي وخصوصا ما نعتقده كذلك. فإذا أردنا أن رصد ما هو خارج عن الوجود العضوي الأولي (أكل، الشرب، التكاثر، الخ... في إطار الوجود الحرفي والمباشر) فإننا، حسب الكوني، بحاجة إلى إعادة إنشاء اللغة وإعادة صياغة الفكر/التفكير المسبق الذي تفرضه. لكن كان الأمر متاحا بيسر حينما نكون إزاء إبداع جذري، فإن الأمر عسير حتى عندما تكون المناهج صارمة، والمفاهيم مصوغة بدقة، ذلك أن عمل الإبداع هو الإيحاء ومن ومنطلق العرفان عكس عمل الباحث الذي يحاول إخضاع الرؤيا للملاحظة، على رغم من أنها، المتملصة من عتبات الحس وسلطة الحواس ومحدودية اللغة. نحن هنا إزاء منطقتين عبّر عنهما الكوني بهذه المثوية:

"منطق الرؤية - العبارة.

منطق الرؤيا - الإشارة."<sup>3</sup>

النتيجة هي أن البيان الذي تمنحه اللغة هو إخفاء كلي للحقيقة كما وضع هذا غدامير وهيدغر. فكلهما يعتبر اللغة العقبة الأولى للتفكير، لأنها تسعى إلى المقاربة الأصلية

<sup>1</sup> إبراهيم الكوني، ديوان البر والبحر، دار الملتقى، بيروت، ط1، 1999، ص 62.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 22.

<sup>3</sup> إبراهيم الكوني، معزوفة الأوتار المزمومة، ص.28.

(الجديدة ومتفردة) ولكنها تفرض أداة اجترارية (غير أصيلة) لفكرها. إذن ينبغي التفكير في الآلية قبل التفكير نفسه، غير أن هذا العمل لا يعني التخلص من هذه العقبة. إذن ما العمل وجود هذه الحتمية المنهجية؟ ينبغي إما السعي المطرد لإنشاء المفاهيم بتراجع نقدي واع قصد الوصول إلى التجربة الأصيلة أو استثمار الأوصالة التي تفرضها اللغة على منوال هابرماس مثلا، ليس من أجل إعادة صياغة مسبقات اللغة النمطية ولكن لحتمية التفكير في التفكير بالحدود التي يفرضها هذا التفكير. إذن إن اللغة تعبير، والتعبير إبانة، والإبانة وهم الحقيقة، لأننا سنقيدها بحدود اللغة، معتقدين أنها نابعة من ذاتها؛ ذلك أن الحقيقة لا تخرج عن الأطر الإبتيمية التي تتيحها اللغة، فلا يمكنها أن تكون كامنة في ذاتها فقط، أي متحررة من أي قيد خارجي. بالمقابل فإن الحقيقة لا تكون جوهرية إلا إذا نبعت من مطلقيتها الخاصة، وهذا غير ممكن، وكل اعتقاد بإمكانية وجودها فإنما هو من صميم الفهم المثالي المتعالي على الحقيقة. وبالتالي نحن أمام إمكائتين:

إما وجود حقيقة في ذاتها ومتجاوزة للأطر التي تحاول حصرها، بالتالي سنكون إزاء حقيقة مثالية ومتعالية؛

وإما أن ترتبط بالأدوات التي تنتجها وتُعبّر عنها، وبهذا تفقد مطلقيتها لترتبط بنسبية هذه الأدوات مثل اللغة العقل.<sup>1</sup>

يرجح الكوني الإمكانية الثانية، مادامت الحقيقة مرهنة بحامل (اللغة) يمكنها من المرور من الإضمار إلى التحلي. غير أن هذه الحتمية التعبيرية مرتبطة ارتباطا وثيقا بفقدان الحقيقة لطاها الخالص والمستقل عن نسبية السياق والحوامل والمرتكزات التي تعطيها وجودها.

إن المرجعية التي تؤسس لها نصوص إبراهيم الكوني تكسر التراتبية القيمية التي أسست لها الحضارة المعاصرة، والفكر المادي، فالميثولوجيا واللاهوت مبنيان على الإيحاء والحدس، وليس المعرفة والتجربة الحسية. هذا التوجه الروحاني قريب إلى حد ما من

<sup>1</sup> لنشر هنا أن العقل في ذاته مرتبط في اللغة الإغريقية باللوغوس *logos* الذي يحيل إلى اللغة.

الكشف الصوفي أو العرفان l'imaginal (mundus imaginalis) الذي أنتجته التأويلية المقارنة التي أسس لها هنري كوربان Henry Corbin لاستكناه عوالم التصوف الإيراني خصوصا، فاحتفى بالصورة باعتبارها مدخلا إلى المعرفة الرمزية للنماذج الأصلية.<sup>1</sup> لنذكر هنا أن هذا المفهوم للصورة ومصادر الإدراك أسس له التحليل الأسطوري أو الميثا-تحليلية mythanalyse الذي يستدعي حسب جيلبير دوراند Gilbert Durand تحليلا أسطوريا خاص بثقافة ما ومجموعة إنسانية في فترة ما بشكل يشبه التحليل النفسي للأفراد<sup>2</sup> والذي هو نوع من الخلق للصور والوضعيات والحساسيات الممكنة من تحقيق الممكنات غير المعروفة سلفا عن طريق التفكير الفلسفي والإبداع الفني. فالتفكير هو تفكيك للغة التفكير أولا بإنتاج المفاهيم ونقدها؛ والإبداع هو إنتاج لصور جديدة تمنح اللغة دفقا جديدا يُحدث علاقة الإنسان بالعالم ويغيره أو يرجعه إلى جوهره الأولي كما يعتقد إبراهيم الكوني. فإذا كانت الفلسفة تستدعي في الأول الابتعاد عن الفكر المسبق كما عند غادامير، فإن الإبداع عند الكوني "حفرٌ خطير لاستخراج كنوز الروح.<sup>3</sup> غير أن كنوز الروح مخفية، كما سنوضحه لاحقا، فإن تكشفت للإنسان فقدت جوهرها الروحي وطبيعتها المكتنزة في أعماق الإنسان تماما مثلما هو الأمر بالنسبة للصحراء، التي لا تعدو أكثر من حيز خاص إذا اختصرت فيما تحويه ماديا. إضافة إلى هذا، فإن استقصاء هذا الجوهر هو حفر، أي تغيير للتمظهر الأولي للحقيقة المتمفصلة في وجهين: ظاهر مضلل وحقيقة مخفية. سيكون الحفر إذن محاولة لكشف ما هو مفترض فيه الخفاء. سنكون في هذه الحالة أما إخراجات كبيرة: إذ لا مناص من الحديث عن مخفي ظاهر، وبهذا سيكون ما استكنه على غير ما يجب أن يكون عليه، كما أنه سيكون غيره في آن واحد؛ فيفترض في الكنز الخفاء الجوهرى بينما، بسعينا

<sup>1</sup> Cf. H. Corbin, *Corps Spirituel et Terre céleste, de l'Iran Mazdéen à l'Iran Shi'ite*, Buchet-Chastel, Paris, 1979.

<sup>2</sup> G. Durand, *Figures mythiques et visages de l'œuvre, de la mythocritique à la mythanalyse*, Berg international Editeur, Paris, 1979, p.313.

<sup>3</sup> إبراهيم الكوني، هكذا تأملت الكاهنة ميم (متون)/نصوص، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2006، ص.19.

إلى استجلائه، فسنفرض عليه الظهور العرضي، الذي إذا تحقق ألغى الجوهر المؤسس وإذا لم يتحقق لن يكون هناك مجال للحديث عنه، وأي زعم لوجوده الظاهر سيكون ضرباً من السفسطة أو الخطأ.

إذن إن الحفر الذي يتحدث عنه الكوني هو كسر للثنائية [العمق] و[السطح] و[الظاهر] و[الباطن] و[الجلي] و[الخفي]، وبالتالي فهو إعادة صياغة للعلاقة الفضائية والقيمية لـ [الجوهر] و[العرض] و[الظاهر] و[الكينونة].

يمكن أن نستنتج من هذا كله أن الحفر ليس محاولة لكشف المخفي في ذاته وإنما لكشف أمرين:

- حقيقة الخفاء التي يمكن الوصول إليها بعدم الوصول إلى كشف المخفي، كالاكتفاء بالحدس أو التوهم أو غيرهما. الأمر يحتاج إذن في العادة إلى العرفان وليس المعرفة، حتى وإن كان إثبات الوجود قابلاً لأن يتحصل منطقياً.
- المخفي في كونه مخفياً وفي ضرورة بقاءه مخفياً، فنثبت حقيقة وجوده أو نحس هذه الحقيقة. فإذا تحول المخفي إلى ظاهر جذري ومُدرك فقد وجوده وخصائص وجوده الجوهرية. سيكون الإبداع في هذه الحالة تجربة الحفر وما يصاحبها من كشف. ولن يختصر فيما ينتج براغماتياً عن فعل الحفر، لأن الإبداع "هو رحلة لاستجلاء الحقيقة: حقيقة اغترابنا عن هذا الوجود."<sup>1</sup> تتم فصل رحلة الاستجلاء هذه في سيرورتين الأولى اتصالية خاصة بالمقطوعات الفضائية والثانية انفصالية خاصة بموضوع القيمة (الحقيقة). هاتان السيرورتان قابلتان لأن تُصاغاً كما يلي:

$$1. [(ف \cap م1ف) \leftarrow (ف \cup م2ف)]$$

$$2. [(ف \cup م^{\sim}ف) \leftarrow (ف \cap م^{\sim}ف)]$$

<sup>1</sup> إبراهيم الكوني، عدوس السرى روح الأمم في نريف الذاكرة، ج1، ص.8.

الملاحظ أن الملفوظ التحويلي الأول ملازم أوليا للملفوظ التحويلي الثاني، إذ إن الاتصال بالموضوع الفضائي الأولي (م1<sup>ف</sup>)، أي فضاء الانطلاق الخاص ببداية رحلة استجلاء مكافئ للملفوظ الانفصال عن موضوع القيمة (م<sup>ق</sup>) الذي هو الحقيقة؛ كما أن الانفصال عن الموضوع الفضائي الثاني (م2<sup>ف</sup>) فهو مرتبط بالاتصال بموضوع القيمة. لكن يجب أن نقرّ بأن هذه الصياغة المنطقية للحالات والتحويلات وأن الرصد الحرفي للمسارات المباشرة للفاعل الإبتيمي هما مخالفان لمفهوم إبراهيم الكوني للكنز. من هنا تتضح صعوبة المقاربة السيميائية التي تركز على التشكلات الخطائية configurations discursives الموروثة عن ثقافة اللغة التي كُتبت بها روايات إبراهيم الكوني (اللغة العربية) أو التحليلات السيمية لبعض اللغة الهندوأوروبية.

إن الانفصال الفضائي ليس خاصا بالضرورة بالفضاء الطوبوغرافي، فالإبداع هو رحلة في الذات استقصاءً لكوامنهما حتى وإن ارتبط سلفاً أو تزامناً مع انتقال في الفضاء. ولعل مفهوم الاغتراب عن الوجود تأكيد لهذا المعنى. فالحقيقة المبحوث عنها موجودة في حقيقة الفرد في وجوده الآني، ووجوده غير المدرك. فالإنسان هو غريب عن ذاته مبدئياً، سواء أدرك هذا أم لم يدركه، لذا يجب أن يرحل في ذاته ويستكنه حقيقته. من هنا يجب أن نفرق بين قيمة الموضوع وموضوع القيمة من جهة والإقرار بتلازمهما من جهة أخرى.

إذا كانت عملية الكشف ضرورية وحرفية التكشف مستحيلة، فإن وسيلة الكشف الوحيدة هي الإبداع، الذي لا يسعى لاستجلاء للسر ولكن لاستجلاء جوده وأشكال هذا الوجود وحفضه. سوف لن يكون عندئذ الجهل بالموضوع ليس جهلاً بحقيقة الموضوع. بل وعكس هذا سيكون مطلق المعرفة في ضرورة الجهل، وجوهر الظهور في حقيقة الخفاء، على أن الجهل والخفاء ليسا خاصين

بماهية الوجود ولكن بمادة هذه الماهية. سيصير الإبداع في هذه الحالة "ليس تعبيراً عن اغتراب، ولكنه إرادة اغتراب".<sup>1</sup> قد يُعتقد أن إرادة الاغتراب هي نزوع إلى الغربة عن الذات أو عن الوجود، غير أن المزية هي في تجربة التشظي التي لا يمكن للوجد أن يوجد من غيرها وللعرفان أن يتحقق إلا بفضلها. الإنسان حسب إبراهيم الكوني يحتاج إلى أن يتوه في ذاته أولاً وفي الوجود كي يدرك جوهر هذا الوجود، ليكون الاغتراب تجربة اكتشاف الذات. هذه الجدليات الداخلية تحتاج إلى أن تُفكك حتى يتأتى لنا أن نُدرك اشتغال عوالم الكوني وتمفصل الموضوعات عنده.

## 2. الأشكلة السيميائية للفضاء:

ينبغي أن نشير في الأول إلى "السيميائية السردية أهملت لأمد طويل الفضائية الروائية spatialité romanesque، لأسباب تحتاج لأن تُدرس".<sup>2</sup> كما ينبغي أن نشدد على أن مقارنة السيميائية للفضاء تحتاج إلى تأسيس مفهومي وإلى صياغة جهاز منهجي شامل ومتساق، ذلك أن الفضاء دينامية مندمجة في سيرورة تاريخية خاضعة للإدراك وللتأويل وليس معطى موضوعياً مجرداً.<sup>3</sup> هذا الاشتراط الأخير مخالف إلى حد ما للعرف الذي كرّسته الدراسات الموضوعاتية، فالفضاء ليس موضوعة thématique يمكن تحدها سلفاً وفق تصور ظاهراتي وريث لما مهدت له رؤى غاستون باشلار Gaston Bachelard ومن بعده تصورات روسيه Jean Rousset وبوليه Georges Poulet وستاروبينسكي Jean Starobinski. يمكن أن نستشف هذه الحقيقة من مقارنة بسيطة بين مرجعيتي سيميائيتين مختلفتين، هما السيميائية السردية والخطابية وسيميائية التوتر، ففي الوقت الذي اعتمدت فيه الأولى

<sup>1</sup> المرجع نفسه.

<sup>2</sup> H. Mitterrand, « Préface », in Denis Bertrand, *L'Espace et le sens : 'Germinal' d'Émile Zola*, Hadès - John Benjamins, 1985, p.9.

<sup>3</sup> M. De Certeau, *L'opération storica*, (introduzione e traduzione di Luigi Blandini), Urbina, Argalia Editore, 1973, p.124.

أنثروبولوجيا ليفي شتراوس Claude Lévi-Strauss ارتكزت الثانية على أنثروبولوجيا كازيرر Ernst Cassirer، كما أن الأولى تأسست على العقلانية الديكارتية ونوع من المانوية manichéisme المقولاتية استبدلته الثانية بالتشكيلات المختلفة للبنية التوترية Structure tensive المتدرجة. هذان التوجهان يشيران إلى مفهومين مختلفين للسيميويزيس *sémiosis*: مفهوم يقول بكليتها وانغلاقها وثبوتها وآخر يقول كما عند شورت Thomas Short بثقافتيتها وانفتاحها وحركيتها نظرا لطبيعة الدليل الدينامية والفعلية،<sup>1</sup> وضرورة ربط السيميويزيس الطبيعية بالسيميويزيس الثقافية.<sup>2</sup> من هنا يظهر تساءل منار حماد مشروعا، حينما حاول أن يؤشكّل إمكانية مقارنة الفضاء باعتباره سيميائية خاصة، واشترط لتحقيق هذا الأمر أن يكون التعامل مع الفضاء وفق منظور النظرية العامة للسان، ذلك أنه لا يمكن عدُّ أي نظام سيميائيةً إلا إذا "تحدّث" على الأقل عن شيء آخر غير ذاته، وألا يجيل إلا على غيره.<sup>3</sup> لوتمان Iouri Lotman لم يخرج عن هذا البعد التعبيري الإيحائي، فأشار إلى أن الفضاء يشتغل، مع عناصر أخرى، باعتباره لغة مُعبّرة عن علاقات غير فضائية في النص.<sup>4</sup> إن حتمية التعامل مع الفضاء وفق منظور علوم اللسان، يفرض مقارنته على أنه موضوع مبني ثقافيا قابل للتقطيع segmentable. هذا الشرط يعني تحديد أمرين مهمين إجرائيا: وحدات التقطيع ومستويات هذا التقطيع. هذان الأمران يحتاجان بدورهما إلى إنشاء لغة واصفة نابغة من اللغات الطبيعية ومتجاوزة لها. لا يعني هذا التجاوز التعالي الإيديولوجي على اللغة المتداولة بقدر ما يعني إقامة المفارقة النقدية معها وتأسيس مقولات تعيد النظر في ذاتها باستمرار.

<sup>1</sup> J.J. Dines, *Dialogic Semiosis: An Essay on Signs and Meanings*, Bloomington, Indiana University Press, 1993, p.60.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.70.

<sup>3</sup> M. Hammad, *Lire l'espace, comprendre l'architecture : essais sémiotiques*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 2006, p.3.

<sup>4</sup> I. Lotman, *La Structure du texte artistique*, (tra. d'Anne Fournier, Bernard Kreise, Eve Malleret et Joëlle Yong sous la direction d'Henri Meschonnic (1970), Paris, Gallimard, 1973, p.224.

إنه لمن الأهمية بمكان إذن أن تسعى السيميائية إلى تعريف موضوعها حينما يتعلق الأمر بالفضاء باعتباره موضوعا اصطناعيا مركّبا، ومن ثمة تحدد مستويات تجليه واشتغاله، والآليات الملائمة لمقارنته. وتحديد المستويات التي يتمفصل فيها الفضاء يُمكن من تحديد الوحدات الأولية المشكّلة له في كل مستوى مثلما هو الأمر بالنسبة لوحدات تقطيع التنظيمات syntagmes في اللغة. تعني إمكانية التقطيع ضرورة التشكّل والتساوق للوحدة الكبرى الضامة، فلا يُقَطَّع إلا ما كان مالك للمعقولية حينما يُربط بغيره من الوحدات. إن التعامل مع الفضاء وفق هذا المنظور التحليلي يجعل من اليسير توضيح التنظيم الحايث للنص وتعالق مستوياته من جهة وتجانس مقطوعاته المُشكلة والتحامها واشتغال الوحدة المشكّلة من جهة أخرى. يفترض هذا كله أولا ضرورة الإقرار بوجود تواز بين الوحدات الملائمة للتحليل في كل مستوى وصعيد من المحور التوليدي، فلا يتعارض ما تجلى صوريا مثلا مع ما تحقق موضوعاتيا. لقد حدّد هامون Philippe Hamon في هذا السياق خمسة مستويات\* لتحليل الفضاء تكون متمفصل في بنية متدرجة يتعالق فيها كل مستوى وفق بعدين متكاملين هما البعد الاستبدالي une dimension paradigmaticque والبعد النظمي une dimension syntagmaticque وهي:<sup>1</sup>

### 1) المستوى طوبولوجي:

أ. مستوى الأقطاب المنطقية المجردة للفضاءات الأساسية؛

ب. مستوى العمليات والإيقاعات باعتبارها صيغ للتشكل النظمي العميق؛

### 2) المستوى الطوبوغرافي:

أ. مستوى "الموضوعات" المعمارية المدلول عليها في المؤلفات مثل الأماكن،

والمسكن، والإقامة؛

ب. استجابة الفاعل للمؤثرات الخارجية، وتنقله وهيئة التداني proxémique عنده؛

### 3) المستوى الموضوعاتي:

<sup>1</sup> Ph. Hamon, « Texte et architecture », in *Poétique ; Lisible/Visible*, 1988, n°. 73.

أ. المستوى البلاغي للصور؛

ب. توزيع وتوسع واجتماع هذه الصور؛

#### 4) المستوى الكتابي:

أ. مستوى صفحة والـ "حجم" الذي يتكشف فيه النص؛

ب. المقطوعيات التمثيلية calligrammatiques séquentialités والبيانية

diagrammatiques والتجنيسية anagrammatiques؛

#### 5) المستوى الصنافي:

أ. مستوى "المسافات" المختلفة القائمة مع النصوص الأخرى أو الأنواع السابقة أو

المزامنة للنص وعلاقاته التناسبية؛ إذن إنه مستوى "مسافات" التلفظ - السخرية أو الجِد أو

التضامن أو اللاتضامن - وأيضا مسافات السارد مع مسروده.

ب. التركيب الخاص وإعادة الكتابة والصياغة للنصوص المختلفة.

إن الملاحظ في هذه المستويات أنها متدرجة ومنضّدة انطلاقا من الموضوعات خارج

النصية إلى الموضوعات النصية ومن مستويات أكثر تجريدا إلى مستويات أقل تجريدا، وفق

تمفصل تركيبى قابل لأن يصاغ في إطار نحو عام متجاوز للنصوص من جهة، وتمفصل

مورفولوجي يكون مرجعية لهذا النحو العام من جهة أخرى. هذا الإطار التراتبي ليس

خاصا بالنصوص فقط بل هو قابل للتعميم ليشمل كل الموضوعات التي تبحث في الفضاء،

ولكن بشرط مراعاة الخصوصية السيميائية للموضوع الفضائي، فينبغي أن يجوي المنطق

الفضائي الخاص بالسينوغرافيا مثلا حسب نيل Noël Nel مفهوما عاما للفضاء ومنظومة

حيزية محيلة لسيميائية الفضاء وإخراجا أقليديا يحدد الأحجام/المسافات وأخيرا تنظيما

للمواضيع المشهدية (السينوغرافية).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> P. Amey, « Mise en scène des débats télévisés : vers une (socio)sémiopolitique des plateaux de télévision », *Questions de communication*, Malades et maladies dans l'espace public, Presses universitaires de Lorraine, 2007, 11, p. 242.

إذا كانت الفضاءات موجودة في مستويات مختلفة (الأماكن المعرّفة في هندستها)، فينبغي للنحو الذي يُنظمها أن يحترم هذه المستويات، فسنحصل حسب بودون على الأنحاء الآتية:<sup>1</sup>

نحو حرفيّ graphématique (خطي، مقطّع، مترابط)  
نحو تصويري figurale (مسطح،<sup>2</sup> مقطّع-غير مقطّع، نظمي)  
نحو موقعي topique (المنزل، القرية، المخيم، المدينة، النشكونية cosmogonie)  
هذه الأنحاء، لا تخرج عن تكوينيتين genèses متكاملتين مؤسستين للفضاء، وبالتالي للنشوموقعية topogenèse: الأولى خاصة (النشونفسية psychogenèse) والثانية عامة (النشواجتماعية sociogenèse) كما بيّن هذا توربانغ ومثله في الخطاطة الآتية:<sup>3</sup>



هذا التصور التكويني ناتج عن صياغة إبستيمولوجية فككت نظرية بياجيه Jean Piaget انطلاقاً من مسلمة رونييه توم René Thom المشتربة في كل أنطولوجيا أو دلالة حتمية المرور بدراسة الفضاء. لنشر هنا إلى أن قولنا بتكوينية الفضاء لا يجعل منه موضوعاً

<sup>1</sup> P. Boudon, « Introduction », Communications, *Sémiotique de l'espace*, n°27, 1977, p.5.

<sup>2</sup> المسطح planaire هو طابع خاص بالأحياز المتناولة باعتبارها مواضيع ثنائية الأبعاد كما عرفها جان-ماري فلوش Jean-Marie Floch انظر:

J-M. Floch, « Les langages planaires. » in *Sémiotique : L'Ecole de Paris*, Paris, Hachette. 1982.

<sup>3</sup> J. M. Thornberg, « Remarques épistémologiques sur la sémiotique des lieux », Communications, *Sémiotique de l'espace*, n°27, 1977, p.15.

"محايدا، ومتلقيا و"غير حساس"،<sup>1</sup> بل يدفعنا، على العكس من هذا، إلى عدّه موضوعا مملوءً بالدلالة بحسب علاقة جدلية، "فإذا كان الفضاء غير موجود إلا بمن يملأه، فإن الكائن غير موجود إلا لأنه يملأ الفضاء".<sup>2</sup> بل أكثر من هذا فالفضاء هو تفاعل حوار تماوضع<sup>3</sup> interobjectif وحوار تداوتي intersubjectif،<sup>4</sup> فالطبيعة تحتاج حسب ميلوبوتي Maurice Merleau-Ponty لوسيط حتى توجد دلاليا، وهذا الوسيط هو جسد الإنسان الذي يربطه بالعالم والذوات المتفاعلة في العالم. لا يتشكل الفضاء، من جهة أخرى، إلا عبر اللغة، وبهذا يصير "فضاءً دالا، فيصير بكل بساطة "موضوعا" آخر".<sup>5</sup>

قسم غي لورو Guy Larroux، مثله مثل هامون، تحليل الفضاء إلى خمسة مستويات متدرجة لكنه لم يشير إلى المستوى الطوبولوجي بل إلى المستوى الرمزي.<sup>6</sup> وتبني لتوضيح هذه المستويات منطلقات لسرديات تقليدية، كتلك التي قارب بها أدب الرحلة، فأشار إلى أن التمثيل الفضائي يملك عدة جبهات modalités في الحكاية، ويمنح القدرة على الرؤية والمعرفة.<sup>7</sup>

إن هذا الاختلاف حول مستويات التحليل للفضاء ناتج عن التعريف الذي تمنحه إياه والجهاز المنهجي والمفاهيمي الذي نقاربه به. ولئن تباينت المناهج حول المحور التوليدي للنص، وبالتالي أصعبه تمفصل الفضاء ومستوياته، فإنها تتفق، بشكل أو بآخر، على

<sup>1</sup> G. Grignaffini ; E. Landowski, (2001). L'aménagement d'un espace habitable. *Protée, La société des objets. Problèmes d'interobjectivité*, Vol. 29, numéro 1, 2001, p.18.

<sup>2</sup> A. Moles ; Elisabeth Rohmer *Psychologie de l'espace*, Paris, Castreman, 1978, p.19.

<sup>3</sup> G. Grignaffini ; E. Landowski, *op. cit.*, p.17.

<sup>4</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 370.

<sup>5</sup> A.J. Greimas, *Pour une sémiotique typologique*, in *Sémiotique et sciences sociales*, Paris, Seuil, 1976, p.129.

<sup>6</sup> Cf. G. Larroux, *Le cadre : un concept pour la poétique du récit*, in *Narratologie ; les frontières du récit*, Publication de la Faculté des Lettres, Arts, et Sciences Humaines de Nice, n° 2, 1999, p.14.

<sup>7</sup> G. Larroux, « Explorer et décrire l'espace ; à propos du récit de voyage en Afrique noire » in Sophie Dulucq ; Pierre Soubias (éds.), *L'espace et ses représentations en Afrique*, Paris, Karthala, 2004, pp.71-75.

ضرورة التعامل معه باعتباره بنية منضّدة ومركبة. هذا يحيل إلى ضرورتين تحليليتين: الأولى تقتضي تحديد البنية وتراتبها والثانية المكونات ومقطوعاتها. إذا درسنا مستويات التحليل وفق منظور توليدي لمدرسة باريس، فأنا لن نأخذ بالحسبان الفضاء التوتري l'espace tensif، ما دام هذا الفضاء خارجا عن المحور التوليدي. ستحتم علينا إذن الدراسة الأهوائية أو التوترية للفضاء تحقيق التفريد discrétisation، بالمرور من الفضاء التوتري إلى البنيات الأولية والبنيات السردية للفضاء كما أوضح هذا غريماس Greimas وFontanille<sup>1</sup>. هناك عمليات أخرى قابلة لأن تنتظم في نسق علائقي حينما نربط بين الفضاءات التي ميزت بينها سيميائية المرئي Sémiotique du visible وهي: الفضاء التوتري والفضاء السيمياسردي sémio-narratif والفضاء الخطابي. يمكن تمثيل هذه العلاقات في إطار منظومة عامة وتركيبية كما يلي:<sup>2</sup>

الفضاء التوتري	الفضاء السيمياسردي	تفريد
الفضاء السيمياسردي	الفضاء التوتري	استحضار
الفضاء التوتري	الفضاء الخطابي	استحضار
الفضاء الخطابي	الفضاء السيمياسردي	تخصيص
الفضاء الخطابي	الفضاء التوتري	تخصيص

لقد أجمعت السرديات الحديثة، على اختلاف مشاربها، والسيميائية والبنوية، بتنوع مدارسهما، على أن الفضاء هو موضوع مركّب قابل للتقطيع. هذه القابلية للتقطيع لا تمنح احتمال تحليله وآلياتها فقط بل أيضا إمكانية تعريفه. هذا ما نلاحظه في تعريف

<sup>1</sup> A. J. Greimas, J. Fontanille, *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*, Paris, Seuil, 1991, p.7.

<sup>2</sup> J. Fontanille, *Sémiotique du visible. Des mondes de lumière*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p.16.

غريماس Greimas الذي ارتكز على التصور العقلاني الديكارتي، فأقر في الأول بضرورة التعامل مع الفضاء وفق الثنائيات الضدية القابلة لأن تسقط على المربع السيميائي، كما شدّد على ضرورة تقطيع الفضاء وفق مقولات أولية تنتجها اللغات الطبيعية والتشكلات الخطائية. فإذا "كانت معرفة العالم تبدأ بإسقاط المنقطع على المنبسط (اللامنقطع)، سيكون بإمكاننا أن نأخذ مؤقتاً المعارضة القديمة المدى/فضاء، لنقول إن المدى، المتناول في انبساطه وامتلأته، والمملوء بالمواضيع الطبيعية والاصطناعية، يمثّل بالنسبة لنا بكل القنوات الحسية، ليكون جوهرًا يصير فضاءً حينما يُشكّل ويُحوّل من قبيل الإنسان، أي أنه يصير شكلاً قادر على أن يكون دالاً بفضل تفرعاته".<sup>1</sup> سنخلص بالضرورة من كلام غريماس إلى ثنائيتين مهمتين هما: المدى/الفضاء والجوهر/الشكل، ينبغي ربطهما بثنائية المضمون/التعبير، لنتمكن من الحديث عن التشاكل isomorphisme الذي يجعل الفضاء موضوعاً دالاً -بتعبير غريماس- متمفصلاً وفق نمط لساني قابل لأن يُقطّع إلى ثنائيات مشكّلة. نجد تطبيقاً لهذا المنحى حتى عند دولوز Gilles Deleuze وغياتاري Félix Guattari اللذين قابلا بين الفضاء المثقوب والفضاء الأملس،<sup>2</sup> حينما حاولا مقارنة التظاهرات المختلفة للرأسمالية باعتبارها بنيات قابلة لأن تخضع لمفهوم يامسلاف Louis Hjelmslev للغة. إن المزية من هذه المقابلات الأولى أنها تتيح استنباط بنيات أولية تكون بمثابة تمفصل لمقولات في إطار علاقات بين الوحدات بشكلها الخالص والعالم.<sup>3</sup>

وإذا اعتبرت السيميائية تقطيع المدى ضرورة منهجية وإجرائية لتعريف الفضاء، فإنها عمدت إلى تحديده وفق نظام منطقي يُحلّل الوحدات الدالة، عن طريق المقابلة، إلى ثنائيات أولية وفق معارف موسوعية لها تحقيقات لغوية وتجسّدات معجمية. من هنا سيكون

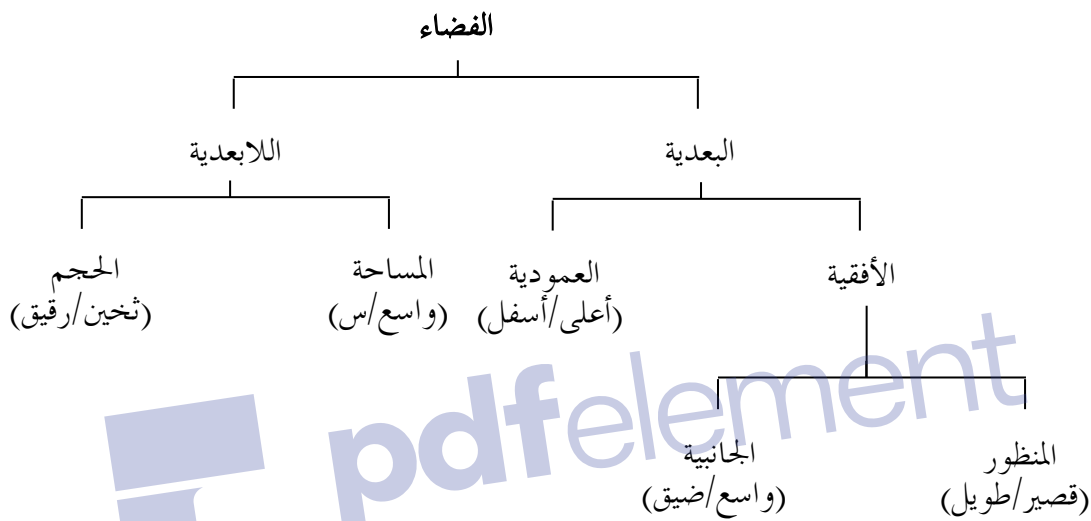
<sup>1</sup> A.J. Greimas, *Pour une sémiotique typologique*, in *Sémiotique de l'espace*, Paris, Denoël/Gonthier, 1979, pp.12-13.

<sup>2</sup> G. Deleuze ; F. Guattari, *Capitalisme et schizophrénie ; Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p.518.

I. Buchanan, *A Deleuzian Century?*, Durham, North Carolina, Duke University Press, 1999, p.31.

<sup>3</sup> W.M. Speelman, *The generation of meaning in liturgical songs: a semiotic analysis of five liturgical songs as syncretic discourses*, Kampen, Kok Pharos Publishing House, p.15.

تعريف الفضاء وتقطيعه خاضعين للسيميات والكلاسيكات والميتاسيمييات... المشكلة له المتحقة لغويا. كما ستكون البنى الناتجة عن هذا التقطيع معتمدة في أساسها على تقطيع أولي سابقا على الخطابات، وقابل لأن يُحوَّر ويُعدل وفق ما تقتضيه التشكلات الخطابية الفارقة. من بين الأنظمة الأولية التي حددت الخواص السيمية للفضاءات تلك التي اقترحها راستييه\* والتي توضحها هذه خطاطة:



اقترحت سيميائية التوتر *sémiotique tensive* جهازا مفاهيميا متجاوزا للنظام الثنائي لخواص الفضاء. فالأهواء والتوترات أعقد من أن تحتزل في تقابلات وحزم من الأضداد، فهي قابلة للتكسيم والتعداد وفق منحنيات تنازلا وتصاعدا وفق معطيات الحساسة والمعقولة. لذا يقتضي تحليل التنظيم السيميائي للفضاء، حسب زيلبربرغ Claude Zilberberg، السعي لتحديد البنيات التدريجية التحتانية *sous-jacente* والتفريق بين ما هو محكوم وما هو حاكم،<sup>1</sup> فلا نكون إزاء مقابلات بين وحدات متضادة ومستقلة عن بعضها البعض فقط، بل بصدد تفكيك العلاقات الجامعة بين هذه المكونات لتتن اشتغالها. لهذا

\* Cf. F.Rastier, *Essais de sémiotique discursive*, Paris, Mame, 1973, p.14.

<sup>1</sup> C. Zilberberg, *Spatialité et affectivité*, Nouveaux actes sémiotiques, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, p.17.

من اللازم التساؤل عن طبيعة الطبيعة التكوينية للفضاء، فهل هو مُركبةٌ لمعنى متفرد مطروح على أنه مُوجّه، أو أنه مركبة لمعنى مختزل لتجربة وجودية أولية خاصة بالفضاء.<sup>1</sup> للإجابة على هذا التساؤل ينبغي أن نحدد طبيعة المنهج أولاً، فهل المنهج ذاتياني subjectal أو موضوعاني objeital؟ ثم أن نبين طبيعة هذه الطبيعة، إذ ماهي طبيعة هذه الذاتانية ومعاييرها وحدوها إن كان المنهج ذاتيانياً؟ اختارت سيميائية الجيل الأول المثلثة في مدرسة باريس منوالاً منطقياً عاماً يمكن أن نعتة بالموضوعاني، عكس جان كلود كوكي<sup>2</sup> مثلاً الذي حاول أن يفيد من التداوت والتلفظ اللذين حفلت بهما أعمال بانفينيست Émile Benveniste. بالنسبة لزيلبربرغ ينبغي تجاوز نموذج مدرسة باريس، لذا اعتمد تصور كاسيرر Ernst Cassire الذي يقول بعدم وجود حدس عام وقار للفضاء، ذلك أن الفضاء يأخذ حسب فحواه المحدد ومصيره الخاص من نسق المعنى الذي يتشكل داخله في كل مرة. فشكل الفضاء يتغير.<sup>3</sup> هذا مخالف للسيميائية الكلاسيكية التي تُعرف الفضاء على أنه موضعة منتمية للمركبة الخطابية، وأنه مُعرّف وفق منطق التوليدي، لاشتغاله في إطار البنية السطحية كما هي معرفة في القاموس المُعقلن لعلوم اللسان،<sup>4</sup> وبالتالي فهو خاضع للبنى العميقة. فالبنى الفضائية، وفق هذا المنظار، المتجلية صورياً وموضوعاتياً ومتجانسة مع البنى السردية. لقد شدّد زيلبربرغ على الحرج الذي يترتب عن هذا المفهوم التوليدي للفضاء لما يملكه هذا الأخير من مرونة وتنوع قد يصل إلى حدّ التعارض مع نظام مقولاتي عام ما.<sup>5</sup> لقد نوه بارتتراند من جهته بوجود تماثل بنائي يحقق الترابط بين التشاكل الصوري والتشاكل التأويلي، حيث توجد مقولات فضائية متموضعة في عالمين مختلفين عالم الحساسية الخارجية extéroceptivité وعالم الحساسية الداخلية intéroceptivité، يكون الأول

<sup>1</sup> Ibid.

<sup>2</sup> Cf. J-C. Coquet, *La quête du sens : Le langage en question*, Presses Universitaires de France, 1997.

<sup>3</sup> E. Cassirer, *La pensée mythique*, in *La philosophie des formes symboliques*, Paris, Les Editions de Minuit, 1986, p.35.

<sup>4</sup> A.J. Greimas ; J.Courtés, *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 1979.p.233.

<sup>5</sup> C. Zilberberg, *Spatialité et affectivité*, Nouveaux actes sémiotiques, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, p.18.

خاصا بالبعد الصوري الذي تملك فيه المقولات السيمية مقابلا في سيميائية العالم الطبيعي، بينما يكون الثاني خاصا بالبعد المجرد.<sup>1</sup> لا يتأتى لعلاقة التماثل الوجود إلا لأن الفضاء هو أكثر من حقيقة طوبوغرافية؛ إنه في الوقت نفسه، وفي كل المستويات، مرتكزا لخلاقية ما axiologie، لدرجة تجعلنا نستطيع القول إن هذه الخلاقية هي المُفضأة spatialisée.<sup>2</sup> ومهما يكن من أمر، فإن الفضاء هو مفهوم نوعي يحتوي على عدد من الفضاءات الخاصة المعرفة بحسب السياق المعرفي وطبيعة التقطيع. فبعض الفضاءات تعرف المُرَكزة أو المركزية أو فضاء الرياضيات وأو الفضاء الاجتماعي أو فضاء الفيزياء، ألخ من الفضاءات الخاصة. لذا يمكن القول إنه لا يوجد أي فضاء واقعي، لأن الفضاء هو بناء لغوي نتبينه بأبعاده الثلاثة.<sup>3</sup> وهذا ما ذهب إليه هومبولد Wilhelm Von Humboldt وأوضحه هابرماس Jürgen Habermas الذي بين ضرورة إقامة "رابط غير قابل للفك" بين "بناء اللغة" و"شكلها الداخلي" وصورة محددة للعالم<sup>4</sup> ليس فقط لمرور العالم بالضرورة بالدلالة، ولا لحتمية الصياغة اللسانية للفكر كما أشار إلى هذا هيجيل بالقول إن أفق المعنى المسقط مسبقا هو حاصل بفضل اللغة وهو "يُحدّد تخوم العالم."<sup>5</sup> وبهذا فهو يحدد وجود الفضاءات المحتواة فيه ويشير إلى خصائصها. إذن "إن معجم أي لغة وتركيبها يبينان مجموعة من المقولات وأسلوب تفكير ويُفصل فهما أوليا لكل ما يصادفه أفراد المجموعة اللسانية في العالم."<sup>6</sup> وهذا يجعل الفكر الآني، أي المزامن للنشاط الذهني، فكرا بعديا، يعتمد ما أسماه التأويليون الفكر المسبق. فالفكر المسبق هو في أساسه البنية اللغوية السابقة على الاستعمال والمتحكمة

<sup>1</sup> Denis Bertrand, *op.cit.*, p.59.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.59.

<sup>3</sup> J-P. Cléro, *Le vocabulaire de Lacan*, Paris, Ellipses Édition Marketing S.A., 2002, p.41.

<sup>4</sup> J. Habermas, *Vérité et justification*, (traduit par Rainer Rochlitz), Paris, Gallimard 2001, p.13.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*

في نظمه. هذا ما جعل بارث Roland Barthes يقول بامبريالية اللغة،<sup>1</sup> ذلك أنها - في الأول والأخير - الإطار الذي لا يخرج عنه الفكر، ليس فقط لأنها تخضع التفكير إلى خطاطات خاصة، حتى وإن كان الأمر حاصلًا فعلا. إذن إن الحكم المسبق هو مقارنة لغوية تحدد الصياغات المنمطة تركيبيا ودلاليا، فاللغة هي الحيز الذي يدرك من خلاله العالم، وعليه لا تشكل المقولات الكلية إلا نظاما أوليا ناتجا عن تقطيع خاص يمكن أن يقارب بعيدا عن هذا النسق المتعالي على الأنظمة، فتتجلى على إثر هذا نسبة ملاءمة الإخضاع القسري للغات الاصطناعية لكليات اللسان، لأن "كل لغة تُمفصلُ طريقة محددة في رؤية العالم في عمومه" كما يقول هابيرماس Jürgen Habermas.<sup>2</sup> هذه الحقيقة جعلت هيدغر Martin Heidegger يرى أن الشعوب تدخل إلى تاريخ كينونتها من قصائدها وحوارها القديم مع نفسها وليس من حياتها اليومية،<sup>3</sup> بشكل يجعل من الكوجيتو آلية بعدية وليس مركزا للمساءلة وإنشاء اللغة وتفكيكها وإعادة إنشائها. ثم إن الوعي العاكس conscience réfléchiante الذي تحدث عنه سارتر "لا يتخذ من ذاته موضوعا عندما يحقق الكوجيتو. إن ما يشير إليه خاص بالوعي المعكوس conscience réfléchie [...] إذن إن الوعي الذي يقول "أنا أفكر" ليس هو نفسه الوعي الذي يُفكر".<sup>4</sup> لا يعني تمايز هذين الوعيين عدم قدرة الوعي على وعي ذاته، غير أن وعيه يكون حدسيا كما هو الأمر عند سبينوزا. إذن "يستطيع الوعي المعرفة ومعرفة ذاته. ولكن هذا الوعي، في ذاته، شيء مختلف عن معرفة الموجهة نحو الذات".<sup>5</sup>

<sup>1</sup> R. Barthes, *Leçon. Leçon inaugurale de la chaire de sémiologie littéraire du Collège de France prononcée le 7 janvier 1977*, Paris : Seuil, 1978, p. 14.

R. Barthes, *S/Z*, Paris : Seuil, Coll. "Tel Quel", 1970, p. 212.

<sup>2</sup> J. Habermas, *op. cit.*, p.13.

<sup>3</sup> فتحي المسكيني، التفكير بعد هيدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل، جداول، بيروت، 2011، ص.95.

<sup>4</sup> J-P. Sartre, *La transcendance de l'ego ; Esquisse d'une description phénoménologique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1965, p.25.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p.114.

يوجب علينا الحديث عن النظام الكلي المتعالي على الخطابات التفريقَ بين القبلي  $P_a$  و *priori* والأولي  $P_{initial}$  ، فَعَتُ هذا النظام بالأولي هو إحالة إلى الإستراتيجية التي قد يؤخذ بها - كما في العلم الدلالة البنيوي - أو لا - كما في التفكيكية - في مقارنة النصوص، وليس إحالة إلى خاصية جوهرية فيه. إن السبق الذي نشير إليه هنا هو إجرائي وزمني وليس أنطولوجيا. أما عن الفصل في النقاش حول تعالق الخاصيتين (الأولية، والقبلية) أو تنافرهما فلا مزية فيه الآن، لأنه متروك للاختيار المنهجي الذي يُعتمد في أي مقارنة، كما هو الحال مع التقابلات في النمط البنيوي الذي قد يُنظر إلى إطاره المفهومي على أنه حقيقة جوهرية في الأشياء وبالتالي في الفضاءات. هذا فضلا عن غياب دراسات دلالية بنيوية للغات الهامش أو قلتها. كما أن سيميائية التوتر والتداولية مثلا قد اقترحتا نماذج *paradigmes* من سبيلها تبيان نسبة النموذج البنيوي الثنائي. إذن إن اللغة هي تقطيع زمني وفضائي خاص ومفارق. ولا تتأتى هذا التقطيعات الدلالية بحسب المقولات الأولية التي يحدد من خلالها الإدراك الخاص بالمراجع، ولكن بحسب الأطر النظرية. لذا قد نتساءل: هل الموضوع هو الذي يخلق اللغة أم أن اللغة هي التي تحدد الموضوع؟ يجب القول هنا إن للموضوع استقلالاً موضوعياً عن العقل، ولكنه لا يمكن أن يوجد، بالنسبة للإنسان، إلا بموضوعته، وبالتالي إخضاعه إلى العمل الإدراكي. كما أن اللغة ليست هي المنتجة للجوهر المادي للمواضيع، ولا يمكنها أن تنتج موضوعاً غير موجود مادياً. إذن تمنح اللغة للفضاء وجوداً موضوعياً ويمنح الفضاء اللغة إمكانية الاشتغال (الموضوع ليس مستقلاً بجوهره، والمادة ليست هي التي تعطي الأشياء وجودها). إذا كان الإدراك هو وعي لموضوع ما، فإنه يحتاج بالضرورة إلى الحساسية حتى عندما يتعلق الأمر بالمواضيع غير المحسوسة. سوف لن يكون في هذه الحالة عالم الحساسية الإطار لتحقيق المواضيع بالضرورة ولكن إطار وعيها بأنها موجودة بشكل ما ووفق هيئة ما تقارب بمواضيع محسوسة إما بمقابلتها أو بمماثلتها بها. ينبغي أن نقر بأمرين مهمين حينما نتحدث عن جدلية المحسوس والمدرك:

- تبني الحساسية على الحدس الأولي المفضي للإدراك والممكن من صياغة مقولات الأولوية بما في ذلك تلك الخاصة بالفضاء؛
  - تحتاج العلاقة بين الحساسية والإدراك إلى الجسد باعتباره تجربة ظاهرية توفيقية تلتقي فيها الإنية بالغيرية وتتأسس فيها خطابات حول طوبولوجيا عامة كتلك التي أسس لها فيرون Eliseo Veron.<sup>1</sup> هذا التعالق وارتباطه بالجسد نظرت له سيميائية الأهواء التي جعلت من الربط بين المحسوس والمعقول أساسا لها.<sup>2</sup>
- لا تختصر المقاربة الأهوائية الوجود السيميائي في تعالق الذات والموضوع، بل تقول بتجانس الحساسية الداخلية والحساسية الخارجية بفضل الجسد الخاص كما عرفه ميرلوبونتي. ويمكن تناول العلاقة بين المحسوس والمعقول عند فوتتاني من خلال أربع وجهات نظر هي: 1 الوظيفة السيميائية، 2 تشكل القيم، 3 ترسيمة الخطاب، و 4 صيغ الحساسية.<sup>3</sup> ولا تتحقق دلالة هذه الأخيرة إلا بحساسية ذاتية وعميقة proprioceptive.<sup>4</sup> من جهة أخرى الوجود السيميائي يبين الصيغة التي تتشكل بها للسيميوزيس، والسيميوزيس هي ما يتيح إنتاج الفضاء مفهوما وعي وجوده من خلال اللغة التي تضع حدود لهذا الوعي، لأننا لسنا من نملك اللغة بل اللغة، هي التي تملكنا،<sup>5</sup> فالفضاء اليومي نفسه "هو أكثر من فضاء، إنه "جغرافيا" سرية لمعان أساسية يحتكم إليها العقل اليومي، ويعمل

<sup>1</sup> V. Eliséo, *La sémosis sociale : fragments d'une théorie de la discursivité*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 1988, p.138.

<sup>2</sup> A.J. Greimas ; J. Fontanille, *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*, Paris, Le Seuil, 1991, p.152.

J. Fontanille, *Sémiotique du visible : Des mondes de lumière*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p.37.

<sup>3</sup> Fontanille Jacques, *Sémiotique du discours*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 2<sup>ème</sup> édition, 2003, pp.205-251.

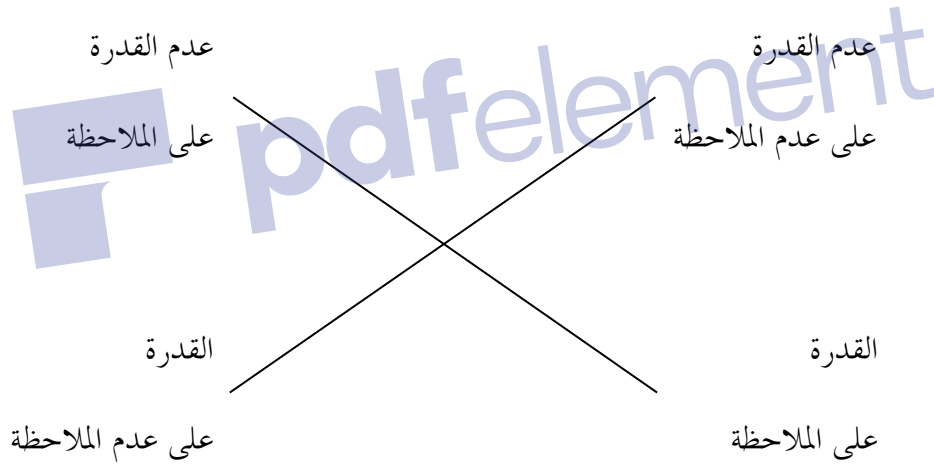
<sup>4</sup> J. Fontanille, *Modes du sensible et syntaxe figurative*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 1999, p.9.

<sup>5</sup> فتحي المسكيني، التفكير بعد هيدغر أو كيف الخروج من من العصر التأويلي للعقل، جداول، بيروت، ص.95.

## المدن

بمقتضاها.<sup>1</sup> هذا العقل يومي هو المجال التاريخي الذي يكون الرأي العام ويحكمه حسب هابرماس،<sup>2</sup> لذا نجد منبجسا من "الهم" Das Man الهيدغيري" بوصفه خطاطة فينومينولوجية للعقل اليومي.<sup>3</sup> إذن إن العقل اليومي هو جهاز الحكم العمومي الذي يسود كضرب من البنية الذهنية المشتركة. فالأمر لا يتعلق هنا بملكة محضة ولا بنية نظرية مجوهرة ولا ضمير، بل بمنطق الفضاء العمومي الذي يتحرك فيه المواطن ويخضع له، ويحكم بواسطته، ويفكر على حدوده.<sup>4</sup>

تقتضي التحديدات السيميائية للفضاء ضرورة وجود تداوت ذهني intersubjectivité cognitive\* يحصل بتلازم كفاءتين لتحقيق الفضاء هما كفاءة الملاحظ وكفاءة الملاحظ وكفاءة المعلم (المخبر). تتبدى لنا الكفاءة الأولى بفضل جهة القدرة كما هو متجل هنا:<sup>5</sup>



<sup>1</sup> فتحي المسكيني، فلسفة النوايت، دار الطليعة بيروت، 1997، ص.50.

<sup>2</sup> المرجع نفسه.

<sup>3</sup> المرجع نفسه.

<sup>4</sup> المرجع نفسه.

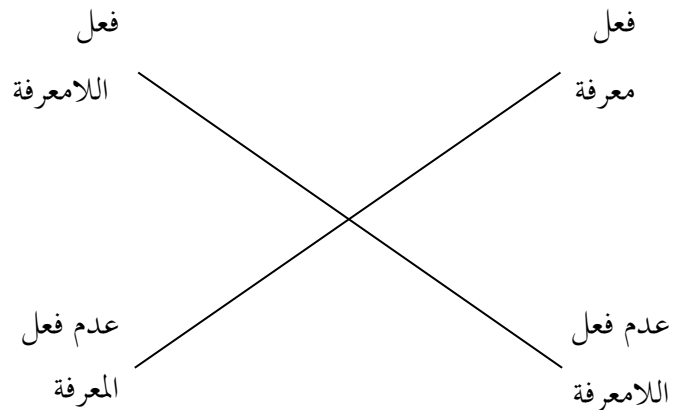
\* J. Fontanille, *Les espaces subjectifs ; introduction à la sémiotique de l'observateur*, Paris, Hachette, 1989, p.53.

<sup>5</sup> انظر المربع في:

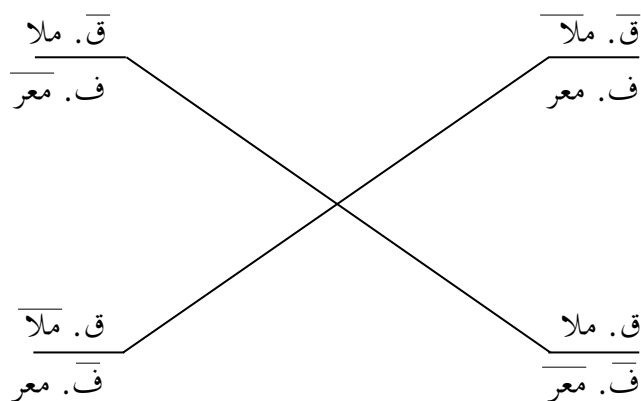
*Ibid.*, p.53

## المدن ل

أما الكفاءة الثانية والخاصة بالمرسل فتتمحور حول الفعل الإعلامي (فعل المعرفة)،  
المتفصلة سلبيًا أو إيجابيًا حول إخبار الملاحظ بالموضوع (الفضاء) كما هو متجمل في  
الخطاطة الآتية:

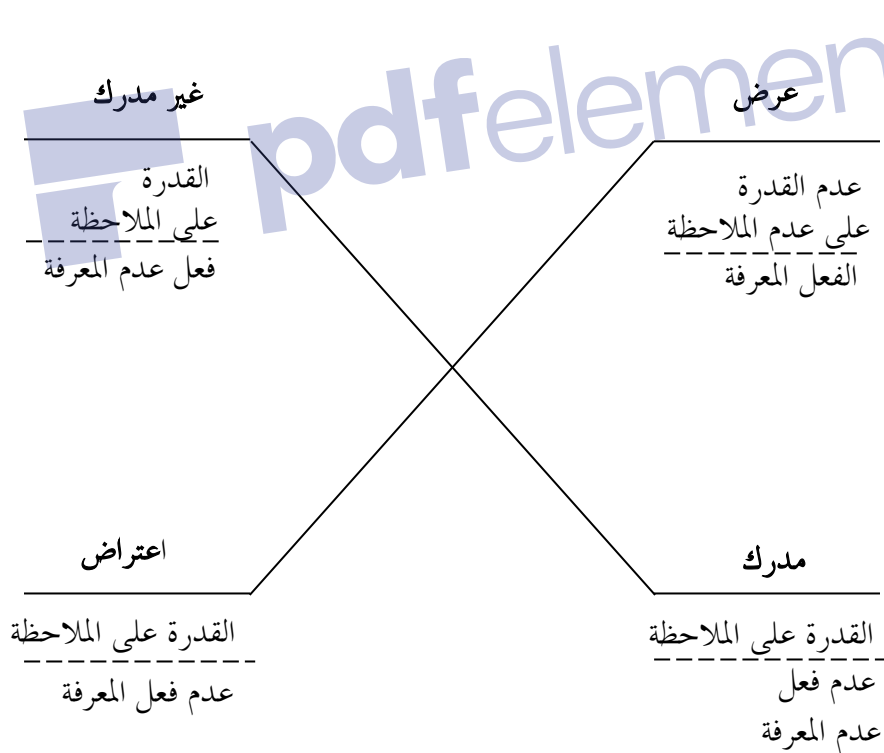


وإذا كان تحديد الفضاء مبنيًا على التداوت، فإنه يجب علينا إسقاطا الكفاءتين  
السابقتين بعضهما على البعض، ويجب الربط بين الخطاطتين، حتى نتمكن من تبيان  
"الربط بين فضاء المفوظ وفضاء التلفظ، ومن ثمة بين التفاعل بين العملية الذهنية للمعلم  
وكفاءة الملاحظ" كما يتبين لنا هنا:



ويرى فونتانيي أنه لا يكفي أن نسعى إلى شكلنة كفاءة الفواعل والجهات التي تحكم العمليات التي يُحققونها لإيجاد الفضاء، بل يجب أن دراسة تجييه modalisation فضاء التداوت. وسيكون بوسعنا تحويل النظام إلى تصييع aspectualisation للفضاء الذهني.<sup>1</sup> ولقد سعى فونتاني إلى صياغة منوال للمظهرية الفضائية مُستنبطة من مقولات خطابية فقط، تكون مُؤسّسة على فرضية الربط بين الفضاءات الذهنية الخاصة بفواعل التلفظ وفواعل الملفوظ،<sup>2</sup> لذا اكتفى بتحديد ثلاثة مستويات للتحليل هي:

1. الصياغة الجهات الذهنية الخاصة بالفضاء؛
  2. الصياغة الصورية لصياغة الجهات الذهنية بفضل مقولا فضائية؛
  3. التجلي التشكيلي، أو اللغوي، أو الفيلمي لهذه المقولات.
- يكون حينها الفضاء متمفصلا بحسب العرض والإدراك كما توضحه هذه الخطاطة:



<sup>1</sup> Ibid., p.54.

<sup>2</sup> J. Fontanille, *Les espaces subjectifs*, Op. cit., p.55.

لقد أخذت سيميائية مدرسة باريس بمفهوم مخالف لذلك الذي اقترحه فوناني وكان لهذه المنطلقات أيما تأثير على مفهوم الفضاء، فالمرجعيات الأولى لم تخرج مسلمات الفلسفة الديكارتية التي تذهب إلى أنه يجب التفريق في إطار الإدراك بين الإحساس ورؤية المدى،<sup>1</sup> ذلك أن الإحساس هو أثر للروح وعلاقته بهذه الأخيرة هي علاقة الصيغة بالجوهر، بيد أن الوجود الخارجي هو متجمل بتغيير داخلي يحصل داخل الإنسان. إذن إن علاقة الروح بالمدى هي بعيدة عن أن تكون علاقة الجوهر بالصيغة. ومردُّ هذا، بحسب ما يذهب إليه ديكارت، هو ربط الانفتاح على الموضوع بالقصدية، فالوجود المستقل للمدركات هو كمن لما يكمن أن يدرك، وليس اكتفاءً مقولاتياً للموجودات بصفاتها الداخلية. إذن إن اكتفاء الفضاء بذاته يجعله موجوداً ضمن الممكنات (بمفهوم بورس) التي قد لا تُحَيَّن فعلاً، فلا تنتقل إلى حيز الموجودات، كما أن أساس الوجود الإيجاد.

ثم إن كل ما له مدى حسب ديكارت هو مادي وممتلئ،<sup>2</sup> وبالتالي سنخلص حتمياً إلى التقاء منطقي في الصفة بين المقطوعات الشكلية (الفضاء) والجوهر المرجعي (المدى) كما يؤكد ديكارت نفسه بقوله: "لقد عمدت للتأكيد على أنه لا يوجد فضاء فارغ تماماً، وأن كل كائن ممتد هو كتلة"<sup>3</sup> فالمدى جسم والفضاءات المقنطعة من هذا الجسم ممتلئ. ويتمثل دور المدى المعقول في دور الوسيط بين من يدرك (كانط) الفضاء باعتباره شكلاً أولياً للحساسية وبين من يحدد مقولات خاصة بالسعة.

<sup>1</sup> F. Alqu  , *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1974, p.234.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.236.

<sup>3</sup> R. Descartes, *Œuvres philosophiques*, Paris, Auguste Desres, p.736.

# القسم الأول

## الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

## 1. الفصل الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم:

في الغالب ما لا يُفرق في النقد العربي بين مصطلحات المكان والحيز والفضاء، بأن يستعمل أحدها دون غيره بلا مبرر وظيفي، أو أن تُعتمد كلها من غير أن يكون لتوظيفها ثوابت مفهومية مؤسّسة. فإن فرّق بين هذه المصطلحات، فيكون الأخذ بأحدها هو، على وجه العموم، من قبيل مُجاراة من سبق، وهذا -عموما- من باب قدسية السلف، ورفعة خطاباتهم. كما قد يكون تبني أحدها، على العكس من هذا، من قبيل مخالفة من تقدم زمانا وتبريزا دون إعطاء مسوغات لهذا.

ولقد جرى أيضا في الغالب استعمال هذه المصطلحات جميعا على أنّها مترادفات في كثير من الدراسات، من غير استبصار عند صياغتها في سياقات مختلفة، ليكون دمجها في المتون للتقليل من الاطراد وتحقيق التنوع الأسلوبي. والميزة هنا خطائية فقط وليست مفهومية، هذا إن لم يكن الأمر حاصلًا اعتبارًا، بحيث تكون هذه الاستعمالات غير مشيرة لا لاختيار بلاغي ولا لتأسيس مفهومي، فتكون المصطلحات غير محيلة إلى مقولات خاصة بالفضاء أو إلى هيئات سيميولوجية منوطة به.

خليق بنا أن نشير أيضا إلى أن بعض المعاجم الموسومة بالاختصاص في الأدب واللغة لم تُرد أي مصطلح من المصطلحات الدارج استعمالها للحديث عن الفضاء كما هو الأمر بالنسبة للمعجم المفصل في الأدب<sup>1</sup> الذي اكتفى بتعريف الفضاءات الطوبولوجية كما هو الأمر بالنسبة للطلل<sup>2</sup> ولكن من غير إعطاء صياغة مفهومية جامعة. وهو بهذا لم يتصد بالتحليل والمناقشة للمفاهيم الإشكالية التي يطرحها توظيف مصطلح الفضاء. الأمر نفسه نجده أيضا عند إبراهيم فتحي في معجم المصطلحات

<sup>1</sup> انظر: محمد التونجي، المعجم المفصل في الأدب، ج 1 وح 2، بيروت، دار الكتب العلمية، 1999.

<sup>2</sup> م س، ص. 107.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

الأدبية<sup>1</sup> ومجدي وهبة وكامل المهندس في معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب<sup>2</sup>. ولا يسعنا هنا إيراد جميع المعاجم التي لم يُتَعامَل فيها مع مصطلح الفضاء بما يطرحة من مفاهيم إشكالية.

ولم يفرق أيضا في كثير من الدراسات النقدية العربية بين فضاء الحكيم وفضاء الحكاية بل ولم يحصل التمييز أيضا بين إطار الحكيم cadre de la diégèse والفضاء كما هو الأمر عند لطيف زيتوني مثل ما هو واضح في تعليقه على ترجمته لجيرار جينيت Gérard Genette بقوله: "ولكن، إذا كان دور الزمن أبرز من دور المكان لأن الفعل في اللغة لا ينفك عن الزمن، فإن المكان يتلبس الفعل أيضا ولو ضمنا، ومن دونه يبقى المعنى ناقصا."<sup>3</sup> لم يبيّن زيتوني إذن أن الأمر متعلق ببؤر النص، بحيث يمكن أحيانا "فصل الحدث عن إطاره"<sup>4</sup>، ولكن من غير أن ينتفي هذا الإطار، لأن السرد اختيار لنوع التعبير، الذي هو استراتيجية نصية وخطابية. ثم إن مكان الحدث ليس هو نفسه الفضاء النصي ولا الفضاء الخطابي، وليس هو الإحالة النحوية كما قد يفهم من كلام لطيف زيتوني، إذ ماذا تعني المفاضلة بين دور الزمن ودور المكان حتى في إطار التركيب النحوي؟ وما علاقة الفعل اللغوي بالزمن بهذا المفهوم إن لم يكن نكوصا منهجيا وإجرائيا تجاوزه دراسات النصية؟ ثم ما مدى دقة هذا الفصل حتى في لسانيات الجملة التي تعتمد إلى الفصل المنهجي بين مستويات التحليل والاختصاصات على الرغم من بالإقرار بالترابط الجوهرى بينها؟

<sup>1</sup> انظر: إبراهيم فتحي، معجم المصطلحات الأدبية، تونس، المؤسسة العربية للناشرين المتحدين، 1986.

<sup>2</sup> انظر: مجدي وهبة؛ كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، بيروت، مكتبة لبنان، ط2، 1984.

<sup>3</sup> د. لطيف زيتوني، معجم مصطلحات نقد الرواية، مكتبة لبنان ناشرون، ط. 1. 2002، ص. 128.

<sup>4</sup> G. Genette, *Palimpseste, La lecture au second degré*, Paris, Seuil, 1982, p.243.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

ولعل ما ذهب إليه لطيف زيتوني راجع إلى إحالة رجعية منهجيا وإبستمولوجيا يختلط فيها البعد المضموني بالبعد التركيبي كما أسست له الفلسفة اليونانية<sup>1</sup> وأخذ به نحاة العربية خصوصا ممن اعتمدوا القياس. فالتركيب عندهم لم يبق في إطار السبك الشكلي، بل تأسس على تعالق الدلالة بالتركيب، ولعل مسألة العامل والإسناد من أهم الأدلة على هذا. بل حتى عبد القاهر الجرجاني الذي قلب العلاقة بين الدلالي والنحوي عند حديثه عن الإعجاز، لم يفصل بين الأمرين، بل ووطد العلاقة بينهما أكثر، ولكن بمنحى جديد. ولعلنا نجد تفسيراً لهذا في الفعل التأسيسي للنحو نفسه، الذي ارتكز على مسعى وظيفي، باعتماده المعيرة والتوحيد standardisation للحدّ من اللحن، إذ تبنى في جوهره، إضافةً إلى حفظ اللغة، تأمينَ الوظيفة التعبيرية الإيصالية/التواصلية، فاللغة نفسها عُرفت عموماً بحسب هذا المفهوم، فابن جني مثلاً ذهب إلى أن "حد اللغة أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم"<sup>2</sup> وأن الكلام "لفظ مستقلّ بنفسه، مفيد لمعناه، و[...] في لغة العرب عبارة عن الألفاظ القائمة برؤوسها، المستغنية عن غيرها"<sup>3</sup>. إن التعبير هو إذن مرور من الإضمار إلى التحقيق وتجسيد للوظيفة الاتصالية فضلاً عن الوظيفة التعبيرية بتعبير رومان جاكوبسون. فالملزية براغماتية تحصل بحصول الفائدة<sup>4</sup>. ولم يخرج ابن الحاجب، مثل غيره، عن هذا المعنى

1 لعل أهم مثال على هذا تقسيم أرسطو لأقسام الكلام.

2 أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، طبعة عالم الكتب، القاهرة، ج1، ص.33.

3 المرجع نفسه، ص.17.

4 الكلام هو القول المفيد [...] وهو ما في النفس [...] تحصل به الفائدة سواء كان لفظاً، أو خطأ، أو إشارة، أو نطق به لسان الحال. "ابن هشام، شرح شذور الذهب، في معرفة كلام العرب، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الطلائع، 2004، ص ص. 50-52... الكلام قول مفيد مقصود. ص.2.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

إذ جعل حد اللغة " كل لفظ وُضع لمعنى." <sup>1</sup> وعبر الأسنوي عن الأمر نفسه ولكن بالجمع فقال: "اللغات عبارة عن الألفاظ الموضوعة للمعاني. [...] و [الوضع تخصيص الشيء بالشيء [...] والذي يتعلق به ستة أشياء: أحدها سبب الوضع، والثاني الموضوع والثالث الموضوع له، والرابع فائدة الوضع والخامس الواضع والسادس طريق معرفة الموضوع." <sup>2</sup> أما ابن خلدون فقد ذهب إلى أن اللغة: " هي عبارة المتكلم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لساني ناشئ عن القصد لإفادة الكلام،" <sup>3</sup> فربطها بغائية محددة اجتماعيا، مادامت أنظمة التواصل قابلة لأن تعوق الفهم أو أن تمكن منه بحسب التعبير، فاللغات بحسبه "إنما هي ترجمان عما في الضمائر من تلك المعاني يؤديها بعض لبعض ... والألفاظ واللغات وسائط وحجب بين الضمائر، وروابط وختام على المعاني" <sup>4</sup> وأما الكلام الذي هو العبارة والخطاب إنما سره وروحه في إفادة المعنى. <sup>1</sup>

<sup>1</sup> جمال الدين أبو بكر بن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والآمال في علمي الأصول والجدل، تحقيق نذير حمادو، الشركة الجزائرية اللبنانية ودار ابن حزم، ط 1، 2006، ج1، ص.220.

أبو الثناء الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق محمد مظهر بقا، دار المدني، السعودية، 1986م، ج1، ص.150.

تاج الدين السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق محمد معوض وعادل أحمد الموجود عالم الكتب، ج1، ص.349.

عبد الرحمن الإيجي، شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي، تحقيق فادي نصيف وطارق يحي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000، ص.34.

محمد البابرقي، الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق ضيف الله بن صالح العمري، ج1، ص.204.

<sup>2</sup> جمال الدين الإسنوي، نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول في علم الأصول، تحقيق عبد القادر محمد علي، دار الكتب العلمية، لبنان، 1999، ص.78.

نظر أيضا: جلال الدين السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م ص.12.

<sup>3</sup> عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، دار البلخي، دمشق، ط 1، 2004، ج2، ص.367.

<sup>4</sup> المرجع نفسه.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

يمكن أن نستنتج أن إبستيمولوجيا اللغة عند نحاة العربية القدماء لا تخرج عن الفعل التأسيسي<sup>2</sup> لها والضرورات الاستعمالية معا، إلى درجة جعل ماهية اللغة نتاج تقاطع بعدها الوظيفي بالمفهوم النحوي. ولقد أفرز هذا الأمر تسويغ مفهوم اللغة بمدنية الطبع الإنساني وضرورات تحصيله وتبيان الدلالة بنقلها من الإضمار إلى الظهور، ولعل قول البابرتي مثلا موضحا لهذا الأمر بشكل جلي، فالإنسان حسب "مدني بالطبع لا يستقل بأمر بعض معاشه فضلا عن الجميع؛ لأن لو فرضنا تحصيل أدنى ما يجب عليه تحصيله لم يقدر عليه إلا بإعانة غيره. وهي مسبوقه بالعلم بمدى ليتوجه المُعِين إلى الإعانة، والعلم به موقوف على الإعلام، والإعلام لا يكون إلا بشيء يكون ترجمة عما في ضميره كإشارة، أو مثال، أو ألفاظ.<sup>3</sup> ولم يخرج أبو الثناء الأصفهاني، مثله تماما مثل ابن خلدون، عن هذا البعد الاجتماعي للغة فقال: "لما خلق الله تعال الإنسان الواحد بحيث لا يستقل بمصالح معاشه، بل يحتاج إلى إعانة غيره إياه، وهي إنما تيسر إذا عرف صاحبه ما في نفسه من حاجة بطريق، كإشارات أو أمثلة أو ألفاظ توضع بإزاء المقاصد، وكان اللفظ أفيد؛ لأنه وجد عند الحاجة وعدم عند عدمها."<sup>4</sup> إن المزية من هذا كله أن كثيرا من الباحثين العرب في اللغة والأدب لم يخرجوا عن هذه الإبستيمولوجيا. ولا أدل على هذا من التركيز على الزمن والمفاضلة بينه وبين الفضاء. ولعل اللجوء إلى التركيز من غير تحديد مجال اشتغال الفضاء وتجليه هو الذي ساق الكثيرين إلى هذا الخطأ. ويكفي أن ننظر إلى المقطع الذي علق عليه لطيف زيتوني

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص. 409.

<sup>2</sup> لقد أرجع النحاة وفقهاء اللغة العرب الباعث على نشأة النحو هو الحفاظ على اللغة العربية من اللحن بعد اختلاب العرب بغيرهم من "العجم".

<sup>3</sup> محمد بابايرتي، الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب، ج 1، ص. 203.

<sup>4</sup> أبو الثناء الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ج 1، ص. 149.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

حتى نتبين هذا الأمر حينما أشار إلى أنه "من الممكن أن نقصّ الحكاية من دون تعيين مكان الحدث ولو كان بعيدا الذي نرويّه منه، بينما قد يستحيل علينا أن نحدد زمنها بالنسبة لزمن السرد لأن علينا روايتها إما بزمن الحاضر وإما زمن الماضي وإما المستقبل. وربما بسبب ذلك كان تعيين زمن السرد أهم من تعيين مكانه.<sup>1</sup> الواضح هنا أن الأمر خاص باستراتيجيات الحكيم الذي يكون بالإمكان وفقه التركيز على الفضاء عن طريق الوصف أو على الزمان باتخاذ الحدث منطلقا للسرد، من غير انتفاء وجود المكونات العضوية للحكاية *récit*. والخطأ هنا إذن هو اعتماد آليات التبئير للمفاضلة موضوعاتيا أو صوريا بين الفضاء والزمن، مع أنهما موجودان معا في مستوى آخر غير الذي توجد فيه المؤشرات النحوية، بدأً بالبنية السطحية حسب غريماس وصولا إلى المؤشرات التلفظية. ومع هذا فإن بنية الجمل والدلائل غير مدججة في المشروع السيميائي إلا من قبيل التحليل المبين للبعد الصيغي *aspectuel* وإلا نظر إليها على أنها خطابات صغرى بتعبير زيلبربرغ<sup>2</sup> أو سرود صغرى على حسب غريماس.<sup>3</sup> إذن إن تحليل الجمل نفسه يقتضي عند السيميائيين إخراج الزمن والفضاء من سياقهما الجرد والعام الذي يأخذ بمفهوم نظري وقبلي لمكونات الجملة. النتيجة هي تناول المكونات النصية في التحليل السردى وفق نظامين: نظام تتابعي ونظام تشكيلي.<sup>1</sup> ولئن ظن أو زعم العكس بالإشارة إلى الدراسات التي حلّت النصوص إلى جمل، فإن التعامل معها كان على أساس المتواليات مثل ما هو الحال في

<sup>1</sup> د. لطيف زيتوني، معجم مصطلحات نقد الرواية، مكتبة لبنان ناشرون، ط 1، 2002، ص.128.

<sup>2</sup> Claude Zilberberg, « Rythme et générativité », *Études littéraires*, vol. 29, n° 1, 1996, p.22.

<sup>3</sup> Cf. J-M. Adam, *Le récit*, PUF, 1984, p.17.

J-M. Adam, *Le texte narratif. Traité d'analyse textuelle des récits*, Paris, Nathan, 1985.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

دراسة بارث لنص ألان بو<sup>1</sup> أو مقطوعات نصية كما في دراسة غريماس لحكاية موباسان<sup>2</sup> مثلاً.

إنه لمن المفيد إذن الانتباه أنه لا ينتفي الفضاء مع وجود التبئير على الزمن أو مع غياب قرائن طبوبولوجية أو طبوبوغرافية، بل يتجلى اشتغالها نحويًا، أو موضوعاتياً، أو صورياً. وإن تبدت استحالة التملص من ضرورات تجلي الزمن، فلسبيين<sup>3</sup> مهمين:

• حدود التنظير النحوي الذي يعرف الجملة قبلها، فيجعل مثلاً من الزمان مكوناً عضويًا في الجملة لا غنى عن وجوده، ليتأكد الأمر لاحقاً؛

• الحتميات اللغوية الخاصة، إذ لا يمكن نحويًا جملة ألا تحوي زمناً حتى وإن كان

الزمن مبهماً<sup>4</sup>. هذا ما لفت إليه نحاة اللغة العربية بتعريفهم الفعل بدلالته على حدث وزمن، مثلما جاء في كتاب سيبويه: "وأما الفعل، فأمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء وبُنيت لما مضى، ولما يكون ولم يقع، وما هو كائن لم ينقطع."<sup>5</sup> أو ما يمكن تأويله في قول الخضري: "أما الفعل فيقترن وضعاً بأحد الأزمنة على التعيين."<sup>6</sup> يجب الإشارة هنا إلى أن بعض النحاة خالفوا هذا المذهب مثلما هو الأمر بالنسبة للحدرة اليميني الذي عرّف الفعل بما "ما دل

<sup>1</sup> Roland Barthes, «Analyse textuelle d'un conte d'Edgar Poe», dans Claude Chabrol (dir.), *Sémiotique narrative et textuelle*, Paris, Larousse, 29-54.

<sup>2</sup> A. J. Greimas, *Maupassant : la sémiotique du texte, exercices pratiques*, Paris, Seuil, 1976.

<sup>3</sup> قد يُعامل مع السبيين على أنهما متآزرين فيكون الأول محيلاً إلى الثاني أو على أنهما منفصلين.

<sup>4</sup> يمكن أن نقول الشيء نفسه عن الفضاء كأن نسلم ألا يمكن أن يحصل حدث إلا في فضاء معين، مثله مثل الزمن تماماً، غير أن هذه المسلمة لم تطرح عند نحاة العربية. فمثل الماضي والمضارع مثلاً كان بالإمكان أن نتحدث عن هنا وهناك.

<sup>5</sup> سيبويه، الكتاب تعليق: الدكتور إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، (دت)، ج1، ص.40.

<sup>6</sup> محمد الدمياطي الخضري، حاشية الخضري على شرح ابن عقيل لألفية ابن مالك، الطبعة الأخيرة، 1359هـ، ج1، ص.17.

الأزهري، حاشية الشيخ يس شرح التصريح على التوضيح، دار الفكر، ج1، ص.56.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

على زمان لمختص، وتضمن ضمير المرفوع<sup>1</sup>. ولُنْبِه هنا إلى أن جمهور النحاة قد استثنوا من الحدث الأفعال الناقصة، بل وبعضهم ذهب إلى أن النواسخ ليست أفعالا بل حروفا، وهذا ما قال به أبو علي الفارسي،<sup>2</sup> وابن شقير، وابن السراج<sup>3</sup> مثلا. ومع هذا لا يتأتى القول بإمكانية عدم وجود المكان في أي تركيب دال كأن يؤوّل حيز ما للحدث مثلما هو الأمر بالنسبة إلى الزمن، إذ لا يقع أي فعل إلا متموقعا في مكان ما، فإن لم تشر إليه الدلالة بموضعة مباشرة وصريحة، فسينعت بالمبهم وليس المعدوم. وإذا لم يشر النحاة إلى المكان/الفضاء في تعريفاتهم، فلأن النحو يبحث في القرائن وقرائن الزمن أقل إهاما، وهي متجلية تركيبيا (أحرف المضارعة، البناء، ألخ) عكس الفضاء الذي يقتضي عادة التأويل الدلالي لِيُستكنه.

ولنشر هنا إلى وجود خلط كبير بين الفضاء المؤطر والفضاء المؤطر مثلما بينته سرديات جينيت. كما لم يفرق في الغالب بين الحيز الموضوعاتي للحدث وحيزه المرجعي باعتباره مجالا مفهوميا عاما أو أنطولوجي خالصا. وأمر الخلط بين الفضاءين من حيث التأطير هو أكثر وضوحا حينما يتعلق الأمر بوحدة المكان المسرحي ووحدة المكان الدرامي. فقد نُقل مفهوم العلبة الإيطالية إلى مجال النص ليكون مع الكلاسيكيين قاعدة نصية. لذا سنجد الاستعمال خاصا بالمكان lieu وليس الفضاء

<sup>1</sup> الحيدرة اليمني، كشف المشكل في النحو، تحقيق الدكتور: هادي عطية مطر، بغداد، 1404هـ، ج1، ص96، وينظر: ج1، ص197.

<sup>2</sup> أبو علي الفارسي، المسائل الحلبيات، تحقيق الدكتور حسن هنداي، ط1، دمشق، المنارة للطباعة والنشر والتوزيع ط1، 1987 ص، 210-211.

انظر أيضا: أبو علي الفارسي، الإيضاح العضدي، تحقيق: د. حسن شاذلي فرهود، ط2، 1969، ج1، ص47.

<sup>3</sup> أبو بكر بن السراج، الأصول في النحو، تحقيق د. عبد المحسن الفتلي، ط1، ج2، ص290.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

espace كما هو واضح في تعريف جبور عبد النور عند قوله إن "وحدة المكان unité du lieu هي إحدى الوحدات الكلاسيكية الثلاث، والمعروف أن فكرة هذه الوحدة لا ترقى إلى عهد أرسطو، بل هي مقتبسة من المسرح الإيطالي، في القرن السادس عشر، ونادى بها القائلون بأن الأحداث يجب أن تكون محتملة الوقوع، وقريبة من واقع الحياة. فإذا جرت الأحداث كلها في يوم واحد (وحدة الزمان)، فإنه يتحتم على الشخصيات المسرحية التحرك في مكان يتيسر الوصول فيه هذه الفترة الزمنية. وكاد الكلاسيكيون أن يتفقوا على أن تتم الأحداث في مدينة واحدة (السيد) لكورناي، أو في قصر، ثم انتهى بهم الأمر إلى حصرها في غرفة."<sup>1</sup>

### 1.1. الاضطراب المصطلحي لمفهوم الفضاء في الدراسات العربية:

لقد جاءت الإشارة إلى التعدد المصطلحي في معجم السيميائيات<sup>2</sup> بالتنبيه إلى أن مصطلح الفضاء "عرف اختلافاً بين النقاد العرب، سواء من الناحية الشكلية أو المضمونية، فترجم ترجمات مختلفة فهذا "غالب هلسا" يترجمه بـ"المكان" وذلك حين نقل كتاب "غاستون باشلار" [...] إلى اللغة العربية تحت عنوان "جماليات المكان"، أما الجزائري "عبد المالك مرتاض" فقد آثر استخدام مصطلح "الحيز" وعرفه بأنه "وسط منسجم وغير محدود تقع فيه الأشياء اللطيفة الشديدة الحساسية... وله ثلاثة أبعاد (...). في حين نجد "عبد الحميد بورايو" يجمع بين لفظي "حيز" و"مكان" في دراسته المعنونة بـ"المكان والزمان في الرواية الجزائرية"، ولكن المصطلح الشائع في مختلف الدراسات العربية هو مصطلح "الفضاء" باعتباره أكثر تعبيراً عن مفهوم

<sup>1</sup> جبور عبد النور، المعجم الأدبي، بيروت، دار العلم للملايين، ط2، 1984، ص.262-263.

<sup>2</sup> انظر فيصل الأحمر، معجم السيميائيات، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، ط1، 2010.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

المصطلح الغربي.<sup>1</sup> وإن كان فيصل الأحمر قد أشار إلى شيوع استعمال مصطلح الفضاء ناجم عن قدرته على التعبير على مفهوم الغربي، إلا أنه لم يبين هذه الملاءمة المصطلحية. ولقد حاول، سيرا على سمت حميد لحمداني، تقطيع الفضاء بشكل غير مبرر مفهوماً إلى مجموع الأماكن الواردة في متن الروايات. وقد أشار إلى أن الغاية من هذا هو رفع اللبس عن المصطلحات. وهذا ما لم يحققه، بل وربما أضاف في اللبس أكثر بعدم سوقه مسوغات شافية كافية. ولقد صاغ فيصل الأحمر ما ذهب إليه كما يلي: "ونظراً للالتباس الذي قد يقع بين مصطلحي الفضاء والمكان نقول أن "الفضاء" لا يُعد عنصراً مجزئاً فعلياً فهو موزع في شكل أمكنة، وطريقة تحديد ووصف الأمكنة في الروايات تكون عادة متقطعة، وضوابط المكان المتصلة غالباً بلحظات الوصف، وهي لحظات متقطعة وتتناوب في الظهور مع السرد ومقاطع الحوار، ثم إن تغيير الأحداث يفترض تعددية الأمكنة واتساعها أو تقليصها حسب طبيعة موضوع الرواية."<sup>2</sup> إن ما يلاحظ في هذه الثنائية هي قرابتها من ثنائية الامتداد/الفضاء، ولكنها ليست مصوغة بالشكل نفسه، لأن الفضاء بالمفهوم المقطوعي قابل لأن يتم فصل، هو بدوره، إلى فضاءات أخرى. فالقرابة بين الثنائيتين هي قرابة في الصيغة وليس في المفهوم ولا في كيفية الاشتغال. ومبرر فيصل الأحمر هو أن "مجموع هذه الأمكنة هو ما نطلق عليه اسم "فضاء الرواية" لأن الفضاء أوسع من مفهوم كلمة "المكان" والمكان بهذا المعنى هو مكون الفضاء" (حميد لحمداني: 63)، وبما أن الأمكنة في الروايات متفاوتة وكثيرة فإن فضاء الرواية هو الذي يلفها جميعاً.<sup>3</sup> هذا المبرر مخالف

<sup>1</sup> فيصل الأحمر، معجم السيميائيات، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، ط1، 2010، ص.24.

<sup>2</sup> م س، ص.125.

<sup>3</sup> م س، ص ص.125-126.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

للدلالة المعجمية للفظي فضاء ومكان، كما سنبين هذا لاحقا. ولكن قد يقال إن المصطلح هو مجاوز للمحاور السيميائية للوحدات المعجمية؛ لكن إن صحَّ هذا الأمر، فالانزياح يجب أن يكون مؤسسا مفهوميا، وإلا فإنه سيكون من المفيد اعتماد الدلالات المرجعية للفظمات.

الأمر نفسه ينطبق على اختيار عبد المالك مرتاض الذي ذكر أن مصطلح "الفضاء" "قاصر بالقياس إلى الحيز، لأن الفضاء من الضرورة أن يكون معناه جاريا في الخواء والفراغ، بينما الحيز لدينا ينصرف استعماله إلى النُوء، والوزن، والثقل، والحجم، والشكل... على حين أن المكان نريد أن نَقْفَه، في العمل الروائي، على مفهوم الحيز الجغرافي وحده." المشكل هنا هو أن مرتاض لم يوضح المسوغات المفهومية لهذا التفريق، ومع هذا يمكننا أن نبررها بإحالاته إلى اشتغال مصطلح الفضاء على معنى الفضاوي [الفراغ] والحيز على معنى [التحيز] والحوز باعتباره موضع يُحاز ويُمتلك، غير أن الفضاء لا يكون، بحسب هذا، "جاريا في الخواء أو الفراغ"، بل مادة منهما أو على الأقل تظهرا من تمظهراتهما أو جزءا منهما. من جهة أخرى يملك المكان أغلب المحاور السيميائية التي يملكها الفضاء، لذا قد نتساءل عن سبب وقف المكان في الرواية على الحيز الجغرافي وإن كان الأمر منسجبا أيضا على الأعمال السردية الأخرى. كما أن الحديث عن الحيز الجغرافي في الرواية ملتبس، لأنه لا يوضح الاختلاف بين المستوى الطبولوجي والمستوى الطبولوجي من جهة والتقطيع الجغرافي المجرد للحيز والاستثمار الفاعلي لهذا الحيز مثل ما فعل ميشيل دوسارتو Michel de Certeau أو هنري لوفيفر Henri Lefebvre. ويؤكد عبد المالك المرتاض أيضا إلى النقاد الغربيين لا يكادون "يصطنعون مصطلح "المكان" إلا عرضا، ولدلالات خاصة، وعبر حيز ضيق من نشاطهم؛ أما المصطلح الشائع والذي يعنونون به كتبهم

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

ومقالهم فإنما هو الحيز بالمقابل الأجنبي.<sup>1</sup> غير أنه لم يبيّن ما اعتمد في ترجمته. فإن رصد ممارسات خطابية ومفهومية، فهو لم يوضحها كما أنه لم يؤسس لمرتكزات ترجمية، إذ اعتمد مصطلحات مقابلة للمصطلحات من أسماهم "النقاد الغربيين" ولم يبيّن أسباب هذه المقابلة، فمن الممكن، في هذه الحالة، استبدال الحيز بالمكان والمكان بالفضاء بشكل اعتباطي. الواضح إذن في هذا الاختيار المصطلحي أنه لم يبرّر بمرجعية تصمد أمام النقد، إذ ليس جليا إن كان الأمر متعلقا بمحاور سيميائية خاصة مثبتة في التشكلات الخطابية المؤسسة للقاعدة الموسوعية للدلالة أم أن الأمر متعلق بمفهوم مؤطر بتوجه نظري واضح أو أن الأمر خاص بدلالة مكرسة في العادات اللغوية المطردة أو بكل بساطة الأمر حاصل إعتباطا حتى وإن تبدى بأنه مبني على مسوغات قوية. هذا يجعل إمكانية الأخذ بواحد من المصطلحات الثلاث واردا وبعكس المسوغات نفسها، وهذا لغياب مرجعية التسويغ وطبيعة المسوّغ. وإذا عمدنا لتجاوز هذا الأمر، فإن العودة إلى القواعد الكلاسيكية لكل مصطلح من المصطلحات الثلاث سوف لن يحلّ المشكل كما طرحه عبد الملك مرتاض، فالحيز من حاز يجوز الذي بمعنى التضمن والابتعاد. والنأي هنا، وإن لم يثبت فزيائيا، فقد يكون أصلح، وفق منظور تقليدي، لأن يخص الفراغ، لأنه نأي، بشكل ما، عن المادة وانجذاب إلى خارجها، يغر ان هذا الأمر نفسه نسبي جدا.

وقول مرتاض إن "الفضاء من الضرورة أن يكون معناه جاريا في الخواء والفراغ" فإنشكالي تصدت له الفلسفة منذ السقراطيين الأوائل وناقشته، من بعد، بإسهاب الفلسفة الديكارتية. لذا من الممكن أن نتساءل إن كان هناك وجود للفراغ،

<sup>1</sup> د. عبد الملك مرتاض، في نظريات الرواية، بحث في تقنيات السرد، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني الأعلى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1998، ص. 121-122.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

والفراغ على هذا موجود بماهيته، فماذا يوجد في الفراغ؟ هل هو متضمن داخل ما ليس هو بفراغ أم أنه متضمن للملاء؟ في هذين السؤالين إحراج منطقي لا مناص منه، ولم يتناوله عبد المالك مرتاض بالمناقشة، لأنه طرقه بالمنظور الدارج الذي يقابله مع المادة. ومهما يكن تصورنا لهذا المفهوم، فإن الخواء هو ملاء بكونته، وبوجوده المفهومي على الأقل. فهو إما أن يكون موجودا وهو بهذا متخذ لشكل وجودي (جوهر وشكل) وهو بالتالي ملاء من حيث هو هو، وليس فقط بما هو مشكّل منه (الجوهر) وما هو مشكّل حسب (الشكل)؛ وإما ألا يكون مالكا لما يجعله ممتلئا بذاته، وهو بهذا لا يكون موجودا. وحسب مرتاض الفضاء موجود في الخواء، فإن كان الأمر كذلك فسينعدم الخواء لامتلأته بما هو موجود فيه (الفضاء) وعليه سيتماهي البعدان وسيتداخل ماديا وشكليا الفضاء المؤطرّ والفراغ المؤطرّ. هذا النقد قريب إلى حد ما لرفض برادلي للبعد العلائقي للغة وللإحراج المنطقي الذي برر به موقفه.

يمكن أن نعرّف الفضاء أيضا على أنه حيز فضائي تنعدم فيه المادة، وبهذا لا يكون الفضاء هو نفسه الفراغ ولكن الحيز الحاوي للفراغ. وعلى الرغم من كل هذا النقد، فقد يؤخذ برأي مرتاض، على أن يكون الحيز مُعرّفاً بانحيازه عن الإطار، وبهذا يكون مبيّنا للخصائص الشكلية، بينما يكون الفضاء من الفضو أي الخلاء، والمكان مفهوما عاما كما هو متداول في الخطابات اليومية. لا تبيّن هذه التعريفات والتخرجات لها الجدلية دينامية السيميوزيس أو السمطقة *sémiosis* والإمكانات النظرية التي تتيحها منهجيا. إذن إن الأخذ بمصطلح دون غيره هو، وفق هذا المنظور، إما ناتج عن مخالفة من سبق وإما مشيا على نحوهم، من غير تأسيس منهجي ومفهومي.

من جهة أخرى، إذا كان هناك وجود للفراغ مثلا، وكان الفراغ على هذا موجودا بماهيته، فماذا يوجد في الفراغ باعتباره ماهية على الأقل؟ هل هو ممتلئ

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

وبالتالي ليس فرغا في الأساس؟ أم أنه فارغ وهو بالتالي غير موجود؟ السؤالان السابقان في أساسهما يطرحان مغالطات مفهومية كبيرة. والسبب في هذا أنهما مبنيان على العادات اللغوية التي تقتضي الخواء خلاء من المادة والخلاء من المادة عدما. هذا المفهوم هو مانويوي manichéen في أساسه وترابطي في شكله. أي أنه ينظر إلى المتقابلات على أنها مختلفة جوهريا من جهة ومؤسسة على تشاكالات مؤسسة وغير قابلة للنقض. إن الأساس النقدي الذي تأسست الإحراجات السابقة عليه قريب من رأي برميدس الإيلي (Parmenidês) (Παρμενίδης).

الأمر الآخر الذي يطرحه رأي عبد الملك مرتاض والذي أسس الحد - التعريف كما في كتب القدماء - وأسس للحدود الطبوغرافية، ليس محسوما البتة. كما أنه بطرحه النظري هذا جعل الأمر أكثر غموضا ومن غير أن يتأسس على معطيات فيزيائية ولا مفهومية. فالفضاء حسبه موجود في الخواء، فإن كان الأمر كذلك فنحن أما أمرين:

انعدم الخواء بذاته، لامتلائه بما هو موجود فيه (الفضاء) وعليه سيتماهي البعدان وسيتداخلان ماديا وشكليا كما وضحناه، فلا يبقى الخواء خواء؛ انعدام الفضاء لصيرورته محتوى في الفراغ، الذي يتلبس به ويفقده ماهيته.

لحل هذا الإشكال سنحتاج إلى القول بعلاقة التضمن بين موضوعين مختلفين لا يمكن أن يتماهيا، بل يتنضدا ببقائهما على استقلالهما الجوهرية، غير أن هذا الحل سيضطرنا إلى إعادة تعريف الفراغ باعتبارها ملاءً حتى يتمكن الفضاء أن يُحتوى فيه. من هنا ستطرح مشكلة حدود التأطير وجوهره وشكله ومعطياته الفيزيائية المستدعية في كل حال لشكلنة رياضية. كما سي طرح هذا القول مسألة حفاظ الفراغ، كما الفضاء تماما، على هويته وكذا مادته المؤسسة بعدم الاختلاط بينهما. إذن

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

سيحتاج الفضاء المؤطر والفراغ المؤطر والفصل الفيزيائي أو الجوهري إلى دليل مفهومي وقرائن أنطية ontiques، وإلا كان مجرد تخمين نظري لا يملك ما يسنده موضوعيا. قد تُرجح هذا الأمر فيما ذهب إليه عبد المالك مرتاض، لأنه لم يتصد للفروق التي طرحها، بل ولم يوضح حتى كيف أمكنه أن يطرح الأمور بهذا الشكل. إذا أخذنا بالحسبان الفراغ كما فعل مرتاض، فسيمكننا أن نعرف الفضاء أيضا على أنه حيز فضائي تنعدم فيه المادة، أي أنه ليس الفضاء الفارغ ولكن الحاوي للفراغ. قد نسلم حينئذ بأن الخلط بين هذين الفضاءين هو خطأ مفهومي كبير. على العكس من هذا، قد نتناول علاقة الفضاء بالفراغ وفق تصور فيزيائي وليس منحى معجمي، قد يكون المفهوم الشعري فيه مرتكزا تأمليا أو سجاليا كما وضح هذا مارتن هيدغر وغاستون باشلار Gaston Bachelard.

يمكننا الإحالة في هذا السياق إلى بارمنيدس Parménide بالقول بالكينونة كائنة واللاكينونة غير كائنة، و باعتبار الفراغ لاكينونة، فهو لاكينونة غير منعدمة الوجود فقط، بل لا تملك حتى إمكانية الوجود،<sup>1</sup> لأن الأمر خاص بمبدأ أنطولوجي<sup>2</sup> ولأن الكائن بالقوة هو موجود على الأقل بكيفية ما وهو أيضا ليس عدما مطلقا.<sup>3</sup> بل إن اللغة التي تتحدث عن اللاكينونة هي نفسها تناقض مطلق، لأنه لا وجود لما يمكن أن يقول اللاكينونة لعدم وجودها. وإن أي لغة تدعي عكس هذا فهي مشيرة إلى مفارقة جوهرية، فهي من جهة تقولها ولكن على أنها موجودة على الرغم من عدم وجودها. ولئن ظن أنها قالتها فعلا، فالأمر حاصل بالزعم أو الظن بوجودها وليس بوجودها حقيقة، وهي من جهة أخرى لا تقولها لأنها لا تنقال مادامت غير موجودة لا بالقوة

<sup>1</sup> F-M. *Essai sur Parménide d'Élée*, Librairie de Joubert, m dcc cxi, p.45.

<sup>2</sup> P-B. Grene, *Ontologie : analyse spectrale de la réalité*, Beauchesne, 1959, p.137.

<sup>3</sup> F-M. Riaux, *op cit.*, p.45.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

ولا بالواقع. هذا التناقض هو ما تتيحه البيئة المنطقية للمفاهيم وليس الوقائع في ذاتها. ثم إن الوجود حسب بارمنيدس ما كان موجدا حقيقة وواقعا بالإطلاق ما دام موجودا في ذاته وليس رهن سياق وجودي مثل الزمان والمكان وما يقولها هو "بمجرد اسم -فارغ بلا معنى-"<sup>1</sup> تثبته العادات الكلامية. لذا فإن المقولات الخاصة بالكيونة واللاكيونة تختلف من برنميدس إلى هيراقليطس Héraclite فهي بالنسبة للأول مكافئة للحقيقة وبالنسبة للثاني للتناقض ومعادلة بهذا للخطأ كما عند برنميدس.<sup>2</sup>

تطرح مقولة الكيونة مسألة إمكانية كون الضد نفسه تناقض على الرغم من أن المربع السيميائي يبين عكس هذا. تناول زاسلاوسكي Denis Zaslavsky هذه المسألة<sup>3</sup> بالإحالة إلى "الكائن" و"غير الكائن"، يشكّل حسب برنميدس انفصالا جذريا: إنهما طرفان متضادان، وبتضادهما ينتفیان،<sup>4</sup> إذ لا يمكن أن نقول بضرورة اللاكيونة وباستحالتها في الوقت نفسه. كيف يمكن أن نحل إذن المفارقة الكامنة في القول بلاوجود الكيونة فضلا عن القول بوجودها؟ فإن قيل بلاوجود الكيونة بمفهوم إسنادي نحوي خالص، كان الأمر من قبيل الاطراد غير المجدي، لأن المسند إليه حامل موسوم بذاته بخصيصة لا تستدعي مسندا. والحامل لا يخرج عن هذه الخصيصة ولا يضيف إلى الصيغة إلا اطرادا. أما إن قيل باللاوجود موضوعاتيا، فقد يحصل غموض مفهومي قابل لأن يقرأ قراءتين: فإما أن تُتبنى الصيغة على أنها نفي النفي والمفهوم لا يكون إلا كذلك، بوجوده مفهوميا ومنطقيا. فالوجود المفهومي فهو باعتبار ما صيغ،

<sup>1</sup> F6M. Riaux *Essai sur Parménide d'Élée*, p.45 .

<sup>2</sup> E. Weil, *Logique de la philosophie*, Paris, Librairie J. Vrin, 1996, p.104.

<sup>3</sup> D. Zaslavsky, *Analyse de de l'être*, essai de philosophie analytique, Paris, 19882, pp.113.115

<sup>4</sup> P. Aubenque (sous la dir.) *Études sur Parménide I, Le poème de Parménide : Texte, traduction, essai critique*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1987, p.141.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

كيف ما كانت خصائصه، سلبيًا أو إيجابيًا، فلا يمكن إلا أن يكون موجودًا. أما الوجود المنطقي فهو كامن في أن سلب السلب إيجاب، فإن قيل بعدم كينونة الكائن، فلأنه كائن أساسًا. إذ إن "اللاشيء هو فضائي، في ذاته هو الكل الذي يبدأ وينتهي، إنه الشيء الوحيد الذي يعطي الله القدرة على خلق الكينونة"<sup>1</sup> وهو أيضا جوهرى أو فينومينولوجى. أي أنه "محدد بصفات، فهو كل ما هو موجود وكل ما هو غير موجود في الوقت ذاته. وبجوهرية اللاشيء وظاهراتيته، تخلق الأشياء وتدرک.<sup>2</sup> فاللاشيء الجوهرى هو لاشيء موجود في ذاته وبذاته، عندما تمنحه طبيعة موجود أو جوهر أو ميزة ما هو جوهرى وأساسى ومهم. إنه موجود بالشكل غير المجرد الذى تمنحه حتى يُدرک.<sup>3</sup> من هنا "لا يمكن تعريف الفراغ إلا بتماھيه مع نفسه."<sup>4</sup>

### 2.1. المحاور السيميمية للمصطلحات المشيرة إلى الفضاء:

المصطلح هو قبل كل شيء لفظ مشتغل في نظام لغوي تحكمه التشكلات الخطابية المحاور السيميمية. انتقاله إلى حيز الاختصاص لا يلغى حمولاته الدلالية المرجعية حتى وإن أريد له أن يُشحن بالمعاني الجديدة ليمنح الخطابات الواصفة ملاءمة مفهومية. إذن إنه لمن الأهمية بمكان رصد المحاور السيميمية للمفردات المشيرة إلى الفضاء والمستعملة أحيانا على أنها مترادفات في الدراسات النقدية العربية.

<sup>1</sup> J. Nasr, *Le rien en architecture, l'architecture du rien*, Paris, L'Harmattan, 2011 p.51.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.50.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.51.

<sup>4</sup> B. Cassin, *Si Parménide : le traité anonyme De Melisso, Xenophane, Gorgia*, Cahier de philologie, Presses Universitaires de Lille, p.159.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

### 1.2.1. المحاور السيميائية الخاصة بالفضاء:

إن الحديث عن المحاور السيميائية للفضاء يحيلنا إلى مقولتين دلالتين: الأولى خاصة بالكيف والثانية بالعلاقة، على أن هذه العلاقة متمفصلة بحسب الوصل والفصل بلغة القدماء اللذين عدّهما الفارسي<sup>1</sup> أساساً للبلاغة أو من حيلها إليهما.<sup>2</sup> فأما الكيف فيشمل:

1. الاتساع كما جاء في لسان العرب في مادة فضا، إذ إن الفضاء هو:

"المكان الواسع من الأرض، والفعل فضا يفضو فضوا"<sup>3</sup>

فهو فاض؛ قال رؤبة:

أَفْرَحَ فَيْضٌ بِيَضِّهَا الْمُتَقَاضِ عَنكُمْ كِرَاماً بِالْمَقَامِ الْفَاضِي

وقد فضا المكان وأفضى إذا اتسع.<sup>4</sup> والأمر خاص هنا بالفضاء الطبوغرافي غير المعين معجمياً مع أخذه حيزاً كبيراً. والإشارة إليه هي بالكيف وليس بالوسم، وهو بهذا من الأماكن المبهمة بلغة ابن سينا. ولا يقتصر الأمر على الأماكن المبهمة، فيكون خاصاً بما له اتصال بفضاء معين دلاليًا، فيتعين على إثره هو أيضاً مثل الساحة. "والفضاء: الساحة وما اتسع من الأرض.

<sup>1</sup> محمد عزام، المصطلح النقدي في التراث الأدبي العربي، حلب، دار الشرق العربي، ص. 279.

<sup>2</sup> قال أبو هلال العسكري: "إن البلاغة إذا اعتزلتها المعرفة بمواضع الفصل و الوصل كانت كالآلئ بلا نظام" انظر: كتاب الصناعتين، الكتابة والشعر، تحقيق محمد علي الجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1952، ص. 248.

<sup>3</sup> قوله «يفضو فضوا» كذا بالأصل وعبرة ابن سيده يفضو فضاء وفضواً وكذا في القاموس فالفضاء مشترك بين الحدث والمكان.

<sup>4</sup> ابن منظور، لسان العرب، القاهرة، دار المعارف، ج5، ص. 3430.

ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، بيروت، دار إحياء علوم الدين، ج. 3. ص. 456.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

يقال: أفضيت إذا خرجت إلى الفضاء.<sup>1</sup> كما قد يكون هذا الاتساع مرتبطاً بالتواء، ذلك أن شغل حيز كبير يجعل الحساسية تتبينه على أنه أبرز من غيره، فهو "مكان فاض ومفض أي واسع. وأرض فضاء وبراز، والفاضي: البارز؛ قال أبو النجم يصف فرسه:

أَمَّا إِذَا أَمْسَى فَمُفْضٍ مَنزِلُهُ نَجَعَلُهُ فِي مَرْبَطٍ نَجَعَلُهُ

مُفْضٍ: واسع. والمفضي: المتسع؛ وقال رؤبة: خَوْقَاءُ مُفْضَاهَا إِلَى مُنْحَاقٍ  
أَي مُتَّسَعُهَا؛ وقال أيضاً:

جَاوَزْتَهُ بِالْقَوْمِ حَتَّى أَفْضَى بِهِمْ وَأَمْضَى سَفَرًا مَا أَمْضَى

قال: أفضى بلغ بهم مكاناً واسعاً أفضى بهم إليه حتى انقطع ذلك الطريق إلى شيء يعرفونه. ويقال: قد أفضينا إلى الفضاء، وجمعه أفضية.<sup>2</sup> وأورد ابن منظور محورا آخر للسعة ولكن ربطه بالاستواء "الفضاء ما استوى من الأرض واتسع، قال: والصحراء فضاء. قال أبو بكر: الفضاء، ممدود، كالحساء وهو ما يجري على وجه الأرض، واحده فضية<sup>3</sup>؛ قال الفرزدق:

فَصَبَّحْنَا قَبْلَ الْوَارِدَاتِ مِنَ الْقَطَا بِيَطْحَاءِ ذِي قَارٍ، فِضَاءٌ مُفَجَّرًا<sup>4</sup>

والهيئة الأخيرة التي يكون عليها الفضاء مع إحالته إلى الاتساع هي الخلاء. "والفضاء: الخالي الفارغ الواسع من الأرض. وفي حديث معاذ في عذاب القبر: ضربه بمرضاة وسط رأسه حتى يفضي كل شيء منه أي يصير فضاء.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> ابن منظور، المرجع السابق، ج5، ص.3431.

<sup>2</sup> قوله "ما أمضى" كذا في الأصل، والذي في نسخة التهذيب: ما أفضى.

<sup>3</sup> قوله "واحده فضية" هذا ضبط التكملة، وفي الأصل فتحة على الياء فمقتضاه أنه من باب فعلة وفعال.

<sup>4</sup> قوله "ما أمضى" كذا في الأصل، والذي في نسخة التهذيب: ما أفضى.

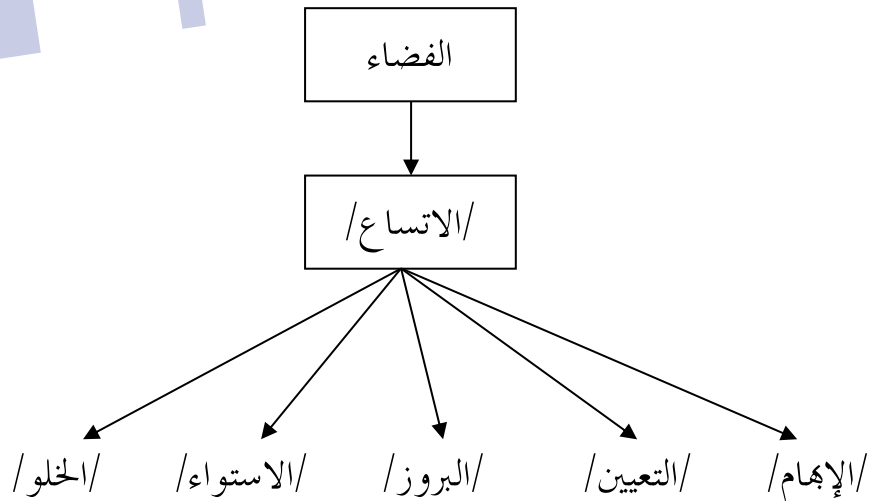
<sup>5</sup> ابن منظور، المرجع السابق، ج5، ص.3431.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

والملاحظ أن هذه السيمات متجانسة دلاليا إذ إن /الاتساع/ قد يتحقق في الفضاءات المبهممة، بل إن إبهامها قد يكون ناتجا عن سعة. والأمر ليس مطردا بالضرورة، فقد يكون الفضاء معروفا فيلتقي /الاتساع/ بـ/التعيين/.

وإذا أخذ الفضاء حيزا كبيرا تحقق فيه /البروز/ لهيمنته الطوبوغرافية على غيره. التواء هنا ستكون بروزا مقارنة بغيرها من الفضاءات الضيقة التي يغطي على ظهورها بروز هذا الفضاء. إذن إن الاستواء ليس مقابلا لـ/الاستواء/ لأن الأمر ليس خاصا بهيئة طوبوغرافية وإنما لهيمنة فضائية. وسيكون /البروز/ و/الاتساع/ و/الإبهام/ و/التعيين/ أكبر مع وجود صفة /الخلو/ والتي جاءت أيضا بلفظة العراء. "العراء الذي لا شيء فيه، وأفضى إليه الأمر كذلك".<sup>1</sup>

وسيكون تمثيل محور الاتساع بسياقاته المرجعية كالآتي:



<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص.3431.

## القسم الأول: الفضا من المصطلح إلى المفهوم

2. الفوضى وانعدام الأحكام، فمن الفضا "يقال: تركت الأمر فُضاً أي تركته غير مُحَكَّم. وقال أبو مالك: يقال ما بقي في كِنَانته إِلَّا سَهْمُ فُضاً".<sup>1</sup> والفوضى هي خاصة كما في البراز والحيز والمكان في الطعام أيضاً، فالفضا "حب الزبيب. وتمر فُضاً: منشور مختلط، وقال اللحياني: هو المختلط بالزبيب وأنشد:

فَقُلْتُ لَهَا: يَا خَالِي لَكَ نَاقِي وَتَمْرٌ فُضاً فِي عَيْبِي وَزَبِيبُ.

أي منشور، ورواه بعض المتأخرين: يَا عَمَّتِي. وأمرهم بينهم فُضاً أي سواء. ومتاعهم بينهم فَوْضَى فُضاً أي مختلط مشترك. غيره: وأمرهم فَوْضَى وَفُضاً أي سواء بينهم؛ وأنشد للمُعَدَّلِ الْبَكْرِيِّ:

طَعَامُهُمْ فَوْضَى فُضاً فِي رِحَالِهِمْ وَلَا يُحْسِنُونَ الشَّرَّ إِلَّا تَنَادِيَا

ويقال: الناس فَوْضَى إِذَا كَانُوا لَا أَمِيرَ عَلَيْهِمْ وَلَا مَنْ يَجْمَعُهُمْ. وأمرهم فُضاً بينهم أي لا أمير عليهم. وَأَفْضَى إِذَا افْتَقَرَ. والفضى، مقصور: الشيء المختلط، تقول: طعام فُضَى أي فَوْضَى مختلط.<sup>2</sup>

يمكن أن ينظر إلى هذه الكيفية من خلال العلاقة، فتكون وصلاً بين العناصر المشكلة للاختلاط أو الفصل في النظام الذي يحكم هذه العناصر، لغياب الضابط الذي هو الاتساق أو الأمير بالنسبة للحكم. فإذا نظرنا إلى هذا الكيف من خلال علاقة الاتصال فسيكون لنا تمظهران اثنان:

الاتصال أ	اشتراك /+ /اختلاط /	انفصال - النظام	البعد الخلاقي
			لا إحساس

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص. 3431.

<sup>2</sup> المرجع نفسه.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

الاتصال بـ	- الفوضى	الحاكم	ترح
------------	----------	--------	-----

فالارتباط الأول خاص بالاشترار والاختلاط والذي يعقبه حكم خلاقى؁ فىكون متموقعا فى محور الالاحساس aphorie والانفصال فىه خاص بالنظام؛ أما الثانى متعلق بعباب الحاكمة لىكون هنالك وصل بالفوضى وانفصال عن الحاكم مما يسبب /ترحا/ dysphorie فى المستوى الخلاقى niveau axiologique. وبإمكاننا تبسىط هذا الأمر بالشكل التالى:

الارتصال أ = /الاشترار+/ /الاختلاط+/ /لا إحساس/

الارتصال ب = /الاشترار+/ /الاختلاط+/ /اضطراب+/ /لا حاكمة+/ /ترح/

وإذا تساءلنا هل نلحق الاضطراب بباب الكىف أو بباب العلاقة؁ لنظرنا إلى الأمر بموقفىن:

أولهما هو أن الفوضى لا تشكل علاقة (عدم التلازم) لأنه لا تعالق فى حالة انفصال الرابط المنسق للموضىع. وإن لم يكن متاحا بوجود وصل مع الفوضى؁ فارتصال العناصر المحكومة بالفوضى مثل انفصالها؁ بل وأن الارتصال هو سبب الاضطراب؛

أما الثانى فهو أن الفوضى هى ما ىنتج عن العلاقة (التلازم)؁ هذا بالتسلىم أنه لىس هنالك داع للقول إن الفوضى هى نفسها نظام من نوع خاص. ىتحقق الوصل أولا بالانتقال فى الفضاء من مقطوعة إلى مقطوعة أخرى هى جزء منه. لىست حالة الانفصال انفصال عن الفضاء وإنما عن مقطوعة محددة إنسانية. والتالى لىس الانفصال هو الانقطاع الفىزىائى المطلق. كما أن حالة الانفصال عنه متحققة بفضل الارتباط الفهومى به. وإذا استعرنا من فونتانى مصطلحاته؁ سنقول

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

سيحصل الأمر بالمرور من حالة /عدم القدرة على الملاحظة/ إلى حالة /القدرة على الملاحظة/، على أن الأمر خاص بشرطين: الأول فاعلي والثاني موضوعي. فأما الفاعلي فخاص بالحساسية وأما الموضوعي فمتعلق بالفضاء. وهذا ما نجده في المقطوعة التالية: "وأفضى فلان إلى فلان أي وصل إليه، وأصله أنه صار في فرجته وفضائه وحيزه؛ قال ثعلب بن عبيد يصف نحلاً :

شَتَّتْ كَثَّةَ الْأَوْبَارِ لَا الْقُرَّ تَتَّقِي وَلَا الذُّبَّ تَخْشَى  
وهي البَلَدُ الْمُفْضِي وَمِنْهُ"<sup>1</sup>

هذا الأمر متعلق بالوصول إلى (ض 2) وملاحظته. بالنظر إلى التراتبية يمكن أن يؤدي الاتصال الفضائي إلى الاحتواء والملازمة، فيكون للفضاء تحقق في الوصل من خلال ثنائية القرب/البعد، أو القرب/التماس، أو القرب (بما فيه التماس)/الاحتواء. والاحتواء في الفضاء متجل في الفعل غشي. "وأفضى الرجل: دخل على أهله. وأفضى إلى المرأة: غشيها، وقال بعضهم: إذا خلا بها فقد أفضى، غشي أو لم يغش (...). وأفضى المرأة فهي مُفضاة إذا جامعها فجعل مسلكيها مسلكاً واحداً كأفاضها، وهي المُفضاة من النساء. الجوهري: أفضى الرجل إلى امرأته باشرها وجامعها. والمُفضاة: الشريم"<sup>2</sup> والملازمة لا تكون بين عاملين من نفس النوع بالضرورة، أي فاعلين إنسانيين anthropomorphiques، بل يمكن أن يكون موضوع الملازمة فضاء طوبوغرافيا. "وأفضى بيده إلى الأرض إذا مسها بباطن راحته في سجوده."<sup>3</sup>

<sup>1</sup> المرجع نفسه.

<sup>2</sup> المرجع نفسه.

<sup>3</sup> المرجع نفسه.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

أما الفصل فباد في الانتهاء أو الفروع التي لها معنى الفضاء /الخلاء/ وانقضاء الأمر وزواله. والفروع متجل فيما جاء في لسان العرب. "والإفضاء في الحقيقة الانتهاء؛ ومنه قوله تعالى: وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض؛ أي انتهى وأوى، عدّاه بإلى، لأن فيه معنى وصل، كقوله تعالى: (أحلّ لكم ليلة الصيام الرفثُ إلى نسائكم)."<sup>1</sup> الفصل متأت في /الطرح/ و/الفقدان/، إذ "ألقي ثوبه فضاً: لم يُودعه. وفي حديث دعائه للنابغة: لا يُفضي الله فاك؛ هكذا جاء في رواية، ومعناه أن لا يجعله فضاء لا سنّ فيه [...] وأفضيت إلى فلان بسرّي. الفراء: العرب تقول لا يُفض الله فاك من أفضيت. قال الشاعر:

أُخَطُّ في ظهْرِ الحَصِيرِ كَأَنِّي      أَسِيرٌ يَخَافُ القَتْلَ وَالهُمُّ يَفْرُجُ

ألا ربّما ضاقَ الفضاءُ بأهله      وأمكنَ من بين الأسنّة مخرُجُ<sup>2</sup>

قال: والإفضاء أن تسقط ثنياه من فوق ومن تحت وكل أضراسه<sup>3</sup>؛ حكاه شمر عنه؛ قال أبو منصور: ومن هذا إفضاء المرأة إذا انقطع الحِيار الذي بين مسلكيها؛ وقال أبو الهيثم في قول زهير:

وَمَنْ يوفِ لا يذمم وَمَنْ يُفَضِّ قَلْبَهُ      إلى مُطْمَئِنِّ البِرِّ لا يَتَجَمِّمِ

أي مَنْ يَصِرْ قَلْبُهُ إلى فضاء من البر ليس دونه ستر لم يشته أمره عليه فيتجمم أي يتردد فيه..<sup>4</sup> الحالة الأخرى للفصل هي العزلة، أي تواجد الفاعل في فضاء لا

<sup>1</sup> المرجع نفسه.

<sup>2</sup> ابن الأنباري، الزاهر في معاني كلمات الناس، تحقيق: د. حاتم صالح الضامن، بيروت، دار النشر/مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1412 هـ - 1992 م، ج.1، ص.177.

<sup>3</sup> الزمخشري، الفائق في غريب الحديث، تحقيق محمد أبو الفضل وعلي محمد البجاوي، دار الفكر، 1414 هـ - 1993 م، ج.4، ص.49.

<sup>4</sup> ابن منظور، لسان العرب، ج5، ص.3431.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

يشارك فاعل آخر. "فضاً أي واحد. وقال أبو عمرو: سهم فضاً إذا كان مفرداً ليس في الكتابة غيره. ويقال: بقيت من أقراني فضاً أي بقيت وحدي، ولذلك قيل للأمر الضعيف غير المحكم فضاً، مقصور".

والفضاء متعلق بفضاءات أو بخصايها (الكيف) منها الفضية، أي "الماء المستنقع، والجمع فضاء، ممدود؛ عن كراع؛ فأما قول عدي بن الرقاع :

فأوردَها، لَمَّا انجَلَى الليلُ أو دنا فضي كُنَّ للجونِ الحوائِمَ مشرباً

قال ابن سيده: يروى فضي وفضي، فمن رواه فضي جعله من باب حَلَقَةٍ وحَلَقٍ ونَشْفَةٍ ونَشَفٍ، ومن رواه فضي جعله كَبَدْرَةٍ وبَدَرٍ. " وهذا المحور الخاص بفضاء /مائي/ متميز بـ/الركوض/؛ أما الفضاء الثاني فهو خاص بتخوم مقطوعة فضائية. فالفضا هو "الفضا: جانب<sup>1</sup> الموضوع وغيره، يكتب بالألف، ويقال في تثنيته ضفوان؛ قال زهير :

قَفراً بِمُنْدَفِعِ النَّحَائِتِ مِنْ ضَفْوَيْ أَلَاتِ الضَّالِّ وَالسِّدْرِ"<sup>2</sup>

إذن إن الفضاء بمحاوره السيمية المختلفة مشكل من السيمات النووية الآتية:

/الاتساع/+ /الخواء/+ /الاحتواء/+ /الخلوص/+ /الخلو/+ /الفقدان/+ /الاختلاط/+ /اتماس/+ /التواء/+ /العزلة/

إن ما لاحظناه عند دراسة مفردة المكان هو امتلاكها نفس المحاور السيمية للفضاء، لذا سنكتفي بما أوردناه من محاوره خاصة بالفضاء.

<sup>1</sup> قوله "والفضا جانب إلخ" كذا بالأصل، ولعله الضفا بتقدم الضاد إذ هو الذي بمعنى الجانب وبدليل قوله: ويقال في تثنيته ضفوان، وبعد هذا فايراده هنا سهو كما لا يخفى.

<sup>2</sup> ابن منظور، المرجع السابق، ج5، ص.3431.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

### 2.2.1. المحاور السيميائية الخاصة بالبراز:

لقد جعلت العرب الفضاء صفة للمكان، على أن المكان هو المادة أو الجوهر الذي تتجلى فيه تشكيلات مختلفة، فتكون له هيئات السيميولوجية مختلفة وصفات محققة في أشكال تتعارض مرجعياً ودالياً ودلالياً، فيصير الفضاء على هذا إحدى هذه الهيئات والصفات. فإذا كان المكان فضاءً، أي خال، وكان بعيداً وواسعاً صار برزاً أو برزاً<sup>1</sup> لبروزه. فإذا خرج الإنسان إلى موضع بصفات الفضو والبعد والاتساع، يقال: "قد برز ببروزاً، أي خرج إلى البراز. والبراز أيضاً هو "الموضع الذي ليس به خمر من شجر ولا غيره."<sup>2</sup> وهذا المكان هو "اسم للفضاء الواسع فكّنوا به عن قضاء الغائط كما كنوا عنه بالخلاء؛ لأنهم كانوا يتبرزون في الأمكنة الخالية من الناس." كما كنّوا به "عن ثقل الغذاء، وهو الغائط، ثم قال: والبراز، بالفتح، الفضاء الواسع. وتبرز الرجل: خرج إلى البراز للحاجة."<sup>3</sup> حتى لا تبرز منه مواضع الجسم التي يود إخفاءها، لذا قد يُقصد بالبرز المتوضئ الذي يجب أن يكشف عن مواضع من الجسم لغسلها ويترك أخرى مستترة. وستكون المحاور السيميائية للبراز كما يلي:

$$\text{البراز} = \text{الخلاء} / + / \text{السعة} / + / \text{البعد} / ذ، + / \text{الخفاء} /$$

<sup>1</sup> بالفتح وليس بالكسر، كما أشار إلى ذلك الخطابي الذي قال بخطاء المحدثين الذين كانوا يروونه بالكسر، والخطأ

أن إيراده بالكسر إحالة إلى مصدر من المبارزة في الحرب.

<sup>2</sup> ابن منظور، المرجع السابق، ج5، ص.3431.

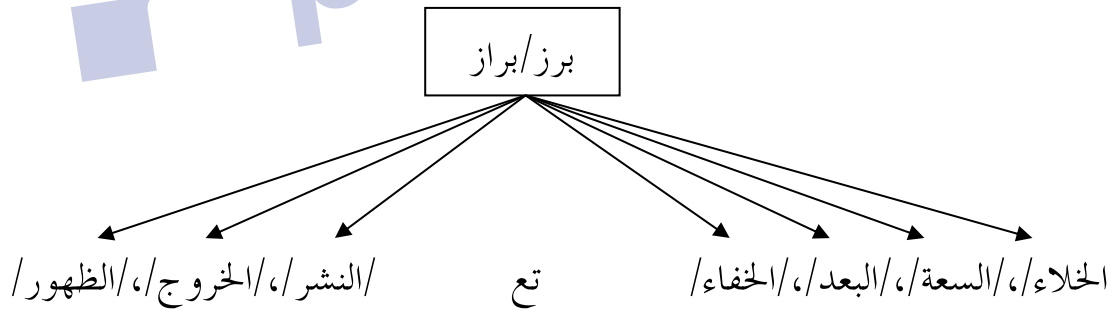
<sup>3</sup> المرجع نفسه.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

على أن يكون التعارض السيمي لهذه "الصفات" قائما في الليكسيم نفسه، ذلك أن الخصائص السيميولوجية للفضاء مثل /السعة/ هي نفسها الخصائص المتاحة للتجلي، كما تبينه صيغة "البروز إلى"، "فبرز إليه وأبرزه غيره وأبرز الكتاب: أخرجه"، فهو مبروز. وأبرزه: نشره، فهو مبرز.<sup>1</sup> ويكون بناء على ما سبق البرز أو البراز، حاو لمحاور سيميوية معارضة للتي سبق تبيانها. إذ يكون البرز أو البراز مشكلاً مما يلي:

$$\text{البرز/البراز} = \text{/النشر/+/الخروج/+/الظهور/}.$$

يمكننا من التعامل مع المكان باعتباره هيئة قابلة لأن تشكل في ذاتها الخصائص المتباينة للأحياز. سيكون تركيب للتعارض السيمي للبراز كما يلي:



هذا التقابل السيمي يتمفصل مورفولوجيا - بمفهوم كورتيس - كما تبينه الخطاطة التبسيطية السابقة، ولكنه يتمفصل أيضا تركيبيا، بأن يحدث تعاقب سردي

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص. 3431.

ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق عبد الحميد هنداي، الناشر دار الكتب العلمية، تحقيق عبد الحميد هنداي، بيروت، دار الكتب العلمية، 2000م، ج9، ص. 37.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

من حالة إلى أخرى. هذا تبينه حالة البروز الخاصة بالتحول الموضوعاتي للفواعل وليس لهيئات الفضاء، إذ "كل ما ظهر بعد خفاء، فقد برز. وبرز الرجل: فاق على أصحابه، وكذلك الفرس إذا سبق. وبارز القرن مبارزة وبراذا: برز إليه، وهما يتبارزان. [...]

وبرز الفرس على الخيل: سبقها، وقيل: كل سابق مبرز. وبرزه فرسه: نجاه؛ قال رؤبة: لو لم يبرزه جواد مرأس. [...]

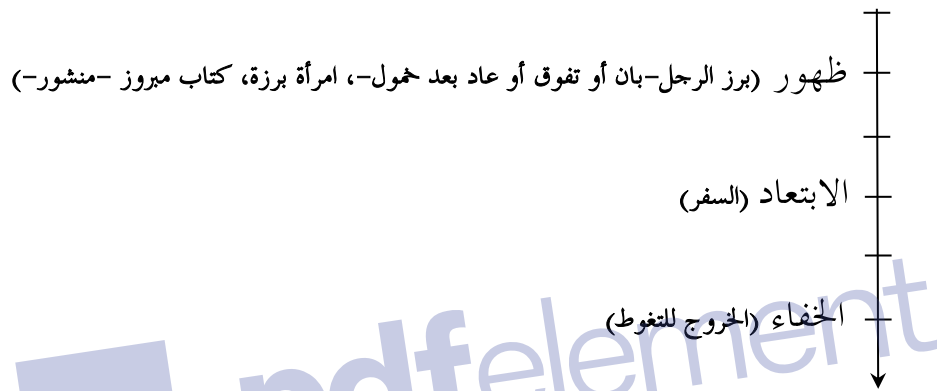
وإذا تسابقت الخيل قيل لسابقها: قد برز عليها، وإذا قيل: برز، مخفف، فمعناه ظهر بعد الخفاء، وإنما قيل في التغوط تبرز فلان كناية أي خرج إلى براز من الأرض للحاجة. والمبارزة في الحرب والبراز من هذا أخذ، وقد تبارز القرنان. وأبرز الرجل إذا عزم على السفر، وبرز إذا ظهر بعد خمول، وبرز إذا خرج إلى البراز، وهو الغائط.<sup>1</sup> إذن إن النواة الثابتة في المحاور الواردة في هذا المقطع هو [التنوء]، بأن يكون ظهورا موضوعاتيا أو صوريا يتجلى في التقدم على ما هو متبدل في فضاء خلفي، فيكون بإمكاننا استثمار ثنائية [تنوء]/[ضمور] للبحث عن الجامع بين كل المحاور السيميائية للبراز. الأمر نفسه يمكنه قوله حتى فيما يبدو بعيدا عن هذه النواة كالذي ورد أيضا في اللسان عن التصاق صفة البراز بالمرأة. فالمرأة تكون برزة إذا كانت "بارزة المحاسن. قال ابن الأعرابي: قال الزبيري: البرزة من النساء التي ليست بالمتزايلة التي تزايلك بوجهها تستره عنك وتنكب إلى الأرض، والمخرمقة التي لا تتكلم إن كلمت، وقيل: امرأة برزة متجالدة تبرز للقوم يجلسون إليها ويتحدثون عنها. وفي حديث أم معبد: وكانت امرأة برزة تحتبى بفناء قبتها؛ أبو عبيدة: البرزة من النساء الجليلة التي تظهر للناس ويجلس إليها القوم. وامرأة برزة موثوق برأيها وعفافها. ويقال: امرأة برزة إذا كانت كهلة لا تحتجب احتجاب

<sup>1</sup> ابن منظور، المرجع السابق، ج5، ص.3431.

ابن سيده، المرجع السابق، ج، ص.37.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

الشواب، وهي مع ذلك عفيفة عاقلة تجلس للناس وتحدثهم، من البروز: وهو الظهور والخروج. ورجل برز: ظاهر الخلق عفيف؛ قال العجاج: برز وذو العفافة البرزي.<sup>1</sup> إن البروز بعده السردي لا يتحدد بالمقابلة السيمية فقط وإنما أيضا بتراتبية في الظهور كما هو الأمر بالنسبة للفضاء، وسنحصل بدراسة المحاور السيمية الواردة في لسان العرب على الخطاطة التالية:



هذه الحالات السردية كلها تشتغل في الفضاء، وهي بهذا مُعرّفة به ومُعرّفة له. فالبرز أو البراز هو الموضع الذي تتجلي فيه تحولات الظهور والابتعاد والخفاء وهو أيضا الحيز الذي يأخذ محتواه من هذه التحولات. لهذا يمكن أن يُعرف البراز بالانتقال من حالة القرب إلى البعد أو العكس، على أن البعد هو انفصال فضائي، مثلما هو الأمر بالنسبة للوظيفة الأولى عند فلاديمير بروب Vladimir Propp، فيكون الخفاء بُعد بالاحتجاب والابتعاد بُعد بلا احتجاب. وسنخلص إلى هذا الجدول السيمي للمحاور السيمية للبراز:

<sup>1</sup> ابن منظور، المرجع السابق، ج5، ص.3431.

ابن سيده المرسى، المحكم والمحيط الأعظم، المرجع السابق، ج9، ص.37.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

أفقي	عمودي	البعد	القرب	
	ي		+	ظهور بالجلاء
	+			ظهور بالتفوق
+				ظهور بالسبق
		+		الابتعاد
		+		الخفاء

فالظهور الذي يأخذ شكل الجلاء الخاص ببروز الرجل بالتجلي أو تفوق أو العودة بعد خمول، وبيروز. والظهور بالجلاء الخاص ببروز الرجل بالتجلي أو تفوق أو العودة بعد خمول، وبيروز امرأة بانكشافها أمام الرجال، هو ظهور فيزيائي مجال إدراكه الحساسة، أما البروز بالتفوق فهو مبین بعلاقة الندبة ثم هيمنة ليكون محوره عموديا استعاريا. بينما يشتغل الابتعاد والخفاء في مجال القرب الفيزيائي بين الأجسام. كما يمكن أن يكون غير فيزيائي إذا تعلق الأمر برجاحة العقل وعلو الشأن، فبرز تشير إلى ما هو "متكشف الشأن ظاهر. ورجل برز وامرأة برزة: يوصفان بالجهازة والعقل؛ وأما قول جرير:

حل الطريق لمن يبني المنار به  
وابرز ببرزة حيث اضطرك القدر

فهو اسم أم عمر بن لجا التيمي. ورجل برز وبرزي: موثوق بفضله ورأيه،

وقد برز برازة.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> ابن منظور، المرجع السابق، ج5، ص.3431.

## القسم الأول: الفخاء من المصطلح إلى المفهوم

وتكون المفاضلة قيمة خاصة بالأشياء وليس الأشخاص، كأن نفرق بين أنواع الذهب، ذلك أن الذهب الإبريز هو "خالص؛ عربي؛ قال ابن جني: هو إفعال من برز. وفي الحديث: ومنه ما يخرج كالذهب الإبريز أي الخالص، وهو الإبرزي أيضا، والهمزة والياء زائدتان. ابن الأعرابي: الإبريز الحلي الصافي من الذهب. وقد أبرز الرجل إذا اتخذ الإبريز وهو الإبرزي؛ قال النابغة:

مزينة بالإبرزي وجشوها رضيع الندى، والمرشفات الحواضن<sup>1</sup>

### 3.2.1. المحاور السيمية الخاصة بالحيز:

لا يخرج الحيز أيضا عن مقولات /الكيف/ و/الاتصال/ و/الانفصال. ولعل أول ما نجده في المعاجم العربية القديمة مثل معجم العين هو الإحالة إلى محوري /الإحاطة/ و/التضمن/ فالحَوْزُ "هو السَّيرُ اللَّيْنُ، والحَوْزُ: موضع يَحْوِزُهُ الرَّجُلُ يَتَّخِذُ حَوَالِيَهُ مَسْنَاةً. وجمعه: أحواز."<sup>2</sup> وثالث المحاور هو /الامتلاك/ فكل "شيءٍ ضَمَمْتَ إِلَيْكَ فَقَدْ حَزَّتَهُ وَآحَزْتَهُ."<sup>3</sup> وهذا الامتلاك ليس كسبياً فقط بل قد يكون جوهرياً ناتج عن طبيعة كامنة في الممتلك وليس اتصاله في الزمن والمكان إذ إن "وحَوْزُ الرَّجُلِ: طبيعته من خيرٍ أو شرٍّ."<sup>4</sup> والمحور خاص هنا بـ /الجوهر/ الذي عرفه الأوصوليون بـ "المتحيز بالذات، والمتحيز بالذات هو القابل للإشارة الحسية بالذات،

<sup>1</sup> المرجع نفسه.

<sup>2</sup> الخليل ابن أحمد الفراهدي، معجم العين، تحقيق د. مهدي المخزومي؛ د. إبراهيم السامرائي، ج3، ص.274.

ابن منظور، المرجع السابق، ج2، ص.1069.

<sup>3</sup> ابن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحقيق مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط 8، 2005، ص.509.

<sup>4</sup> الخليل ابن أحمد الفراهدي، المرجع السابق، ج3، ص.274.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

بأنه هنا أو هناك، ويقابله العرض.<sup>1</sup> وكل هذه المحاور داخلية في الوصل. يمكن أن نضيف إليها الاتصال الجسدي بموضوعة النكاح كأن "تقول لما حازها حوزَ المطي" وهذا الاتصال مقرون بالضرورة بالانفصال فنضيف إلى التحوز مفردة "عن" ففي الحديث: فما تحوزَ عن فراشه أي: ما تنحى عنه. قال الشاعر:

تَحَوُّزٌ عَنِّي خَشِيَةٌ أَنْ أُضَيَّفَهَا      كَمَا آنْحَازَتِ الْأَفْعَى مَخَافَةَ  
ضَارِبٍ<sup>2</sup>

التحوز خاص عموماً بكل انفصال فضائي لفاعل أي /المبارحة/ فنقول "تحوز الرجل إذا لم يستقر على الأرض، والاسم: التَّحَوُّزُ، ومنه قوله تعالى: ﴿أَوْ مَتَحْنِزاً إِلَى فِئَةٍ﴾. أي: مُتَّحِزاً.<sup>3</sup> أما فيما تعلق بالفضاءات الطوبولوجية فالحيز يشير إلى ما كان /لاحقاً/ و/متفرداً/ و/مجانباً/ لما هو أساسي في المكان، إذ إن "حوز الدار وحيزها: ما انضم إليها من المرافق والمنافع.<sup>4</sup> وكل ناحية على حدة حيز، بتشديد الياء، وأصله من الواو. والحيز: تخفيف الحيز مثل هين وهين ولين ولين، والجمع أحياء نادر. فأما على القياس فحيائز، بالهمز، في قول سيبويه، وحياوز، بالواو، في قول أبي الحسن. قال

<sup>1</sup> د. محمد حامد عثمان، القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين، الرياض، دار الزاحم، ط1، 2002، ص.125.

محمد علي التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق علي دحروج، بيروت، مكتبة لبنان، ط1، 1997، ج1، ص.302.

ابن الجوزي، الإيضاح لقوانين الاصطلاح في الجدل والمناظرة، تحقيق د. فهد بن محمد السحدان، الرياض، مكتبة العبيكان، ص.194.

<sup>2</sup> الخليل، المرجع السابق، ج3، ص.274.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، 275/3

<sup>4</sup> المرجع نفسه، 275/3

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

الأزهري: وكان القياس أن يكون أحواز بمنزلة الميت والأموات، ولكنهم فرقوا بينهما كراهة الالتباس.<sup>1</sup>  
وستكون شكلنة هذا كله كما يأتي:

ض2	ض1	المستوي الفضائي
"مرافق"	"دار"	المستوى اللفظي
/لاحق/	/رئيس/	المستوى السيمي
/تابع/	/متبوع/	
/مضموم/	/ضام/	
تفرد	-	
مجانبة	تمركز	

يمكن أن نضيف إلى هذه الشكلنة /الحدية/ و/الانفراد/، ذلك أن "كلّ ناحيةٍ حيزٌ على حدة، بتشديد الياء. وجمعه: أحيازٌ، وكان قياسه أن يكون أحوازاً، كميتٍ وأموات، ولكنهم فرقوا بينهما كراهة الالتباس.<sup>2</sup>

وكما بينّا في تعالق الوصل والفصل في موضوعة النكاح فالأمر نفسه صحيح بالنسبة للحرب التي يحصل فيها تسريد فضائي وفاعلي فيكون الاتصال حاصلًا كما يلي:

$$\text{الاتصال} = \text{الانضمام} + \text{التكاثر}$$

<sup>1</sup> ابن منظور، المرجع السابق، ج2، ص.1069.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ج3، ص.275.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

في قولنا "التَّحْيِيزُ فِي الْحَرْبِ: أَنْ يَنْضَمَّ قَوْمٌ إِلَى قَوْمٍ".<sup>1</sup> أما الانفصال فيكون مَحْيِنَ على أنه تعالق للوصل والفصل، فيحدث /ترك/ لـ ض1 و /تموضع/ في ض2. فـ "انحازوا: تركوا مَرَكْزَهُمْ ومَعْرَكَةَ قِتَالِهِمْ، ومالوا إلى مَوْضِعٍ آخَرَ. وانحاز القوم: تركوا مركزهم ومَعْرَكَةَ قِتَالِهِمْ ومالوا إلى موضعٍ آخَرَ. وتحوز عنه وتحيز إذا تنحى، وهي تفيعل، أصلها تحيوز فقلبت الواو ياءً لمجاورة الياء وأدغمت فيها. وتحوز له عن فراشه: تنحى. وفي الحديث: كما تحوز له عن فراشه. قال أبو عبيد: التحوز هو التنحي وفيه لغتان: التحوز والتحيز. قال الله، عز وجل: أو متحيزا إلى فئة. فالتحوز التفعّل، والتحيز التفيعل، وقال القطامي يصف عجوزا استضافها فجعلت تروغ عنه فقال:

تحوز عني خيفة أن أضيّفها كما انحازت الأفعى مخافة ضارب<sup>2</sup>  
الانفصال هو مشاكل للابتعاد عن الفضاء ومعالق للاتصال والاقتراب منطقيا ما دام فعل التحول (التنحي) هو في الفضاء وبين الفضاءات المقطّعة ضمنَ هذا الفضاء العام الذي قد يُعتبر حيزا. السبب في اعتبار الفضاء العام الجامع للفضاءات حيزا هو أنه يمتلك خاصية الإطار التركيبي العام للفضاءات المقطّعة، كما يبينه محورا [الضم] و[التبعية]

محور الانفصال يقتضي تغيرا كميّا في عالم العوامل، لأن التنحي سيغير بعد التحول السردي من عدد الذين كانوا موجودين في ظ1 بـ [النقص] ومن عدد الذين كانوا موجودين في ظ2 بـ [الزيادة]. هذا ما يُحيل إليه تعالق /الاتصال/ بـ /الانفصال/. وقد يأخذ /الانفصال/ شكل /التفرد/ أو /الانفراد/. قال أبو إسحاق

<sup>1</sup> الخليل، المرجع السابق، ج3، ص. 274؟

<sup>2</sup> المرجع نفسه.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

في قوله تعالى: أو متحيزا إلى فئة نصب متحيزا ومتحرفا على الحال أي: إلا أن يتحرف لأن يقاتل أو أن ينحاز أي: ينفرد ليكون مع المقاتلة، قال: وأصل متحيز متحيز فادغمت الواو في الياء. وقال الليث: يقال ما لك تتحوز إذا لم يستقر على الأرض، والاسم منه التحوز. والحوزاء: الحرب تحوز القوم، حكاه أبو ريش في شرح أشعار الحماسة في قول جابر بن الثعلب:

فهلا على أخلاق نعلي معصب شغبت، وذو الحوزاء يحفزه الوتر<sup>1</sup>

إن المحاور السيمية المهيمنة في هذه التعريفات المعجمية هي الخاصة بالحداية والتماس كما هو واضح أيضا في التعريفات الفلسفية القديمة، إذ إن الحيز هو "ما يقتضي الجسم بطبعه الحصول عليه، ويسمى الحيز الطبيعي. وهو عند المتكلمين: الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد كالجسم، أو غيره ممتد كالجوهر الفرد. وعند الحكماء: هو السطح الباطن الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي."<sup>2</sup>

### 3.1. من التبئير النحوي إلى إيستيمي الفضاء:

تناول النحو الفضاء على أنه ظرف، أي أنه طارئ وليس عضويا في الجملة العربية. يمكن أن نفسر هذا بإبستمولوجيا خاصة أسست لأنطولوجيا الكائن بعيدا عن الفضاء، عكس ما قدمه دازاين Dasein هيدغر.

إنه لمن البديعي القول إن الفضاء معرف بالسياق المعرفي الخاص به، بحيث يمكننا أن نزعم أن الفضاءات متعددة ليس كميا بعددها فقط، ولكن أيضا بالتصور الذي نمحه إياها، لذا قد لا يُعبّر التباين المصطلحي عن ترادف لغوي فقط أو اضطراب

<sup>1</sup> المرجع السابق، ج3، ص.274.

<sup>2</sup> د. محمد التونجي، المعجم المفصل في الأدب، بيروت، دار الكتب العلمية، ط2، 1999، ج1، ص.298.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

مفهومي، بل عن مفهومات (أفهام) مختلفة للفضاء، وبالتالي، عن فضاءات متعددة مفهومياً. من هنا يمكن قراءة استخدام هيدغر مصطلحات كثيرة للإشارة إلى المكان، فهو قد "وظف لفضة *Ort* للدلالة على مواقع الأشياء في الفضاء كما هو متصور في الفيزياء الرياضية، وأيضا للدلالة مجازيا على "مكان" الحقيقة. واستخدام أيضا في سياقات أخرى *Platz* للإحالة إلى "المكان" الجيد للشيء، فهذه المفردة تميز الخاص. ولكن لم يكتفي هيدغر بهذه المصطلحين بل استعمل أيضا *Stelle* (النقطة) و *Stätte* (الموقع)، فمفردة *Stelle*، التي تعني "النقطة"، استعملت للتعبير عن الموضع مثلها مثل *Ort* المشيرة إلى موقع شيء ما في فضاء متصورا هندسيا؛ أما *Stätte*، فيدل على موقع راق وعلى موقع حاسم في تاريخ الكائن.<sup>1</sup> والملاحظ أن هذه الإحالات المعجمية المختلفة للفضاء كانت وظيفية في أساسها، حرصت على الإحاطة بالاستعمالات المشيرة إليه والجامعة بين محاثة إجرائية والصياغة الخلاقية الخاصة بالأحياز. "يجب الإشارة إلى أن لهذه المفردة قرابة اشتقاقية مع المفردة *Kultstätte* التي تشير إلى مكان للعبادة ومع المصطلح اليوناني *πόλις polis* الذي يدل إلى موقع التاريخ (الموقع التاريخي) *Geschichtsstätte*، والذي يستغل حسب هيدغر باعتباره الموضع الذي من خلاله وانطلاقا منه ومن أجله يحدث التاريخ.<sup>2</sup> ولم يكن هذا التعدد المصطلحي اضطرابا مفهوميا كما قد يُعتقد لأول وهلة، ولكن اختيارا إجريا متماشيا مع السياقات الاستعمالية المختلفة. "فتفريق هيدغر بين المنطقة *Gegend* والمكان على الأساس وظيفي وليس موقعي، ذلك أن المنطقة تشير إلى عموم الحيز وليس موضع دقيق وخاص. والسعة ليست محددة بالأبعاد الهندسية ولكن الإطار الذي تُدرَك به الأشياء. لذا فإن

<sup>1</sup> M. Inwood, *A Heidegger Dictionary*, Massachusetts, Blackwell Publishers, in collection: *The Blackwell Philosopher Dictionaries*, First published, 1999, p.199.

<sup>2</sup> *Ibid.*

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

الحاجة إلى المناطق هي حاجة تعريفية للأشياء. والمهم في هذه الحالة هو تحديد الحاجات العملية للمنطقة وليس الجغرافيا التي تنتمي إليها، لأن الأشياء معرفة في العادة بتموضعها لاعتبارها منتمية لمناطق خاصة.<sup>1</sup> هذا لا يلغي مبدأ تموقع وشغل الحيز ولكنه لا يُشكل أساسا لتعريفه، لأن "المناطق هي محددة بتوجه الـ *Dasein* مشيرة إلى المقولات الأولية الناتجة في العادة عن الحدس الخالص عند كانط. وتستلزم المنطقة التوجه والمتاخمة أيضا لشيء من مكان معروف في اتجاه ما. إذن إن التسريد هو خاص بالمناطق ومرتبطة بالخصائص المميزة للمكونات المادية المشكّلة للفضاء والمتأثرة بالمكونات الأخرى القارة أو الثابتة والمحيلة إلى مقولات ممكنة من تعيينها.<sup>2</sup>

وتعد أيبستسمولوجيا النحو وريثة الكرونوس *Xpónos* الإغريقي. والكرونوس بهذا المعنى "يقتل"، أي أن الزمن يأتي على كل موجود في العالم. فيبقى بفاعليته وينتفي بما يرتبط به. وجدلية الوضعين تفرز منطقية التعاقب المبنية على جدلية أخرى هي الحضور والغياب.

بالمقابل من هذا الكرونوس، يطرح الإغريق الذين أثروا في آليات القياس في نحو اللغة العربية واللغات اللاتينية، التوبوس *tópos* جانبا أو فقط في إطار الدلالة. لنذكر هنا أن التوبوس يسلم بأن:

نقاط الدائرة ليست نقاطا مكانية مطلقة بل نقاطا منطقية؛

الفضاء هو حيز المعرفة وحيز الجهل، كما هو متجل في أسطورة الكهف عند

أفلاطون.

<sup>1</sup> Ibid.

<sup>2</sup> Ibid.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

الإحساس الذي يتجلى فيه الفضاء ليس هو حيز المعرفة، بل العالم المثالي يكون فيه الخط المستقيم إدراكا للشكل الهندسي وليس ماهيته. وسيكون الشكل محايا للجسم ومتجاوزا له، لأنه صيغة نموذجية للوجود، ويكون التمثيل الطارئ للأجسام بتجسدها الفضائي والحقيقة الجوهرية للأشياء. إذن إن الشكل هو ما يمكن من التحول من الإمكانية إلى الكينونة وهو الذي يمنح المادة معقوليتها ويسبب الحسايسة وينظمها. وبالتالي يكون الفضاء ماديا، وشكليا، وصنعيا، ونهائيا. سبب الصنعي هو الحركة ويكون النهائي هو الهدف.

لقد أثبتت الفيزياء الحديثة أن التطبيق الاستشراقي لتحديد الفضاء هو نكوصي في أساسه، فالإدراك الذي يعمد إلى السعي في الزمن إلى التحديد الرياضي للأبعاد، يعود بنا إلى نظرية النسوء، إما لتفسير ما هو حاصل أو إلى بداية الحصول. من هنا يجب التسليم، عند التفريق بين التاريخي والزمني، بأن الديمومة موزعة بين آنية التقصي وزمنية الموضوع. فالزمنية ليست موجودة في الفضاء فقط، بل كامنة في المنطق الفضائي للاستدلال، إذ إن الضرورة التجريبية الخالصة لثنائية هنا/الآن غير ممكنة، لتداخل هذه الثنائية مع ثنائية هناك/الآن. فالفضاء ليس موضوعا مباشرا وإنما شكلا مزمنا temporalisé ومفضا spatialisé. والآن ليس إحالة إلى حيز مبهم، ولا إلى مقطوعة زمنية (القبل، البعد)، بل إلى التركيب بينها، لأنه تقطيع منطقي ونظري متعال على موضوعه. إذ كيف نموقع اللاآن، وكيف نحدد عتباته. نحتاج إلى تداخل الزمني بالتاريخي، لمنح المعطى النظري للزمن وجوده. ولا يخرج هذا الوجود عن طبيعته المنطقية الممكن شكلتها رياضيا. ولكن هل تحقيق هذا الأمر يعطي الزمن مفهوما يخرج به إلى تجسده الوقائعي événementiel؟ وهل الوقائعي هو الصيغة الوحيدة أو الملائمة للزمن؟ قد نوضح هذا في الصياغة الكلية للميقات -الوقت- التي لم تقف

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

عند قياس السرعة بل افتراضها متجاوزة للفضاء والزمن، لهذا احتاج إليهما التقويم والخط النظري للوقت غرينيش مثلاً.

الزمن الوقائعي نعتبره مملوءً وتركيبياً لما نفترض فيه من تاريخانية، ثم نجعله في الوقت نفسه فارغاً لحصره في إحداثيات مجردة متعالية عليه. أما الزمن الأنتروبولوجي المعبر عنه في تجربة بروسـت Marcel Proust مثلاً فيحدد المشكل الجوهرى للوجود. لذا وجب التساؤل كيف بمقدورنا قياس الزمن خارج الزمن؟

إن اعتبار الزمن مكوناً مثالياً، يجعلنا نذهب إلى أنه وحدة مطلقة مكرورة في تصور الإنسان بتمامه وتشابهه مطلقين، وهي بهذا لا تخرج عن كونها وحدة قارة وغير متغيرة، وكل ما يطرأ عليها فهو من قبيل ما يضاف أو ينقص وليس من قبيل كينونتها. ليس مجال ما يحصل في الزمن الزمن ذاته، ولكن الدلالة التي نقرها فيه والتي هي، ربما، خارجة عنه. والدراسات النحوية العربية لا تخرج عن هذا المنطق. ولعل السبب هو أن النحو يسعى إلى الاطراد، بالإضافة إلى أنه استقرائي في إجراءاته المؤسّسة. وهنا التفات إلى المكوّن، وإغفال للمكوّن. ونتيجة هذا هو اعتبار الزمن معطى تحليلياً يحكم مكوناته التساوق والاطراد. والتباين الزمني في البنى على هذا يكون كماً مع حفظ البنية الأولية باعتبارها حقيقة كيفية غير قابلة للقياس. تبين هذه الخصيصة الإجراء التقعيدي للنحو، وليس نقداً يمكن تجاوزه بمنطلقات مغايرة. فالملزمة هي تبيان الفرق بين التعامل مع الزمن النسبي والزمن بمنظور نحوي لا يخرج فيه التقطيع عن مطلقية التوجه النظري المجرد والكلّي. والنسبية هنا ليست خاصة بالاشتغال الفزيائي، وإن كان بالإمكان أن يكون مرجعية نظرية للتطبيق على النصوص.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

هل اللغة هي التي تقسم الزمن إلى ما قسمته إليه أم أن فكرنا هو الذي جعلنا نُنظر إليه بالشاكلة التي نتوخاها؟ على الرغم من مشروعية هذا السؤال، إلا إنه يجعلنا نغفل أمراً مهماً، وهو أنه لا نفكر في اللغة إلا باللغة فيها. ودراسة الزمن لا يكون إلا بزمن الدراسة. إذن فالأمر متعلق بموروث تركيبي - تأسيساً وتحييناً - تجسّده اللغة. من هنا تنشأ غيرية مطلقة وعلياً تقر بأننا غيرنا حتى عندما نكون أنفسنا، وفق مبدأ جدلي (سارتر) أو أخلاقي (ليفيناس، ريكور، إلخ.)، لذا ندعي الدفاع عن السلف حين نسعى إلى حفظ بقائنا، مع أن الأسلاف لا يحتاجون إلى دفاع بما أنهم قد قضوا وتركوا ما تركوا وليس بمقدورنا تغيير الراهن ولا تغيير ما أنجزوه. الأمر يحدث تواشجا إيديولوجياً - بالمعنى المعجمي للكلمة - بين من سبق ومن يلحق. ولا أدل على هذا من تسميتي: السلف والخلف، التي هي غير خاصة بفواعل بعينهم ولكن لمواقع في زمن مجرد وكلي. الأمر خاضع إلى بنية أخلاقية متجاوزة للفرد، وفي الغالب، قاهرة له وإرادته. والسلف على هذا مبدأ والخلف وظيفة. فالمنوط باللاحق هو ألا يحل فقط زمناً في محل السابق، بل الحلول في هيأته<sup>1</sup> وعمله<sup>2</sup> وقدسية السلف كامنة فيما ينعنون به ولمن ينعنون أيضاً، بفعل الضرورة البراغماتية لمن يلحق بهم وإلا لارتبط اللاحق بقيمة سلبية أخلاقياً. والاشتراك الاشتقاقي مع ما يُبين علاقة التعالي والمحايثة في الخطاب الديني، "السلفي" أو "الأصولي" خصوصاً، دليل على هذا.

<sup>1</sup> أورد البغوي والطبري أن الخلف بالفتح أو التحريك هو الصالح وبالجزم الطالح انظر:

الحسين بن مسعود البغوي، تفسير البغوي، دار ابن حزم، 1997.

محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، تفسير القرطبي، دار الفكر.

<sup>2</sup> انظر اشتقاق الخلف في المفهوم القرآني للخليفة. انظر تفسير:؟! إني جاعل في الأرض خليفة & أي: قوما يخلف بعضهم بعضاً قرناً بعد قرن وجيلاً بعد جيل، كما قال تعالى:؟! وهو الذي جعلكم خلائف الأرض & [الأنعام:165].

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

إذن إن اللغة هي صيرورة وليست كينونة. وهذه الصيرورة ناتجة عن صيرورة تحققها المرجعية القبلية المحينة حتما في كل نشاط لساني.

إنه لمن المفيد إبستمولوجيا وأنطولوجيا، التعمق في "التبئير النحوي" كما هو أو كما درس وكما نُظر إليه. وبالإمكان الإفادة مفهوما في هذا السياق من تأويلية هيدغر وظاهراتية باشلار وتفكيكية دريدا لما في تأسيسها جميعا من قول بالضرورة الفضائية. كما أنه من الضروري تفحص المتون الواصفة، ليس لتخطيطها أو تصويبها أو القول بصحتها، لكن لتبين النموذج المعرفي الذي يحكمها. ولعل تنامي الدراسات حول الفضاء أو تغير زاوية الاهتمام به كما في السيميائية<sup>1</sup> ناتج عن هاجس حيز الذات والآخر والعالم الذي أخذ يتشكل مفهوما بشكل كبير مع تغير أنماط السلوك والحياة (التكنولوجيا، العولمة وأنظمة التواصل مثلا) وهذا ما نستكنه من دراسات فوكو حول مفهوم المكان والعقاب<sup>2</sup> والمكان والجنون.<sup>3</sup> فإن لم تكن تنعيننا الآن البواعث على هذا المنعرج، فإنه من المفيد تبيان ملامح الأنموذج *paradigme* أو الإيديولوجية العامة بتعبير جينيت الذي أشار إلى أن هناك انقلابا على القيم الخاصة بالفضاء والزمن، فالتقليل من أمر الفضاء والحيطه تجاهه اللذان انطبعت بهما فلسفة برغسون Bergson في سبيل الزمن قد ولى، بل وقد انعكست، حسب، قيم كل واحد منهما مقارنة بما سبق.<sup>4</sup>

إذن إن إمكانية الاستغناء عن الإحالة إلى الفضاء لا تعني انعدام وجوده، بل خضوعه لإستراتيجية الإضمار أو التجاوز. وهذا ما لم يرد في تعريف جيرالد برنس

<sup>1</sup> انظر مشروع غريماس ومشروع زيلبربرغ ومشروع فونتانيه ومشروع بارتران.

<sup>2</sup> M. Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.

<sup>3</sup> M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972.

M. Foucault, *Les anormaux ; Cours au Collège de France, 1974-1975*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 1999.

<sup>4</sup> G. Genette, 1966. *Figures I*. Paris, Seuil, 1966, 107.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

Gerald Prince حيث جاء في مادة space أن الفضاء مشتمل على "المكان أو الأمكنة التي تقع فيها المواقف والأحداث المعروضة ("الإطار siting؛ "فضاء القصة" story space) و"مقتضيات السرد" narrating instances<sup>1</sup>.<sup>1</sup> والواضح أن الفضاء هو متناول هنا أيضا على أنه إطار الحدث، وهذا جلي في الصيغة "الأمكنة التي تقع فيها المواقف" فالمكان هنا ليس إلا حيزا لتحويلات سردية وليس أيضا موضوعا لهذه التحويلات، فالفضاء لا تقع فيه الأحداث فقط، بل يشتغل هو نفسه باعتباره فاعلا وموضوعا في المقطوعات النصية.

إن فهم الفضاء على أنه مجرد حيز يتحقق فيه الحدث يجعل منه وحدة غير جوهرية يمكن الخلوص منها، فيكون لها هيكل الفضلات والزوائد - بالمفهوم النحوي - غير الضرورية للسرد. وهذا ما ورد بالضبط في تعريف جيرالد برنس، إذ "على الرغم من أن إمكانية السرد دون إحالة على فضاء القصة، وفضاء مقتضيات السرد، أو العلاقات القائمة بينها ("أكل جون؛ ثم نام")، فإن الفضاء يمكن أن يؤدي دورا هاما في السرد؛ ويمكن للملامح الفضائية السالفة الذكر، أو الصلات القائمة بينها، أن تكون دالة وتؤدي وظيفة موضوعاتية، وبنوية أو تكون أداة تشخيص؛ فإذا تولى السرد راو على فراش المرض بإحدى المستشفيات فقد نستنتج من ذلك أنه يحتضر، وبأن عليه الإسراع في عملية السرد narration قبل أن توافيه المنية."<sup>2</sup> يضع هذا المقطع الفضاء في إطار الإمكان (إمكانية القيام بدور هام، وإمكانية الدلالة، وإمكانية القيام بوظائف)، وهذا ما لا يستقيم برأي الظاهرية، لأنه يلغي ضرورة وجود الفضاء حتى

<sup>1</sup> جيرالد برنس، قاموس السرديات، الطبعة الأولى، 2003، القاهرة، ميريت للنشر، ترجمة سيد إمام، ص. 182.

<sup>2</sup> المرجع نفسه.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

بغياب الحديث عن الفضاءات الطوبولوجية والفضاءات الطبوغرافية. إن ما يميز هذا الرأي هو عدم تفريقه بين المكان بتحليلاته البنائية والفضاء ببعده الخطابي، ذلك أن الجسد مثلا بإمكانه أن يكون فضاء للوشم أو العنف أو تسريد narrativisation، أي لحصول حالات أو تحولات سردية، والأمر نفسه يمكن أن نسحبه على أي موضوع سيميولوجي توجده الخطابات. ثم إن هذا المقطع قد يسعى إلى تبرير إستراتيجية نصية بل وقد يصوغ معايير بنائية انطلاقا من موضوعة thématique خاصة بما في هذا الفضاء، وهذا لا يستقيم لأسبقية المتن على النقد قيمة وحضورا، ولأن النص - بالمفهوم الإبداعي - هو تجاوز للمعايير، بل وتجاوز حتى لذاته. وواضح أن هاجس جيرالد برنس لم يكن تععيدا بل إشارة إلى خيار سردي كما يشير إليه هذا المقطع: "بإمكاننا، فضلا عن ذلك أن نتصور بسهولة سرودا يكون فيها فضاء السياق السردي في تضاد منتظم مع فضاء مروى narrated (كأن أروي من زلزلة في السجن، أحداثا وقعت في فضاءات واسعة)؛ أو سرودا يكون فيها فضاء "مقتضى السرد" أبعد (أو أقل) اختلافا على نحو مضطرب من فضاء مروى، والذي يكون فيه "السرد narration بالتالي أكثر أو أقل دقة (أبدأ السرد في فيلاديلفيا عن أحداث وقعت في نيويورك، وأكمل السرد في برنستون، وأنهيه في نيويورك)؛ أو سرودا تقد فيها الأماكن العديدة التي وقعت فيها الأحداث المروية على نحو متصلّ تقريبا، تبعا لوجهات نظر مختلفة؛ وهكذا." <sup>1</sup> ولئن كان هنا التفریق واضحا بين فضاء الحكى (الفضاء-الإطار) وفضاء الحدث (الفضاء-الموضوع)، فإنه لا يتعد كثيرا عن مفهومي الرؤية والتبئير اللتين أسس لها جينيت، كما أنه لم يقرّ بالديمومة الفضائية في النصوص حتى مع الغياب الموضوعاتي، وبالتالي لم يبلغ التراتبية بين الفضاء والزمن.

<sup>1</sup> المرجع نفسه.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

### 1.3.1. جدلية المكان والفضاء:

قد لا يفرق بين الفضاء والمكان لأول وهلة، فيوظفان على أنهما مترادفان يحملان نفس الدلالة ويشيران إلى نفس المواضيع، أو أنهما شاملان لمعان مختلفة ومتنافسان على مواضيع شتى، من غير أن تحسم الحدود أو تحدد المماثلة. نجد مثالا على هذا التعدد المصطلحي عند الحديث عن الفضاء العام/العمومي فيما أشار إليه باكو Thiery Paquot<sup>1</sup> الذي ألف كتابا<sup>2</sup> بمعية يونس Chris Younès فاستعملت فيه اللفظتان لفتح أفق النقاش أو الاستعمال. ولعل أهم الدراسات التي فرقت في هذا الكتاب بين اللفظتين تلك قدمها دولو Pierre Dulau وبوزو Frédéric de Buzon وبيتر شميت Luc Peterschmitt وحمو Philippe Hamou<sup>3</sup>.

بالمقابل ميزت الكثير من الدراسات الفلسفية والنقدية بشكل حاسم بين الفضاء والمكان كما فعل ذلك آجاج Claude Hagège<sup>4</sup> أو أوجيه Marc Augé<sup>5</sup> ولوفيفر Henri Lefebvre<sup>6</sup> وديكارت من قبلهما حينما فرق بينهما في اسميهما<sup>7</sup> كما قال. أما السيميائية الموضوعانية فقد استعملت الفضاء للحديث عن الموضوعة المتمفصلة صوريا وموضوعاتيا في المستوى الخطابي ولم تخرج سيميائية الجيل الثاني عن هذا العرف ولكن بتوسيع مجال اشغال الفضاء.

<sup>1</sup> T. Paquot, *L'espace public*, Paris, La Découverte, 2009, p.7.

<sup>2</sup> Ch. Younès ; T. Paquot, *Espace et lieu dans la pensée occidentale ; De Platon à Nietzsche*, Paris, La Découverte, 2014.

<sup>3</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>4</sup> Cf. C. Hagège, « Espace et cognition à la lumière des choix fait par les langues humaines », in (sous la dir. d'Alain Berthoz ; Roland Recht) *Les espaces de l'homme*, Odile Jacob, 2005.

<sup>5</sup> Cf. Augé Marc, *Non-Lieux*, Le Seuil, 1992.

<sup>6</sup> H. Lefebvre, *La production de l'espace*, 1974, 4<sup>e</sup> édition, Ed. Anthropos, 2000.

<sup>7</sup> R. Descartes, *Œuvres de Descartes III ; Les principes de la philosophie*, (dir. V. Cousin) Paris, F.G. Levrant, 1874, p.152.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

ولعل دوسارتو Michel de Certeau هو من أهم من فرقوا بين المكان والفضاء، فالمكان حسبه وحدة قارة<sup>1</sup> لها وجود موضوعي في ذاتها، لتعاليتها على الاستعمال والوعي المؤسّس. إنها "تنظيم تكون فيها العناصر المعتمدة مشكّلةً بحسب علاقات التكاين.<sup>2</sup> والتكاين هو هنا مواضعة interobjectivité التي تحمل مفارقات كثيرة، فاعتبار المكان موضوعاً مختزلاً في شئيته إلى حد قد يجعل الصلة بين الأشياء والفواعل المستكشفون والمحققون لهذه الأشياء مبنيةً على التجاور الفيزيائي والانقطاع الجوهرية من غير تفريق في التراتبية أو الإسناد. سيكون المكان في هذه الحالة الحيز المحايد والمتعالي الذي لا تتموضع فيه الموجودات، لأن هذا الأمر يشترط المفارقة الجوهرية والشكلية بين الموجودات. لذا سيُعتبر المكان الامتداد المجاور والمنقطع عن الأحياز الأخرى التي تختلف عنه. الإشكال في هذه الحالة كامن في التفريق بين هذه الموضوعات في ذاتها من غير تبيان حدودها، إذ كيف نحدد الجوهر ومتاخمته للجواهر الأخرى من غير تحديد للجوهر إقامة الفواصل بينه وبين غيره؟ هذا ما تفتن له كانط الذي عرّف الفضاء بإحالاته إلى المحسوس غير المحسوس *das unsinnliche Sinnliche*. هذا المفهوم قريب إلى حد ما من مفهوم المكان عند دوسارتو ولوفيرفر. سيكون التمييز بين الأمكنة، إن لم نتجاوز مفارقة التجاور الجوهرية، إلغاءً للمكانية، لأنها ستفقد محايدتها وتعاليتها، وسيكون نفيها حتى لوجود مكان بهذا المفهوم، لأن حتى الموجود في ذاته l'en-soi السارترية يحتاج إلى فاعل مدرك هو الموجود لذاته le pour-soi، لأن الوعي الفاعلي (إدراكا كان أو حدسا أو عرفانا، إلخ) وحده هو قادر على منح المواضيع وجودها المفهومي ودلالاتها الخاصة والمتغيرة. لا يُعرّف المكان بمنظور دوسارتو في

<sup>1</sup> L. Taverna, « L'espace comme dispositif sémiotique dans La Mère Sauvage de Maupassant », in *Synergies Pays Riverains de la Baltique (La Mère Sauvage de Maupassant Parcours méthodologiques dans l'analyse du texte littéraire* Coord. par Stefano Montes et Licia Taverna), n°5 – 2008, p.155.

<sup>2</sup> M. De Certeau, *Op.cit.*, pp. 172-173.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

استقلاله بذاته، بل بالاستقلال الذي يمنحه إياه الفواعل، فالاستقلالية ليست كامنة وجوهرية بقدر ما هي علائقية. تتمثل هذه الاستقلالية الممنوحة في عدم تسريد المكان ليصير "التشكل الآني للمواضع وهو يستلزم الإشارة إلى استقلاله"،<sup>1</sup> عكس الفضاء الذي يتمفصل باعتباره "وحدة دينامية تتغير بحسب التغيرات التي تطرأ، مثل الاتجاه، والسرعة، والزمن، وحركة العناصر التي تتلاقى،<sup>2</sup> لأنه دينامية تفعلها السيرورة التاريخية الخاضعة لإدراك الأفراد والجماعات وتأويلهم، وهو بهذا ليس معطى موضوعيا مجردا.<sup>3</sup> لقد مثل دوسارتو لهذا المفهوم بالمدينة التي هي حسب المكان الذي يجب أن نخلق فيه فضاء مُزَمَّنا،<sup>4</sup> بأن نمحه تاريخانيته التي لا تتحقق إلا في حيز هو المكان وبفضل حيز هو الفضاء. تاريخانية الفضاء تعني ثقافته، أي أنه تأسيس إنساني وفق أنساق ثقافية خاصة، فكل مجتمع "ينتج فضاءً خاصا به، فالمدينة القديمة لا يمكن أن تُفهم على أنها مجموعة من الناس والأشياء المطروحين في الفضاء؛ كما لا يمكن تصورها من خلال عدد من النصوص والخطابات التي تتحدث عن الفضاء."<sup>5</sup> إن استثمار المكان نفعيا وداليا، يحصل بفضل تسريده الذي يمر باللغة بالضرورة التي تحدد معنى هذا النفع وأطر هذه الدلالة. إنه يقتضي بهذا حيزا زمنيا تُحدَّد فيه الأفق التي يعرف بفضلها وبحسبها. لا يخرج هذا المفهوم عن ذلك الذي أسسه هجيل Friedrich Hegel، الذي كان عرفَّ الفضاء بأنه الزمن.<sup>6</sup> ليست دينامية الفضاء مقتصرة

<sup>1</sup> *Ibid.*, p., p.173.

<sup>2</sup> L. Taverna, *Op.cit.*, p.155.

<sup>3</sup> M. De Certeau, *L'opération storica*, (introduzione e traduzione di Luigi Blandini), Urbina, Argalia Editore, 1973, p.124.

<sup>4</sup> O. Mongin, « Une figure singulière de la pensée », in *Michel de Certeau : les chemins d'histoire* (sous la direction de Ch. Delacroix, A. Boureau, F. Dosse, P. Garcia, M. Trebitsch), Paris, Editions Complexe, 2002, p.35.

<sup>5</sup> H. Lefebvre, *op. cit.*, p. 40.

<sup>6</sup> J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, coll. « critique », 1972, p.40.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

على النشاط المحقق لغويا صياغة بموضوعة وتسريده. إنها مشتملة أيضا على الاستثمار المادي للمكان، كما توضحه التجليات الطوبوغرافية الاصطناعية. فالحركية تحقق التعالق الموضوعي بين الكائن والكينونة وتكرّس وجود السيميائي، الذي يسلم بأسبقية العلاقة على الدلالة.<sup>1</sup> يمكن أن نستنتج من هذا أمرين مهمين:

ليس الفضاء مقطوعة مستقلة ومتعالية تأخذ معناها من عناصرها الداخلية فقط، ذلك أن الفاعل هو الذي للمكان فضائيته؛

ليس الاستثمار الفاعلي للمكان هو الذي يمنح الفضاء بعده الفضائي، من غير أن يفرض الفضاء ضرورة تحققه.

التركيب بين هذين الأمرين يكمن في الجدلية التي تتيح للفاعل أن يُفضّى وللموضوع أن يُفضّا.

تلغي الدينامية، باعتبارها وجودا فعليا، إمكانية استقلالية الفضاء باعتباره وحدة منقطعة جوهريا، وإمكانية اكتفاء الفواعل بذواتهم. من جهة أخرى ترتبط حركية الفضاء ارتباطا عضويا بالزمن باعتباره إدراكا للكينونة تفعيلا لها. وبهذا تصير تزمين temporalisation إنساني للمكان.

أحد الإحراجات المنطقية الناتجة عن التفريق بين المكان والفضاء وفق هذا التصور خاص بالعدم (المكان) المرجعي للوجود (الفضاء). فهل العدم موجود وهل عدم الوجود منعدم الوجود؟ إن قلنا بعدم وجود العدم كان حديثنا عنه إيجاد لما هو غير موجود، وإن كان موجود فإن الحديث عن عدميته تناقض. وإن قلنا إن الفضاء غير موجود قبل استثمار الفواعل له، أقررنا بوجوده باعتباره موضوعا قابلا للاستثمار. لحل هذه المعضلة المنطقية، يجب الحديث عن الثنائية زمانيا، أي بربط

<sup>1</sup> A. J. Greimas, Du sens, Paris, Seuil, 1976, p.22.

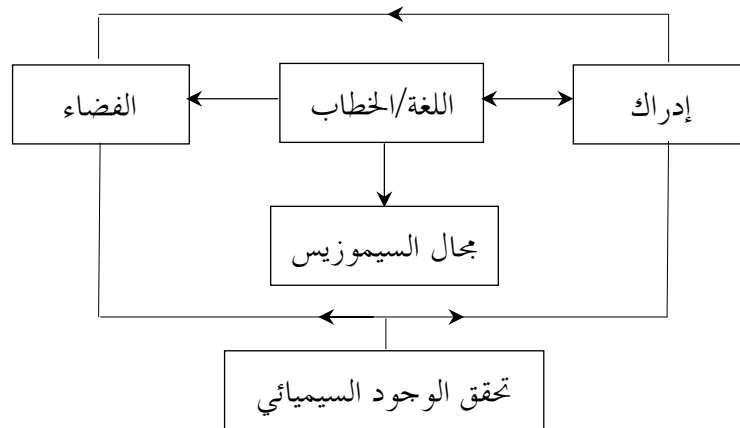
## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

المكان والفضاء، بالقبل والبعد. فالأمر ليس خاصا بالانتقال من العدم إلى الوجود وإنما من هيئة للوجود إلى هيئة أخرى. الفضاء يحمل في ذاته مكانية خاصة، ولكن مكانية مُسرّدة، والمكان هو فضاء ممكن قابل للتسرّيد.

يشترط استثمار الإنسان للفضاء وجود سنن يمنح الفضاء دلالة، وبالتالي الوجود، كما يشترط وجود مجموعة من المقولات المفهومية تمكّن من إدراكه كما هو الحال بالنسبة للفضاء الهندسي. والسنن هو المؤسّس للسيميويزيس والمهيكل للدلالة والمؤسّس للتشكلات الخطائية، التي تصاغ بفضها رؤى أولية حول الفضاءات الطوبوغرافية. هذا ما أقرته البنيانية انطلاقا من نقد نيتشه Friedrich Nietzsche للفلسفة الوضعية<sup>1</sup> وما أكدّه المحور التوليدي لسيمائية مدرسة باريس باعتمادها دلالة أساسية. سيكون الفضاء بالنظر إلى كل هذا تأسيس فردي و/أو جماعي لما هو مطروح موضوعيا وبما هو مُهيكل مؤسستيا. إنه تفاعل بين مجموعة من العوالم السيميائية، وبهذا سيكون مفهومه خاضعا لسميائية sémiotisation اللغات والخطابات والموضوع (الفضاء) الذي تقوله هذه اللغات وهذه الخطابات، بشكل يتحقق فيه الوجود السيميائي للموجودات الموضوعية بفضل وعي الكائن للمكان وصياغته في إطار سنن يشترك في إطار السيميويزيس. يمكن توضيح هذا في الخطاطة التالية:

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *Œuvres Complètes : Fragments posthumes (automne 1885 - automne 1887)*, Paris, Gallimard, 1979, p.305.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم



إن أهم ما تشير إليه هذه الترسيمية هو أن الفضاء موجود في إطار اللغة، لأنه نتيجة للسيميوزيس التي تؤسسه وتتأسس بفضلها، ما دام دينامية مؤسسة. هذا ما جعل إيكو Umberto Eco يؤثر استعمال السيرورة السيميوزية *processus sémiotique*<sup>1</sup> وما دفع بورس دولودال Gérard Deledalle إلى استعمال *sémiose* أكثر من *sémiotique*<sup>2</sup>. والسيميوزيس عند غريماس Algirdas Julien Greimas وكورتيس Joseph Courtés هي "العملية التي تقيم علاقة الاستلزام المتبادل بين شكل المحتوى وشكل التعبير أو بين الدال والمدلول التي تنتجها الدلائل".<sup>3</sup> يجب الإشارة أن السيميائية الغريماسية جعلت من السيميوزيس مرادفة للوظيفة السيميائية، وأساس كل فعل لساني،<sup>4</sup> في الوقت الذي اعتبرتها فيه سيميائية بورس سيرورة<sup>5</sup> وحركية. لنذكر هنا أن بورس Charles Sanders Peirce هو الذي أدخل هذا المفهوم في الدراسات السيميائية وترجمه عن المفردة

<sup>1</sup> U. Eco, *Lector en fabula ; Le rôle du lecteur*, Paris, Grasset, 1985, p.54.

U. Eco, *la production des signes*, Paris, Librairie Générale Française, 1992, p.7.

<sup>2</sup> Cf. G. Deledalle, *Charles S. Peirce's Philosophy of Signs: Essays in comparative semiotics*, 2000.

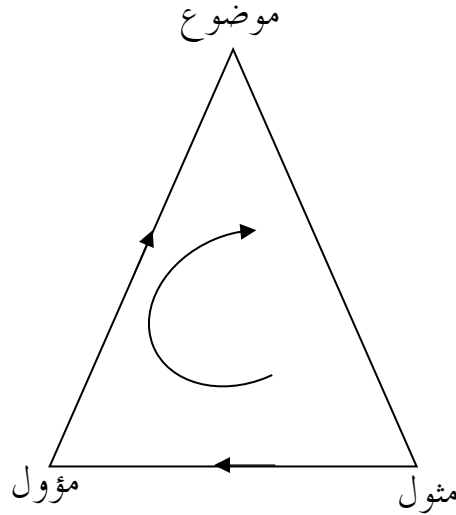
<sup>3</sup> A.J. Greimas ; J. Courtés, *Sémiotique : dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 1979, p.339.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.339.

<sup>5</sup> A. G. Xochitl, « Ivan Darrault-Harris,(dir.),« Semiótica y psicoanálisis », *Tópicos del Seminario*, n° 11, juin 2004 (éd.), Puebla : SeS-BUAP, ISSN 1665-1200, in F. Fontanille (dir.), *Pratiques sémiotiques : immanence et pertinence, efficience et optimisation, Nouveaux actes sémiotique*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 2006, p.165.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

الإغريقية *sēmeiōsis*<sup>1</sup> قصد تأسيس نظرية منطقية لإنتاج موضوع دليل-ماثول -signe-representamen<sup>2</sup>، وفق سيرورة يمكن تمثيلها كما يلي:



إذن ليست الثنائية التأسيسية للسيميويزيس جوهرًا كامنا فيه. إنها صياغة مفاهيمية اعتمدت التوجه السوسوري الذي عرف السيميويزيس وفق منظور تراثي<sup>3</sup>، مختلف عن ذلك الذي صاغه تيبو Paul John Thibault الذي عرفها وفق بنية ثلاثية تشترط وساطة المتكلم-المستمع كما هو واضح في هذه الترسيمة:<sup>4</sup>

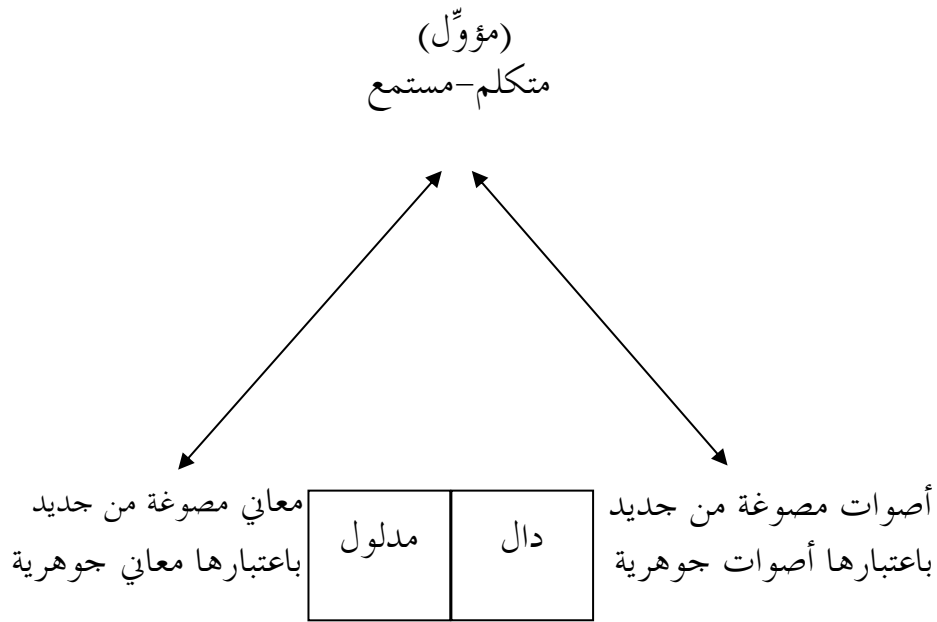
<sup>1</sup> G. Deledalle, *Charles S. Peirce: An Intellectual Biography*, (Translated by Susan Petrilli), Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins publishing company, 1990, p.43.

<sup>2</sup> G. Deledalle Gerard, *Semiotics and Pragmatics: Proceedings of the Perpignan Symposium*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 1983, p.x.

<sup>3</sup> H. Parret, « De l'objet sémiotique », in (sous la dir. Michel Arrivé, Jean-Claude Coquet) *Sémiotique en jeu : A partir et autour de l'œuvre d'A.J. Greimas*, Paris/Amsterdam, Hadès-Benjamin, 198, p.26.

<sup>4</sup> T. Paul John, *Re-reading Saussure: The Dynamics of Signs in Social Life*, London/New York, Routledge, 1997, p.182.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم



ما يجب أن نستنتجه من هذا كله هو أن الفضاء لا يتحقق ولا يأخذ معناه إلا في إطار الوجود السيميائي والسيرورة السيميوزية، اللذين يشترطان فعلا ذهنيا لا يتحقق إلا في اللغة وبها كما أكدت هذا فرضية ساير-وورف، وعبر عنه فيتغنشتاين Ludwig Wittgenstein بجملته المعروفة ("حدود لغتي هي حدود عالمي")<sup>1</sup> وأسس له شلايمخر Friedrich Schleiermacher فلسفيا من قبل لاقتضاء المفاهيم لمقولات أساسية catégories fondamentales عامة قلبيا حتى يتحقق إدراك المواضيع ومفاهيمها. إن ما نستنتجه من هذا الاشتراط هو أن الدلالة تحقق إنسانيا فتمنح المواضيع والمفاهيم تاريخيا. هذا ما يؤكد الفرق بين المكان والفضاء، فـ"إذا كان المكان شبيها بعنصر جامد، فإن الفضاء هو فعل كلامي لفاعل يحرك ويطل المكان ويسلط الضوء على مساراته مُمكنة أو يتجاهله ويعطيه وجودا ومعنى، وهذا بفضل التحويلات الناتجة عن

<sup>1</sup> (die Grenzen meiner Sprache sind die Grenzen meiner Welt)

L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, (tra. de Gilles-Gaston Granger), Paris, Gallimard, 1993, §5.6, p.93.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

تعاقب السياقات.<sup>1</sup> إذن الإنسان هو الذي يفعل الفضاء وينقله من كمون المكان بفضل الاستعمال اللغوي. نلاحظ أيضا مقابلتين متناظرتين عند تافيرنا، إذ قاربت بين المقابلة فضاء/مكان والمقابلة السوسورية اللغة/كلام.<sup>2</sup> إن أخذ هذه المقاربة حرفيا تبسيط إبستمولوجي للأبعاد المفهومية للثنائية السوسورية ولما لثنائية دوسارتو، التي لا تقف عند التعبير، بل تتأسس على التسريد. هذا التقريب بين اللغة وثنائية المكان والفضاء موجود أيضا في طرح دوسارتو الذي أقام الفرق بين الكلمة معزولة عن سياقها الاستعمالي وبينها وهي مندججة مع غيرها من الدلائل في الملفوظات، إذ يقول: "بالمقابل مع المكان، إن الفضاء هو بمثابة ما تصير عليه الكلمة حينما تُستعمل، أي عندما تُدرك في إطار غموض حدوثها، فتتحول بهذا إلى مفردة تحمل اصطلاحات كثيرة ومطروحة على أن فعل الحاضر (أو لزمان عموما) وتتحول بفعل التغيرات الناتجة عن مجاورتها المتعددة للكلمات الأخرى."<sup>3</sup> إذا حاولنا أن نستشف الفرق الجوهرى بين مفهوم تفيرنا ودوسارتو، فعلينا أن نفرق بين ثنائية سوسور (اللغة والكلام) وثنائية دوسارتو (الدليل المفرد الدليل السياقي). ما يمكن أن نستنتجه لأول وهلة هو أن الثنائية الأولى ظاهرية والثنائية الثانية براغماتية، لا أدلّ على هذا من تعريف اللغة بأنها "ظاهرة اجتماعية" والكلام بأنه "ظاهرة فردية"، وفق تجليات ظاهرية<sup>4</sup> لا تقابل بين موضوعين متضادين ولكن بين تمظهرين مختلفين لنفس الموضوع.

<sup>1</sup> L. Taverna, *op. cit.*, p.155.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, p.156.

<sup>3</sup> M. De Certeau, *op. cit.*, p.173.

<sup>4</sup> Cf. A. J. Greimas, « L'Actualité du saussurisme », *Le français moderne*, Paris, CILF, 1956, n°24, p. 191-203. Texte repris dans A.J. Greimas, *La mode en 1830*, (texte établi par T.F. Broden et F. Ravaux-Kirkpatrick), Paris, PUF, pp. 371-382.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

إن إسقاط هذا الكلام على سيميائية مدرسة باريس سيضع الفضاء في إطار الوجود السيميائي في البنية الأساسية، ووفق محور الرغبة الذي يجمع بين الفاعل والموضوع. سيكون الفضاء في هذه الحالة مرتبطا بوعي المكان واستثمار دلالي وقيمي له من قبل الفواعل. يستدعي تحقق الفضاء سرديا أن يُتناول وفق البنية التراتبية التي تمنحه معناه، فقد يكون موضوعا طوبوغرافيا، أو موضوعا طوبولوجيا أو تيبوغرافيا، إلخ، بحسب مسارات محققة لبرامج السردية استعمالية أو أساسية. يكون التحري في هذه الحالة عن الفضاء أو في الفضاء، بأن يسعى الفاعل إلى الاتصال به أو الانفصال عنه، إذا كان موضوع قيمة أو موضوع جبهة. ويمكن أيضا أن يكون الفضاء الحيز الذي تتحقق فيه الأداءات والكفاءات، ومع هذا يمكن أن يُتناول على أنه موضوعة لها أبعاد خلاقية وأهوائية توضحها مساراته الصورية. إذن يشترط الفضاء تعالقه مع الفاعل الذي يمنحه الوجود، فيؤسس محور الرغبة كما توضحه الترسيمة التالية:

فاعل

محور الرغبة

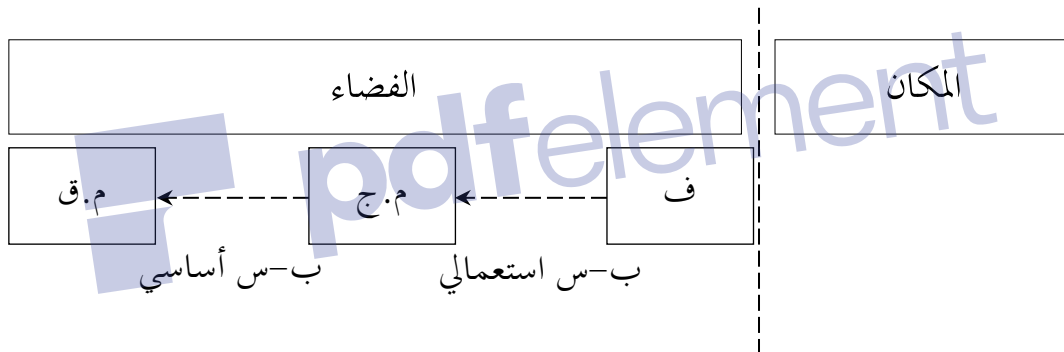
محور تحقق الفضاء

موضوع

إذن إن الرغبة، أي إرادة الاتصال وإرادة الانفصال، هي التي تنقل الفضاء من كونه مكانا مستقلا بذاته إلى كونه وحدة دينامية مندمجة في نسق خلّاق ومحققة بفعل

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

إنساني له وجود في التاريخ. فمحور الرغبة مكثف (مزدوج) الاتجاه: إنه موجّه من الفاعل نحو الموضوع، كما أنه موجّه لمفهوم الفضاء. وموضوع الرغبة (الرغبة) صادر في كل الأحوال عن الإيعاز manipulation، فإما أن يكون انعكاسيا (الرغبة الذاتية) أو متعديا (ترغيب من قبل الآخر). تكمن أهمية محور الرغبة المقطع من الرسم العاملي، على الرغم من نمطيته وبساطته، فإنه يؤكد على أن الفضاء يحتج إلى سميأة بالضرورة، تكون مسؤولة عن تركيب عناصر السيميوزيس. والمزية من هذا هو أن محور الرغبة يمكن من تحديد آلية التي يتحول المكان وفقها إلى فضاء والمرحلة التي يأخذ فيها مفهومه سرديا وسيمويولوجيا. بالإمكان توضيح هذا في هذه الخطاطة:



إن أول ما يجب أن ننوه به في هذا التمثيل هو وجود الفاعل والموضوع خارج حيز المكان. هذا لا يعني وجودهما هو خارج عنه فضائيا، بل مفهوما، لأن المكان هو الحيز الأولي للوجود. إنه يشير إلى حدود الوعي وأثر هذه الحدود في صياغة المفاهيم، فما كان داخل هذه الحدود صار فضاء وما بقي خارجها ظل مكانا. والفضاء والفاعل والموضوع موجودون تزامنيا بشكل جدلي، بحيث لا يوجد أحدها دون الآخر. يمكن أن نستنتج أن المكان هو موضوع خارج وعي الفاعل، والفاعل موجود فيه وجود إلقاء *Geworfenheit*. بمفهوم هيدغر، الذي يحدّد حدثية *Faktizität* الدزائين

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

الموجود في عالم موجودٍ وجوداً سابقاً على هذا الدزائين،<sup>1</sup> فيكون انبثاقه في العالم تركا للذات لذاتها،<sup>2</sup> بشكل يحقق تاريخانيته الكائن. إذ ينشأ انطلاقاً من الحيز الذي يأخذ معناه بفعل الإدراك، لذا نجد خطاً متقطعاً يفصل بين المكان والفضاء. فتأسس الفضاء يحصل بالمحور الذي يوجهه الفاعل (ف) نحو المكان، فيصير هذا الآخر فضاء، بصيرورته موضوع جيئة (م.ج) متداولاً في البرنامج السردي الاستعمالي (ب-س اسعمالي) أو موضوع قيمة (م.ق) المتداول في البرنامج السردى الأساسى (ب-س أساسى). إذ لو كان "المكان مستعملاً، فالشارع المعرف هندسياً من قبل معمارى سيتحول إلى فضاء بفعل المشاة."<sup>3</sup> هذا يغير مستوى التسريد والوعى الذى وضحته الخطاطة السابقة، فالرسم المعمارى هو إحالة إلى المكان لأنه تمثيل هندسى مجرد للمكونات من غير وجود فاعل يتصل به أو ينفصل عنه سواء باعتباره م.ق أو م.ج. بهذا لا تكون أى موضعة objectivation مسؤولة عن تشكيل الفضاء، ذلك أن المهندس ينتج موضوعاً مفهوماً لكن من غير تحقيق مادى، إلا إذا كان على سبيل التجسيم. إذن الفضاء مُحققٌ وجودياً وحياتياً انطلاقاً من موضوع مادى يكون حيزاً للنشاط الإنسانى، فيُعرفه هؤلاء الفواعل الإنسانىون، ويُحوِّرونه، ويمنحونه وجوداً. إذن الإنسان وحده يعطى للمواضيع المادية والخطاطات التجريدية للمكان معنى فضائياً، ولكن استثماره براغماتياً. للفضاء فعلىن متلازمين أحدهما موجود فى المجال الذهنى cognitif والآخر فى المجال البراغماتى، إذ لا يعرف ولا يُعرف إلا إذا تحقق فعلياً، فكل

<sup>1</sup> P. Michon, *Poétique d'une anti-anthropologie : l'herméneutique de Gadamer*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2000, p.15.

<sup>2</sup> R. Brisart ; Raphaël Célis, *L'évidence du monde : méthode et empirie de la phénoménologie*, Bruxelles, Publications Des Facultés universitaires Saint-Louis, 1994, p.100.

<sup>3</sup> M. De Certeau, *L'Invention du quotidien. I Arts de faire*, Gallimard, Paris, 1990, p.173.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

ما هو مستبطن لا يشكل معيارا موضوعيا لتعريف الفضاء، من قبل فاعل غير هذا الفاعل المستبطن. من جهة أخرى ليست الممارسة الفعلية، التي تتصل بالفضاء أو تنفصل عنه والتي تموضِّعُه جيهيا وقيميا، معقولةً بعيدا عن الاستبصار الذي يمنحها معناها. توضيح هذا يكون عن طريق محور الرغبة الذي يوِّلد فاعلا راغبا أو غير راغب وموضوعا مرغوبا فيه أو مرغوبا عنه: فإذا بقيت الرغبة فعلا قلبيا، فلا يمكن للفاعل الإبتيمي - هو ليس نفسه الفاعل الراغب أو غير الراغب - أن يؤكد وجوده؛ كما أن الموضوع المتصل به أو المنفصل عنه، لا يمكن إلا أي يكون صادرا عن رغبة فيه أو عنه. تلازم مجالي تعريف الفضاء هو متجل عند دوسارتو بشكل واضح:

1. فقد عرّف الفضاء بالوظيفة (أي توظيف المكان) التي يحددها الفاعل وليس بالبنية، لأن البنية هي في الأساس المكان المنوط تحويله، وهي قابلة لأن تدرك فتستثمر وظيفيا؛
2. يعني الوجود السيميائي تعالق الموضوع والفاعل منطقيا ولا يشير بالضرورة إلى طبيعة الحيز والبرامج السردية والوظيفة السيميائية للموضوع، فالموضعة غير كافية والإقرار بوجود فاعل مُسرّد وموضوع مُسرّد لا يعني وجود فضاء بالضرورة، فالرسم الهندسي هو تسريد يربط فاعلا بموضوع ولكن ذي طبيعة تجريدية، والاستثمار هو مفهومي مجرد ومتعالي على المجال البراغماتي لتحقيق الفضاء.

ليس هناك أجماع على علا علاقة التجريد بالفضاء، فبوروني Roger Brunet يرى أن الفضاء المجرد موجود، وفي وجوده تأكيد على موضوعية مرجعيته، فالفضاء المجرد حسبه هو نسيج جامع للأوساط milieu والأماكن lieux<sup>1</sup>، إذ لا تجريد من غير

<sup>1</sup> R. Brunet, *Sustainable Geography*, London, ISTE Ltd, 2011, p.13.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

موضوع مُجرّد وإن قبلنا. لوفيفر يقول هو الآخر بوجود "فضاء مطلق"، لكن مطلقيته في مفهومه وليس في ذاته، لأنه متكوّن "من أجزاء من الطبيعة موجودة في الأماكن التي اختيرت لخصائصها الجوهرية [...]"، ويخلص تكريسه إلى إفراغه من خصائصه ومميزاته الطبيعية. فالفضاء-الطبيعة تملؤه القوى السياسية،\* بحيث تنزع العمارة من الطبيعة مكانا ما لتدججه في السياسي من خلال رمزية معينة.<sup>1</sup>

إذا عدنا إلى تعريف غريماس للفضاء ومرجعياته الديكارتية، فإننا سنعود بالضرورة إلى القول بتقطيع الامتداد، غير أن هذا التقطيع يحتاج بالضرورة للذهن، والجسد كما أكد هذا ميلوبونتي. فلا فرق بين الفضاء أوليا والجسد المدرك داخل هذا الفضاء لولا وجود آلية تمكّن من التفريق بينهما، كما هو مؤكّد بمرحلة اللاتمايز عند الطفل الذي لا يفرّق بين جسده والعالم الموضوعي الملاصق له. من البديهي القول إن الجسد مشكّل من مكونات الامتداد نفسها (الطول، العرض، والعمق)، لذا فإن الفرق هو في أساسه تفريق، يحصل بمنح الجسد خصائص مميّزة، يُعطى الجسد تفردا وللفضاء عموما بعد أن تُنزع من الفضاء سمات الجسد ويتميز الجسد عن سائر الفضاءات.

تقطيع الفضاء يعتمد التقطيع اللغوي القلبي للعالم وفق ما يبينه السنن باعتباره مؤسسة اجتماعية، لذا نلاحظ تباينات مفهومية خاصة بالطوبوغرافيا والأحياء ترتكز عموما على الأحكام المسبقة التي تكرسها اللغة كما أوضح هذا غدامير Hans-

\* مفهوم السياسة مطروح فلسفيا وفق معناه الاشتقاقي وليس العملي المتداول، فهو المأخوذ من الكلمة اليونانية *politis* المكون من *πολίτης* (المواطنة) واللاحقة المورفولوجية *ικός*. في هذا إشارة إلى تسيير المدينة *pólis* (*πόλις*) والعيش فيها مع مجموع الأشخاص الأحرار المالكين للحقوق المدنية. إذن لن نقصر السياسة على نظام الحكم وجدلية الحاكم والمحكوم، وإنما نوسعه ليشمل كل الممارسات الإنسانية داخل الحيز الفضائي.

<sup>1</sup> H. Lefebvre, *op. cit.* 59.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

Georg Gadamer. إذن إن الفضاء هو "الأثر الناتج عن العمليات التي توجّهه، وتدجمه في ظروف (في الزمان والمكان)، وتزمنه، والتي تحمله على الاشتغال على أنه وحدة متعددة مشتملة على برامج صراعية أو برامج القرب التعاقدية."<sup>1</sup> هذا التسريد محمول لغويا حتى وإن لم يتجلى هذا خطايا. فالفعل استبصار والاستبصار يقتضي وجود لغة تجعله مستبصرا. فـ"الفضاء هو مكان مستعمل، فالشارع المعرف هندسيا من قبل معماري سيتحول إلى فضاء بفعل المشاة"<sup>2</sup>، غير أن المشي لا يأخذ معناه إلا في اللغة وباللغة. لكن الرسم الهندسي هو أيضا يحتاج إلى لغة وإن كانت واصفة حتى يُدرك بأنه رسم هندسي؟ حل هذا الإشكال يدفعنا إلى القول إن الرسم المعماري هو إحالة إلى المكان، لأنه تمثيل هندسي تجريدي للحيز من غير وجود فاعل يحقق برامج اتصالية وانفصالية ذهنية وبراغمتيا إزاء أحيازها وجود موضوعي.

إن الاستثمار الدلالي والقيمي، الذي يمر حتما بالتحقيق الخطابي، هو الذي يحوّل المكان إلى فضاء، كما أن السيميوزيس هي الآلية والسيرورة التي يصبح بفضلها العالم معقولا. هذه المعقولة لا تخرج عن الحيز الثقافي الذي يمنحه حدوده فيربطه بتاريخ وجغرافيا خاصين. هذا ما دفع هيجل وهيدغر إلى القول بعدم إمكانية عقل الفضاء إلا باعتباره زمنا. الفضاء هو إذن "تلك الكينونة الخارجة عن الذات. إنه الطبيعة التي هي في ذاتها خارجة عن ذاتها، أي باعتبارها غير قادرة على أن تُرجع إلى ذاتها، وباعتبارها غير قادرة على أن تكون موجودة لذاتها. [إنه] الكلية المجردة للكينونة الخارجة عن ذاتها."<sup>3</sup> والامتداد سيكون انطلاقا من هذا غير محصور في صورة أولية للوجود كما عند ديكارت، وسيكون بالمقدور القول "إن الفضاء والزمن هما مقولتان

<sup>1</sup> M. De Certeau, *L'Invention du quotidien. I Arts de faire*, op. cit., p.173.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.173.

<sup>3</sup> J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p.45.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

أساسيتان للخارج المباشر الموسم بالتجرد والاتحد. " <sup>1</sup> مفهوم دريدا قد يطرح مسألة التقطيع، فقد تساءل هو نفسه، إذ كيف يمكنه أن يحصل التمايز (الاختلاف *Unterschied*) والتحديد والكيف في الفضاء المعرف بمباشرة غير المتميزة؟ يقترح دريدا الحل بإقامة التفريق والتحديد والنعته في الفضاء الخالص بنفي هذا الخلوص (النقاء) الأصلي، والتالي بنفيه لذاته، أين ينتفي الفضاء بالفضاء. <sup>2</sup> يشترط دريدا إذن الاحتكام إلى "خاصية السلب" التي يشترك فيها مع البنيوية ومع فوكو، على الرغم من الاختلاف الجوهرى في منطلقات البنيويين والتفكيكية والمقاربات الجينولوجية. يجعلنا هذا الاختلاف في تحديد التصورات وفي الأجهزة المفهيمية نعرف الفضاء بشكل مختلف مع كل نموذج -النموذج التوجه البنيوي و النموذج العلائقي والنموذج الأنطولوجي الخالص-، فالفضاء هو في البنيوية معرف وفق نظام ثنائي على أساس المقابلة التي تشكل بفضلها الدلالة، انطلاقاً مما أسماه سوسور نظرية القيمة. <sup>3</sup> أما تفكيكية دريدا فإنها ترى السلب في وجود الفضاء باعتباره جوهرًا وليس شكلاً مفارقاً، فلما كان "الفضاء ملموساً لحصوله في ذاته على خاصية السلب، صار فضاءً بضياعه، وبالتحديد، وبنفيه لنقائه الأصلي، وللاتمايزه، وخارجه المطلقين اللذين كانا يشكلاونه في فضائيته." <sup>4</sup> هذان التوجهان مختلفان أيضاً عن ذلك الذي أخذ به برادلي Francis Herbert Bradley الذي يقول بجوهرية الفضاء وعدم استقلاليته، لأن حسبه "الكل وحده واقعي." <sup>5</sup> وبالتالي فهو لا يقول بالانقطاع كما هو الأمر عند البنيويين ولا

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.45

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.46.

<sup>3</sup> F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1989, p.79.

<sup>4</sup> J. Derrida, *Marges de la philosophie*, op. cit., p.46.

<sup>5</sup> Ch. Godin, *La totalité III : La philosophie*, Paris, Éditions Champ Vallon, 2000, p.432.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

بمطلقته الفضاء كما عند دريدا، فهو يرى أن "المكان [الفضاء]\* نفسه لا يمكن أن يكون علاقة، لأنه لو كان كذلك لصارت العلاقة تمثل مكانا ثالثا بين مكانين وهذا يصعب تحقيقه ولذلك فالعلاقة ليست مكانا، وإنما هي التي تربط بين الأمكنة. لكن برادلي يُعوض تناقض قبول أن المكان تربطه علاقة بالأماكن الأخرى استنادا إلى قضيته أن عالم الظواهر علائقي وكونه كذلك يعني وجود تناقض به.<sup>1</sup> لعل أهم رد على رأي برادلي هو ما ذهب إليه ويليام جيمس William James الذي سعى في كل أعماله الخاصة بالفضاء إلى تبيان حقيقة أن العلاقات الفضائية هي نفسها فضائية.<sup>2</sup> النتيجة هي أن الفضاء هو مجموع العلاقات بين ما يتأسس ويتلاشى بفعل هذه العلاقات، ذلك أنه يتجلى بانتفائه المفهومي باعتباره تصورا متجاوزا وضروريا. هذا التعارض الجوهرية هو من صميم الفضاء، فهو لا يمكن أن يكون مجرد علاقة كما أنه لا يمكن ألا يكون إلا علاقة. هذا ما يجعل الفضاء وحدة مركبة مُشكَّلة من أجزاء "وطالما أن الأجزاء ممتدة فهي تنقسم وهكذا إلى ما لا نهاية، وطالما تستمر الانقسامات فإن هذا يسمح بوجود علاقة تربط بين الأجزاء المنقسمة، فإذا قمنا بتحديد العناصر التي يتألف منها المكان لوجدناه ينقسم إلى علاقات، بل يتلاشى في هذه العلاقات.<sup>3</sup> إن رفض الطابع العلائقي للفضاء عند برادلي هو الإحراج الناتج عن التسليم بفضائية العلاقة. التناقض في هذه الحالة واضح، إذ لا يمكن في هذه الحالة أن يوجد فضاءان والعلاقة

\* لقد أبقينا على مصطلح المكان في هذه المقطع لأنه لا يحق لنا تحوير المقبوسات، لكن يجب الإشارة هنا إلى ضرورة استبدال هذا المصطلح المكان بمصطلح الفضاء.

<sup>1</sup> د. محمد توفيق الضوى، ص. 47.

<sup>2</sup> F. H. Bradley, *Appearance and Reality. A Metaphysical Essay*, Oxford, Clarendon Press, 18931, 18972, p.31. pris de M. Girel, « Relations internes et relations spatiales : James, Bradley et Green », in *Archives de Philosophie* 2006/3 - Tome 69, p.405.

<sup>3</sup> د. محمد توفيق الضوى، المرجع السابق، ص. 48.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

بين هذين فضاءين، لأن الناتج هو فضاء واحد بفعل التعالق، أما إذا قلنا بإمكانية وجود العلاقة والفضاءين، فإن هذه العلاقة ستكون فضاءً ثالثاً بين فضاءين. من جهة أخرى لا يمكن ألا تكون العلاقة موجودة ما دمنا سلمنا من قبل بوجود فضاءين. في الأخير تكون استحالة وجود العلاقة لاستحالة اندماجها بين هذين الفضاءين بما أنهما يشغلان حيز وجودهما. رفض برادلي لحقيقة العلاقة ناتج عن التنافر الجوهرى بينها وبين غيرها، ذلك أن ستتخلى عن صفة العلاقة بعددنا إياها فضاءً، أو ستتخلى عن صفة الفضاء بصيرورتها علاقة. لم يقبل جيمس بهذا الطرح، فأكد أن "الفضاء هو في جوهره علاقة لما يضمحل في العلاقات."<sup>1</sup>

إن أهم ما يمكن استنتاجه من مقابلة الفضاء بالمكان هو أن الأول تسردى للثاني عن طريق فعل موجود في مستويين متعالقين هما المستوى البراغماتي والمستوى المعرفي، شرط ألا يبقى الفضاء محصوراً في المقولات المجردة التي تنتج حيزاً مطلقاً أو متعالياً. لذا تكون اللغة، باعتبارها خطاباً وتسريداً، المرتكز لتأسيس الفضاء. مقارنة الفضاء نفسها تقتضي، كما في السيميائية، تأسيس لغة واصفة، باعتبارها نشاطاً معرفياً مسبقاً يمكن من إقامة تكافؤ بين الكلمات (الدلائل) والأشياء (المراجع) ويتيح تناسقاً للنظام الذي تشتغل فيه الدالات الفضائية. يتضح من خلال هذا التوازي بين العالمين الممكنين من تفعيل الدال الفضائي بعدان:

- أ. بعد رمزي خاص باللغة-الأداة المحيلة اصطلاحاً للمراجع الفضائية واللغة-الموضوع المحيلة استعارياً للمواضيع الطوبولوجية أو الطوبوغرافية؛
- ب. بعد إشاري خاص بالمراجع الفضائية المندمجة في الواقع الموضوعي.

<sup>1</sup> M. Girel, *op. cit.*, p.405.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

والناتج عن تفاعل هذين البعدين الاصطلاح الجمعي على الدلالة من جهة ومحاولة الانزياح أو تفكيك اللغة. يمكن النشاط المعرفي المنتج للدلالات الفضائية أيضا من وضع القيود الخاصة بالحالة التي يكون عليها الحس المشترك والإدراك العام للمواضع الذي هو "مؤلف من مواضع-أسماء ومن أعمال-أفعال بالإضافة إلى كونه معطى بحسب الأولوية التي تمنحها لتأويل العالم باعتبار الحس المشترك وإما نتيجة للنشاط اللساني المشكّلة والمُصنّف مصدرا للرمزية اللغوية.<sup>1</sup>

### 2.3.1. الفضاء التيبوغرافي:

لعل أهم شكل من أشكال الفضاء التيبوغرافي عند الباحثين هو ذلك الذي يتجلى في الشعر كما أوضحه الماكري.<sup>2</sup> ينبغي إذن أن نقرّ "أن الإطار الفكري للقصيدة يختفي ويأخذ حيزه في الفضاء الذي يعزل الأبيات وفي بياض الصفحة، والذي هو بمثابة الصمت المعبر الذي لا يقول جمالا في صياغته عن الأبيات. إنه الصمت المعبر، ولكن أيضا التحلي الدال، لأنه في الوقت الذي يحوطنا بغياب كلي ويحررنا من هاجس الوجود في العالم، فسعيًا منه لأن يكون معبرا، يستدعي الصمت شيئا ماديا ويصير حاضرا بشكل يقوض الصرح المستعل المبني على الفراغ."<sup>3</sup> لم تُمكن أشعار ألان بو من إقحام البياض على أنه عنصر دال فقط، ولكن من تناوله على أداة مؤشكلة لمفهوم الحيز الذي يبني عليه التعبير الشعري. والفراغ لم يعد مجرد ضرورة فيزيائية يتحقق بفضلها التناوب الفضائي بين غياب الدالات البصرية

<sup>1</sup> A.J Greimas, *Du Sens ; Essais sémiotiques*, Ed. Du Seuil, 1970, p.53.

<sup>2</sup> محمد الماكري، الشكل والخطاب - مدخل لتحليل ظاهراتي : الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، 1991.

<sup>3</sup> M. Blanchot, *La part du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p.44.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

وحضورها، وإنما صار من صميم الرصف للمكونات اللغوية. من جهة أخرى، إن الزعم القديم أو الجاري تداوله عند غير المختصين القائل بوجود تضاد نهائي وفارق في بياض الصفحة بين الكتابة والبياض، ففيه فصل أولي بين أمرين ليس صحيحا بالضرورة التمييز بينهما، ذلك أن الفراغ هو من صميم الكتابة، بل وقد يكون آليته الأولى كما هو الحال في القصيدة البصرية. كما أن الغياب هو حضور لدلائل من نوع لم يُتعود على تناوله على أنه كذلك، فالبياض ليس عدمية ولا سلبا ولكن وجودا وإقرارا بالمراجع. هذا من سبيله أن ينهي ثنائية الحضور والغياب والكتابة والبياض حينما يكون الأمر خاصا بالاشتغال الفضائي للنص، كما أنه قادر على جعل الفراغ النهائي أوليا لأنه المنطلق للتعبير والإدراك (الكتابة والقراءة)، بل -أكثر من هذا- سيصير الفراغ تجليا ماديا للامتلاء الدلالي كما سيصير البياض، مبدئيا، من صميم الأبجدية والقاموس، بل ومن النصوص المؤسسة، فيصير حيز التناس الأول، على أن يكون هذا البياض ديناميا، يتحدد بحسب المجاورة وسياق النص، فلا يكون دالا بصريا عاما وكليا أحادي الدلالة و/أو الوظيفة. أما إستمولوجيا، فإن البياض الفاصل والرابط لمكونات النص يتعدى كونه ضرورة فيزيائية وإن كان كذلك مبدئيا، لاستحالة إلغاء الفراغات، وهذا يجعلنا نعتبر البياض حضورا وامتلاء - قد لا ندرك وجودهما للوهلة الأولى - من جهة، وموضوعا متميزا ومرتبطا بغيره من المكونات من جهة أخرى. هذان الأمران يحتمان علينا التسليم بشيئية البياض وبالتالي الفراغ تماما مثل الغياب الذي "لا يملك ليدخل عالم القيم الدالة والمجردة إلا أن يتحقق على أنه شيء".<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Ibid., p.44.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

هناك روى نظرية لا تعتبر البياض جزءا من دينامية النص ناتج عن العادة القرائية الأولية التي تحصر نشاط الحساسية والإدراك في النظام الكتابي، المشكل من الغرافيمات. غير أن الغرافيمات لا تُمَيِّز بعضها عن بعض إلا باشتغالها في البياض. لا يمكن للدال الفضائي المحدد في ذاته إلا أن يكون موازيا للعالم الطبيعي المدعو أيضا عالم الفهم العام: فمن خلاله نقرأ عددا لا متناهيا من الدلالات المتمثلة بشكل صور للعالم باعتبارها مواضيع خارجة عن الإدراك. إن التقطيع، في إطار هذه الحيز الفضائي الواسع، للمجال الدال الذي يكون خاصا للسيمائية الطوبولوجية، هو غير ممكن إلا إذا سلمنا بوجود دال خاص به.<sup>1</sup>

### 4.1. الفضاء والحركة وأنطولوجيا التفاعل:

تدوم الحركة المكانية بحسب ابن سينا بالاتصال لا بالتشافع ولا بالتتالي، وهي تحصل إذا لزمنا على سبيل التقريب أو التباعد.<sup>2</sup> وتبيان خطأ القول بغير هذا بسيط لأن "لا يخلو الأمر [في هذه الحالة] من أحد الأمرين: إما أن تتوهم جسما يحرك جسما، وذلك يحرك آخر والآخر رابعا، ويتمادى إلى ما لا نهاية. وإما أن يكون على سبيل الدور. مثل هذا أن يكون "أ" يحرك "ب" إذا انتهى إليه، ثم "ب" يحرك "ج" إذا انتهى إليه، ثم "ج" يحرك "د" إذا انتهى إليه، ثم "د" يرجع فينتهي إلى "أ" و يحركه.<sup>3</sup> فإذا كان الأمر من توهم جسما يحرك جسما، فإن الأمر بدوره لا يخرج أحد الأمرين:

<sup>1</sup> A.J. Greimas J. Courtes, *Pour une sémiotique typologique*, in *Sémiotique de l'espace*, Paris, Denoël/Gonthier, 1979, p.16.

<sup>2</sup> انظر الفصل 37 من ابن سينا، المبدأ والمعاد، تحقيق عبد الله نوراني، وزارة التراث القومي و الثقافة لسلطنة عمان، أخذنا عن طبعة تهران، مؤسسه مطالعات إسلامي، 1363 هـ / 1944، ص.50-51.

<sup>3</sup> ابن سينا، المبدأ والمعاد، ص.50.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

إما أن تبقى الحركات الأولى وإما أن تبطل، فإن بقيت "كانت أجساما بغير نهاية، وجهات للحركة بغير نهاية" وفي هذا الأمر استحالة لا يعسر تبينها؛ وأما إن بطلت فتستوجب أن "يكون لبطلانها حركات أخرى غير هذه" وهذا الأمر بوجهيه (البقاء والبطلان) متعذر الحصول. ويمكن قول الأمر نفسه لو أخذ الأمر بمنظور الدور والتعاقب في الحركة بين الأجسام فإن استحالته جلية، لأن الحركات التي تغير غيرها إذا انتهت إليها، إن كانت قسرية كلها، كانت لها حركات أخرى طبيعية. والقسرية بحسب ابن سينا لا تستولي على الطبيعة بل تكون بعدها.<sup>1</sup> يؤكد ابن سينا بهذا أن الحركة وإن كانت صادرة من الشيء المحرك نفسه، فبمبدأ السببية وليس الذاتية، لأن "كل جسم متحرك فحركته إما من سبب خارج وتسمى حركة قسرية أما من سبب في نفس الجسم إذ الجسم لا يتحرك بذاته وذلك السبب إن كان محركا على جهة واحدة على سبيل التسخير فيسمى طبيعية وإن كان محركا حركات شتى بإرادة أو بغير إرادة فيسمى نفسا"<sup>2</sup> والحركات في الطبيعة تنتهي في حركتها إلى علة حركة أولى مختلفة عنها، على ألا يتحرك المحرك أول الذي تنتهي إليه الحركات، وإلا لاتصلت الحركات إلى ما لا نهاية فتتصل بهذا الأجسام بدورها إلى ما لا نهاية فيتنتج عن هذا جسم واحد غير متناه وهذا مستحيل. ثم إن احتمال لا تناهي الأجسام وحركاتها، جدلا، مع وجود الحركة يجعلها محرّكة من الخارج قسريا ومتحركة من الداخل حركة بشكل طبيعي أو نفساني، وهذا مستحيل، لأنه يفترض فيه تحرك الجسم باعتباره قسريا

<sup>1</sup> ابن سينا، المبدأ والمعاد، ص. 51.

<sup>2</sup> ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، دار العرب البستاني، القاهرة، دار العرب، الطبعة الثانية، ص. 4.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

ومعلولا مُحركا في الوقت الذي يقال فيه بانتفاء العلة الخارجة عنه وتزامن قطبي العلية ورجعيتها (ذاتيتها). وفي الأمر جمع بين أمرين لا بد من انتفاء أحدهما بالآخر.<sup>1</sup>

وبرهن ابن سينا على أن الحركات الطبيعية تمنع نظام الدور إذ لا يلحق معها [الحركات] العائد بالأول. وإن كانت هذه الحركات كلها أو بعضها طبيعية، فتسكن لا محالة عند غاياتها، وتقف، "فقد بان وصح أن هذه الحركة واحدة بالاتصال."<sup>2</sup>

وسيكون المكان بالنظر لهذا كله "السطح الباطن من الجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسم المحوي. ويقال مكان للسطح الأسفل الذي يستقر عليه جسم ثقيل. ويقال مكان بمعنى ثالث غير موجود هي أبعاد مساوية لأبعاد الممكن تدخل فيه أبعاد الممكن فإن كان يجوز أن يبقى من غير متمكن كانت نفسها الخلاء، وإن كان لا يجوز إلا أن يشغلها جسم كانت هي أبعاد غير أبعاد الخلاء، إلا أن هذا المعنى من لفظ المكان غير موجود."<sup>3</sup> الحركة ليست معنى عام وإنما حقيقة فيزيائية تفتن إليها القدماء فربطها الإغريق بالدفق flux باعتباره شواشا أو كاووس chaos، فإن أرسطو ربطه بالصيرورة بالفعل والغائية. طرقها من بعد ابن سينا فلسفيا بعمق بشكل مختلف عن الميتافيزيقا الأفلاطونية. لنشر هنا إلى أن لاينتز Gottfried Leibniz عارض جذريا نيوتن Isaac Newton بقوله بعلائقية الفضاء، إذ ذهب إلى أن الفضاء هو نظام من العلاقات تتموضع في إطاره جنبا إلى جنب المونادات غير القابلة للتقسيم.<sup>4</sup> كما تناول ديكارت

<sup>1</sup> ابن سينا، عيون الحكمة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الطبعة الثانية، وكالة المطبوعات (الكويت) و دار القلم (لبنان)، 1980، ص.29.

<sup>2</sup> عبد الله ابن سينا، المبدأ والمعاد، ص.51.

<sup>3</sup> د. جيار جهامي، موسوعة مصطلحات ابن سينا (الشيخ الرئيس)، بيروت، مكتبة لبنان، ص.1146-1147.

<sup>4</sup> N. Bunnin ; J. Yu, *The Blackwell Dictionary of western philosophy*, Oxford, Blackwell publishing, 2004, p.127.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

الفضاء على أنه جوهرى، فسوّى بينه وبين المادة التي تكمن ماهيتها في الامتداد.<sup>1</sup> وهذا لم يخرج في بعده الجوهرى عما ذهب إليه أفلاطون الذي عرف، من قبل، الفضاء بأنه وعاء ليس لديه أي صفة في ذاته، كما لم يتعد كثير عن رأي أرسطو الذي لم يميز المكان عن الفضاء، فعرفه بأنه الحدود الملاصقة للأجسام في شيءيتها. فقد اتفق الاثنان على عد الفضاء حاويا موضوعيا<sup>2</sup> ولم يدرسه على أنه الحيز الذي تلتقي فيه الذوات، ليس فقط في شيءيتها ولكن أيضا في وجودها الأنطولوجي. انطلاقا من غليليو بدأ التعامل مع الحركة بشكل مختلف، فنظر إليها مثلا على أنها خارجة عن الأجسام وأنها تغيير للمواقع في الفضاء. بالإضافة إلى الحركة التي تكون في الفضاء وتتفاعل فيها الأجسام في بعدها الفيزيائي كما وضح هذا ابن سينا، هناك تفعل يتجاوز المادة، ليؤسس لأنطولوجيا التعامل الإنساني.

إذا حاولنا أن نربط الحركة بالتفاعل، فبالإمكان ربطهما بأنطولوجيا العلاقات في الفضاء وبين الفضاءات بما فيها الأجسام "الجامدة" أو "المتحركة" في العرف العام. في سعيه لتحديد طبيعة العدل بدراسة النفس البشرية، عمد سقراط، في الجمهورية، إلى اقتراح تشابه بين المدينة (πόλις) polis والروح (ψυχή) psukhē،<sup>3</sup> فكان الفضاء الطوبولوجي والأثروبولوجي الحيز الاستعاري الذي تتجلي فيه الذات. هذا ما وضحه جاك ديريدا في دراسته للتفضيء spatialisation الاستعاري للخصائص الإنسانية بما فيه الأخلاق.<sup>4</sup> ولئن كان منطلق ديردا نقديا وتفكيكيا للخطابات المتجذرة في العادات اللسانية، فأن غاستون باشلار Bachelard نظر إلى الأمر على أنه أنطولوجي وتشكل

<sup>1</sup> Ibid., p.127.

<sup>2</sup> Ibid., p.127.

<sup>3</sup> T. Staehler, *Plato and Levinas ; The Ambiguous Out-Side of Ethics*, New York, Routledge Taylor & Francis, 2010, p.4.

<sup>4</sup> Cf. surtout J. Derrida, *Glas*, Paris, Galilée, 1974, p.123.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

ظاهراتي يتضح اشتغاله عن طريق اللغة. أما إمانويل ليفيناس Levinas، فقد ذهب في نقده لربط هيدغر للتاريخية *Geschichtlichkeit* بالزمنية، إلى عد زمن الكينونة شكلاً الوجود وواقع الكائن عند دخوله في علاقة مع الآخر. كما عدّ فضاء هذا الزمن منطلقاً للوجود، لأنه البعد وهامش والحركة المفتوحة بين الأنا والآخر كما أنه هو المؤسس للعلاقة بينهما. ولقد جعل هذا الأمر ليفيناس يرفض، من جانب، تسمية هذا الزمن بالتاريخانية، لأنه عمد إلى التفريق بين التاريخ الاقتصادي وتاريخ المؤرخين الأسطوغرافي. فتاريخانية ليفيناس ليس اتحاد في وعي الحدث بضمير علوي ولا في إدراك فردي لظواهر الزمن إنما هو فضاء زمنٍ يفتح على الأنا والآخر، وهو بهذا رهن لهذين الأخيرين.<sup>1</sup> بل إن معطيات الوجود نفسها غير موجودة باعتبارها وحدات بهوية معطاة أولياً، تُتلقى بشكل بسيط. إنها تحتاج إلى أفق أو العالم فُتعرّف من خلاله وتصبح معطاة (موجودة)، لتكون السياق المشتغل على أنه المكان الذي تتموقع فيه الدلالة.<sup>2</sup> يجب الإشارة إلى أن مفهوم الأفق مصوغ حسب ليفيناس على منوال اللغة والثقافة، فالكلمات المعزولة والمبنية على دلالتها المعجمية فقط تحصر المفاهيم بل وتنفيها، لأنها ستنتفي بدورها بانحصارها في مبدأ العزلة البنائية.<sup>3</sup> إذن لا يمكن للغة، كما للتجربة الإنسانية، أن تتجلى في شكل وحدات معزولة ومتموضعة في فضاء أقلدي أين تتمظهر مباشرة وتصير دالة من خلال ذاتها.<sup>4</sup>

وبالرجوع إلى التفاعلات الإنسانية، يمكن إقامة تواز بين سردية الفضاء والانفتاح على الآخريّة، لأن الفضاء هو المجال الذي يتجلى فيه ارتباط الفعل بالقيمة

<sup>1</sup> T. Staehler, *op. cit.*, p.143.

<sup>2</sup> E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, p.20.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.20.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.21.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

أو بتعبير ليفيناس السياسة *Πολιτική* (العيش المشترك) بالأخلاق *ἠθική* • أي السلوك المقبول جمعياً والمصوغ قيمياً في إطار المجموعة البشرية.<sup>1</sup> ومهما يكن تناولنا للعلاقة بالآخريّة/الغيرية، فإن حيز الالتقاء حقيقة لا يمكن نفيها سوء اعتمد طرحنا على البعد الأنطولوجي للعلاقة بالآخر أو على البعد البنائي. إن أخذنا بالعيش-معا (العيش المشترك) *le vivre-ensemble*، باعتباره ضرورة جوهرية للإنسان، إقرار بأن الأمر هو اشتراط لفضاء اندماج ورضوخ (الأنا أو الآخر أو كليهما) يتحقق بصوغ معايير قيمية و/أو حدود سلوكية قد تهددها رغبة الفرد. لكن يجب الإشارة إلى أن هذه الرغبة صادرة في الغالب، بحسب سبينوزا،<sup>2</sup> عن السعي إلى تناول المواضيع بنسق اتباعي فتتقلل مواضيع الرغبة بفضل مرجعية سلطوية من كونها نموذجية يصوغها الآخر إلى كونها مواضيع رغبته الخاصة، فتلتقي النوازع ويحصل الصراع، لتحسم الأمور بفضل فضاء مشترك. والفضاء المشترك ليس طوبوغرافياً ولا متعالياً على تفاعل الأفراد بل هو الحيز المرجعي والتقويمي للسلوكيات. وفضاء الالتقاء بالآخر بهذا المعنى هو متعال على الفرد لاشتمال المواضيع على دلالة مؤسسية مستقلة و/أو سابقة على وجود الفرد ولخضوع هذه المواضيع إلى الطاقة المسيرة نحوها إتباعاً. كما أن هذا الفضاء هو محايث لأن العلاقة بالآخر محكومة بنسق مغلق مهما كانت درجة الانزياح السلوكي والقيمي عنه. والانزياح هو تدليل على بعده السلطوي، ولا يلغي حضور الأفراد البتة، والحضور يفترض في أساسه حسب سارتر الانفصال. والانفصال يحدث في العادة عن طريق مسافة في الفضاء أو فارق في الزمن أو غيرهما.<sup>3</sup> هذا لا ينفي ما

• تجدر الإشارة إلى أن الأصل اليوناني لكلمة الأخلاق أو علم الأخلاق *ἠθική* هو الطبيعة والعادة وخصوص مكان العيش *ἠθος*.

<sup>1</sup> Cf. T. Staehler, *op. cit.*, pp.225-226.

<sup>2</sup> B. Spinoza, *Ethique de Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.

<sup>3</sup> J-P Sartre, *L'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, p.113.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

ذهب إليه أرسطو من تعريفه الفضاء بأنه الحدود المتاخمة للأجسام<sup>1</sup>. يجب الإشارة هنا إلى أن كوجيتو دولوز هو الوسط الذي يشكل إطار أفعال الأفراد<sup>2</sup> وسيكون الفضاء الحيز الذي تتجسد فيه هذه الوساطة.

إن اعتماد البعد البنائي للعلاقة بالآخر لن يغيّر في نتائج القول بالطابع السلطوي للمؤسسة والتعاقدية للأفراد والصراعي على القيم أو المواضيع، بل يغير في طبيعة المفهوم الذي نمحه للتفاعل وبالتالي الفواعل. من هنا قد تتعارض المفاهيم حول الأنا والآخر وطبيعة العلاقة بينهما، فيحصل اختلاف حتى في تعريف فضاء العلاقة.

لا يميلنا إذن البعدي السردى للفضاء إلى ضرورة الاندماج في إطار عاملي مرجعي فقط، لأن لا سردية إلا بوجود فواعل. على الرغم من اشتراك العوامل في الأدوار المرجعية الأولية، إلا أن الأنا هو غير عام ولا قابل للتعميم، لأن هوية الفاعل محكومة باستحالة تملصه من المسؤولية ووعي وجود الآخر. فالفاعل ليس في هذه الحالة أنا عامة Moi وإنما أنا خاصة moi.<sup>3</sup>

إذن إن الانفتاح على الآخريّة altérité هو في نهاية الأمر موقع في الفضاء<sup>4</sup>. والموقع ليس حيزاً فارغاً، وميزاته ليست طوبولوجية وبمجردة، وإنما هي خاضعة

<sup>1</sup> M. C. Halimi, L'« Anthropologie » dans la géographie physique, in, *Kant et la naissance de l'anthropologie au siècle des Lumières*, ouvrage dirigé par Jean Ferrari, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1997, p.127.

<sup>2</sup> F. Zourabichvili, *Deleuze une philosophie de l'événement*, Paris, Presses Universitaires De France, 1994, p.73.

\* نحيل هنا إلى المقولة الهوية بالمفهوم الأرسطي وليس مفهوم ليفيناس لما أسماه illité.

Aristote, *Métaphysique*, Tome I, Livres A-Z, trad. par Jules Tricot Paris, Bibliothèque philosophique, J. Vrin, 1991, p.29.

<sup>3</sup> E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, Martinus Nijhoff, Poche Biblio Essais 1978, p.29.

<sup>4</sup> Cf. T. Staehler, *op. cit.*, pp.225-226.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

لاستثمار الإنسان لها. من هنا يأخذ مفهوم السياسة مفهوما فلسفيا أقل تسطيح من ذلك الذي هو معتمد للبحث في النظام المؤسسي الحاكم للأفراد والعلاقات الجامعة بينهم، لأن السياسة مدركة في هذه الحالة من خلال ما ينتج عن جدلية التسريد النظري لمسارات عاملية أولية والتسريد الفعلي للأفراد، بحيث يأخذ الزمن مفهومه التاريخي و/أو التاريخاني ويصير الفضاء حيزا وعاملا لتحقيق الذات وتفاعلها مع آخريتها وأنا الآخر.<sup>1</sup>

### 5.1. الفضاء والتمثل من الفلسفة المثالية إلى الكانطية:

إن مفهوم التمثل *Vorstellung* أساسي في نظرية كانط المعرفية مثل ما هو الأمر بالنسبة لمفهوم "الفكرة" بالنسبة لنظريات أسلافه الديكارتين والتجريبيين. وعلى الرغم من الدور الحاسم لهذا المفهوم التمثل، إلا أن كانط لم يله اهتماما مباشرا لما فيه من تجريد، مُركِّزا على مفاهيم أكثر خصوصية مثل الموضوعية والذهن والحكم. ومهما يكن من أمر فإن التمثل تنوول على أنه مفهوم أولي لأبستمولوجيا كانط،<sup>2</sup> لدرجة جعل البعض ينعت فلسفته بالتمثالية *representationalist*، لأنه كان يرى أن المواضيع المباشرة للوعي هي حالات داخلية ممثلة. لكن على الرغم من أنه يقتسم هذا المنطلق التمثلاني مع الواقعية غير المباشرة لديكارت أو مثالية بيركلي، إلا أنه يملك تصورا مختلفا عنهما؛ فالحالات الداخلية تشكل حسب الوسيط *medium* للتمثل، وبالتالي فإن تمثل موضوع ما هو أن يوعى شيء في هذا الوسيط.<sup>3</sup> والرغبة هي بالنظر إلى هذا كله

<sup>1</sup> Cf. *Ibid.*, pp.225-226.

<sup>2</sup> A. B. Dickerson, *Kant on representation and objectivity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p.4.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.5.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

القدرة على أن يكون الفرد مصدرا لوجود المواضيع الناتجة عن التمثل. وتتجلى "الرغبات العجيبة" في الحالات التي نبحث فيها عن إنتاج موضوع بفضل التمثل فقط، دون أي أمل في النجاح، بل وبالمعرفة التامة بأن النجاح سيكون مستحيلا. إذن إنه مع الإدراك لعدم نجاعة التمثلات باعتبارها أسبابا لمواضيعها، فإن كل أمنية أو رغبة تحيل إلى السبب من غير التخلي عن السعي لتحقيق هدف الوعي.<sup>1</sup>

ويحتاج إدراك العالم إلى توحيد التمثلات، فيتأتى هذا عن طريق الفهم الموحد لها.<sup>2</sup> من هنا نلمح فرقا كبيرا مع التوجه الأرسطي الذي يعدّ المقولات • أنواعا عليا وعامة للذات، فلا تحكمها أي روابط ولا تثبت بذاتها وفي ذاتها في الوقت الذي يعدّ فيه كانط المقولات وظائف منطقية ضرورية تمنح الوحدة للتركيب البسيط للتمثلات المختلفة للحدس، وستكون الوظيفة على هذا وحدة الفعل الذي يجعل من التمثلات المختلفة تمثلا مشتركا.<sup>3</sup>

في النهاية ستكون الوظيفة التركيب الناتج عن عملية الفهم. وبالتالي تصير المفاهيم، والمقولات، بشكل أولى، هي وظائف التركيب التي بفضلها يتمكن الفواعل المقومون من المعرفة. إذن تركز المفاهيم، باعتبارها مسندات للأحكام الممكنة، على تمثلات لمواضيع غير محددة بعد. ولقد وضع فريجه Gottlob Frege خاصية مهمة بهذا

<sup>1</sup> J. Kirwan, *The aesthetic in Kant: A Critique*, London, Continuum, 2004, p.104.

<sup>2</sup> G. Boniolo, *On scientific representations From Kant to a New Philosophy of Science*, New York, Palgrave Macmillan, 2007, p.15.

• يجب الإشارة هنا إلى أن كلمة مقولة *catégorie* مشتقة من الفعل الإغريقي *catégoriein* الذي يعني "أهم" وبالتالي فإن المقولات هي أشكال "أهم" الكائن أو وصفه.

<sup>3</sup> G. Boniolo, *op. cit.*, p.15.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

الصدد بقوله أيضا بأولوية الأحكام أكثر من المفاهيم، ذلك أن المفاهيم هي 'المسندات الأحكام الممكنة'<sup>1</sup>

يشير كانط إلى أن الكائنات البشرية تجد نفسها في عالم مبني بالاستعارات، والقياسات، وغيرها من أشكال التمثيل غير المباشر، سواء شعرنا بهذا أم لا.<sup>2</sup> و لعل أوضح مثال على هذا اللغة الإنسانية، التي هي مملوءة حسب كانط "بالعبارات غير المباشرة، وفقا للتناظر، حيث لا يحوي التعبير الخطاطة الفعلية للمفهوم، ولكن فقط رمزا لتفكيرنا. وبالتالي فإن بعض الكلمات هي ليست تخطيطية ولكن رمزية، فهي تعبر عن مفاهيم ليس عن طرق حدس مباشر ولكن فقط وفقا للقياس، أي بنقل تفكيرنا حول موضوع للحدس إلى مفهوم مختلف تماما، والذي ربما لا يمكن أن يناظره مباشرة."<sup>3</sup> بالإضافة إلى لغة الإنسان، يمكن منح خصائص الرمزية للمؤسسات مثل الدولة، والتي لها، جميعها، خصائصها رمزية محددة. وعندما ننظر في مسار التاريخ البشري، يجب علينا أن نتبع للأحداث التاريخية التي لها دلالة رمزية لقدرتها على منحنا الشكل الذي قد نتصور به تطور الإنسانية.<sup>4</sup> والأمر نفسه يمكن أن نسحبه على الفضاء الذي تتأسس عليه التشكلات اللغوية المبنية على تراتبية المقولات (مثل العلو والتدني الخلقي والجمالي وغيرها) مثلا أو علاقات التضمن والاحتواء.

يشتغل التحليل الكانطي للفضاء وفق مبدأ أرجع الفضاء الموضوعي أو الطبيعي إلى فضائية ذاتية تماما، أي إلى بينية خاصة للذاتية الكانطية، لهذا فإن الفضاء الكانطي

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.15.

<sup>2</sup> H. Bielefeldt, *Symbolic representation in Kant's practical philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p.180.

<sup>3</sup> Kant, *Critique of Judgment*, New work, Cosmico, 2007, 227–228.

<sup>4</sup> H. Bielefeldt, *op. cit.*, p.180.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

يشتغل في إطار واسع، وهو نفسه الذي شكّل نظرية المثالية المتعالية.<sup>1</sup> ويجب التنويه بأن كانط تناول الفضاء، من قبل، من خلال منطق التعميق أكثر للخلاف بين الفضاء المطلق والفضاء الرياضي للنيوتونيين والفضاء باعتباره علاقة بين الجواهر لأتباع ليينيتز.<sup>2</sup>

لقد كان ليينيتز الأثر الأكبر في مفهوم الفضاء عند كانط، فقد فكر في الأجسام على أنها جواهر، بحيث تكون طبيعتها ممارسة قوة جوهرية، ليكون الفضاء هو علاقة تنظيم هذه الجواهر.<sup>3</sup>

وليس الفضاء هو ما يكون فيه الاختلاف ولكن الواسطة التي يأخذ بها الاختلاف شكله. وعلى الرغم من تعريف الفضاء والزمن بأنهما شكلان قبلان لحساسية الفاعل، إلا أن كانط يبين أن للفضاء الجغرافي وفضاء الإدراك طبيعة مختلفة عن فضاء الرياضيات المتشاكل.<sup>4</sup> وبهذا يذهب كانط إلى أنه "لا تمثل المنطقة في الرابطة بين شيء وشيء في الفضاء، وهذا ما نعني به الموقف بالمعنى الدقيق، ولكنه متمثل في الرابط بين نظام المواقف مع الفضاء المطلق للكون."<sup>5</sup> من هنا يتجلى الاختلاف في المقدمات النظرية لكانط مع المفهوم الأقليدي الرياضي الصرف.

<sup>1</sup> J-J Delafour, « L'espace et la spatialité chez Kant », in Kairos, *De Kant à la phénoménologie*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2003, p.11.

<sup>2</sup> M. Puech, *Kant et la causalité : Etude sur la formation du système critique*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1990, p.296.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.296.

<sup>4</sup> M. C. Halimi, *op. cit.*, p.127.

<sup>5</sup> E. Kant, *Du premier fondement de la différence des régions dans l'espace*, Paris, Vrin, 1970, p.92., pris de Michel Cohen Halimi, *Ibid.*, p.127.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

إن الحديث بهذا المنطلق عن الوجود السيميائي الذي تعقد بفضلها العلاقة بين الإنسان والعالم يجعلنا نعيد النظر في المركزية التي تبدو محسومة في التصور العام الخاص بهيئة الفضاء. لقد أُثير حول العلاقة بين رمزية اللغة وأشارية العالم الموضوعي نقاش فلسفي كبير أحال البعض إلى اعتبار المرجع ذاتاً معبرةً. يكفي أن نعود إلى عاداتنا اللغوية التي تتجلى فيها أنسنة anthropomorphisation/humanisation الأشياء بما فيها الفضاءات لنذكر هذا التفعيل الناتج عن المواضيع. لذا سيكون مشروعاً التساؤل إن كانت هذه الصياغات ناتجة عن قصور لساني أم جوهر كامن في الأشياء. فشوبنهاور Arthur Schopenhauer يربط الأمر بالتمثل والإرادة، بينما يلحقها هوسرل Edmund Husserl بتفاوت مختلف عن تفاوت سارتر الذي يذهب إلى أن التذات هو أن يقرر الإنسان من يكون وما/من يكون الآخرون في العالم.<sup>1</sup> هذا ما يقابل مفهوم هوسرل للوعي القصدي للعالم، ذلك أن الوعي في الأساس إدراكي (perzeptiv)، بالنظر إلى يقين الفرد بوجوده في العالم، على أن كل الوعي يحمل في ذاته إدراكاً (perzeption).<sup>2</sup>

لا تتشكل اللغة البشرية على نموذج آخر، أي على منوال أولي، إذ إنها صدى جوهرية، ينبجس خارج النشاط الداخلي. من هنا علينا أن نقرأ في هذا السياق التكوين - بالمفهوم الإنجيلي<sup>3</sup> - لروح الإنسان أنه هو نفسه انبثاق للكلمة الربانية، إنه انطباع (einsprechen) بالمقابل مع التعبير (aussprechen) للكلمة غير المرئية في الكلام المرئي.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> J-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996.p.67

<sup>2</sup> E. Husserl, *De la réduction phénoménologique : textes posthumes (1926-1935)*, Grenoble, Jérôme Million, collection Krisisi, 2007, p.244.

<sup>3</sup> انظر: سفر التكوين (2:19)

<sup>4</sup> D. Berlioz, F.C. Nef, *Leibniz et les puissances du langage*, Paris, librairie philosophique J. Vrin, 2005, p.46.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

إن كلمات اللغات الطبيعية هي حسب لايبنتز نوع خاص من الدلائل، والدلائل، بشكل عام، هي "شيء محسوس". وهذا الموقف هو أولى بديهيات في السيميائية لايبنتز.<sup>1</sup> من جهة أخرى الشيء هو التمثل والمنظور القصديان بشكل ما، للفضاء وللخارج كما هما، ويشترط فيهما الاندماج وفق الزمن التتابعي، وفي الزمن الداخلي الذي هو شرط الشرط. وشرط الشرط أو الشرط الكلي للتمثل هو الشعور الداخلي.<sup>2</sup> إنه "شرط غير مباشر" بتعبير كانط.<sup>3</sup>

يجب التنبيه هنا إلى "الرابط بين الأنا و"أنا أفكر" هو خاص، ذلك أن العلاقة بينهما غير مفكر فيها من قبل ذات منقطعة في طبيعتها الموضوعية وطبيعتها الذاتية. فالتفكير في هذه الأنا حاصل بالذات التي لا يمكن أن تُختصر في كونها معطى من هذه الأنا التي تفكر. إذن ليست الأنا في هذه الحالة وحدة موضوعية منغلقة ونهائية، ولا هي طاقة فكرية ذاتية خالصة ومنفصلة عن الموضوع الذي تفكر فيه.<sup>4</sup> من هنا يمكن القول إن الكوجيتو ناشئ عن نوع من التعاطف الذاتي *auto-affection* الذي وإن لم تنشطر الأنا موضوعيا إلى ذات وموضوع، فإنها مقررة من خلال دوريتها و موقعيتها في العلاقة الحملية للتفكير (حامل/محمول أو مفكر ومفكر فيه). ثم إن "الإحساس الداخلي" أي ذلك الذي هو "في" يقتضي أن نتساءل عن هذا الـ "في"، وكيف يتحدّد من خلال التمثل البسيط للأنا الذي يمنحنا إياه الفكر.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.190.

<sup>2</sup> J-L Chédin, *op. cit.*, p.106.

<sup>3</sup> E. Kant, *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p.84.

<sup>4</sup> J. Benoist, *Autour de Husserl : l'ego et la raison*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1997, p.54.

<sup>5</sup> *Ibid.*

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

لا ترتبط تمثلاتنا في الزمن المحايث (بالمفهوم الكانطي : أي في شكل الإحساس الداخلي)، بل في الزمن المتبدي على أنه الظاهري. من هنا يمكن لهوسرل الإجابة على الطرح الكانطي الذي يرى أن " الأفكار من دون مضمون (Inhalt) هي فارغة، والحدوس من دون المفاهيم هي العمياء." مستبدلا هذه الجملة بالجملة الآتية: "إن الصيغة هي لا شيء من غير محتوى، والوعي- الزمن المحايث -هو لا شيء أيضا." وهذا يشبه تماما وحدة المجال الحسي الذي لا يكون ممكنا من غير عمل موضوعاتي لتجربة التلقي.<sup>1</sup>

يخضع تمثل *Vorstellung* الأشياء الخارجية في الفضاء لحالة الشعور الداخلي، لأنه يقتضي التعاقب.<sup>2</sup> وتنتج الذاتية والتمثيل عند لاينتز فقط من العلاقة التي يعقدها الجوهر (التمثيلي) مع اللانهائي.<sup>3</sup> كما أنه لا وجود لأي حقيقة تكون أكثر تأكدا ولا إطلاقا ولا بدهاة من تلك التي يعتبر فيها الوجود نتيجة للتلازم الحتمي الذي يربطه بالذات، "فكل ما هو موجود إنما هو موجود بالنسبة للفكر، أي أنه لا وجود للكون كله باعتباره موضوعا إلا بالنظر إلى ذات معينة. فهو لا يملك هيئة الإدراك إلا من خلال ذات مدركة. إذن يمكن الخلوص إلى أن العالم هو تمثل فقط. ثم إذا كانت هناك حقيقة واحدة لا يمكن الاعتداد بها قبليا، فهي هذه، أي تلك التي تعتبر العالم نتاجا

<sup>1</sup> M. M. Jaramillo-Mahut, *E. Husserl et M. Proust : à la recherche du moi perdu*, Paris, L'Harmattan, 1997, p.48.

<sup>2</sup> J-L Chédin, *La condition subjective, Le sujet entre crise et renouveau*, Librairie Philosophique J.Vrin, 1997, p.110.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.116.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

للتمثل، لأنه يعبر عن شكل أي تجربة ممكنة يمكن تخيلها، وهو أيضا مفهوم أوسع بكثير من مفاهيم الزمن والفضاء والسببية والتي -هذه المفاهيم- تستلزم وجوده.<sup>1</sup> فإذا تعملنا مع الفضاء على أنه امتداد مجرد، فإن مرّد هذا إلى المحددات التي بنينا عليها معالمة وعلاقته بالخلاء بالنظر إلى تصور فزيائي ورياضي وفلسفي أخذنا به، أما إذا صغناه على أنه مقطوعات متعاضدة و/أو منقطعة فإن التصور هو الذي أعطاهما هذا الوجود. إذن فإن الهيئة الوجودية للفضاء غير موجودة في ذاتها -بتعبير سارتر ومفهومه- أو بذاتها، بل ناتجة عن التمثل الذي شكلناه حولها. والنتيجة هي أن الفضاء ليس معطى أوليا ومجردا، إذ تشكّله التجربة الذاتية والتداوتية إزاء الموضوعات. فحتى لو كانت رؤية الأنا مماثلة نظريا لما هي عليها المواضيع مثل الفضاء، فإنها مخالفة بهيئتها المبدئية، ذلك أنها ناتجة ظاهريا عن غيرها. فالموضوع حتى وإن كان ذاته فإنه غيره، لأن ما يحدده غيره، أي ما يُعرّفه التمثل وليس جوهره فيه، حتى وإن كانت الخصائص متماهية مع الجوهر المفترض للفضاء. وبما "أن الفضاء هو بحسب شوبنهاور شكل مسبق للذهن، فقد أشار إليه على أنه شيء "ذاتي"، وعلى أنه غير مطبق على الإرادة على أنه الشيء في ذاته."<sup>2</sup> والشكل المسبق لا يحدد معطيات الفضاء كما هي، ولكن وفق ما تحدده الذات. تكون الفضاءات بحسب هذا مواضيع مؤسسة، أي موضوعة objective. و"لأن شوبنهاور كان يعتبر الفضاء raum شكلا مسبقا لحساسية الإنسانية، فقد ذهب إلى أن كل إدراكاتنا العادية للأشياء مبنية فضائيا."<sup>3</sup> أي أنها

<sup>1</sup> A. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau, Paris, PUF, 1966, p.13.

<sup>2</sup> D. E. Cartwright, *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy (Historical dictionaries of religions, philosophies, and movements; no. 55)*. Lanham, Md.: Scarecrow Press, 2005, p.159.

<sup>3</sup> D. E. Cartwright, *op. cit.*, p.159.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

ليست موجودة في الفضاء الذي ندركها فيه فقط، بل أيضا، وأساسا، لأنها موجودة على أنها بنية فضائية. فهي لا تتأتى إلا بما يقتضيه تبديها الهندسي، لأنها محددة بالهيئة البنائية التي ندركها عليها. ثم إذا كان العالم منظما وقابلا لأن يُدرك على أنها منظم، فبفضل تجليه الفضائي، الذي يتبدى للذات بقدر ما تجعله بعملها الإدراكي موضوعا متجليا. ويكفي أن نعود إلى الصياغات الاستعارية في اللغة أو الصياغات الجامدة لنُدرك أن المفاهيم، مجردة كانت أم لا، هي مصنوعة فضائيا كما بين ديريديا<sup>1</sup> أو كما أوضحته شعرية الفضاء عند باشلار Gaston Bachelard<sup>2</sup>.

إن الفضاء وحدة ضرورية لوعينا للأشياء والمفاهيم، بما فيها الزمن والسببية، ما دامت العملية الذهنية تمييزية<sup>3</sup> بلغة فخر الدين الرازي الذي اعتبر التحيز صفة في الشيء وصورة محلها الهيولي، من غير أن يربطها مثل شوبنهاور بالتمثل، حينما نظر إليه من خلال تبعيته للحدوث وصدوره عن صفة الجوهر بشرط الوجود.<sup>4</sup> من جهة أخرى ففي تحليله لمبدأ السبب الكافي للوجود، والذي يتعامل مع المسبق أو الحدوس الخالصة للفضاء والزمن، يذهب شوبنهاور إلى أن الفضاء يشكل القاعدة للهندسة.<sup>5</sup> وهو عدَّ بهذا الفضاء وحدة ضرورية لوعينا للأشياء، مثله مثل الزمن والسببية، كما عدَّ كل معرفتنا للأشياء الطبيعية فضائيةً. وعلى الرغم من نقد شوبنهاور لبعض أشكال للفلسفة المثالية، خصوصا المثالية الذاتية لفيخته Johann Gottlieb Fichte، إلا أنه كان يرى أن على الفلسفة أن تكون مثالية، لأن ما نعدُّه عالما هو موضوع بالنسبة

<sup>1</sup> J. Derrida, *Marges, op. cit.*, p.271.

<sup>2</sup> G. Bachelard, *La Poétique de l'espace*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p.30.

<sup>3</sup> D. E. Cartwright, *op. cit.*, p.159

<sup>4</sup> سميح دغيم، موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي، بيروت، مكتبة لبنان، ط1، 2001، ص.156.

<sup>5</sup> D. E. Cartwright, *op. cit.*, p.159

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

لفاعل ما، كما أن العالم، في ذاته، هو مشروط بالموضوع، وهذا بفضل ضرورات إدراكنا للتجربة.<sup>1</sup> ثم إن الإدراك مرتبط بتحسس المواضيع، إذ يحدث في هذه الحالة أثر مادي في الجسد، ذلك أن الحساسية تشتغل بشكل يجعل الأشياء بمثابة مواد أولية يقوم عليها الفهم بشكل آلي يتجلى في أثر لسبب متموضع في الزمن والمكان.<sup>2</sup> لقد أخذ شوبنهاور بالمسلمات الكانطية باعتباره المعرفة الإنسانية مهيكلةً لتجارب الإنسان الخاصة بالأشياء، لهذا فإن تجارب الفرد هي تمثلات أو مظاهر.<sup>3</sup> وبالتالي فإن الفضاء والزمن هما شكلان أوليان للحساسية.<sup>4</sup>

ويحيل دريدا في تعريفه للمكان إلى التشكل الناتج عن بالاصطلاح والتشفير للعلاقات والحدود، فهو يذهب إلى أن وجود صلة بالحدود والأحياء المعجمة (البلد، المنزل، الخ.) وبكل المواضيع والمواقف التي تبين/تبنى فيها التحالفات والعقود والاصطلاحات التي تمنح معنى لما لا معنى له وتنتج كلمات السر وتُخضع اللغة إلى ما يتجاوزها.<sup>5</sup> ويذهب أيضا إلى أن المكان إن لم يكن مكانا-مقولا فإنه لن يكون دالا. ولكن كيف لنا أن ننزع إلى معنى إن لم يكن موجودا في الأشياء؟ كل شيء سيصبح اعتباطيا واصطلاحا.<sup>6</sup>

من جهة أخرى الأرض هي المركز للمكان والممكن لتمظهره، فالبنى الطوبولوجية مُشكلة بفضل الاستثمار الدلالي والبنائي من قبل الإنسان ولكنها مُشكلة

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. Xlvü.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> J. Derrida, *Schibboleth, pour Celan, pour Celan*, Paris, Galilée, 1986, p. 54.

<sup>6</sup> Michel Haar, *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*, Presses Universitaires de France, 1999, p.107.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

أيضا بفضل الأرض، فالمكان موجود ("حي") بفضل الطبيعة *phusis* (*φύσις*) متأثر بالمناخ والطقس والسماء،<sup>1</sup> كما أنه يحيا ويعيش تاريخا.<sup>2</sup> إن عالما مشكلا من إحالات فقط ليس من سبيله أن يكون موجودا. هذا يعني أنه بعيد عن أن يكون حزمة مجردة من علاقات أو صياغة شكلية لحدوده. ثم إن "تسجيل" العالم في المكان ليس من قبيل العلاقة اللسانية ولا الخطية، بل هو إدماج فزيائي. وليس بالإمكان شكلنة هذا التسجيل الكامن جزئيا دائما من نهر النسيان Léthé للأرض التي تمنحها (إمكانية) الوجود. إذ ما معنى عالم بلا أرض، بلا مرتكز، ومن غير جذور مخفية، ومن غير أن يكون مدركا؟ سيكون أقل من قفر، وبمثابة فضاء هندسي.

لقد أشار همبولدت بخصوص تمثل الموضوعات إلى أن "الإنسان لا يملك في داخله أي منطقة سرية، خفية كانت أم واسعة، إلا وتمر باللغة ولا يمكنها أن تُكتشف إلا في إطارها."<sup>3</sup> السبب هو أن العالم في ذاته إرادة وتمثل، فسرُّ "كل ظاهرة يماثل الإرادة فينا، فبالمماثلة نستطيع أن نقول إن الإرادة هي الجوهر الباطن لكل شيء، وهي الشيء في ذاته."<sup>4</sup> إضافة إلى أنها من تمثلي (أو امثالي كما يقول وفيق عزيزي)<sup>5</sup> كما أن الإرادة هي الشيء في ذاته<sup>6</sup> من جهة أخرى.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.108.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> W. Humboldt, « Introduction à l'œuvre sur le Kavi », in *Introduction à l'œuvre sur le Kavi et autres essais*, P. Caussat (trad.), Paris, Seuil, 1974, p. 231., pris de David Pavón Cuéllar, *Le révolutio-m'ètre ; Notions lacaniennes appliquées à l'analyse de discours en psychologie sociale*, Paris, Psychophores, 2006, p.184.

<sup>4</sup> انظر وفيق عزيزي، شوبنهاور وفلسفة التشاؤم، بيروت، دار الفارابي، 2008، ص.64.

<sup>5</sup> المرجع نفسه، ص.73.

<sup>6</sup> بدوي عبد الرحمن، شوبنهاور، وكالة المطبوعات، الكويت ودار القلم، بيروت، (د ت)، ص 186.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

كان هومبولدت يصف اللغات في ماديتها أو جسدها باعتبارها "أعضاء (أعضاء جسدية) لطرائق التفكير"<sup>1</sup>، متأثراً بالفلسفة الطبيعية naturaliste حتى أنه استعمل جسد الفعل<sup>2</sup> وجسد الكلمة<sup>3</sup>. لم تبق الاستعارة محصورة في الإشارة للمكونات العضوية الساكنة والمنفصلة، بل أحال إلى الجسد في رؤيته التطورية فقال إن : "اللغة تأخذ روحاً في الوقت الذي يكمل هو جسد تشكله"<sup>4</sup> حينما يحركها الشعراء والفلسفة.

إن حديث هومبولدت عن الخصوصيات اللغوية، لم يجعله يترك البحث في الكليات اللسانية خصوصاً وأنه سعى لإقامة صنف عامة حيث أورد فيها مثلاً الفروق بين اللغات الصرفية langues à flexion ومثلاً و اللغات الداخلة langues incorporantes.

ولقد أخذ هذا الرأي في الاتساع مع فرضية سابير-وورف\* l'hypothèse Sapir-Whorf التي تقول بالنسبية اللسانية، إذ ترى أن مقولات اللغة هي التي تحدّد سلفاً مقولات العقل، فلا يمكن إذ أن تحيل لغتان إلى واقع واحد. إن اللغة، كما يقول سوسور "ليست مجرد متن من المفردات"<sup>5</sup> بل تمثل متميزاً للعالم، ما دام يملك "حياة

<sup>1</sup> W. Humboldt, « Introduction à l'œuvre sur le Kavi ». *op. cit.*, p. 121., pris de David Pavón Cuéllar, *op. cit.*, p.184.

<sup>2</sup> W. Humboldt, *De l'origine des formes grammaticales et de leur influence sur le développement des idées*, (traduit par Alfred Tommehè), Paris, Librairie A. Franck, 1958, p.12.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.19.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.64.

\* ينبغي الإشارة هنا إلى أن هذا الفرضية تحمل اسهامات سابير Edward Sapir و وورف Benjamin Lee Whorf و كورزييسكي Alfred Korzybski على الرغم من إنها تحمل اسم اللسانيين الأولين.

<sup>5</sup> F. De Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1989, p56..

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

محكومة بالبدائل اللغوية للعالم.<sup>1</sup> وحتى لو لم نأخذ بالقول بخضوع التقطيع الخاص للعلم بالأدوات المتوافرة لسانيا (الصرف والتركيب)، فإنه لا يمكن إنكار خضوع الفضاء للمرجعيات المتاحة لمستعمل اللغة من (الموضوع بورس)، فغياب بعض البنيات الطوبولوجية (الطوابق بالنسبة للمجموعات البدائية) وبعض الآليات (مثل الفضاء العازل مثل الجدران أو الزجاج والفضاء المعزول espace cloisonné) عن حساسية مجموعة لسانية لا يمكنه أن يتزامن مع تعال عقلي، لأن "الفضاء والزمن هما شكلان للتعدد والتقابل، وهما لا يتيحان أي مكان للهنا-السرمدى [nunc stans] فوق-زمني supra-temporel".<sup>2</sup>

لا يمكن للفكر أن يعي ذاته، وبالتالي وجوده، إلا باللغة، فالمقولات هي التي تتيح إدراك العالم، ليس بعده موضوعا، ولكن بتناوله على أنه تجلٍ لموضوع une manifestation objectivée لسانيا من جهة، لأنه يتأسس في إطار نظام من التمثيلات، وخطابيا أيضا من جهة أخرى، حتى أنه ركز على الخطاب والكلام أكثر من النظام المجرد والمتعالي على التحقيقات الفعلية للغة. إن التراكيب اللغوية ممثلة في الجملة بنيةً ونظماً هي تركيب للحساسية ولمقولات الفكر. والفضاء على هذا مرتبط باللغة عن طريق التمثيل من جهة والتمثل من جهة أخرى، فالتقطيع اللساني للعالم هو تمثيل تركيبى نظميا واستبداليا للحساسية وبالتالي للمواضيع المطروحة على أنها مراجع للحدس الأولي أو الإدراك الحسي ثم العقلي؛ كما أن اللغة هي تفصيل خاص

<sup>1</sup> D. Pavón Cuéllar, *Le révolutio-m'ètre ; Notions lacaniennes appliquées à l'analyse de discours en psychologie sociale*, Paris, Psychophores, 2006, p.33.

<sup>2</sup> S. Camilleri, *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger ; Commentaire analytique des Fondements philosophiques de la mystique médiévale (1916-1919)*, Dordrecht, Springer, 2008, p.318.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

للمثلاث التي تقيمها المجموعات اللسانية، والتي قد تتجلى في التراكيب النمطية (مثل تلك التي نجدتها في الطقوس التحادثية) و التعابير الجامدة expressions figées المتلازمات (التعابير المسكوكة) collocations. أما مكونات الدلالة الصغرى للغة (المونيمات والمورفيمات) فتتنظم تقابليا أو تراتبيا المقولات وهي تمنح العالم حقيقته الموضوعية، فالموضوع من غير اللغة لا يكون مدركا. ولا يُقصد باللغة هنا النظام المجردا لا مشكا من دلائل، بل التركيب بين الملكة في إدراك الأشياء وتمثلها والتحيين الآني للدلائل - وإن لم تكن منبورة- والمراجع ذهنيا - وإن لم تكن حاضرة فزيائيا. إذن المونيمات والمورفيمات النحوية متعالقة\* تهب الفكر موضوعيته عن طريق الإدراك، وموضوعية المشار إليها مرتبطة بأمرين:

1. الاصطلاح الذي يجعل الخاص متفق على وجوده ضمن عالم الموضوعات، لأنه مطروح أمام الذات على أنه موضوع للإدراك؛
2. الانقطاع الموضوعي عن الذات، باعتبار اللغة منفصلة في إطارها الفيزيائي كتابة (الغرافيمات) ونطقا (الفونيمات).

ومهما يكن من أمر، فإن الانقطاع الموضوعي لا يعني إلغاء الطابع الذاتي للتمثل بالكلمات،\*\* لأنه لا يُعتد بوجود مكونات اللغة إن لم تكن مفهومة (من قبل الذات المدركة)، ثم إن إن وعي الشيء كما يرى جانكيليفيتش Vladimir Jankélévitch هو بشكل من الأشكال وعي للذات، لأن الموضوع يسهم نسبيا في الأناة المشكلة

\* التعالق ضرورة لسانية ولا يمكن تصور عكس هذا إلا إجرائيا عن طريق التقطيع الآلي أو عملي.

\*\* نستعمل هنا مصطلح "الكلمة" بدلا من تعالق المونيمات والمورفيمات (أو كما يدعوها بلوميلد المورفيمات الحرة والمورفيمات المقيدة) تجاوزا، لأن مصطلح الكلمة غامض مورفولوجيا كما أوضح ذلك أندريه مارتينييه. انظر:

A. Martinet, *Eléments de linguistique générale*, Paris, Armand Colin, 1970 p.12.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

l'égoïté constituante<sup>1</sup>، كما أن الوجود الخارجي للمواضيع هو متجمل للذات بتغيرات داخلية.<sup>2</sup> إنه لمن البديهي مع هذا القول أيضا أن اللغة تزداد موضوعية بالاستعمال الفعلي، فحتى مع تجلي البعدين الذاتي و التداوتي intersubjectif المؤسسين للتفاعلات التحادثية، إلا أنه ليس بوسعنا أن نلغي حقيقة تعميق الموضوعية باعتماد التداول اللغوي على وجود الآخر وتعدد المركزيات، من هنا يتضح اتساع الموضوعية لسببين مهمين هما:

1. الأخرية altérité : كون اللغة ملكا للآخر أيضا، يجعل أداة التعبير مقترنة به أيضا، وبالتالي متجلية على أنها أداة موضوعية. و الأخرية المحققة لهذا بالبعد الموضوعي نوعان:

أ. أخرى سلطوية متعالية باعتبارها هيئة مثالية متعالية على الزمان والمكان وإن كانت أحيانا مرتبطة بإحالات آنية ملفوظيا وتلفظيا؛  
ب. أخرى مباشرة ومرجعية متموقة في المكان والزمان ومحاثة للعمل التلفظي.

2. البعد المؤسسي للغة: فإذا كانت اللغة مؤسسة اجتماعية لا يمكن للفرد أن يغير في نظامها إلا بتحقيق المقبولية، فإن مستعمل اللغة سيتعامل معها على أنها موضوع مستقل.

إذن نحن "نقطع الطبيعة بحسب المسالك المرسومة بلغتنا الأم [...] نقوم بهذا الأمر بتقطيع منهجي للطبيعة، وننظمها في إطار مفاهيم، ونمنحها دلالات

<sup>1</sup> D. Moreau, *La question du rapport à autrui dans La philosophie de Vladimir Jankélévitch*, Les presses de L'Université Laval, Collection Zétésis, série « textes et essais », 2009.

<sup>2</sup> F. Alquié, *op. cit.*, p. 234.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

بعينها وفقا لاصطلاح يحدد رؤيتنا للعالم "على أن يكون هذا الاصطلاح معروفا (و معترفا به) من لدن المجموعة اللسانية التي ننتمي إليها، وأن يكون مقننا في مناول لغتنا. يتعلق الأمر باصطلاح غير مصوغ بشكل جلي، يكون ذا طابع مستتر، ولكنه يشكل واجبا مطلقا.

يرى شليمخير Friedrich Schleiermacher في هذا الصدد وجود اتحاد بين الكلام والفكر، فالكلام هو الصفة التي يكون بها الفكر موجودا ذلك أنه لا وجود لفكر من غير خطاب،<sup>1</sup> لأنه موضوعة objectivation للفكر والمعرفة في اللغات الخاصة.<sup>2</sup> وعلى الرغم من واقعية العالم المتمثل، فلا يمكنه أن يكون مطابقا للعالم الواقعي، أي العالم الذي يوجد فيه المؤلف<sup>3</sup> إذن "الواقع المباشر للفكر هو اللسان."<sup>4</sup> ويرى فيتغنشتاين أن الفكر ليس سيرورة غير جسدية، وبهذا فهي تعطي حياة ومعنى للكلام والذي يمكن أن يفصل عن هذه السيرورة<sup>5</sup> أما لكان Lacan فيذهب إلى أن الفضاء النفسي فضاء الامتداد *res extensa* الديكارتي، ولكنه علاقي في جوهره، وهو في هذا ينحو منحى ليينيز<sup>6</sup> الذي يرفض وجود الظواهر باعتبارها تموقعا مطلقا. يُعدّ الفضاء حسبه موضوعا واقعيًا في ذاته. أما فرويد فبقي مشغولا بالبحث عن صياغة فضائية للنفس.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> M. Simon, introduction, dans : Friedrich Schleiermacher, *Herméneutique*, traduction de Ch. Berner, Genève, Editions Labor et Fides, 1987, p.36.

<sup>2</sup> P. Michon, *Poétique d'une anti-anthropologie : l'herméneutique de Gadamer*, Librairie Philosophique J. Vrin, 2000p.92.

<sup>3</sup> M. Bakhtine, « Formes du temps et du chronotope dans le roman », in *Esthétique et théorie du roman*, D. Olivier (trad.), Paris, Gallimard, 1975, p. 396.

<sup>4</sup> K. Marx, « L'idéologie allemande », in *Oeuvres, philosophie*, M. Rubel (trad.), Paris, Gallimard, 1982, p. 1324.

<sup>5</sup> L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, op. cit., 339, p. 161.

<sup>6</sup> J-P Cléro, *Le vocabulaire de Lacan*, Paris, Ellipses Édition Marketing S.A., 2002, p.60.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p.60.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

إن خلاصة موقف كانط حول المكان هي - كما الزمان والعلية تماما - اعتباره غير منتمي إلى الشيء في ذاته [نومان noumène]، ولكن منتميا فقط إلى وجوده الظاهري، لأنه ليست سوى الصورة الخاصة بأشكال معرفتنا، ومن ثم فإن معرفتنا هي معرفة الظواهر لا الشيء في ذاته، أي أنها معرفة بالكثرة والضرورة التي تكون ممكنة من خلال الصور أو الشروط المعرفية.<sup>1</sup> أما خلاصة موقف أفلاطون هي، أن أشياء هذا العالم التي ندركها بحواسنا ليس لها وجود حقيقي، فهي تصير دائما ولا تبقى أبدا، فوجودها نسبي، ومن ثم ليست موضوعا لمعرفة صادقة.<sup>2</sup>

### 1.5.1. الفضاء بين التمثل والتقطيع:

تشتغل التمثلات الاجتماعية حسب فيلونو Félonneau على أنها "متغير لوسيط يجمع بين الفرد أو المجموعة من جهة وسياقهما الفضائية من جهة أخرى"<sup>3</sup>، فتكون مقرونة بالإقليم والمقبولية الاجتماعية كما توضحه الخطاطة الآتية التي أوردها آرنو لوكور<sup>4</sup>:

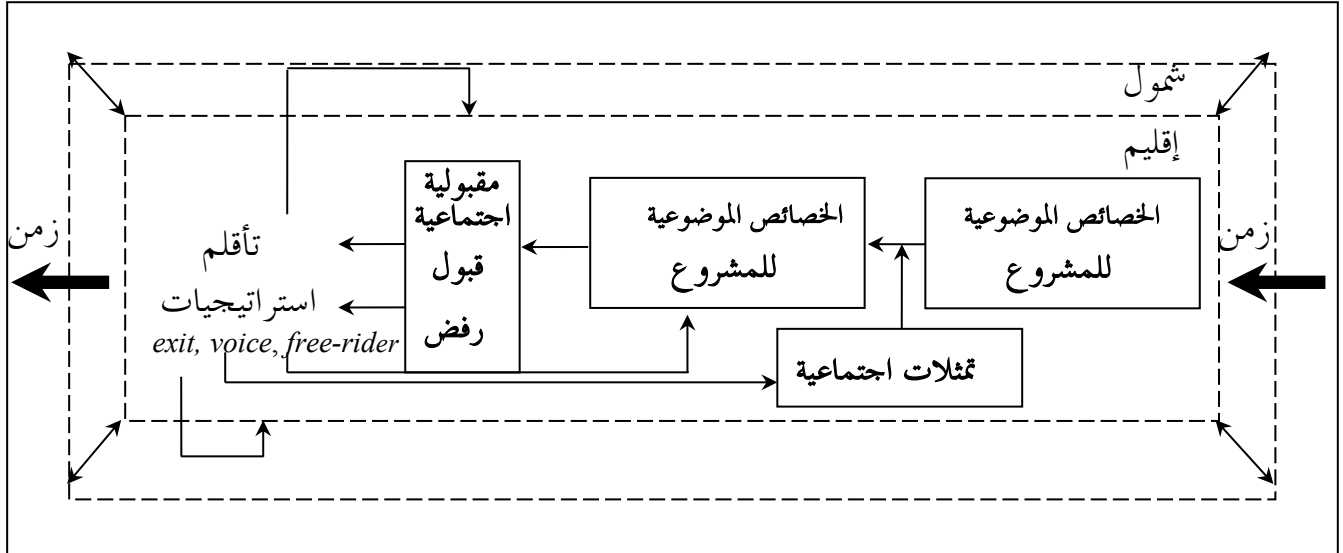
<sup>1</sup> وفيق عزيزي، شوبنهاور وفلسفة التشاؤم، بيروت، دار الفارابي، 2008، ص.66.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص.66.

<sup>3</sup> A. Lecourt ; G. Faburel, *Comprendre la place des territoires et de leurs vécus dans les conflits d'aménagement : proposition d'un modèle d'analyse pour les grands équipements*, in *Territoires de conflits : Analyses des mutations de l'occupation de l'espace*, Sous la direction de Thierry KIRAT et André TORRE, Paris, L'Harmattan, 2008, p.40.

<sup>4</sup> Cf. A. Lecourt, G. Faburel, *op. cit.*, pp.77-91.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم



فالتمثلات تُمكن من إدراك الخصائص الموضوعية لمشروع تهيئة الفضاء وتحقيق تقويمه في آن واحد، لأن الاتصال بالفضاء أو الانفصال عنه يستدعي عملياً أحدهما براغماتي والثاني ذهني. فأما البراغماتي فهو يشمل مجموع الأفعال التي يقوم بها الفواعل في العالم الموضوعي أو الخاص سردياً أما الذهني فهو توصيف العوامل actants - خلال الفضاء وتوصيف الفضاء من خلال العوامل. ستكون الإجابة على السيرة - السردية والخطابية - بتبني برامج خاصة؛ فالبعض يحقق الاتصال الفضائي بالتكيف والمكوث في الرقعة المتبناة والمهيئة للبقاء والبعض الآخر يتبنى إستراتيجية مُقابل للقبول بمشروع الاتصال الفضائي، ليحدث الخروج *exit* (الابتعاد بالمفهوم البروبي) أو التصويت *voice* (التظاهر/التعبئة) أو التحرر *free-rider* (الهجر السري مثلاً). إذن تحصل سيوروات الفرد إزاء الإقليم في "سياق سيوسيوفضائي خاص وفي وقت معين؛ أي

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

الوقت الذي يشتغل الإقليم في إطار دينامية زمنية (الماضي، والحاضر والمستقبل) ويرتبط رجعيًا بالسلاسل الفضائية الأخرى<sup>1</sup> أي بفضاءات محكومة بتراتبية قيمية. إذن إن الفضاء هو رهان تتصارع الذوات على امتلاكه وعلى توصيفه إيجابًا وسلبًا. فاستقلاله الموضوعي لا يمنحه إلا وجودًا فزيائياً، يحتاج إلى أن يُمنح وجودًا وظيفيًا و/أو تداولياً. لذا تظهر أهمية الفضاء تعريفًا ووظيفةً في أمرين مهمين:

أ/ تقطيعه تعاقدياً أو لا بأن يصبح موضوعاً طوبولوجياً معرفاً بالملكية سلباً وإيجاباً؛

ب/ وعي هذا التقطيع على أنه امتداد للذات، فيتعدى كونه موضوعاً طوبوغرافياً محددًا بخصائصه الأركيولوجية أو بوضعه القانوني أو العرفي، بأن يصير أداة معرفة للذات بقدر ما تكون هي معرفةً للموضوع الفضائي. فينتج عن هذا تمييز للفرد والجماعة وأنسنة للفضاء كما هو متجمل في التشكلات الخطابية.

لُنشر هنا أن هذا التقطيع الذي لم يحدث دائماً بطريقة واعية، خصوصاً حينما كان التعمير ملاصقاً للعضوية وغير مثير للذوات، لدرجة أن الملكية كانت تحصل بمجرد إدراكه موضوعياً (اكتشافه أو تعمييره). لكن لا تفتأ أن تحصل بعد هذا التمثلات الخاصة بالفضاء، خصوصاً حينما تتصل إبستيمياً أو براغماتياً بذات أخرى. فيتحول التعمير امتلاكاً، ويُحدث الامتلاك تقطيعاً اتصالياً للحيث ويحقق له توصيفه الآني أو الدائم، بفضل التسمية (طوبونيمات) أو الوصف (التورية، والاستعارة مثلاً). هذا ما يجعل الفضاء معرفاً من خلال المقطوعات الناتجة عن ارتباط الذوات (الفرد، المجموعة الإثنية، أو الدينية، أو الوطنية، أو غيرها من التجمعات البشرية) بالمواضيع الطوبولوجية، فتنشأ عن هذا مفاهيم كالمدينة والقرية، والإقليم، الخ... المحددة في

<sup>1</sup> Ibid.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

الأساس بالبعد الإشاري أكثر منها بالبعد الفضائي. فالإقليم مثلا هو بحسب لوبر Le Berre "جزء من فضاء أُخذ من قبل مجموعة بشرية لضمان بقائها وتكاثرها وتحقيق حاجاتها الحيوية"<sup>1</sup> وتكون الشكلة على النحو الآتي:

$$(ف3) \Leftrightarrow [(ف1 \cup م) \leftarrow (ف1 \cap م)]$$

أما في حالة الصراع فيمكن اختزاله كما يلي:

$$(س3) \Leftrightarrow [(ف1 \cup م \cap ف2) \leftarrow (ف1 \cap م \cup ف2)]$$

لباب القول هو أن الفضاء تقطيع ذهني بفضل التمثل الفردي والجماعي، وهو تمثل لمقطوعات فضائية. وعليه فإن التقطيع والتمثل متزامنين، بحيث يحصل التقطيع بفضل التمثل الذي لا يمكن أن يحدث إلا بتقطيع مقولاتي. إذن التمثل والتقطيع هما اللذان ينقلان الفضاء من بعده الطوبوغرافي الثخين إلى الطوبولوجيا القابلة للتحليل والتركيب المشترط للمقولات الأولية واللغة معا. الفضاء ليس مختزلا في مكوناته الداخلية، إنه بحاجة إلى قطب خارج عنه (الكائن) حتى يأخذ معناه.

<sup>1</sup> Cf. M.Le Berre, «Territoires », *Encyclopédie de la Géographie*, sous la direction de : A. Bailly, R. Ferras, D. Pumain, Paris, Economica, 1992, pp. 617-638.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

### 2.5.1. الفضاء والتمثيل عند شوبنهاور:

التمثيل هو مفردة مركزية في فلسفة شوبنهاور، استلهمها من كانط Emmanuel Kant لما من تقارب نظري معه. وتعبّر المفردة الألمانية حرفياً Vorstellung على "شيء فُعل"،<sup>1</sup> مما يُحيي بتعاقب أفعال الإدراك والاصطلاح. ولقد استخدم شوبنهاور مفردة "الفكرة" "idea" لترجمة الاستخدام الكانطي لمصطلح "Vorstellung". ولهذا الترجمة ميزة اصطلاحية كبيرة، لعل أهمها ربط التمثيل بأعمال ديكارت René Descartes ولوك John Locke وبيركلي، ذلك أن كل واحد من هؤلاء استخدم مصطلح "الفكرة" للإشارة إلى مجموع المواضيع التي نعيها. إن مقولة شوبنهاور: "إن العالم هو تمثلي" هي حقيقة وُجدت بالفعل في تأملات الشكية لديكارت، كما وُجدت في شكل إيجابي عند بيركلي. وعمد مترجمو كانط وشوبنهاور في العادة إلى استخدام مصطلح التمثيل للإشارة إلى Vorstellung، تجنباً للاضطراب المفهومي.<sup>2</sup> ولعل ثاني ميزة للمصطلح "الفكرة" عند شوبنهاور هو تناوله المفهوم الأفلاطوني للماهية المتعالية والسابقة على الوجود.

ويفرق شوبنهاور بين التمثيل الحدسي والتمثيل الجرد؛ فالأول يُشكل كامل تجربتنا للعالم الخارجي، أما الثاني والمسمى أيضاً "تمثلات التمثلات" فهو مجموع المفاهيم التي نصوغها بقدرتنا على التفكير التي نبنينا انطلاقاً من تمثلاتنا الحدسية.<sup>3</sup> والجسم انطلاقاً من هذا هو الكائن الوحيد الحقيقي في هذا العالم الموضوع المباشر الوحيد للذات، كما أن كل ما هو موجود إنما هو موجود بالنسبة للفكر، أي أن

<sup>1</sup> D. E. Cartwright, *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy (Historical dictionaries of religions, philosophies, and movements ; no. 55)*. Lanham, Md.: Scarecrow Press, 2005, p.147.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.147.

<sup>3</sup> David E. Cartwright, *op. cit.*, p.148

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

الكون كله هو موضوع ما بالنسبة لفاعل ما، فهو إذن إدراك بالعلاقة لفكر مدرك، إنه تمثل.<sup>1</sup> من هنا تتجلى ضرورة البحث عن سُبُل تمثل الذات لذاتها. فهل يحصل الأمر بأن تكون مفارقة لذاتها أم بأن تحافظ على تماهيتها؟ فقد يُتصور أن المفارقة تجعل نظريا الذات المتمثلة مختلفة عن الذات المتمثلة، وهذا ما تقبل به الرؤية البسيطة للذات. كما أن عدم المفارقة لا يتيح معرفة كيفية حدوث التمثل. لذا ذهب شوبنهاور إلى أن التعالق هو ذاته الهيكل والإطار النظري للأخلاق، لأن "موضوع الالتزام الأخلاقي هو امتداد لانتهائي متعالت مع الفاعل"<sup>2</sup> الذي لا يعدو، بدوره، أن يكون أكثر من "المعالتق corrélatif الضروري للتمثل"<sup>3</sup>. وهو بالتالي مختلف عن "أنا فخته" *Moi de Fichte* التي هي حصيلة إنتاج ذاتي *autoproduction* يحكم اللا-أنا ويجعل من العالم نتيجة فعلية لفاعل علوي.<sup>4</sup> من هنا يتضح النحو الكانطي الذي نحاه شوبنهاور في تحديد الخصائص المميزة للأنا *Je*، فلا يمكن أن يُعرف الفاعل العارف، لأنه لا يُعرّف إلا المعنى الداخلي.<sup>5</sup> هذا ما جعل شوبنهاور يتساءل عن شعور الإنسان المباشر لذاته في شكل شيء في ذاته<sup>6</sup> مُقرّاً أن يبقى الشيء في ذاته غير قابل لأن يُعرّف،<sup>7</sup> ذلك أن القول بمعرفة الشيء في ذاته هو بناء للتصور والموضوع معا على استدلال سببي غير مشروع.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> A. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, op. cit., p.25.

<sup>2</sup> A. Schopenhauer, *Le sens du destin* (Extraits des Parerga et Paralipoména), Paris, librairie philosophique J. Vrin, 1988, p.11.

<sup>3</sup> A. Schopenhauer, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, Paris, librairie philosophique J. Vrin, 1991, p.39.

<sup>4</sup> Cf. F. Félix, *Schopenhauer ou les passions du sujet*, Lausanne, L'Age d'Homme, 2007, p.95.

<sup>5</sup> A. Schopenhauer, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, op. cit., p.39.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p.14.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.*

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

لا يمكن لطرفي القناة (التمثل والإرادة) اللتين يأخذ بفضلهما العالم وجوده أن يتوصلا، لأن الإرادة عنده عمياء من جهة، ولأننا تناولنا العالم على أنه تمثلي، إذ لا يمكننا أن ندرك الشيء في ذاته. إذن كيف نوفق بين هذا العمى المبدئي الخاص بالإرادة وبين جلاء (البصيرة) القصدية في مصير الفرد، والذي يحيل إلى وجود ضرورة من شأنها ألا تكون "عمياء على الإطلاق" على حد قول شوبنهاور؟<sup>1</sup>

### 3.5.1. الفضاء والواقع عند فيتغنشتاين:

يبدو فيتغنشتاين قريبا مبدئيا من لوك Locke وأبعد ما يكون عن فريجه Gottlob Frege، لأنه يقصد بـ"الفكر" ظاهرة نفسية مالكة لخصائص تصويرية جوهرية<sup>2</sup>، غير أن الإحالة إلى الخارج (المُدرك) لا تمكننا أن من نربط الفكر بالأناة النظرية باعتبارها منطلقا منهجيا له. فالفكر حسبه ليس تمثلا ذاتيا يصوغ معرفة يكون الأنا هو مبدؤها ومنتهاها، بل "هو في جوهره صورة منطقية للواقع وليس الواقع كما يدركه الأشخاص".<sup>3</sup> من هنا يتأتى لنا الذهاب إلى أن المقولة المصوغة لغويا هي منوال *Modell* للواقع كما تتمثله. هذا يعني أننا بحاجة إلى "التفكير" (في) الواقع لنصوغه - وبالتالي نُشكِّله - في مقولات تكون اللغة تجليا لها. من هذا يتبين لنا أن الممكن هو ما كان بمقدورنا إدراكه وهو ما قمنا فعلا بتمثله، لأن تصور الممكن خارج ما يحينه العقل والواقع الذي يتجلى فيه يجعل منه مقولة مفترضة، بل ومفترضة الوجود في آخر المطاف، أي ممكن الانعدام، وضروري العدم. وسيكون الإبهام المصاحب لهذه

<sup>1</sup> A. Schopenhauer, *Le sens du destin*, op. cit., p.14.

<sup>2</sup> J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité, Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris, Editions de Minuit, 1987, p.146.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.146.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

المقولات الخاصة بالممكن الخارج عن حيز الواقع دليلا آخر على وجوده المفترض فقط وأما وضوحه فهو مغالطة مفهومية، لهذا يتخذ شكل البدهاة. إذن إن الممكن واقعي وهو بهذا يأخذ خصيصة الحقيقة. وللغة دور الربط بين الممكن والتحقق لهذا الممكن في الواقع، على أن يكون الفصل بينهما تفريقا بين خاصيتين وليس انقطاعا لحيزين مستقلين. ثم إن اعتماد الفصل بين الممكن والواقع يحتم علينا التفريق بين الواقع كما نتصوره والواقع كما هو. وفي هذا الأمر استحالة، لأن الواقع كما هو نفسه الواقع الذي نتصوره، لأن الواقع يمر بإدراكنا وكل ما هو خارج عن حيز التمثل اللغوي هو غير موجود.<sup>1</sup> والوجود الوحيد الذي يمكن أن نحدده له فهو الوجود الخام أو الافتراضي الذي هو تخميني ولا يمكن لأي أن يثبت وجوده. ولو كان بالإمكان الحديث عن الواقع مقابلة مع ما هو ناتج عن التصور، لتبينت لا جدوى الحديث عما هو متصور لأنه مخالف لما حاصل. وهذا لا يجعلنا نعطي الوجود إلا لما هو كائن، وبما أن المتصور هو كائن أيضا ولو في تصورنا، فإنه واقع آخر حاصل بالضرورة. وعليه سيتعارض حتما الواقعان وسينتفي أحدهما بالآخر. وسيكون بالارتكاز على هذا من الصعب الحديث عن أيهما موجود فعلا، ذلك أن المتصور أيضا لا يملك وجودا إلا إذا سلمنا بوجوده الواقعي أيضا. وحتى ولو افترضنا إمكانية حدوثه خارج حيز التمثل اللغوي، فلا يتأتى هذا لا من قبيل الإظهار<sup>2</sup> ostension ولا من قبيل التعريف، مع العلم أنه لا توجد طريقة أخرى غير هذين الطريقتين يمكن من خلالها إعطاء دلالة

<sup>1</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Frankfurt/Main, 1977, p.89.

<sup>2</sup> مصطلح مشتق من الاسم اللاتيني *ostensio* والفعل *ostendere*. يقصد به الشكل الذي تعقد به الروابط الأساسية وغير القابلة للتحليل بين اللغة والواقع انظر:

M. Bristow Hintikka, J. Hintikka, M. Jawerbaum, *Investigations sur Wittgenstein*, Paris Pierre Mardaga, 1986, p.208.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

للدليل *signe*. لأن التعريف يحصل داخل اللغة، ذلك أن دلالة الدليل تتضح بفضل الدلائل التي تملك دلالة قبل التعريف، عكس الإظهار الذي يخرج عن اللغة ويربط اللغة بالواقع.<sup>1</sup> ولنكون أكثر دقة، باستطاعتنا القول إن الواقع كما هو هو نفسه الواقع الذي نتصوره والواقع كما نتصوره ليس هو فقط الواقع. إن رفض فيتغنشتاين تصور واقعين متوازيين الواقع كما هو والواقع كما نتصوره هو استحالة الموازنة بين هذين الواقعيين عندما يتعلق الأمر بتمثل الممكن على أنه واقع. ثم إنه بإمكاننا رفض إمكانية وجود واقع كما هو إلا إذا تعاملنا معه على أنه معطى مجرد ومتعال، ذلك أنه لا وجود للأشياء إلا في الفكر واللغة، وإلا كيف سيكون بالإمكان الحديث عن وجودها إن لم يكن بإمكان الفكر تحديدها، ولا باستطاعة اللغة تحيين وجودها، إذ لا يمكن للفكر أن يحصل إلا عن طريق اللغة (هيجل)؟ فليس الإظهار ظهوراً للموضوع بل هو تبيان له وإحالة إشارية إليه<sup>2</sup> وهو بالتالي يؤسس علاقة سيميائية بين الجسد والعالم واللسان.<sup>3</sup> سيكون ممكناً، إذا سلمنا بهذا، ترديد جملة فيتغنشتاين المشهورة "محدودية لغتي هي محدودية عالمي".<sup>4</sup> فاللغة تمنح العالم سعته، وهذه السعة قائمة في النظام اللساني، ولكنها في الأساس متحققة في الصياغات الفعلية. إذن إن "اللغة هي أداة للتحقيق الطابع الخارجي للذات، فالفاعل هو فاعل لسان ولكنه كذلك لأنه فاعل التعبير ومحقق للداخل والخارج. [...] التعبير هو اعتراف بالقبول بأن التعبير هو

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.208.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, trad. F. Élie, M. Autero, J.-L. Janicaud, D. Rigal, E. Dastur, Paris, Gallimard, 2004, § 1, p. 27.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.47.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

داخلي (هو يعبر عني) و خارجي (فهو يعرضني)."<sup>1</sup> ومع هذا يجدر بنا أن نتساءل مع فيتغنشتاين: "كيف و في أي شيء يمكننا تمثل العالم الداخلي للإنسان بالمخفي؟"<sup>2</sup>

### 6.1. الفضاء من فراغ واحتواء الإلايين إلى التوبوس الأرسطي:

يرفض الإلياتيون eleatics اعتبار الفضاء فارغا، ولكن لكونهم ذريين atomists، قالوا بوجد فراغ يفصل بين الذرات.<sup>3</sup> فالفراغ هنا علائقي مُمكن من التركيب. وهو أيضا محدد للمواضيع بفصلها الفيزيائي والدلالي، بحيث يكون انفصالها هو الممكن من تشكلها وافتراقها، في النهاية، عن غيرها. وإذا كان الفراغ فارقا ومحددا لمكونات (ذرات) العالم، فإنه لا يمكن أن يكون جوهرًا للفضاء، لأنه قد ينتفي بخاصيته، ولأنه يحتاج إلى امتلاء فيزيائي وجوهر مادي حتى يكون له وجود، ولكي يكون بمقدور الحساسية ملامسة وجوده. ولقد بينت مفارقة زينون Zénon d'Élée الطابع المحير للفضاء والزمن، كما أوضحت صعوبة تحديد كل ما له صلة بمشكلة اللانهاية.<sup>4</sup> غير أنه يجب أن نوضح طبيعة إخراج aporie زينون ومجال اشتغاله؛ فالفضاء الذي اعتمده لتبيان تصوراته لتناقض الاشتغال الفضائي ارتكز على مطابقة الزمن الهندسي الافتراضي على الزمن الموضوعي، وهذا يجعل من المفارقة غير مبينة لطبيعة الفضاء ولكن لتباين الفضاءات المختلفة في الجوهر والطبيعة.

<sup>1</sup> Ch. Chauviré, S. Laugier, J-J. Rosat, *Wittgenstein, les mots de l'esprit : philosophie de la psychologie*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2001, p.58.

<sup>2</sup> L. Wittgenstein, *Grammaire philosophique*, trad. Marie-Anne Lescourret, Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 2001, p.113.

<sup>3</sup> N. Bunnin ; Jiyuan Yu, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Blackwell Publishing, 2004, p.652.

<sup>4</sup> *Ibid.*

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

لقد حدث خلاف كبير حول الطبيعة المؤسسة للفضاء، لمعرفة إن كان جوهرياً أو علائقياً.<sup>1</sup> فعرف أفلاطون الفضاء في تيمائوس *Timaeus* بأنه وعاء *hypodochē* حاو لغيره من المكونات، فترتب عن هذا المفهوم التأكيد على وجود مسبق للفضاء على الظواهر (*phainomena*) التي تتجلى فيه.<sup>2</sup> كما لقي إخراج زينون صدى في رؤية كانط، إذ بدا أنه سترتب عن اعتبار الفضاء والزمن واقعين موضوعيين تناقض كبير، فيكون الفضاء والزمن شكلاً للحدس الذي تُنظّم بفضل الحساسية أشياء التجريبية بشكل معقول. وإذا كان الكون حسب زينون الإيلي موجوداً في مكان ما، فإن هذا المكان سيكون هو نفسه موجود في مكان ما أيضاً، وبالتالي سيكون هناك تطور لانهائي - أو تراجع لانهائي - للأماكن الحاوية والتي هي محتواة بدورها في غيرها، بشكل يجعل الاحتواء منفي لانهائيته.<sup>3</sup> فضل أرسطو الحديث في الفيزياء *Physics* عن التوبوس *τόπος* بدلاً من "الفضاء"، ذلك أنه لا يمكن الحديث حسبه عن وجود مسبق أو عن وجود مستقل للامتداد. والتوبوس هو وجود لكيانات زمكانية تحدد أياً من الأماكن موجودة. كما استعمل أرسطو *chōra* بالمعنى العام واليومي للفضاء وبالمعنى الفلكي أيضاً، مثل الأبيقوريين والرواقيين الذين استخدموا هذا المصطلح للحديث عن "الفضاء" في كتاباتهم المادية من غير حصره لمعنى خاص.<sup>4</sup>

وإذا كان أرسطو قد استعمل التوبوس للتعبير عن الحيز، فإنه لم يفرق بين الفضاء والمكان ولم يشر إلى أيهما يريد الإحالة. كما سعى أرسطو أيضاً بتناوله التوبوس إلى

<sup>1</sup> N. Bunnin ; J. Yu, *op. cit.*, p.652.

<sup>2</sup> A. Preus, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy, Historical dictionaries of religions, philosophies, and movements No. 78*, Maryland, The Scarecrow Press, 2007, p.72.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.288.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.72.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

منح أهمية بقدر كاف للحركة، فتناول مسألة المكان محاولا حل مفارقات زينون. كما حاول أيضا تأكيد فكرة التموضع المتناخم والمحيط لمكونات الطبيعة بشكل تراتبي، فشدّد على أن لكل عنصر من العناصر الأربعة (التراب والماء والهواء والنار) مكانه الطبيعي؛ فإذا كان التراب يتوسط الكل فإن الماء يحيط به، ليأتي الهواء فيكون حويا لهذا كله، فتكون النار في آخر حلقة للإحاطة. ولهذه الأماكن حسبه وظيفه تحدد الاتجاهات الطبيعية صعودا ونزولا: إذ يميل كل عنصر لا متلاك مكانه الطبيعي، ويسعى حينها إلى الانتشار والحركة.<sup>1</sup> ووصف أرسطو أيضا الكون باعتباره حيزا محدودا، وحصر الفضاء في مجموع الأماكن الخاصة بالأشياء الطبيعية. ولقد هيمنت رؤيته هذه إلى أن ظهرت الأفلاطونية الجديدة neoplatonism، ومن بعد ذلك، بشكل أكبر، الثورة الكوبرنيكية copernican revolution فتجددت النظرية الذرية.<sup>2</sup>

إن الفضاء الأرسطي مرتبطا بالكون المكتمل والكامل والتراتبي والمتحرك بالضرورة في اتجاهات قبلية. كانت نتيجة هذا التعامل النظري مع الفضاء أن جعلت أرسطو يُقرُّ بوجود نظام طبيعي يحكم الأشياء، لذا تبين وجوب إدراكه للتعامل الفزيائي المستبصر مع العالم، ذلك أن وعي الموضع الطبيعي الخاص بالأشياء يجعل الإنسان يتبين خصائص هذه الأشياء وكيفية التعامل معها. وسلم أرسطو بانتماء الأشياء إلى مواضعها الطبيعية بطبيعتها - طبيعة الأشياء - الخاصة وليس بتموضعها القسري أو الاعتباري. كما رأى أنه لا يجب إخضاع حركة الأجسام إلى قوانين عامة وثابتة، لأن لكل جسم حركة بحسب طبيعته المؤسسة والفارقة. ولقد ذهب أيضا في أطروحته في السماء *Περὶ οὐρανοῦ*، إلى أن والأجسام الأرضية تتحرك في خط مستقيم،

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.288.

<sup>2</sup> R. Audi, *The Cambridge dictionary of philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, Second edition, 1999, p.867.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

بينما تتحرك الأجرام السماوي في شكل دائري، وأن الأجسام الثقيلة تنزع إلى السقوط عكس الأجسام الخفيفة التي تتوق إلى الارتفاع. وكل هذه الحركات طبيعية لأنها صادرة عن طبيعة في الأجسام وليس، في الأساس، عن تغير في السياق أو الموقف، فلن تكون الحركات المعاكسة لطبيعة الأشياء إلا "تعنيفاً" للأشياء ولطبيعتها. وعلى الرغم من كثرة تداوله، يعتبر التوبوس واحداً من الألغاز التي طرحها الفلاسفة اليونان الذين اهتموا بإشكالات الفضاء والمكان وإحراجهما وتظهارهما. ولئن كان بإمكان التوبوس توضيح بعض الخصائص النظرية للفضاء، إلا أنه يطرح في الأخير مشاكل مفهومية وإجرائية بقدر ما يبدو قادراً على حلها.

لئن كان يبدو بديهياً اعتبار الفضاء "مُكوّناً يعطي شكلاً للعلاقات الممكنة التي توجد فيها الأشياء والأحداث"،<sup>1</sup> فإن الأمر يحتاج إلى تأسيس مفهومي خاص بالأشياء والفضاء معاً، وإلا كانت البديهية حدساً غير مبرر أو تصريحاً اعتباطياً. لقد حسم كانط، من جهته، الأمر بالإقرار أن "تصورنا للمواضيع الخارجية يستلزم بالضرورة فكرة الفضاء الذي يحوي هذه الأشياء، ويستلزم أيضاً - وربما خصوصاً - أن تكون هذه الفكرة سابقة على كل تجربة."<sup>2</sup> هذا يعني أن حدس الفضاء، الذي هو شرط ذاتي لكل حدس تجريبي خارجي، هو حدس خالص. وذهب كانط هذا المذهب لما من تناقض في الزعم بأن الأشياء هي فضاءات - شيئية أو مشيئة - أو أنها مشتغلة في أحياء من غير أن تكون مُتمثلة، ذلك أن القول بفضائيتها يمنحها خاصية من غير أن تُعرّف الخاصية وحدود شيئيتها وتميزها الموضوعي؛ فالشيء ليس مستقلاً بذاته جوهرياً ولا منقطعاً فزيائياً لولا الإدراك المميز للمواضيع. إذن إن المواضيع مفارقة

<sup>1</sup> N. Bunnin ; J. Yu, *op. cit.*, p.652.

<sup>2</sup> V. Cousin, *Philosophie de Kant*, Paris, Librairie Nouvelle, 1857, p.87.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

بالمفهوم الذي تحدده التجربة إزاءها وليس بجوهرها القبلي، ولا بشكلها النهائي. ثم إن التسليم أو الزعم ببداية القول إن الأشياء موجودة في الفضاء مع عدم القول بحقيقة التمثل هو إقرار بأمرين لا يمكن التخلص من تنقضهما واما يترتب عنهما من نتائج:

أ. عدم التفريق بين الموضوع وحيز الموضوع، فتصير المواضع بحسب هذا الزعم امتدادا لانهائيا لذاتها، وانغلاقا كليا يجعل من الموضوع ثخنا وملتحما جوهريا بحيث لا يسمح بأن يقطع مفهوميا، فإن حدث الأمر فسيكون اعتباريا وابتعادا عن طبيعة الموضوع وحقيقته. إذن لا وجود مع هذا المفهوم إلا الموضوع واحد منغلِق يشغل وفق هيولي πρώτη أولي ونهائي لا يتحدد بالمقابلة مع الشكل ومع الجوهر، وهذا ما يعارض مفهوم الشيء حتى في الفلسفة الأرسطية التي كانت ترى في الهيولي علة مادية لتغير الجوهر وتشكله. إذن إن المادة المطلقة من غير شكل هي مفهوم متعال حتى على الشكل بالإضافة إلى كونه ملغ للجوهر.

ويتجلى التعالي على الشكل في انتفاء مبدأ الهوية بالمفارقة المؤسسة للأشكال وبالتالي للمواضيع، لأن وجود غياب مطلق للأشكال ووجود شكل واحد هو نفي حتى لهذا الشكل، لأنه لا يمكن أن يدرك في ذاته، لحاجته إلى الأشكال المختلفة عنه ليُمنح الوجود المفهومي. إن استحالة الوجود المفهومي للشكل بذاته فقط هو نفي حتى للجوهر، لأن الجوهر يوجد بأخذه شكلا له هوية فارقة ومعرفّة. وإذا انتفى الشكل والجوهر معا، فلن يكون هناك مبرر للحديث حتى عن الهيولي، ذلك أن الهيولي هو شرط وجود الأشياء ومادتها، أما الجوهر، فهو، بالإضافة إلى خصائصه المرجعية والأولية للوجود، كل ما يتمظهر ويتمثل مفهوميا.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

إذن إن المواضيع هي ناتجة عن تقطيع مفهومي صادر عن مبادئ أولية للفهم، إما بالنظر إلى انقطاعها discontinuité المادي أو التجريدي. هذا ما دفع كانط لاعتبار الفضاء والزمن شرطين أوليين للتجربة.<sup>1</sup> والنتيجة هي أنه بالإضافة إلى انتفاء الموضوع وثخونة الجوهر - بشكل لا يتيح إدراكه وإيجاده مفهوما - بعدم انقطاع الجوهر وعدم تجلي الشيء في شكل، ينتفي الفضاء أيضا بضرورة وجود تداوت بمفهوم هوسرل، إذ ينعدم شرط وجوده بغياب الإدراك الذي يمنحه التحقق المفهومي.

لا نقصد هنا بالتداوت ضرورة أنطولوجية كما أشارت إلى ذلك التأويلية غادمير وهايرماس وريكور Paul Ricœur أو إبستمولوجية بوبر Karl Popper، كما لا نقصد به التفاعل الخطابي في الزمان والمكان كما أشارت إليه التداولية عند دراستها للتلفظ.<sup>2</sup>

فإذا حددنا الفضاء في الحالة غياب الذات، فسيكون تحديدنا في هذه الحالة قسريا وجزافيا، هذا إن سلمنا بإمكانية تحديده، وهذا ما يعسر القول به. فحتى الحدس الأولي يحتاج إلى مقولات أولية لا يمكن أن توجد في حالة الامتداد اللانهائي للفضاء. إذن لا وجود لخصائص، مطلقة كانت أو نسبية، يمكن أن تحس قبل التجربة إزاء الأشياء التي تنتمي إليها قبلها.<sup>3</sup> ثم إن حدس المواضيع هو معطى أولي في الذهن سابق لأي إدراك فعلي، وبالتالي فهو قبلي وسابق على أي تجربة، وعليه

<sup>1</sup> E. Kant, *Critique de la raison pure*, (tra. A. Tremesaygues et B. Pacaud), P.U.F., Paris, 10e édition, coll. Quadrige, 1984., p.233.

<sup>2</sup> J-M. Adam ; J-P. Goldstein, *Linguistique et discours littéraire Théorie et pratique*, Paris, Larousse 1976, p. 32

<sup>3</sup> *Ibid.*

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

فإنه، في حالة التسليم بالمفهوم الأفلاطوني للفضاء، سيكون بديهيا الحديث عن حدس يحتاج إلى بنية مضاهية لطبيعة الأشياء المنقطعة عن غيرها والمستقلة جوهريا عن باقي المواضيع التي تملك تجليا فضائيا. وحتى مع قولنا بضرورة قبلية الحدس وانطباعه على المواضيع، سواء كانت ممتدة أو لا، فإنه لا يمكننا أن نبين مكونات حدود الفضاء، إن سلمنا بوجودها، علما بأن الطرح الأفلاطوني يحيل بالضرورة إلى نهائية المواضيع. ولُنْشِرْ هنا إلى أن أرسطو ذهب إلى أن المكان يوعى باعتباره مختلفا عن كل ما يحويه.<sup>1</sup> كما أن الفضاء لا يمثل خاصيات الأشياء في ذاتها ولا أشياء في علاقتها فيما بينها. وهذا كله يلغي إمكانية إدراكها وبالتالي وجودها المعقول، وانطلاقا من هنا لا يكون للحدس الأولي أو الحسي حتى إمكانية الوجود النظري.

ب. القول بشيئية الفضاء أو لا فضائية الشيء من غير فضاء. هذا ما جعل الإليانيين ينفون مادية الفضاء، لأن القول بعكس هذا هو افتراض لوجود فضاء يحوي هذا الفضاء المادي.<sup>2</sup>

ومهما يكن من أمر، يمكن أن يبرر هذا السعي النظري المحدود لخصيات الأحياز، بالإضافة إلى البحث عن تجانس مفهومي، بمحاولة لحل الإشكالات التي تطرحها الميتافيزيقا الاعتقادية وإحراجات مفهوم الفضاء الناجمة عن التناول قبل-النقدي للعلاقة بين التمثل والفضاء،<sup>3</sup> ذلك أن التمثل يشكّل مفهوما مركزيا في القطيعة المفهومية والنظرية للمثالية المتعالية مع الميتافيزيقا قبل-النقدية، وهو بهذا

<sup>1</sup> H. Nick, *Space from Zeno to Einstein*, Massachusetts, Massachusetts Institute of Technology, 1999, p.53.

<sup>2</sup> N. Bunnin ; J. Yu, *op. cit.*, p.652.

<sup>3</sup> J-J Delafour, *op. cit.*, p.11.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

جوهرى في تحديد مفهوم الفضاء من جهة والبناء النظري الذي نتناوله به. فقد كان رائجا في الفلسفة قبل النقدية أن المفهوم يخضع لإسقاطات الأشياء الخاصة بها، غير أن كانط قلب الأمر، وذهب إلى أن الأشياء هي التي تخضع لمعارف الإنسان. فالمعرفة التجريبية لا يمكنها أن تدرك آخريّة الأشياء إلا إذا كانت دائما موجهة نحو هذه الآخريّة.<sup>1</sup> هذا لا يعني أن الأشياء التي يدركها الإنسان تتهيكل وفق ما يدركه هو، فتغير وفق هذا الإدراك من هيئتها، لأنها في هذه الحالة ستغير من صيغتها مع أنها محتفظة بالصيغة المدركة. ثم ما الحال مع حتمية وجود إدراكات مختلفة ستعطيها، بالضرورة، في حالة تعارضها، وجودا متعارضاً؟ لا يستقيم أبدا الأمر بهذا الشكل مع ضرورة القول بالثبات المادي في الصيغة بما يتناسب مع الوجود الفيزيائي للأشياء. وكان كانط يعي هذا، وكان يعي أيضا مراعاة الوعي للأشياء، غير أنه أوضح أن أساس هذه المراعاة هو أن التجربة إزاء الأشياء مبنية على معرفة قبلية تتأسس عليها كل مراعاة تجريبية للأشياء، إذ من غيرها لا يمكن أن يدرك العالم، لأنه سيكون في هذه الحالة تجل أولي لموضوع له جدة في الهوية والمفهوم، بحيث سيكون منقطعاً عن غيره ماديا وعن مفهوم الانقطاع الذي لا يجعله هو نفسه معروفاً أو معرّفاً على الأقل.

### 7.1. سبينوزا والامتداد بين الحدس الحسي والحدس العقلي:

يذهب سبينوزا إلى وجود حدس<sup>2</sup> للامتداد، يحصل بفضل الإدراك المباشر للموضوع باعتباره موضوعاً متفرداً،\* لا يتأتى معه للإنسان وعي نفسه آنيا بأنه ذات

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp.11-12.

<sup>2</sup> تجدر الإشارة إلى أن الحدس مختلف هنا عن المفهوم الكانطي الذي يحصل عن طريق الحساسية وليس العقل. \* التفرد هو مقولة مركزية في نظرية الأخلاقية السبينوزية عكس الفلسفة الديكارتيّة المعتمدة من قبل البنيوية الحديثة.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

تفكر - لأنه ضرورة أنطولوجية - حدسيا فقط، أو عن طريق "الإدراك باعتباره فعلا بتوجه حدسي" كما عبّر عن ذلك هوسرل، لأنه لا يمكن أن يحدث تراجع نهائي أو لا نهائي في إدراك العمل الإدراكي، إذ لا يمكن لأحد أن يفكر ويفكر في كونه يفكر، لاستحالة اتخاذ الوعي العاكس conscience réfléchissante، حسب سارتر، موضوعا لنفسه حينما يحقق الكوجيتو. لهذا يجب عدُّ العملية الحدسية احتواء محايثا للموضوع، فلا يتأتى للإنسان أن ينزاح عن قدرته الخاصة على التفكير. إذن هناك تماه شكلي بين الموضوع المفكر فيه والفاعل المفكر. بل أكثر من هذا، بالإمكان القول: إن الإدراك الحسي للجسد لنفسه يحتاج إلى نوع من الحدس الحسي الكلي، لأنه "لا وجود للجسد إلا بالصيغة التي نحسه بها"،<sup>1</sup> غير أن هذا النوع من الحدس الحسي هو خام ولا يمكن عدُّه معرفة، فهو لا يعدو أن يكون فهما مضطربا ومبتورا لا يحكمه تنظيم خاص يحقق له ربط المواضيع بما يحددها من مقولات كلية تدمجها في الإطار العام الممكن من المعرفة. بالإمكان الخلوص مبدئيا، وبافتراض أولي، إلى أن مآل المعرفة المحكومة بهذا النوع من الحدس هو مقارنات تقريبية تضع جنبا إلى جنب الصفات العامة للمواضيع من غير تحديد الحدود الخاصة بكل واحدة منها، غير أن تحديد الصفات أو الحالات بشكل غير كلي - تحققه أساسا المقولات المشتركة والفاصلة - يجعل تحديد المواضيع نفسها غير ممكن، أو على الأقل غير دقيق. ويرجع سبينوزا هذا الاضطراب الحاصل عن هذا الحدس الحسي إلى أن الروح البشرية لا تملك البتة معرفة ملائمة لذاتها ولا للجسد ولا للأجساد الخارجية (المنقطعة عنها)، بل تملك معرفة مضطربة في كل حالة تدرك فيها الأشياء في إطار النظام المشترك للطبيعة،<sup>2</sup> فليس

<sup>1</sup> B. Spinoza, *Ethique de Spinoza*, op. cit., p.55.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.34.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

بالمقدور إدراك أي رابط لخاصية ما مع المفاهيم الأخرى، ففي كل مرة تكون فيها الروح - مثل الجسد تماما - محددة خارجيا لا يحدث الأمر إلا بالمجرى الطارئ للأشياء المطروحة للإدراك، وليس بكل المرات التي تكون فيها محددة من الداخل. فلا وجود حينئذ للحدس التزامني لكل الأشياء في كل مرة.<sup>1</sup> يذهب سبينوزا إلى أبعد من هذا حينما يعتبر المعرفة الناجمة عن مجموع من التصورات الخاضعة للحساسية المباشرة حدسية في الظاهر فقط. إذن يقتضي إدراك الامتداد، وبالتالي الفضاء، التفريق بين أنواع الإدراك (الحساسية الخالصة، والإدراك العقلي، والفهم الحدسي، و"الحدس الحسي"). أما كانط فيرى أن المعرفة حاصلة بفضل تمثلات قبلية وليس عن طريق الربط التركيبي بين خصائص المواضيع المطروحة في العالم، وخصائص القبلي *l'a priori* في التصور الكانطي هي الكلية والضرورة، فالقبلي مُعرّف على أنه مستقل عن التجربة، لأن التجربة لا يمكنها أن تمنحنا شيئا يكون كليا وضروريا.<sup>2</sup>

وإذا كان الحدس الحسي غير قادر على أن يحقق إدراك الامتداد، فلأنه ليس بوسعنا أن نرجع ماهية الأشياء الخاصة إلى ما هو مشترك بين الأشياء وما هو موجود في الكل وفي الجزء،<sup>3</sup> لأنه إن افترض العكس فستماهى كل المواضيع وينتفي انقطاع مكوناتها، فيستحيل في هذه الحالة الحديث عن الفضاء والامتداد معا. بالمقابل، يقتضي تعذر اختزال الشيء في خصائصه إدراك السمات المشتركة بين المواضيع وتنظيمها بشكل تدرجي وتقابلي في إطار نظام من مقولات عامة. من هنا يتأتى للعقل أن يحدد الفضاء باعتباره مقطوعة طوبولوجية أو طوبوغرافية متميزة ومشاركة مع امتداد. وستكون المعرفة كما أوضحها سبينوزا حينما أشار إلى أننا "لا نملك إلا معرفة غير

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.37.

<sup>2</sup> G. Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 3<sup>ème</sup> édition, 2004, p.20.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.25.

## القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم

ملائمة لديمومة أجسادنا.<sup>1</sup> وكلية هذا الحدس صادرة عن بساطته وصفته الأولية. إذن "فلا وجود لفضاء ما وإنما لعلاقة ما، وطالما أن الفضاء علاقة فهو ليس إلا ظاهراً متناقضاً"،<sup>2</sup> ذلك أن الحدس تمثل فريد يتعلق من دون واسطة بموضع التجربة ويكون مصدره الحساسة. فالتصور تمثل يتعلق عبر واسطة بموضوع التجربة، عن طريق تمثيلات أخرى، ويكون مصدره في الإدراك، والفكرة تصور يتجاوز هو نفسه إمكانية التجربة ويكون مصدره في العقل.<sup>3</sup> هذا يؤكد أن الامتداد هو صفة المطلق الذي هو الله.<sup>4</sup>



<sup>1</sup> *Ibid.*, p.26.

<sup>2</sup> د. محمد توفيق الضوى، مفهوم المكان والزمان في فلسفة الظاهر والحقيقة؛ دراسة في ميتافيزيقا برادلي، الإسكندرية، دار المعارف، 2003، ص.48.

<sup>3</sup> G.Deleuze, *op. cit.*, p.13.

انظر الترجمة: جيل دولوز، فلسفة كانط النقدية، تر أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1997 ص.15.

<sup>4</sup> B. Spinoza, , *op. cit.*, p.26.

# القسم الثاني

تجليات الفضاء في رباعية

الخشوف وتمفصله

pdfelement

## 2. تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله:

يتجلى الفضاء في أعمال إبراهيم الكوني في مقطوعات سردية وحكيمة من جهة وفي مستويات مختلفة من متنه النثري. فهو متمفصل سرديا وخطابيا ومنطقيا وأهوائيا، ومشتغل نصيا ومناصيا. وتعد رباعية الخسوف من الروايات التي تلخص هذا الأمر بشكل واضح ودقيق. إذ تقسم الفضاءات طوبولوجيا وطوبوغرافيا وتُرجَع إلى أساطير مؤسّسة، تنتظم في إطار خلّاقِي وأنطولوجي، يحدد ماهيتها وسيرورتها المختلفة وخصائصها الأنطوية، ليخلص إلى تمثل أنثروبولوجي أنتجته ثقافة التوارق المبنية على الترحال والموضوعة، بسبب تغير الأطر السوسيوثقافية والسياسية والاقتصادية، أمام إكراهات الطبيعة ومغريات الحضارة الحديثة. ليست رباعية الخسوف، على الرغم من هذا، نقدا للحضارة المعاصرة بقدر ما هي رصد للتحوّلات الكبرى التي صاحبها من استعمار واكتشاف للبتروول ونسيان لجوهر الفضاء وماهية الإنسان المقيم في هذا الفضاء.

تشكل الصحراء عند إبراهيم الكوني إذن المنطلق الأول لأشكلة الفضاء، باعتبارها جوهرًا متأصلا في الإنسان. لذا نجده يطرح الصحراء في إطار ثنائيات تأسيسية، لعل أهمها ثنائيتا: الصحراء/الواحة والصحراء/المدينة. والصحراء، باعتبارها الجوهر الأنطولوجي الأول، هي متجلية أيضا في مشاكلتها للبحر الذي يُعد في رباعية الخسوف تمظهرًا جوهريًا للفضاء وإن كان مخالفًا له فيزيائيًا. هذا يعني أنه لا يمكن استكناه تجليات الفضاء وتمفصله نصيا إلا بدراسة اشتغال مستوياته الطوبوغرافية والطوبولوجية، بتحديد الفضاءات المختلفة التي يحقق فيها الفواعل برامجهم السردية أولا، وتبيان سيرورتها وخصائصها ثانيا، كما يمكن إقامة صنافات لها وفق القرائن الخطابية.

### 1.2. الصحراء من البنية إلى الأنطولوجيا:

تبنى رباعية الخسوف مثلما هو الأمر في معظم أعمال إبراهيم الكوني على اشتغال أهوائي وخالقي للفضاء وفق تجليات منطقية وتراتبية خاصة به. وتشكل الصحراء المنطلق

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

الأول الذي تتمفصل وفقه كل الفضاءات الطوبوغرافية الأخرى، فهي، وفقا للعلائق المنطقية، إما مستلزمة به أو مضادة له أو مناقضة له. لذا لن يكون مفيدا الوقوف عند العلائق الأولية لسيمات الفضاء بشكل ثنائي صرف كما في إجراءات المانوية والمناطقة القدماء، بل من الملائم تحليلا دمج السيمات المؤسسة لكل فضاء في بنية منطقية أولية أوسع. ولعل المربع السيميائي من أهم هذه البنيات، غير أنه من الملائم أيضا الوقوف عند كل الخصائص البنائية لهذه الخطاطة المنطقية، بل ويجب إدماجها في بنية تدرجية مثلما اقترح في سيميائية التوتر. فالصحراء مبنية في أساسها على استراتيجية التعمية والإضمار؛ فهي جوهر غير ظاهر وظاهر يخفي كنهه، وإلا فقدت الصحراء لماهيتها فتصير خلاء صرفا أو عدما.

الأنطولوجيا المقصودة عند دراسة صحراء إبراهيم الكوني هي بعيدة عن الطبيعية والمثالية كما هو الأمر عند ميلوبونتي.<sup>1</sup> فالصحراء مقطوعة فضائية تُعرف عادة بـ الخلاء/ غير أن هذه الخبيصة ليست مركزية في رباعية الخسوف: السبب هو مركزية الفضاء ومركزية معرفته. هذه المركزية خاصة بالبعد الجوهري للفضاء، المتمثل في البعد المفقود، فالصحراء "صحراء ببعدها المفقود، لا بأبعاد الوجود".<sup>2</sup> إنها حيز الغموض<sup>3</sup> الذي يُحدث ولا يُعرف، "يخاطبنا البحر بالضجيج، وتخاطبنا الصحراء بالسكوت".<sup>4</sup> هذا الغموض معلم من معالم الحرية التي تطبع الصحراء وأهل الصحراء. فالصحراوي يتغطى بالسماء المرشوشة بالنجوم، ويتوسد العراء المفتوح. والتنقل كالغزال، ولا يركع لمكان. إنه طليق مثل الطير وليس رهينة ينتظر حلول موسم الحصاد في الكوخ.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> E. de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte : sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2006 p.38.

<sup>2</sup> إبراهيم الكوني، ديوان النثر البري، دار التنوير للطباعة والنشر وتاسيلي للنشر والإعلام، ليماسوف، 1991، ص.63.

<sup>3</sup> إبراهيم الكوني، الخسوف، ج1، ص.137.

<sup>4</sup> إبراهيم الكوني، ديوان النثر البري، ص.144.

<sup>5</sup> المرجع نفسه، ص.13.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

إذا أردنا أن نستقصي خصائص الصحراء واشتغالها في متن إبراهيم الكوني، خصوصا في رباعيته الخسوف، فعلينا أن نحدد مجال تمفصلها في مستويين:

- المستوى الأول: وهو خاص بالخصائص الطوبولوجية ولطوبوغرافية لهذه المقطوعة الفضائية بعيدا عن سياقاتها الزمانية والعاملية الخاصة، ويمكن تحديد معالمها من خلال ثلاثة أبعاد السردية هي:
  - الأبعاد الفضائية المشتغلة وفق العلائق التي يؤسسها النص استبداليا ونظميا، بحيث لا تكون الصحراء حيزا معزولا عن الفضاءات المقابلة له مثل الواحة والمدينة والحمادات ولا عن الفضاءات المُشاكلة له مثل البحر؛
  - الأبعاد الفاعلية وهي خاصة باستثمار العوامل actants للقيم خلاقية الخاصة بالصحراء وغيرها من الفضاءات المقابلة والمشاكلة، بعد أن يجددوا تمثلاتهم الموضوعاتية والصورية. يمثل هذا دجما للصحراء في التشكلات الخطابية من جهة وفي بنايات أهوائية وتوترية من جهة أخرى. ولئن كانت المقاربة محايدة والفواعل ورقيين، فإنه يمكننا أن نستشف تمثل إبراهيم الكوني للصحراء والذي هو المستوى الثاني لتمفصلها. لن نحتاج في هذه الحالة، مثلما هو الأمر في المقاربات السياقية، إلى مقولات مثل رؤية العالم كما عند لوسيان غلدمان Lucien Goldmann وجورج لوكاتش Georg Lukács أو الالتزام والانضواء كما عند جون بول سارتر Jean-Paul Sartre أو الغاية الثورية للأدب كما عند الماركسيين أو الاستعارات الهوسية والأسطورة الشخصية كما عند شارل موران Charles Mauron، أو غيرها. يكفي أن نرصد التحولات السردية والمحاور الخطابية للعوامل، ثم نسعى إلى تبيان الأنظمة الخلاقية التي يتمفصلون وفقها.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

○ الأبعاد الزمانية التي ينبغي أن تقارب في إطارين متكاملين وإن بديا متعارضين لأول وهلة وهما:

▪ إطار كرونولوجي يتناول حالات الفضاءات وتحولاتها، بما فيها الصحراء، في بعدين مختلفين:

✓ البعد الأول يرصد حالة الفصل والوصول للفضاء مع العوامل والسيئات المشكلة للفضاءات المقابلة والمشاكلة في إطارها

الساكن، أو المورفولوجي بتعبير كوتيس Joseph Courtés<sup>1</sup>؛

✓ البعد الثاني يرصد التحولات/التحويلات الفصلية والوصلية مع العوامل والسيئات المشكلة للفضاءات المقابلة والمشاكلة في إطارها الحركي التركيبي؛

▪ وإطار تشكلي configurationnel الذي يربط بين حالات الوصل والفصل التحولات الخاصة بالفضاءات، وبالصحراء على وجه الخصوص. هذا الإطار يختلف عن البعد الثاني للكرونولوجية لأنه ليس سرديا نستقصي فيه التحولات ولكن أيضا التكوينات الخطابية الخاصة به كما عرفها فوكو<sup>2</sup> والتي تحدد في نهاية المطاف المواقف، حسب مانغونان Dominique Maingueneau باعتبارها حيزا جدليا تتنافس في وجهات النظر والتمثلات بشكل صراعي بل وحربي.

يمكن أن نلحق مستويات تحليل الفضاء التي حددها فيليب هامون بهذا المستوى عند دراستنا الصحراء أو غيرها من الفضاءات، لأنها تحيل إلى الاشتغال السيميائي وليس إلى جوهر كامن. غير أن هذا المستوى الأول في بعده النصي أو المناصي قابل لأن يُعتمد، لحد ما، لاستكناه أنطولوجيا الصحراء؛

<sup>1</sup> Cf. J. Courtés, *Introduction à la sémiotique narrative et discursive : méthodologie et application*, Paris, Hachette, 1976.

<sup>2</sup> Cf. M. Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, p.155.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمنضه

• المستوى الثاني: يعتمد إلى تبين البعد الأنطولوجي للصحراء، أي إلى تحديد جوهره المؤسس الذي لا يقف عند الخصائص الطوبولوجية أو الطبوغرافية أو الصنافية أو المناصية أو البلاغية وإن كان يحويها جميعا. هذا المستوى هو، بالنظر إلى الضرورات الإجرائية للمقاربة التي اعتمدها، محدد موضوعاتيا وليس جوهريا في ذاته. بالتالي فهو ليس متعاليا على المتن، بل مشتغلا وفق صور أيقونية ومجردة تجليه وسميات السياقة توضح خصائصه. إن الأنطولوجية التي نسعى إلى تبيائها هنا هي إذن نصية وليس ظاهراتية عامة.

ولأن المستوى الأول لاشتغال الصحراء في رباعية الخسوف هو عرضي خطابيا، سنعتمده للوصول إلى البعد الثاني الذي يمثل الغاية النصية للمتن. لا غرو إن ذكرنا أن أعمال إبراهيم الكوني، ومنها مدونة هذه الدراسة، تسعى، كما هو جلي في اللمناس المؤلفي، خصوصا المحيط النصي *péritexte*، إلى تطوير مفهوم الوجود والإنسان والفناء والآخر، وغيرها من الموضوعات، من خلال علاقة الأفراد والجماعات بالفضاء، وخصوصا بالصحراء التي هي، حسب الكوني، الجوهر الأول الذي تسعى المدنية إلى تعفيره أو القضاء عليه. إن استقصاءنا للبعد الثاني هو ناتج عن تعريف الكوني للصحراء، فهي ليس مُعرِّفة بظواهرها، بل بباطنها الجوهرية. بل أكثر من هذا: إن الظاهر معتمد استراتيجية تعمية وإغاز تحاول الصحراء وفقه، باعتبارها عاملا ديناميا، صرفَ العوامل الآخرين إلى هذا الظاهر المضلل الذي لا يمكن عده صحراءً، بل عرضا طارئاً ومضللاً. إذن يمكن التعامل مع المستوى الأول وفق توجين مختلفين:

○ التوجه الأول يأخذ بالمسارات الموضوعاتية للفواعل بشكل مباشر تكون حسب الطبوغرافيا والطوبولوجيا نقيضا للصحراء وليس فقط تجليا طارئاً. سيكون البعد الظرفي، على هذا، جوهرًا كامنا في البنية الفيزيائية للصحراء. يمكن أن نقابل، بهذا الشكل، بين الصحراء واللاصحراء، على

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

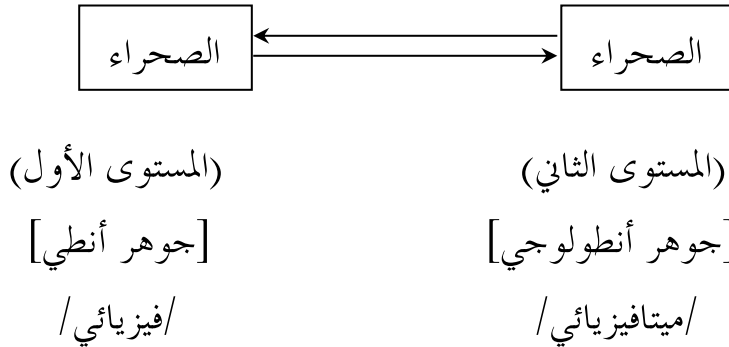
أن يكون المستوى الثاني هو الصحراء والمستوى الثاني اللاصحراء كما هو واضح في التمثيل اللاحق:

المستوى الثاني	المستوى الأول	مستوى تجلي الفضاءات واشتغالها
الصحراء	اللاصحراء	تحديد/تعريف الفضاء
الميتافيزاء	الفيزياء	مادة الفضاء
الجوهر	العرض	خصائص

○ التوجه الثاني يتناول بالمسارات الموضوعاتية للفواعل على أنها تحولات تبين حالات قارة لا يمكن الوقوف عندها، فتكون الفضاءات حيزا تُستثمر فيه قيم موضحة للبعد الجوهري للفضاء والجوهريّة الصحراء بين كل الفضاءات. سوف لن تُعتمد الطبوغرافيا والطوبولوجيا في هذه الحالة على أنها النقيض الموضوعي للصحراء، ولكن تجليا طارئا وعرضيا لا يقابل الصحراء، بل يمهد للانتقال إليها. سوف لن يكون البعد الظرفي للفيزياء حينئذ جوهرًا كامنا في البنية المباشرة للصحراء، بل حالة فصل حاصلة أو آيلة. ولئن كان التوجه الأول تشكلي ومقولاتية ونهائية، فإن التوجه الثاني هو حركي. المقابلة، بهذا الشكل، بين الصحراء واللاصحراء، تمثل حالات مؤقتة وليس تحولات نهائية. ستأخذ الصحراء، بالنظر لهذا، معنيين:

- المعنى الأول يجعل من المستويين شكلين مختلفين للصحراء، أي لا وجود للعرض، فيكون المستوى الأول جوهرًا طارئًا أو أنطيا بينما يكون المستوى الثاني جوهر أوليا وأنطولوجيا. فتكون الصحراء متناولة في إطار سردي يُنتقل فيه من الجوهر الأنطولوجي إلى الجوهر الأنطي أو العكس، كما هو جلي في هذا التمثيل:

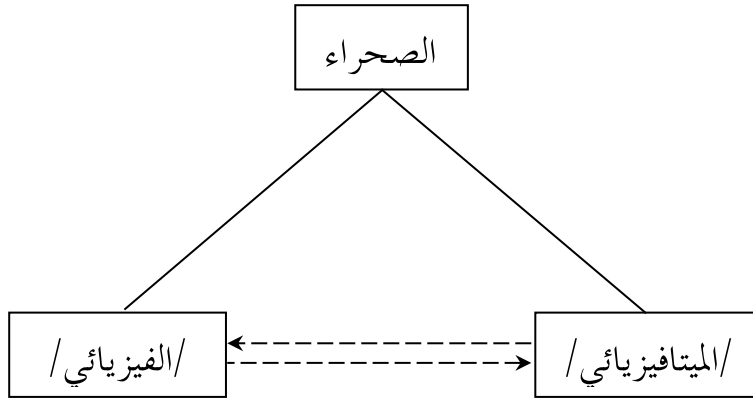
## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله



▪ المعنى الثاني يبقى المقابلة بين الجوهرين، لكن يربطهما بالظاهر والماهية، فتأخذ الأنطولوجيا مفهوما ظاهراتيا، يقابل بين الظاهرة phénomène وذات الظاهرة noumène لكن بعد فصم الوشائج التي تربطهما. فعلى الرغم من اعتبار المستويين اللذين يتجلى فيها الفضاء جوهرين، وعلى الرغم من التفريق بين خصائص هذين الجوهرين، بعد المستوى الأول جوهرًا طارئًا والمستوى الثاني جوهرًا أوليًا، فتعتبر الصحراء ببعديها الفيزيائي والميتافيزيائي. سيكون الفيزياء إحالة تضليلية وبالتالي سيموزيس جوهرية وسيكون الميتافيزياء محدوسا لا يدرك إلا من خلال النقض الكامن في الفيزياء. سوف لن نكون في هذه الحالة إزاء مقابلة جذرية بين [الصحراء] و[اللاصحراء] أو بين صحراءين متقابلتين ينتقل من إحداهما إلى الأخرى كما هو واضح في الخطاطة السابقة، بل إزاء الانتقال من تمظهر جزئي إلى تمظهر جزئي آخر يُشترط وجوده لتكون الصحراء صحراء. فالصحراء ليست فيزياء مباشرة وإلا لما كان لها تمظهران جزئيا متقابلان، كما أنها ليست جوهرًا خالصا وإلا لما خشى عليها من الغزو والتغير والزوال. هذا ما يفسر محاولات صد الغزو

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

الفرنسي والإيطالي و، بشكل استعاري، المدنية التي قد تقوض المكان وتغير معالمة. يمكن تمثيل هذا المعنى بالخطاطة التالية:



يتجلى لنا من خلال هذه المحاولة التأصلية لمفهوم الصحراء عند الكوني أن الفضاء ليس مرتكزاً على التشكلات الخطابية للغات الطبيعية بما فيها اللغة العربية وإنما على تكوين خطابي - بمفهوم فوكو - لثقافة التوارق، التي تُشكل بأساطيرها ومخيلها مرجعية لكتابات إبراهيم الكوني. وعليه سنستشف البعد الإشكالي والاستشراقي للمفاهيم الخاصة بالوجود والكينونة والجوهر والعرض في رباعية الخسوف. سنعتمد، لتوضيح هذا الأمر، على الجدليات المختلفة التي يتمفصل وفقها الفضاء، انطلاقاً من جوهرية الصحراء.

سوف لن يكون بمقدورنا تجاوز البعد الإشكالي للفضاء لو بقينا في المستوى المنطقي المجرد الذي يتعامل مع المتن الحكمي والسردى لإبراهيم الكوني وفق وجهة نظر تأويلية تقف عند الممكنات المفهومية. سنكون إزاء مجموعة من الفرضيات التعريفية غير المجدية والصارفة عن المفهوم المحايث الذي يتمفصل وفقه رباعية الخسوف. من أجل تجاوز هذه العقبة المنهجية، سنسعى إلى دراسة الجدليات المختلفة المؤسسة للفضاء والممكنة من تبيان أي المعاني وأي المستويات يمكن أن يحدّد مفهوم الصحراء والواحة والمدينة والبحر مثلاً. لعل أهم الجدليات التي يركز عليها مفهوم الكوني للفضاء جدلية [المعرفة] و[الجهل] الخاصين بالفواعل المتصلين به أو المنفصلين عنه، وجدلية [السر] و[العلن]

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

المتكشفين للبعض دون البعض الآخر من العوامل وجدلية [الجوهر] و[العرض] المتقاطعين مع ثنائية [الظاهر] و[الماهية] بتمفصلتهما المختلفة في مربع التحقيق كاشفين علاقة الفيزياء بالميتافيزياء ومحددين حدود [الصحراء] و[اللاصحراء]. لن يكون بمقدور هذه الجدليات التجلي والاشتغال إلا إذا طُرحت وفق الاستراتيجية الإلغازية للصحراء، باعتبارها - كما سنوضحه لاحقاً - ظاهراً معمياً وباطناً معمياً وجدليةً رابطة بين الخفاء والجلء والظاهر والباطن، على أن هذه الحالات ليست تظاهرات خاصة، بل سرديات مؤسّسة ومؤسّسة. سنتين بفضل استراتيجيات الفضاء وكفاءات الفواعل مفهوم الصحراء بإرجاعها إلى السنن الإشاري والسنن التأشيرى اللذين يحددان تمفصلها وهيئة تجليها بالنظر إلى كينونة الفضاء وظاهره انطاقاً من [الإشارة] و[اللاإشارة] اللتين ترتكز عليهما الصحراء، فيتحدد اشتغالها بين مطلقة الكيف ونسبية الكم. النتيجة هي سهولة الانتقال من التجلي الإشاري للفضاء إلى وجوده الأنطولوجي، وبالتالي إمكانية إبراز تمفصله وفق ثنائية [المجهولية] و[الفقد]، على أن يكون [الجهل] معنى تركيبياً معقداً، لأنه سيربط بـ[السر] الذي لا يمكن في العادة أن يُعرف بل يحُدس. فـ[السر] إذا تكشّف فقد سرّيته وإذا فقد سرّيته فقد السري جوهره. لذا سيكون ظن [المعرفة] أو زعمها من جهة وجهل [السر] من جهة أخرى شكلي العلاقة الإبتيمية مع الفضاء. سيتضح هذا أكثر في جواهر البعد المفقود الذي هو متمثل في رباعية الخسوف في جوهر حيواني للسر المفقود وجوهره معدني، فأما الأول فتمثل في الغزال باعتباره حاوياً لسيمات /الانطلاق/ و/الحرية/ و/الغضارة/ و/الحسن/ مثل السر تماماً، الذي يعسير الإمساك به، فإذا أمسك به فقد هويته وكينونته سرّاً. أما /سلطة/ السر و/قوته/ فهما مقرونان بالودان الذي لا وجود له إلا في الصحاري. النوق هي الأخرى تحمل سيمات [السر] في وجودها ومكابدتها وتحملها العطش، لأن الصحراء بلا آبار قفر ومفازة لا ينجو منها أحد، وهذا ما يبرر الترحال وموضوعة رباعية الخسوف. والنوق مقابلة بالمهاري على أن هذه الأخيرة مقرونة -إضافة إلى دلالات- بالفروسية التي هي في سنن الصحراء سيرورة عاملية ونظام قيمي، عكس

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمنضه

الجمال والنوق التي هي مرتبطة بالوجود الوظيفي الأولي وآليات الإقامة والترحال. فإذا ربطت الصحراء بالنوق والجمال والمهاري فإن الواحة مرتبطة بالحمار الذي يحيل إلى النمط الزراعي للمجتمعات، وهي حالة لاحقة بمرحلة الرعي الملاصقة للصحراء في اشتغالها الجوهري. أما المدينة ففي الغالب هي منقطعة عن الجوهر الحيواني، لتعويضها إياه بالسيارة وغيرها من وسائل النقل والرفاه الحضري. أما الجوهر المعدني للصحراء فمبني على الماء الذي هو الضامن للبقاء والحياة والباعث، في حالة غيابه على الترحال، وسبب الحروب والتعاقدات القبلية، لذا يُشكل البئر مركز الفضاءات الصحراوية والمحفز على المكوث واعتماد الرعي. أما التراب فيمثل المادة الفيزيائية المكوّنة للصحراء وله تظاهرات مختلفة وحركيات عدوانية مثل الزحف، لذا يجب أن تدرك وتُعرف نواميسها. العنصر الثالث في رباعية الخسوف هو الهواء. إنه ضرورة عضوية أولية تماما مثل الماء، غير أنه ليس ممثلا بفضاء أيقوني مشير إليه. أما النار فهي رابع مكون وهو مرتبط بطقوس حياتية جوهريّة في الصحراء كإعداد الشاي وطهو الطعام وكفي المصاب ببعض الأمراض.

سنعرض بعد دراسة الجدليات المؤسسة للصحراء وجواهر الأسرار المعضدة لها، فإنه سيكون من الضروري إمطة اللثام عن علاقة الجوهر باللغة، بالتساؤل إن كان الجوهر هو ما لا ينقال *indicible* أم أنه ما لا يدرك *inintelligible*، لأن الجوهر عند إبراهيم الكوني حدس أولي لا يمكن أن تطوق لا باللغة ولا بالفكر. إذن هل اللغة هي المسؤولة عن عدم إدراكه أم أن عدم إدراكه هو سبب عدم القدرة على قوله أم أن عدم التمكن من قوله وعدم التمكن من إدراكه هما سواء؟ سنكون مجبرين للإجابة على هذا السؤال أن نحدد علاقة الفيزياء بالمعنى وبالجوهر، ليس لتبيان سيرورة التعمية ولكن لنؤكد تعالق التجليات المختلفة للفضاء ونمط اشتغال الجوهر.

سيكون متاحا بعد هذا تحديد وسائط تعويض الفقد، على أن الفقد ليس نقصا في ذاته، بل حقيقة جوهريّة في الصحراء. والنقص الإنساني وفق هذا هو في فقد المعرفة الخاصة بوجود السر، فالمزية ليست في جهل السر، بل في جهل وجوده. الفقد في هذه

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

الحالة مشابهة لنظرية المثل الأفلاطونية، فيكون الجوهر الصحراوي بمثابة التعالي والظاهر بمثابة المحايثة. هذا يحتم تناول الصحراء بين المجهولية والفقد، على أن يُربط كل واحد منهما بالسر وليس مواضيع فيزيائية معالقة للصحراء. سنخلص في نهاية تحليلنا لتمفصل الفضاء إلى ربطه بصنوه البحر الذي يشاكلة في امتداده وغموضه وعمقه كما سيربط بالجسد خصوصا الجسد الأنثوي، على أن يقابل الجسد بالروح. سيكون عندئذ يسيرا رصد حالات البئر باعتباره مركز الصحراء وهاجسه الأول وناموس الحياة الصحراوية المعتمدة على نمط الرعي وليس الفلاحة، فالبئر هنا مخالف لبئر الواحة. من هنا ستتحدد الموضعة الوجودية للفواعل في الفضاء المعرفين به والمعرفين له، فيسهل، بعد هذا استجلاء الموضعة الوجودية للبئر وبعده الأهوائي وعلاقة الصحراء بالواحة ولعنة المدينة.

### 1.1.2. جدلية المعرفة والجوهر:

الصحراء مقطوعة فضائية تُعرف في الأول بـ /السعة/، أي بامتدادها ثم بالخصائص الطبوغرافية لهذا الامتداد، غير أنه لا يمكن حصر هذا الفضاء في مُحدّداته الجغرافية والبنائية المادية، بل يجب أن يتأسس في الأول والأخير، أي جوهريا، على المحمولات المتعالية على المكان والحيز. لذا من الضروري أن نفرق في مصطلحية الكوني بين الخصائص الموضوعية الأنطية للفضاء والجوهر الأنطولوجي المؤسس الذي يقتضي أن يُعلم ولا يُدرك، فجهل الجوهر انتفاء للحقيقة أو صرفها إلى ما ليسته وإدراكها هو تبيد لها. من هنا نحن أمام حتمية تحويلين لا تحقق لغيرهما:

الأول هو العلم بما يجب أن يعلم من غير أن يعلم في ذاته. ولا يحصل هذا الأمر إلا حدسيا أو بمعرفة الجهل الكامن والذي لا يمكنه أن يدرك إلا الشيئية العرضية للأشياء وليس الجوهر الذي جعل هذه الأشياء أشياء. لا يخرج هذا التوجه عن ذلك الذي اتبعه هيدجر عندما حاول أن يُعرف التقنية. فالشيء حسبَه ليست جوهر الشيء، ذلك أن جوهر الشجرة مثلا هو الذي يجعل كل أشجار أشجارا

## القسم الثاني: تجليات الفناء في رباعية الخسوف وتمفصله

وليس الشجرة التي قد نصادفها بين مجموع الأشجار.<sup>1</sup> الالتقاء بين التقنية والكشف أو إعتقاد الكشف يعارض عادة الجوهر الأولي، والذي هو حسب الكوني أخلاقي. إذ قد "تتباهى التقنية بتعرية العالم من ورقة التوت، وترى في هذا الإنجاز فتحا مبينا. فهل الكشف عمل من قبيل الفتح حقا؟ هل فضح المفتوح عمل نافع؟ [...] قد يكون الكشف إنجاز على مستوى النفع، لكن تحقيق الجدوى النفعية ليس عملا أخلاقيا بالضرورة."<sup>2</sup> هذا الأمر ندركه جيدا حينما نحاول تعريف كنوز الصحراء التي إن علمت سرقت وبددت، أو فقدت كنهها حتى وإن لم تسرق. فإما أن يجهل الفواعل بوجود الجوهر مثلما هو واضح في هذه المقطوعة "أهل الوادي لا يعلمون بوجود الكنز ويعتبروني معتوها لأني أدعو لحماية ثروات الصحراء من أيادي الأغرَاب. قل لهم أن يستعيدوه الآن من أيديهم. البلهاء!"<sup>3</sup> وإما أنهم سيخونون السر بالوصول إليه أو المساعدة إلى هذا الوصول: "أنت أيضا خنت الصحراء. ما كان ينبغي أن تساعدكم للوصول إليه!"<sup>4</sup>

العلم يكون هنا معرفة بوجود الجوهر وليس علما بالجوهر ذاته. فإذا كان العلم امتلاكاً، يكون العلم بالصحراء حصولاً على حقيقة الوجود وليس امتلاكاً للموجود، أي أنه سيكون علماً بوجود الجوهر الموجود وليس بالجوهر الموجود، ما دام هذا الموجود متعالياً، لأن "الصّحراء وصية ورسول السّماء."<sup>5</sup> فالصحراء لا تدرك على أنها صحراء إلا بالعلم بما وجب أن يُجهل. إنها "كالبحر، صحراء

<sup>1</sup> M. Heidegger, « La question de la technique », in *Essais et conférences*, 1958, p.9.

<sup>2</sup> إبراهيم الكوني، ثوب لم يدنس بسم الخياط (متون)/نصوص، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 2012، ص.7.

<sup>3</sup> إبراهيم الكوني، الخسوف، ج4، ص.245.

<sup>4</sup> المرجع نفسه.

<sup>5</sup> انظر إبراهيم الكوني نداء ما كان بعيداً، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2009.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

يبعدها الخفي، لا يبعدها الجلي. <sup>1</sup> فإن تجلى سرها، أتى على صاحبه، حتى لا يُفترض ويظل السر سرا.

لنشر هنا إلى أن الحياة والموت محددان عند إبراهيم الكوني بالوضعية الحملية للمكوث. فالحياة تحصل بعلاقة تركيبية خاصة بين الفضاء والفاعل، على ألا يكون الأول مُتضمَّنًا والثاني مُتضمَّنًا بالضرورة. فلئن كان من العادة تصور الفضاء مكوثا فيه والفاعل ماكثا، فإن الأمر غير مطرد عند الكوني، وبالتالي فالفاعل هنا مجازي وغير معرف بفاعلية جوهرية، وإنما بحسب ممارسات خطافية pratiques discursives أو حلقة habitus لسانية. من جهة أخرى إذا تجلى البعد الخفي فقد كنهه، وإذا فقد كنهه فقدت الموضوعات المبنية عليه وجودها. فالموجودات قد تحافظ على مادتها وأبعادها الموضوعية (العمق، الطول، العرض) ولكنها ستفقد جوهرها وتختفي وراء المادة وأبعاد المادة. العلم في هذه الحالة يكون نوعا من الجهل العالم أو العلم بما نجهل. وحصول هذا العلم يكون بالحدس أو السرد (كما سنوضحه لاحقا). وكلاهما يحتاج إلى دربة وتخصيص، لأن هذا العلم ليس عاما مشتركا بين جميع البشر مثلما هو سر البحر الذي لولا خفائه لما كان سرا. فالبحر مُمثل في مواضع شتى من أعمال الكوني بكائن من الكائنات الأسطورية مثل الوحش، التي وإن اعترف بوجودها، فتبقى محصورة في المعرفة المثولوجية للجماعات الإنسانية. " أنت لا تدري كم يعشق هؤلاء الأوباش هذا الوحش! [...] إنهم لا يتلهفون للقاء معشوقهم طلبا للكنوز وحدها كما يظن البلهاء، ولكن الكنوز في جوف البحر ما هي إلا حجة، صدقني! [...] البحر ليس بحرا. البحر هو الحياة. <sup>2</sup> السر ليس محصورا إذن فيما يضمه عالم الحساسية (الثروة) فقط. إنه محاولة للاتصال بعالمين موسومين إيجابيا، واحد خاص بـ[الكنوز]

<sup>1</sup> إبراهيم الكوني، ديوان البر والبحر، دار الملتقى، بيروت، ط1، 1999، ص.22.

<sup>2</sup> إبراهيم الكوني، في مكان يسكنه وفي زمان يسكننا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 2006، ص.11.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

المادية وهو حجة ومطية للثاني وبـ[الحياة]، غير أن هذه المحاولة سلبية خلّاقيا لمن يسعى إلى تحقيقها وأيضا من يُقوم هذا السعي. يجب أن نقارن هذا البرنامج السردي بما يقابله في المسار وموضوع القيمة، وهذا يُظهره لفظيات المحيلة إلى الفواعل وهي [وحش] و[وبش] و[أبله] فالأول خاص بموضوع القيمة [البحر] والثاني بالفواعل النازعين إلى الاتصال به والثالث بالفواعل المقومين لهذا النزوع. فإذا عدنا إلى القواميس العربية لوجدنا أن الوحش هو: "كل شيء من دواب البر مما لا يستأنس [...] وقوم وحاشى: وهو فعلان من الوحشة ضد الأُنس.<sup>1</sup> وهو من الوحشة، أي الهم، والخلوة، والخوف، والأرض المستوحشة.<sup>2</sup> فوحشة البحر ملحقة لهذا الفضاء بجوهر حيواني، ولكن من خلال محاور /الفتك/ وعدم الاستئناس، أي أنه لا يملك إمكانية المطاوعة والتكيف مع حياة الإنسان. فهو حامل للسمات الخاصة /المجهولية/ مادام الإنسان غير قادر على معرفته، ومادام غير متصل به فيزيائيا، فما يجب حوله من قصص هو قبيل الأسطورة والتخييل. فالصحراء هي الحيز الذي تلتقي فيه السمات: /المجهولية/ و/الانفصال/ و/اللامعرفة/.

هذا لا يلغي ربط البحر صوريا بالجوهر الإنساني كما سنبينه لاحقا. الأمر خاص هنا بمحور /الاستئناس/ وليس /الإنسانية/، والفرق بينهما واضح: فالبحر في المقطوعة السابقة لا يُطرح بحسب جوهره الكامن فقط، ولكن بحسب البرنامج الذي يحاول تحقيقه فواعلٌ غير أكفاء، مما يؤكد /وحشية/ هذا الفضاء. فهذا السيم وإن كان أصيلا فيه، فلا يظهر إلا من خلال محاولة الاتصال والاستئناس به. إذن باحتفاظ البحر بسمات [الإنسان] الملائمة له، أي القابلة لأن تتقاطع

<sup>1</sup> ابن منظور، المرجع السابق، ج6، 7784.

<sup>2</sup> مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، دار الجيل، ص.609.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

معه موضوعاتيا وصوريا، فإن الفرق بين [الوحشية] و[الإنسانية] قابل لأن يصاغ بهذا الشكل:

$$\begin{aligned} \text{[الوحشية]} &= \text{/الانفصال/+/الموت/+/العدوانية/+/الندية/} \\ \text{[الإنسانية]} &= \text{/الاتصال/+/الحياة/+/المسالمة/+/المؤازرة/} \end{aligned}$$

لنشر هنا إلى أن هذه السيمات مصوغة بحسب مركزية الإنسان anthropocentrisme، لأن مرجع الصياغة هو اللغة التي تتمثل العالم وتبنيه وفق أفقها الدلالية وإمكاناتها التعبيرية (فيتجنشتاين). بالإمكان نظريا على الأقل تصور صياغة متجاوزة لهذه المركزية، ولكنها ستقع في فخ مسبقات اللغة كما يُبينه غدامير وهيرماس حاثين على تجاوزه بفعل الدائرة التأويلية.

تفكيك [الوحشي] و[الإنساني] إلى سيمات كما في الصياغة السابقة، يطرح البحر على أنه مُحقق لفصلتين، أو لتمظهرين مختلفين للانفصال: أحدهما حيواني والآخر فضائي كما تُقره المحاور السيميائية للفظم وحش. فالوحشي هو فاعل أو موضوع مشتغل وفق استحالة تحقيق المسار السردى النازع إلى الاتصال، المتمثل في عملية الاستثناس. البحر هو بحسب إبراهيم الكوني /وحشي/ جوهريا، للانفصال الكامن فيه بالقوة، عكس ما هو /إنسي/ (/إنساني/) أو /مستأنس/ اللذان يُشترط أن يحصل /الاتصال/ بهما حتى يأخذ المعنى المنوط به واحد منهما. فإذا لم يتأت للإنسان أن يندمج مع غير أو يدمج غيره معه، فإنه سيفقد [إنسانيته]، بالمفهوم العضوي وليس المثالي، ويتحول إلى كائن /وحشي/، وهذا ما تُسلم به العلوم الاجتماعية.<sup>1</sup> بالمقابل يكون ما تم ربطه بالإنسان مؤنسنا في شكله anthropomorphisé، حين يتحقق برنامج الاتصال، فيقال ترويض الطبيعة وكأنها

<sup>1</sup> يتبين هذا من خلال اجتماعية sociabilité الإنسان انظر:

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

الوحشي المستأنس، ويقال تدجين بعض الحيوانات، وتأنيسها إلى أفقدت وحشيتها بالاتصال فضاءات (القن، الإسطبل، المرعى، الخ... ) ووظائف (الإباضة، الحلب، الرعي) بغائية خاصة تتمثل أولاً في إفادة الإنسان.

البحر هو أيضا /عدواني/ بجوهر متأصل فيه، فالغرق هو مصير من يتصل به في المطلق، لأن الفواعل الوحيديين القادرين على ذلك يملكون في ذواتهم الجبلية على هذا الاتصال وهي الكائنات البحرية. أما الإنسان فهو كائن بري في جوهره، واتصاله بالبحر والهواء هو اتصال عرضي وآني، وتحذّر نسي للجوهر (الطفو، ومقاومة الجاذبية)، مثل ما تذهب إليه الفلسفة الأرسطية ويعتمده إبراهيم الكوني والنصوص المؤسّسة للحضارات الحديثة مثل الميثولوجيا السومرية والأشورية والآكادية والبابلية (تيامات) واليونانية (الرب بونتوس، والإله بوسيدون) والرومانية (نبتون). هذا ما يظهر في الصور الممثّلة للترحال القسري، حينما عمد أهل الصحراء إلى مغادرة الصحراء للتوجه إلى الواحة. فقد قورب انفصالهم عن موطنهم الأصل، الذي يشكل كيانا معرفيا لهم، بما يحصل السمك إذا انفصل هو أيضا عن موطنه الجوهري: "عاد غوما يقول وهو يغرق في التفكير:

— أتعلم يا شيخ خليل؟ إن السمك في البحر يموت عندما يخرج الصيادون من الماء، ونحن الآن مثل هذا السمك أو قلّ عكس هذا السمك: نموت إذا نزحنا من الصحراء. كيف نستطيع أن نطيق حياة أخرى يا ترى؟ كيف نستطيع أن نقلب الأرض ونتناول على الزراعة؟<sup>1</sup> فالكائنات بحسب الكوني مرتبطة بجواهر خاصة وفارقة، يكون الانفصال عنها انفصالا عن الجوهر وعن الوجود (الحياة) الذي يتحقق في إطاره هذا الجوهر.

تضم سيرورة الاتصال والانفصال عن الجوهر الخاص بالبحر وضعيتين مورفولوجيتين خاصتين بكل جوهر من الجوهرين السابقين (الصحراوي

<sup>1</sup> إبراهيم الكوني، الخسوف، ج1، ص.214.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

والبحري)، ووضعتين تركيبيتين تجمعان بين الوضعيتين المورفولوجيتين جمعا سرديا وخطابيا وأهوائيا بحسب محور التحول، فإما أن يحصل الاتصال بالجواهر وتحقق [الحياة] وإما أن ينفصل عنه ويحصل [الموت]. يجب التنبيه إلى أن الوضعيات المورفولوجية للكائنين السابقين هي مقطوعية فقط، مستنبطة من إرجاع التحولات إلى حالاتها الأولية والمؤسسة، ويمكن صياغتها كما يلي:

حالة اتصال = السمك  $\Leftarrow$  [البحر]  $\Leftarrow$  [الحياة]  
 حالة اتصال = الصحراوي  $\Leftarrow$  [الصحراء]  $\Leftarrow$  [الحياة]  
 حالة انفصال = السمك  $\Leftarrow$  [البر]/[الهواء]  $\Leftarrow$  [الموت]  
 حالة انفصال = الصحراوي  $\Leftarrow$  [الواحة]/[المدينة]  $\Leftarrow$  [الموت]

وتقتضي هذه الحالات أن تُطرح تركيبيا سوء تحققت نصيا أم لا. فإن تحققت ستكون دعامة لتبيان المسارات السردية وما يرتبط بها في المستويات العميقة للخطاب. إن لم تتحقق ستكون من الممكنات الحركية التي هي من المفاهيم المركزية لنظرية التنقل *mobilité*.

إن ما يجب أن يشار إليه هنا هو أننا إزاء مستويين خاصين بالممكنات السردية والخطابية الأهوائية خاصة بالاتصال والانفصال عن الجوهر مورفولوجيا وتركيبيا:  
 ✓ مستوى منطقي: نُقابل فيه الحالات والتحولات كما هي متجلية نصيا، ونربطها بممكناتها العميقة كما توضحه علاقات التضاد من جهة والعلاقات المتجلية في المربع التأسيسي؛

✓ مستوى خطابي لا نقف فيه عند العلائق المنطقية الكامنة، وإنما ننتقل إلى التمفصلات التركيبية للمربع التأسيسي أو نسقط الحالات وفق منحى تراتبي

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

أو أهوائي أو توتري بالنظر إلى ما تحيل إليه العلاقة بين الحساسية والإدراك الخاصين بالفواعل.

هذا المستويان خاصان مبدئياً بثلاثة عوالم univers متجانسة في محاورها السيميمية المُشكَّلة وهي:

❖ عالم منطقي تتقابل فيه حالات الصلة وتحولاتها، سواء أكانت وصلاً أم فصلاً وفق علاقات تضاد أو تدرج، وهذا بحسب الاختيار المنهجي الذي نأخذ به و/أو المؤشرات النصية.

❖ عالم جوهري تتقابل فيه المرتكزات المرجعية المحددة لخاصية الموضوعات، فنفرق فيه بين العرض والجوهر، حيث لا يكون السمك معرفاً حيويًا أو تشريحيًا أو وظيفيًا، بل بالنظر إلى ما يجعله هو هو (الماهية المتجاوزة للشيء) وما لا يجعله غيره. والجوهر مُعرف بالفضاء الذي يُربط به الفاعل عند الكوني. فـ[السمك] /بحري/. الأمر قد يبدو بسيطاً وتسطيحياً إذا وقفنا عند هذا الحد، لذا يجدر بنا أن نتقل من وسم الجوهر إلى حقيقة الجوهر (أي من الاسم إلى الرسم بتعبير الصوفية). فالإشكالية ليس متعلقة بـ/بحرية/ [السمك] ولكن بالجوهر الذي يجعل من /البحري/ /بحرياً/ وبالتالي يمنح [السمك] جوهرًا فارقًا، فالأمر يحصل وفق سيرورة خاصة وليس بتوصيف طارئ. وتمثيل هذا يكون كما يلي:

البحر ← /البحري/ ← [الكائن البحري]  
الجوهر ← الصفة ← الكائن

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

إذن نحن إزاء جوهر البحر وليس مادته، فقد " لا نجد في البحر بحراً"<sup>1</sup> إذا لم ندرك ماهيته المعرّفة، بل ماء وغمرا. ما يقال عن [الكائن البحري] يقال عن [الكائن الصحراوي]. هذا يجعلنا نفرق بين قاطن الصحراء المنفصل عن جوهرها المتصل بمادتها و[الصحراوي] المعرّف بجوهرها وإن انفصل عن مادتها (الفضاء الطوبوغرافي) كما هو حاصل لأغلب الشيوخ والعجائز في رواية الخسوف، عكس بعض الشباب الذين تستهويهم المدينة أو الواحة التي "تومض [في العادة] من بعيد تتلألاً كالجوهرة."<sup>2</sup> فيغلب الظاهر (الومض/التلألؤ) على الجوهر (الجوهرة)، بل يحل محله عند من لا يعرف جوهر الفضاء. التشبيه في المقبوس السابق يبين أن الومض ليس دليلاً على وجود الجوهرة، بل على شبيبتها. إذن نحن إزاء نفس الهيئات الثلاث المشتغلة في البحر حينما يتعلق الأمر بالصحراء. فهناك جوهر الصحراء الذي هو الصحراء في ماهيتها وليس في شبيبتها، وهناك صفة الصحراوي التي قد يأخذها الفاعل من جوهر الصحراء ويكون صحراوياً حقاً وهناك الكائن الصحراوي المعرّف بالجوهر الجذير بالصفة. سنفرق حسب هذا بين نوعين من الكائن الصحراوي: صحراوي الإقامة و صحراوي الجوهر، الأول هو في الأخير ليس بصحراوي تماماً لاشتماله على الظاهر وليس الماهية، عكس الثاني الموسوم في أعمال الكوني بصيغة الجمع (أهل الصحراء) إحالةً إلى السنن الجماعي المستنبط من الناموس الأول. فإذا أسقطنا البعد الجوهري على البعد المنطقي وربطناهما بالثنائية المؤسسة لمربع التحقيق لحصلنا على نوعين من الصحراوي الحق ونوع واحد من صحراوي الإقامة:

<sup>1</sup> إبراهيم الكوني، ديوان البروالبحر، ص.63.

<sup>2</sup> إبراهيم الكوني، الخسوف، ج1، ص..

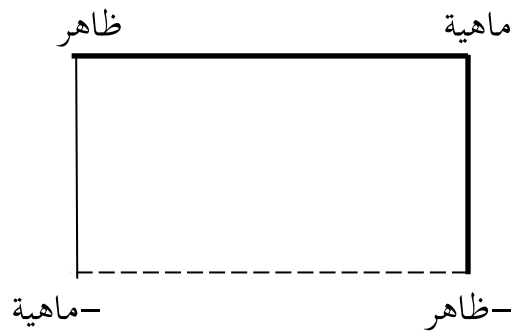
## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

صحراوي = ماهية + - ظاهر

صحراوي = ماهية + ظاهر

- صحراوي = ظاهر + - ماهية

إن إسقاط جوهر الصحراوي على مربع التحقيق يفضي إلى ما يلي:



فإذا أخذنا بالظاهر العام الذي لا يأخذ بالفضاء فقط، ليشتمل على التحليلات، فسنحصل على ما يلي:

- صحراوي = - ظاهر + - ماهية

❖ عالم وقائعي تابع للعالمين السابقين سلبيًا وإيجابيًا تتجلى فيه الحالات والتحويلات، وتحدد المفاهيم بحسب المقولات الأولية التي تنظمها. لذا فهذا العالم متمفصل بدوره، وفق المفاهيم الموسوعية المعرفة للفضاء، إلى نوعين من التصورات:

○ تصورات محايدة للماهية (الجوهر) تكون فيه الصحراء فضاء متجاوزا لشيئته ومؤسسًا لتمثلات مرتكزة على خطابات خاصة (حكايات، ميثولوجيا، إلخ)

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

○ تصورات محاينة للمادة (الظاهر) تُعرف فيها الصحراء وفقاً لشكلها  
forme ومُشكّلها formant.

إذن إن عالم الوقائع هذا خاص وفق المنظور الغريماسي بالمستوى  
البراغماتي للمركبة السردية (الكفاية والأداء) والذي هو ملازم بالضرورة  
للمستوى الذهني (الإيعاز والتقويم).

إن الصحراء نفسها تنبني على نفس الاستراتيجية للتحري عن [السر]، الذي لا  
ينكشف بالمطلق. بل إن جوهر هذا [السر] ألا ينكشف حتى لا يفقد خاصية السر، ولا  
يفقد من/ما هو مُسّس عليه، مثل الصحراء والبحر، من جوهره. فنحن "نذهب إلى  
الخافيات بالمعرفة. [و] نذهب إلى الباديات بالملكوية."<sup>1</sup> غير أن هذه المعرفة ليس اتصالاً  
بموضوع القيمة وإنما بمعرفة عدم الاتصال بها، لذا نحن أمام معرفتين:

- المعرفة السردية التي لا يمكن أن تُدرك، يمكن أن يرمز إليها بـ م1؛
- ومعرفة اشتغال هذا السرمد المجهول، فتكون المعرفة هي معرفة جهلنا بالمعرفة  
المطلقة، لمطلقيتها وتجاوزها للنسبية الإنسانية، ويمكن أن نرمز إليها بـ م2،  
وستكون المعرفة الخاصة بالمخفيات التي أدرك الشيخ غوما ممثلة كما يلي:

$$(م1 \cup ف \cap م2)$$

أما المعرفة المدعاة أو المعتقدة التي هي من نصيب من لم يخبر أسرار الطبيعة كما هو  
الأمر بالنسبة لـ "أنفاس أطلنطس"<sup>2</sup> فتمثيله كالتالي:

$$(م1 \cup ف \cup م2)$$

<sup>1</sup> إبراهيم الكوني، ديوان البر والبحر، ص. 69.

<sup>2</sup> انظر: إبراهيم الكوني، ج3، ص. 114-115.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

فجهل هؤلاء الفواعل هو بموضوعي المعرفة، حتى وإن اعتقدوا امتلاكهم لها، لأن المعرفة هي معرفة الجهل المحايث للكينونة الإنسانية، وليس معرفة السر الكامن. غير أن هؤلاء الفواعل هم جاهلون لهذا الأمر، لأنهم يذهبوا إلى الباديات. قد تبدو صياغتنا الأولى مخالفة للمعطى النصي المباشر الخاص بالمعرفة، غير أن تعريفنا للخفي قد يُبدد هذا الغموض، لسببين:

○ تعريف الخفاء، فالخفي إذا بدا فقد جوهر الخفاء، ذلك أن الخفي لا يدرك وإنما قد يقصد، كما يبرزه الفعل يذهب، إذ إن الذهاب لا يعني الوصل. بل أكثر من هذا إن مجرد الذهاب الخاص بما هو سري هو وصل، لأن الوصل لا يعني بلوغ الجوهر وإنما بلوغ حقيقة وجود هذا الجوهر. والخفي هو كذلك لأمرين:

• يبقى الجوهر خفائه، لأن في تبديه فقدان لكينونته؛  
 • الموضوع مخفي وراء الباديات التي هي موجودة لصرف الفواعل غير الأكفاء إلى الاعتقاد بإدراكه.

○ تعريف المعرفة، التي لا تكمن في الاتصال بما بدا من الصحراء وإنما بما تبدى منها، فالفعل الأول خاص بالحساسية بينما الثاني بالإدراك. والإدراك خاص في الأساس بـ 2 وليس م1، وهو في النهاية اتصال بهما معاً، فالمعرفة تكون بمعرفة جهل الذات وجهل الذات للجوهر معاً.

لذا فإن: "فيضان البادية على الخافية - ابتدال.

فيضان الخافية على البادية - جمال.<sup>1</sup>

النتيجة هي أن الجهل واستسلام لـ "ناموس الصحراء الأعظم"، وهو في الأخير تحقيق لبرنامج سردي ناجح، يكمل في الأخير بالإجازة التي تأخذ شكل الغبطة في المحور الخلاقي والسكينة في البنية الأهوائية كما يبينه هذه المقطوعة النصية: "درب

<sup>1</sup> إبراهيم الكوني، ديوان البر والبحر، ص.70.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

نفسه طويلاً حتى كسب ثقتها واطمأنت إليه ففتحت له قلبها وهمست له بأول أسرارها. أحس بالأمان والسكينة فقرر أن يُسلم لها نفسه. هو الآن بين يديها يُحاول أن يفهم لغتها ويداعبها كي تبادلها عشقا بعشق. [...] يبدو له سكونها مخيفاً، موحشاً، يخفي تهديداً مجهولاً. ولكنها الآن بعد أن قرر أن يستسلم لها تحتويه في أحضانها بجنان.<sup>1</sup>

إن انكشاف [السر] إذن انعتاق من أمور كثيرة أهمها:  
الجهلُ المحجوب بنزق الإنسان وادعائه أو اعتقاده معرفة أسرار الكون؛  
الذاتُ المنساقَة وراء الجهل وغير المدركة لأسرار شتى؛  
المعرفةُ الأولية للعالم المباشر، الذي يجعل الإنسان يسعى لاكتساب الأشياء البعيدة عنه والغفلة عن محاولة اكتساب نفسه.

إذن الانعتاق نفسه ليس حرية. إنه انعتاق من المباشر المسطح الذي، هو العالم الأنطي في شئنيته الأولية. وهو خضوع لناموس أكبر من مجرد المعرفة لهذا الناموس. ولعل العشق والخضوع من أهم الآليات التي يفرضها هذا الناموس. وهو أولى تجليات الانعتاق، لأن الإنسان "يسعى إلى الصحراء لأنه يحن إلى شيء آخر. هل هو الحرية؟"<sup>2</sup> هذه الحرية تتمثل أول في إدراك مجموعة من الحقائق لعل أولها هو أن "كل امتلاك، في جوهره، ضرب من ضروب الإثم"،<sup>3</sup> ثم أننا "نريد امتلاك، عندما نعجز عن امتلاك أنفسنا،"<sup>4</sup> لذا "لا يتخلى عن امتلاك العالم، إلا من امتلك نفسه."<sup>5</sup>

إذن بالبعد الخفي يتحرر الفواعل ويقعون في أسر الجوهر المحرّر في آن واحد. نحن هنا أمام حريتين وأسرين:

<sup>1</sup> إبراهيم الكوني، الخسوف، ج4، ص.115.

<sup>2</sup> إبراهيم الكوني، الخسوف، ج3، ص.115.

<sup>3</sup> إبراهيم الكوني، ديوان البر والبحر، ص.105.

<sup>4</sup> المرجع نفسه.

<sup>5</sup> المرجع نفسه.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمنضه

- حرية مقرونة بالمعرفة وتُشكّل اعتاقا وخلاصا للذات؛
- حرية مقرونة بالجهل وتُشكّل عبودية وبلاء للذات؛
- أسر محرر يكون تظهرا للحرية الأولى وللانعتاق الذي يتوجها بفضل الوصول إلى السر الكامن في العالم، وبشكل آخر، في حالة العلم بوجود السر حتى وإن لم يُدرك. في رباعية الكوني يشبّه التحرر بالمادة التي تجعل الإنسان فقيرا بمعيار الكسب المادي حرا بمفهوم الكسب المعنوي، لأنه في هذه الحالة سيمتلك أعظم ما يملك وهو ذاته، أما في حالة الغنى المادي فسيكسب أرخص ما بحوزته، لأنه ليس امتدادا له وهو قابل للتبديد.
- أسر آسر يكون تظهرا للحرية الثانية وللبلاء الذي تصاب به الذات إثر الجهل بوجود بعد خفي للصحراء.

الجهل والمعرفة المقصودان هنا ليسا رديفين للأمية والتعلم، فالشيخ غوما قد حصل العلوم ولكنه أصاب بهذه العلوم بالذات إدراكا عميقا بالجهل بنواميس العالم وازداد مكابدة في النهاية. "لجأت إلى الواحة لتلقي العلم على يدي أهله ولكن المعرفة والكتب لم تزديني إلى شقاء."<sup>1</sup>

فالحرية الأولى يكون بمقتضاها الإنسان عارفا بنواميس الصحراء ومكوناتها التي لا تُدرك في ذاتها وإنما تُحُدس بعرفان متعال على البعد المادي للفضاء، وإلا صارت الصحراء رملا وسرابا. والحدس المحيل بالعرفان يُضع في زمرة مالا ينقال *indicible*.<sup>2</sup>

لذا تأخذ الصورة الأيقونية بعدا مهما. فهي مثل السر تماما مادة تخفي جوهرها غير قابل للامتلاك. كما توضحه هذه المقطوعة: "سيتنفس هواء الحرية وينطلق كالغزال. سيزحف نحو الشمال وينطرح على شواطئ البحر التي سيفشي له

<sup>1</sup> ابراهيم الكوني، الخسوف، ج1، ص.93.

<sup>2</sup> يجب التفريق بين ما لا ينقال (بصيغة مطاوعة) *indicible* وما لا يقال *non-dit*. فالأول محكوم بجهة القدرة سلبا، أي أنه ما لا نستطيع قوله حتى ولو حاولنا، أما الثاني فمحكوم بجهة الإرادة، فهو ما قد نود قوله مع كوننا نستطيع ذلك.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمنضه

سره. سر الميلاد والممات.<sup>1</sup> الحرية هي إذن الشرط والوسيط المؤديان للوصول إلى الجوهر (سر الحياة والممات). الحرية المقصودة خاصة بمسار التحرر من سلطة الجسد والجهل. كما أن الهواء المقرون بالتنفس محيل إلى الحياة، فليس بالمقدور السعي نحو الحرية، ومن ثمة السر المطلق، إلا لمن هو حي.

والملاحظ أن للحرية بعد حسي أولي (الهواء) متمظهر في تشكل حيواني، إذ إن التصوير الأيقوني في المقطوعة السابقة يجمع بين [الحرية] و[الهواء] و[الغزال] و[الانطلاق].

إذن إن الإنسان حر بعبوديته للجوهر الكامن، لأنه غير آفل ولا آسر. والإدراك يحيل إلى الفناء السعيد، فلا يكون فجيعاً ولكن التصاقاً بالمطلق وانفصالاً عن النسبي الذي يجعل الإنسان في عبودية مطلقة.

الإنسان مكتمل في النهاية بمحاولة الاكتمال، لأنه يكون بصدد شقاء البحث عن المعجزة والحقيقة، وسعادة الإيمان بالقدرة على الوصول إليها. "كلنا يبحث عن المعجزة على طريقته. المعجزة هي هدف حياتنا."<sup>2</sup> والجهل هو علم أو العلم بجهلنا. فالإنسان حسب الكوني مسكون بالغواية والغرور. فقد جاء في ديوان البر والبحر أن ما نعلمه - نملكه. وما نملكه - يملكنا.<sup>3</sup> فتتبري عناصر الكون لتضليل الكائن، إذ "في كلام البحر [مثلاً] يتستر لغو البعد المفقود."<sup>4</sup> فيصير "طلسم الوجود. حتى وإن تكاد حاجة الموج تفضح سرّ البحر القديم."<sup>5</sup>

<sup>1</sup> إبراهيم الكوني، الخسوف، ج4، ص.201.

<sup>2</sup> إبراهيم الكوني، الخسوف، ج1، ص.208.

<sup>3</sup> إبراهيم الكوني، ديوان البر والبحر، ص.73.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص.51.

<sup>5</sup> المرجع نفسه.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

تُبين رباعية الخسوف إذن النزوع التلقائي أو القسري للإنسان لنسيان ماهيته والتخلي عن الجوهر الذي يحدد علاقته بغيره من كائنات حية (الإنسان والحيوان وفق تراتيبات أولية) وموجودات فيزيائية تخفي وراء مادتها أبعادا أنطولوجية لا يُدرکها إلا من يملك معرفة دقيقة بجهله (السر، والبعد المفقود) وبالنصوص المؤسسة (الحكايات والأساطير والمتون المقدسة الوثنية والتوحيدية) لأبعادها الجوهرية. وبقدر ما تعد أعمال إبراهيم الكوني ثورة على نتائج الحضارة المعاصرة أو على الأقل حيننا للجوهر المؤسس، فإنها تميّط اللثام عن التغيرات الكبرى التي مست الإنسانية قاطبة وخصوصا المجتمعات الموصوفة بالبدائية أو الوحشية، باعتبارها التجلي الخالص للمفهوم العضوي والأولي والصرف للإنسان وللفضاء الذي ينتمي إليه. سوف لن يكون الإنسان بهذا المفهوم، مثله مثل الفضاء تماما، تصورا مثاليا ولا متعاليا للوجود، بل تحديدا لنقاء الإنسان - ليس أخلاقيا بل جوهريا - الأولي وعريه المتأصل في الإشكال المركزي للإنية والغيرية وللملكية والموت والحياة والفيزياء والميتافيزياء. إذن يبني إبراهيم الكوني رباعيته على ثنائية أساسية تحدد عالين مختلفين يمكن تزمينهما وتحديد خصائصهما، بالإمكان تحديدهما بثنائية الصحراء/اللاصحراء، على أن الصحراء هي الشكل الأول للكينونة للاتصاق العضوي للإنسان بالطبيعة وعدم اعتبارها إطارا للمعيش أو وسيلة لحفظ البقاء فقط، ولعدم وجود حدود بين الوجود والموجود من جهة والكائنات البشرية إلا بفعل العرف والقوة الاصطلاح القبلي. هذا الفهم الأولي للإنسان، والذي هو جوهر الفضاء والإنسان حسب إبراهيم الكوني، يتجلى في ثقافة الترحال وترك الحياة تنبعث وفق منطق موسمي مبني على التنجّع وترك الطبيعة تأخذ مجراها من غير تغيير لوتيرة تجددتها. النمط المقابل لهذه السيورة هو نتاج الحضارة، التي تفرضها المكننة ووسائل العيش والتواصل، التي غيرت أنماط العمران بترسيمها لحدود ضيقة جدا وفرضها لنظام الإقامة وحدّها من إمكانية التنقل. هذا النمط لم يغير أساليب العيش ولا أشكال المعيش فقط، بل أيضا مفهوم الإنسان ومفهوم الآخر ومفهوم الملكية وحدود الفضاء. المفارقة هي أن المدنية بسعيها إلى تحرير الإنسان من

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمنضه

إكراهات الطبيعة خلقت أنماطا أكثر تعقيدا من العبودية كما وضع هذا ماكلوهان Marshall McLuhan (الحمية التكنولوجية)<sup>1</sup> ودولووز (الرقابة والتحكم)<sup>2</sup> وفوكو (المراقبة والعقاب)<sup>3</sup> وبو دريار Jean Baudrillard (الاستهلاك والإعلام والانفجار الداخلي للمعنى)<sup>4</sup> وشومسكي (المراقبة المكثفة وخلق الإجماع)<sup>5</sup> ودوبور Guy Louis Debord (العرض والفرجة)<sup>6</sup> إلخ. فبدل أن تتيسر حياة الإنسان ويحدّد المتاح وغير المتاح المباح والمحظور بشكل واضح (العرف والدين والقوة) كما في كما النمط /الصحراوي/ الجوهري، أسس النمط /اللاحصراوي/ لتعقيدات غير واضحة لأول وهلة، غير أنها عسيرة التحديد والتجاوز مثلما هو ظاهر في الوظائف الحيوية في أنظمة القراية. هذا لا يعني الانتصار إبراهيم الكوني لنمط على آخر - وإن كان كذلك أيضا في نهاية المطاف-، بل يعني قبل كل شيء توضيح أن البنيات الأنثروبولوجية للمخيال كما يقول Gilbert Durand قد أصبحت متعددة المرجعيات وفق أنظمة متعارضة لا تخضع للقبول والاصطلاح كما في الأنظمة البدائية. فإذا كان البعد القهري (السلطة والخضوع للسلطة) أمرا واقعا في كل الأنظمة، فإنه في الأنظمة المعاصرة /اللاحصراوية/ متعدد الأقطاب، فالأفراد ليسوا خاضعين، كما في النمط البدائي إلى تراتبية معروفة تحظى بالقبول، وفق مبدأ الغلبة، وإلى نظام قيمى معلوم، ووفق بنيات معلومة، بل هم خاضعون، لأنظمة القراية العرفية وفواعل الأنظمة السياسية وقوانينها وأيضا لتعالق هذه الأنظمة وفق سياقات تحكمها القوة والسيطرة في موارد العيش وحفظ البقاء كما هو حاصل في نظام العولة. الفرق الجوهري بين النموذج الأولي يكمن في إدراك بساطة النمط من جهة وجهل آليات النموذج

<sup>1</sup> Cf. M. McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, New York, McGraw-Hill, 1964.

M. McLuhan & Quentin Fiore, *The medium is the message*, Harmondsworth, Penguin Books, 1967.

<sup>2</sup> G. Deleuze, *Post-scriptum sur les sociétés de contrôle*, Paris, Minuit, 1990.

<sup>3</sup> M. Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.

<sup>4</sup> J. Baudrillard, *Simulacres et simulation*, Paris, Galilée, 1981.

*Le Système des objets : la consommation des signes*, Paris, Gallimard, 1968.

*La Société de consommation*, Paris, Denoël, 1970.

<sup>5</sup> E. Herman, N. Chomsky, *La Fabrication du consentement. De la propagande médiatique en démocratie* (1988), Agone, 2008

<sup>6</sup> G. Debord, *La Société du spectacle*, Paris, Buchet/Chastel, 1967.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

وإكراهاته من جهة أخرى، فإن علم بوجود هذه الآليات والإكراهات، فلا تعرف بالضرورة سيورتها ودرجة تغلغلها في حياة الفرد، وهذا ما بينه جيل دولوز عند حديثه عن مجتمعات المراقبة وأساليب التحكم في الأفراد والمجتمعات، وميشل فوكو عند دراسته لمفهوم المراقبة في المؤسسات العقابية أو مصحات الأمراض العقلية، ونعوم شومسكي عند تحليله للمراقبة المكثفة. لقد رصد إبراهيم الكوني الانتقال من النمط الأول إلى النمط الثاني، الممثلين لحقتين متقابلتين، من خلال الانتقال الفضائي، فالخسوف أندر بضرورة الترحال، وترك الصحراء بشكل مفاجئ ومختلف عن تجربة التنجع التي هي موسمية، أي دورية cyclique ومتوقعة ومحددة زمنياً. فالخسوف أمانة على جفاف البئر، وبما أن لا حياة من غير ماء، جاءت حتمية مغادرة الصحراء إلى مكان يتوفر فيه الماء وبالتالي إمكانية العيش وتوفير الكلاء للبهائم الأليفة الخاصة بالصحراء وعلى رأسها الجمل. هذا الانتقال الفضائي هو تحول أيضاً في نمط العيش، فالصحراء تمثل -تتابعاً أو تزامناً- مرحلة الصيد ومرحلة الرعي في سيورة تطور الإنسانية وهي مرتبطة بطور الجني، عكس الفضاء /الاصحراوي/ المتمثل في الواحة، فالمدينة الممثلين لطور الزراعة قم الصناعة. ولأن الترك الصحراء في رباعية الخسوف طارئ، ومؤشراته تدل على استطالة المكوث في الواحة أو المدينة، أو استحالة العودة إلى الصحراء، فإن إبراهيم الكوني يعمد إلى استعادة نمطي الحياة الذين عاشتهما الإنسانية ورصد الانتقال من أحدهما إلى الآخر وتبيان الجوهر المؤسس للنمط الأولي وخصائص النمطين معاً، وفي هذا إشارة إلى أربعة أمور:

• الإنسان، كما في تصور هيجل، محكوم بصيرورة هي جزء من كينونته، وهذه

الصيرورة الإنسانية تنزع إلى أمرين تزامياً:

○ سعي الكائن، مرغماً أو مخيراً، إلى ترك النمط الأولي لما فيه من إكراه

(المشاق والصعوبات)، رغم أن ضوابط الحياة في النموذج المعاصر هي أكبر

ومتعددة الأشكال والأقطاب؛

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمنطه

- سعي الكائن، بنوع من الاستهام، إلى مجهول يرغب أن يكون أحسن، سيراً على نمط الحياة ذاتها التي تُثبت عبثيتها بمصيرها وتناقض عبثيتها.<sup>1</sup> لذا كان الانتحار المفهوم الفلسفي الوحيد الجدير بأن يدرس حسب كامو.<sup>2</sup>
- ليست الصيرورة تخلياً عن نموذج حياتي بقدر ما هي تخل عن جوهر أولي، وبالتالي فهي تأسيس لجوهر ثانوي. هذا الجوهر الثانوي ليس أنطولوجياً بحسب إبراهيم الكوني، بل طارئ وتبريري فقط. لذا يمكن أن يعد عرضاً وليس جوهرًا، إذا ربط الجوهر بالكينونة. إذن الجوهر الثانوي هو جوهر ثقافي فقط مبني على تمثّل ونمط حياة خاصين؛
  - يمكن أن نقيم مفضالة بين النمطين انطلاقاً من نظام خلقي خاص، لكن لا يمكن أن نحكم بالمطلق عليهما زاعمين أن الأمر محسوم سلفاً أو أنه يمكن أن ينظر إليه وفق قيم كلية مشتركة. تطرح رباعية الخسوف، بدورها، هذه المفاضلة من خلال تصوّرين مختلفين، تصور الشيوخ بنزوعهم إلى الجوهر الأولي بفضل إدراكهم لوجود سر مفقود، وتصور الشباب المنجذبين للمدنية بسبب نزوعهم إلى التقليل من المشاق الجسدية غير مُدركين ما ينتظرهم في الواحات والمدن. فالشيوخ يمثلون النمط الكينونة الأولي أما الشباب فالصيرورة الإنسانية بالنزوع إلى المجهول.
  - لا تعني الصيرورة الإنسانية بالضرورة تحقيق سيرورة حياتية، لأن الأنظمة الخلاقية مختلفة والنوازع والإمكانات الفردية والجماعية متباينة، إذ بالإمكان عدم الرضوخ لإكراهات المدنية والسعي لتحقيق الجوهر الإنساني للوجود، وهذا تبينه رباعية الخسوف، على الرغم باكتفائها بسرد وقائع الانتقال من النمط /الصحراوي/ إلى النمط /اللاصحراوي/.

<sup>1</sup> A. Camus, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951, p.21.

<sup>2</sup> A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe : Essai sur l'absurde*, Paris, Gallimard, 1941, p.16.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمنضه

ليس النمط الللاصحرراوي متعددة الأقطاب فقط، بل هو متعدد الأشكال أيضا، حاجبا بعضها بصورة تجعله يطرح نفسه على أنه النموذج الأرقى والأيسر، فيصرف الأفراد والمجتمعات إلى الأخذ بالظاهر والتركيز على التسهيلات المادية، صارفا عن التعقيدات التي تخلقها هذه التسهيلات، كأن يُركَّز على السهولة في التنقل أو التواصل، غاضا النظر عن الصعوبة في عدم التواصل أو رفضه والذي هو شكل من أكثر الأشكال للعبودية كما يقر بها أمبرتو إيكو أو مظهرها من مظاهر الاغتراب كما هو مطروح في الماركسية.

### 2.1.2. إستراتيجية الصحراء الإلغازية:

إن علاقة الإنسان بالصحراء علاقة صلة، فهي إما الوصل أو الفصل كما هو مؤكد في المنطق الحملي وصناعة الملفوظات السردية. لكن الصحراء، في تجليها الخطابي والسردية، مُتجاوزة للمفهوم الثنائي المادي الذي يربطها بالإنسان ربطا ضديا في محور جدلية الذات بالموضوع، فهي مشتغلة إما اشتغال الموضوع أو اشتغال الفاعل. ولئن كان من اليسير القول في العرف السائد بالهيئة الثانية (البعد الموضوعي للصحراء)، فإن الهيئة الأولى منصّبة textualisé في رباعية الخسوف بشكل مطرد، وفي هذا الأمر إعادة بناء للجوهر الفضاء بحسب ما يسميه الكوني "نبوءة الناموس الأول".<sup>1</sup> أو "الناموس الضائع".<sup>2</sup> يمكن أن نلاحظ التحلي الفاعلي للصحراء في قول غوما: "قامت الصحراء بمهمة عجزت عن تأديتها كل الحروب الضارية التي خاضها الشيخ أخود".<sup>3</sup> فالصحراء معرفة هنا أولا بالفاعلية (القيام بالمهمة) وثانيا بمقابلة الفعل الذي هو من صميم الحدث وهو الحرب، وثالثا بوسم خلقي للفعل وهو النجاح. فالأنسنة أو الشكلنة الإنسانية anthropomorphisation للصحراء أعطتها خاصية أكبر من الحدث الإنساني (الحرب والموت) والفاعل الإنساني (الأعداء وأخود).

<sup>1</sup> إبراهيم الكوني، الصحف الأولى، ص.18.

<sup>2</sup> الصحف الأولى، ص.18.

<sup>3</sup> إبراهيم الكوني، الخسوف، ج1، ص.170.

## القسم الثاني: تجليات الفضا في رباعية الخسوف وتمفصله

تتمظهر الفاعلية إذن في الفعل (البرنامج السردى) وفي خاصية الفعل (النجاح في المهمة). لو اعتمدنا المنطلق المعجمي مرتكزين على المعطيات المحايثة للنص لأمكن توضيح المقابلة بين نوعين من المواضيع ونوعين من الفواعل. وسيكون اعتمادنا في هذه الحالة على الفعل ونتيجة الفعل وليس صفته مادام الفعل مشترك بين العاملين (الصحراء والحرب) وهو الأداء. والفاعلية مثبتة مهما كان تسليمنا، غير أن التحديد العملي مهم جدا وهو مؤسس على اختيار منهجي وليس على صياغة مقولية قبلية. فإما أن نعتبر الحرب فاعلا مثل الصحراء تماما، وهذا هو اختيار السيميائية، وإما أن نعتبرها ناتجة عن فاعل مضمّر هو الحارب، فلا تُلغى الفاعلية حتى في هذه الحالة ولكنها تُربط بمعطى معجمي أو تشكل خطابي وموسوعي سابق على النص ومهيمن عليه وهذا مخالف لما تسلم به السيميائية السردية والخطابية.

وتتجلى الأنسنة المحيلة على الفاعلية في المقطوعة السابقة في مفردة "تأدية" التي تقتضي من جهة فاعلا محققا لبرنامج سردي (القتل) ومن جهة أخرى فاعلا يمكن الاختلاف حوله بمقتضى الاختيار المنهجي ولكن ليس حول خصائص الفاعلية. فالتأدية أو الأداء هما كما في تعريف القدماء إما إيصال أو قضاء. ففي الإيصال، أي الوصول بشيء ما إلى حالة غير الحالة التي كان عليها قبل الإيصال، تحول أو تحويل بالمفهوم الغريماسي. ومنه قول أبي عبيد عن الرائب حيث ذكر أن العرب تقول "للبن إذا وصل إلى حال الرؤوب، وذلك إذا خثر: قد أدى يَأْدِي، أُدْيًا"<sup>1</sup>. أما المعنى الثاني الذي هو القضاء فهو الخلوص بالشيء إلى حالة أو الخلوص من القيام به. إذ يذكر صاحب اللسان أن "أدى الشيء: أوصله [...] ويقال: فلان أحسن أداء. وأدى دينه تأدية أي قضاه [...] ويقال: تأديت إلى فلان من حقه إذا أديته وقضيته. ويقال: أدى فلان ما عليه أداء وتأدية."<sup>2</sup> ويرى ابن فارس أن الفعل "هو إيصال الشيء إلى الشيء أو وصوله إليه من تلقاء نفسه."<sup>3</sup>

<sup>1</sup> أحمد ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، ج 1، ص 74.

<sup>2</sup> لسان العرب، ج 3، ص 113.

<sup>3</sup> أحمد ابن فارس، المرجع السابق، ج 1، ص 74.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

أن نستشف فاعلية المفردة في احتوائها على معنى الآلة كما يقول القدماء، فلكل "ذي حرفة أداة: وهي آله التي تقيم حرفته." <sup>1</sup> من هنا أمكن القول إن الفعل أدى "مشتق من الأداة، لأنها تعمل أعمالاً حتى يوصل بها إلى ما يراد. [...] ومن هذا الباب استأديت على فلان بمعنى استعديت منه، كأنك طلبت به أداة تمكّنك من خصمك. وآذيت فلان أي أعتته." <sup>2</sup> فالأذى يكون بأداة كالسلاح ولكن أيضاً بالعضو المحرك للسلاح، الذي لولاه لفقد السلاح وظيفته وبالتالي معناه. "ومنه قطع الله (أدّيه) بمعنى يديه كما حكى ذلك اللحياني." <sup>3</sup> واليد هي العضو الإنساني المشير استعارياً بشكل مطرد الفعل والقدرة على الإنجاز. وقال الراغب الأصفهاني: "الأداء: دفع الحقّ دفعة وتوفيته... أصل ذلك من الأداة، تقول: أدوتُ بفعل ذاء، أي احتلت، وأصله تناولت الأداة التي بها يُتوصّل إليه، واستأديت على فلان نحو استعديت." <sup>4</sup>

أما مفهوم الفضاء فجاء فيما ما صرّح به خصوصاً اللغويون. فذكر الرازي أنه "يقال: أدّى فلان دينه تأديّةً، أي قضاها" (...) و(أدّى) دَيْنُهُ (تَأْدِيَةٌ) قِضَاهُ وَالِاسْمُ (الْأَدَاءُ) <sup>5</sup> وجمع بعض اللغويين بين معني الإيصال والقضاء، كما هو الأمر عند ابن منظور والفيروزبادي. وهناك اختلاف جلي بين اللغويين والفقهاء والقراء في تحديد معنى التأدية والأداء. <sup>6</sup> إذ جعل اللغويون الأداء قضاء مثل تأدية الدين. أما الفقهاء فرأوا في الزمن معطى

<sup>1</sup> لسان العرب، المرجع السابق، ج3، ص.113.

<sup>2</sup> أحمد ابن فارس، المرجع السابق، ج1، ص.74.

<sup>3</sup> محمد الرّازي، مختار الصحاح، بيروت، مكتبة لبنان، ص.5.

<sup>4</sup> بالراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مكتبة نزار مصطفى الباز، ج1، ص.16.

<sup>5</sup> محمد القادر الرّازي، المرجع السابق، ص.5.

<sup>6</sup> والأداء هو عند القراء "الفعل عند التجويد" <sup>(1)</sup> ولقد ورد اللفظ صريحاً كما هو مثل ما أشار إلى ذلك معجم علم القراءات القرآنية فعُرف كما يلي: "في القراءات هي قراءة القرآن وروايته على المشايخ بعد الأخذ عنهم، فهو شامل للتلاوة تعبداً وتفكيراً، وللعرض على الشيخ، ولتلقين الشيخ طلبته القرآن وروايته." <sup>(2)</sup>

<sup>(1)</sup> السملالي الكرامي الشنقيطي، تحصيل المنافع على كتاب الدرر اللوامع في أصل مقرأ الإمام نافع، تحقيق مجموعة من الباحثين بإشراف محمد المحمود ولد محمد الأمين، الرياض، مكتبة التوبة، ط1، 2001، ص.175.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمنضه

فارقا بين الشئيين. فالأداء" هو في عرف أهل الشرع عبارة عن تسليم عين الواجب في الوقت. والقضاء عبارة عن تسليم مثل الواجب في غير وقته.<sup>1</sup> أما القراء فاختلّفوا عن اللغويين من جهة والفقهاء من جهة أخرى لأن همهم كان الرواية وصفة تجسيدها. وعلى الرغم من اختلاف المعنيين، فهما يشيران معا إلى الفاعلية، إذ إن القضاء أيضا هو تحقيق للشئ سواء تعلق الأمر بالشئ نفسه أو ببديل عنه، لأن الاختلاف بين الإتيان والقضاء هنا هو في المفعولية، أي ليس في المسند إليه الذي لا يتغير في القيام بمهمته كما هو الأمر بالنسبة للصحراء في المقطوعة السابقة.

وإذا عدنا إلى الفكر الفينومينولوجي، فسيكون لأحد المحاور السيميمية أهمية كبرى. فلقد أوضح من يبحثون في آليات اشتغال الجسد إلى أن اليد... غير قابلة للاختزال في الوظيفة الأداة instrumentale للفعل، لأنها مؤسسة كغيرها ولكن بفارق جوهري كبير لعالم حساسية الجسد somesthésie. فهي حسب هوسرل مثلا إمكانية الفاعل في إعطاء معنى لجسده الخاص في تجربة التحقق عبر الإحساس بالحركة kinesthésies وعبر إحساس الجسد بفضل الحركة، وبالتالي فهي تعطيه وجوده الواعي بذاته<sup>2</sup>. واليد بهذا ليست آلية للحساسية فقط ولكن أيضا فعلا praxis مُحققا للجسد وللفاعل معا. لذا فرق هوسرل بين الحساسات الموضوعة kinesthéses objectivantes والحساسات الحركة kinesthéses motrices<sup>3</sup> لأن اليد تنبني على تركيب الحاسة تركيبا معقدا. إذن كيف نفرق بين اليد اللامسة واليد الملموسة في إطار الفعل، سواء حركت هي غيرها أو حركت غيرها في إطار إمكانية الجسد أو جزء من جسده؟\* فالأمر ليس بسيطا كما يبدو لأول وهلة، خصوصا وأن

(2) د. عبد العالي المسنول، معجم علم القراءات القرآنية، القاهرة، دار السلام، ط1، 2007، ص.49.

<sup>1</sup> أبو البقاء الكفوي، الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق د. عدنان دروش ومحمد المصري، بيروت مؤسسة الرسالة، ط2، 1998، ص.66.

\*\*\* اليد محيلة إلى التمثيل الاستعاري للأداء كما بيّنت ذلك المعاجم العربية القديمة في أحد محاورها السيميمية.

<sup>2</sup> A. Berthoz, J-L. Petit, *Phénoménologie et physiologie de l'action*, Paris, Odile Jacob, 2006, p.219.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.219.

\* لا يختصر هوسرل الأمر في اليد لامسة أو ملموسة ولكن أيضا بإمكانية تحققهما حسيا في الجسد كله بالنظر إلى

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمنضه

الاختلاف حول علاقة الإحساس بالحركة بالوعي والقصدية والفعل كما هو مطروح عند ميرلوبونتي وليفيناس مثلاً. ونلمس هذا التعالق بين اليد وبعدها الإنجازي التداولي عند كثير من الفلاسفة الذين جعلوا من الفلسفة فعلاً، علماً بأن الفعل في تمثله المتعالي مرتبط استعارياً باليد، مثل ما فعله فريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche عند حديثه عن كسر ما أسماه فرانسيس بيكون Francis Bacon، من قبله، الأوثان أو الأصنام، فوظف تعبير الفلسفة بالطرق أو بالمطرقة.<sup>1</sup> ولقد فعل هيدجر الأمر نفسه حينما تحدث عن الفكر باعتباره "فعل اليد".

إذن تؤكد مفردة "التأدية" خاصية الفاعلية، ولكن في مستويات ثلاثة تُثبت هي بدورها هذه الخاصية. فالتأدية تتأسس بفضل:

- الأداء بوصفه فعلاً، يحصل فيه تغيير الحالة، وهذا ما قامت به الصحراء بنقل أخود من حالة الحياة إلى حالة الموت؛
- الأداء باقتضائه لفاعل مؤد منوط به القيام ببرنامج سردي. وهذا الفاعل هو الصحراء التي لو لم يوجد فيها باعتبارها فضاء جذب وهلاك، لكان حصل التغيير؛
- الأداء بتحقيقه عبر أداة هي اليد قاموسياً. وفي هذه الصورة الأيقونية أنسنة للصحراء، وإرجاع للفعل إلى تمثله الرمزي العام هو القول بالقتل باليد حتى حينما يحصل عن طريق أداة. أفلا يقال في العربية مثلاً "له أياد بيضاء علي" أو "اعطى يد المساعدة" أو "هو يد معي أو على أعدائي"؟

"اليد-الجسد" (Handkörper) والجسد الحي (Leibkörper). انظر:

M. Richir, *Phénoménologie en esquisses : nouvelles fondations*, Grenoble, Jérôme, Million, 2000, p.271.

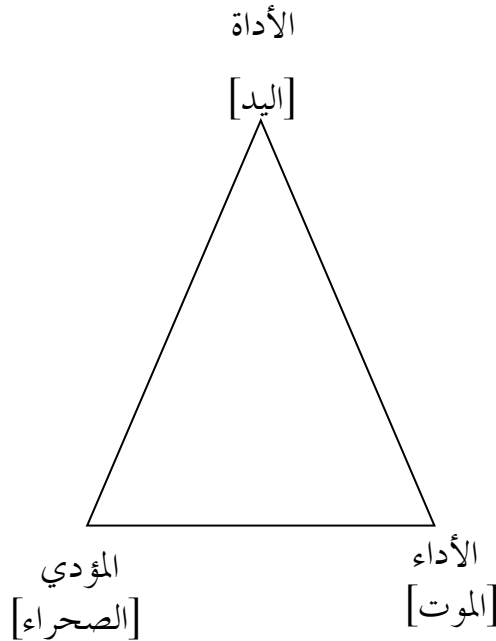
<sup>1</sup> Cf. F. Nietzsche, *Crépuscule des idoles ou Comment on philosophe avec un marteau*, trad. par H.

Albert., Paris, Gontier-Denoël, 1972.

ولنشر هنا إلى أن العنوان الفرعي كيف نفلسف بالمطرقة أو بالطرق "wie man mit dem Hammer philosophiert" من كتاب أفول الأوثان لنيته قد سقط، على الرغم من أهميته، الترجمة العربية انظر: فريدريك نيتشه، أفول الأصنام، ترجمة حسان بورقية ومحمد ناجي، إفريقيا الشرق، ط 1، 1996.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

ويمكن تمثيل هذا البعد الثلاثي للأداء بمثلث الفعل:



والملاحظ هنا هو مفارقة البعد الخلاقي مادامت خصائصه السردية مقابلة لخصائصه الخطابية أو التداولية باعتبارها قيم مؤسسة اجتماعيا. ولعله من السهل توضيح هذا في هذه المقابلات:

الطالين/الفرنسيون/أخوذ	الصحراء	
العالم الإنساني (الموضوعي)	العالم الفضائي (س)	المستوى السيميائي
مهمة فاشلة	مهمة ناجحة	المستوى السردية
سالب	موجب	المستوى الخلاقي المجرد
موجب	سالب	المستوى الخلاقي المدمج

إذن إن الصحراء في انتمائها الأول مُلحقة بالعالم الموضوعي ولكن بالفعل الذي قامت به بحسب المقطوعة هي منتمية إلى العالم الفاعلي، في حين بقي الفواعل محافظين على

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمنضه

انتمائهم الأولي، لكن افتقدوا الكفاءة مقارنة بالفضاء، الذي بفضل جهة القدرة حقق خاصية إنسانية أكبر وهي النجاح. علينا ثانياً مقارنة الفشل والنجاح المقررين نصياً وفق مستويين: مستوى سردي كلي ومتجاوز للنص وسابق عليه ومستوى سردي مدمج ومُبرمج نصياً. الملاحظ هو التعارض الخلاقي لو نظرنا إليه من خلال هذين المستويين. فالبعد الخلاقي المجرد يتعامل مع المفردات وفق محاورها السيمية المعجمية بالنظر إلى تحققاتها المطردة والملائمة في تحديد الدلالة. ففشل المهمة وفق هذا سلبى، والصحراء بنجاحها فهي موجبة خلاقياً عكس الفرنسيين والطلليان وغيرهم من أعداء أخود بما فيهم، في حالات، أخود نفسه. غير أن الفشل هنا ببعده المدمج أي النصي وليس المعجمي فهو إيجابي، وعليه ستُعكس البنية الخلاقية بالنسبة لفاعِل الموت في رباعية الخسوف. والدليل على هذا المقطوعة الآتية: "إن الصحراء اختطفت منه أخواد إلى الأبد. فهل هذه حقيقة أم حلم؟"<sup>1</sup> إذ إن الفعل هو متعد، فليس الفاعل المؤدي هو نفسه فاعل الحالة المنتقل من الصلة إلى الفصلة.

### 3.1.2. الفيزياء والمعنى والجوهر:

تضم الصحراء تظهريين مختلفين: "الأرض" و"بعدها المفقود"، على أن المعطى الأول فيزيائي حسي والثاني جوهرى مجرد، بل ومجهول مجهولية أنطولوجية وليس معرفية. يجذر أن نتساءل هنا: هل الصحراء تصير صحراء بتجاوزها الحسي؟ هل التمظهر الحسي جزء من الصحراء وتجلٍ من تجلياتها أم أنه مجرد شكل طارئ أو مضلل لا علاقة له بها؟ هل تجاوز الحسي، في حالة إمكانية حدوثه، هو إلغاء له مثلما هو الأمر في التجربة الروحية عند جورج باتاي؟ هذه الأسئلة يمكن أن تُسقط على كل الفضاءات لأن إبراهيم الكوني يعتبر الصحراء الجوهر الأول لكل الفضاءات الأخرى، التي هي مجرد تشكيلات مختلفة لنفس الجوهر.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> إبراهيم الكوني، الخسوف، ج1، ص186.

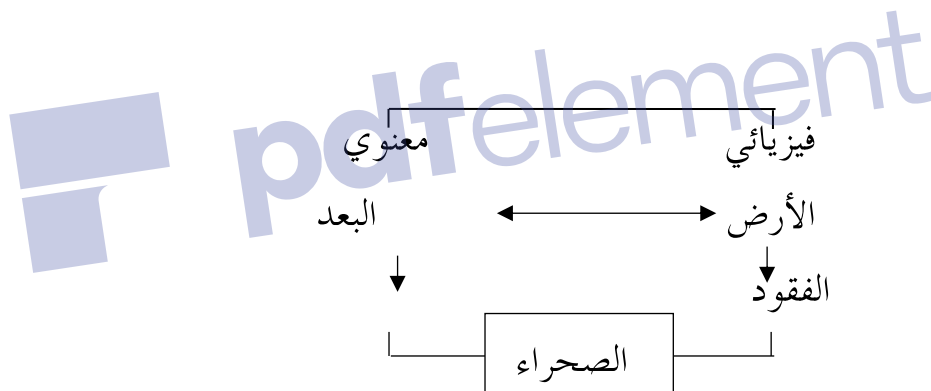
<sup>2</sup> ينظر إلى تجربة الجبل، خصوصاً الألب في كتابات إبراهيم الكوني.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

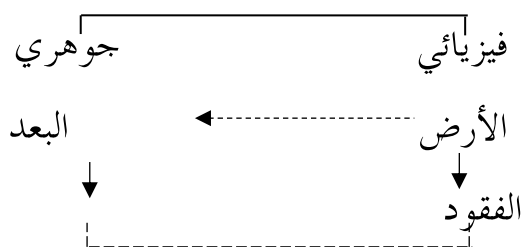
من هنا سنكون أمام ثلاث فرضيات:

الفضاءات المنتمية للصحراء هي أشكال فقط لجوهر مشترك هو الصحراء؛  
هذه الفضاءات هي تشكيلات طوبولوجية وطوبوغرافية، أي أنها أشكال بجواهر  
مختلفة ومستقلة عن الجوهر الصحراوي؛  
هذه الفضاءات هي مجرد أوهام فضاءات مكانياتنا تجعلنا نعتقد بفضائيتها. إنها  
فيزياء مسطح.

يمكن أن نوسع أفق الإشكالية بتوسيع التساؤل: هل الفضاء في جوهره جمع  
للمعطين المكونين أو بانتفاء المعطى الأولي (الفيزيائي) وتحقق البعد الجوهري؟ يمكن تمثيل  
الاحتمالين بالخطاطين الآتيتين. فالجمع يقتضي عدم التعالي على الحسي ولكن تجاوزه من  
غير نفي للجوهر كما هو واضح في هذا الشكل:



أما الشكل الثاني فيمثل التجاوز الذي يكون فيه الفيزيائي عرضي غير مكوّن، وبهذا  
تكون الصحراء ناتجة عن الفصل، وليس الوصل كما في الشكل الأول، مثلما ما هو  
واضح في الخطاطة الآتية:



## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

إذن نحن أمام فرضيتين مختلفتين يجب التأكد منهما بإقرار إحداهما أو كليهما بحسب السياقات ومثلما تؤكد المتون. الفرق بين الفرضيتين هو أن الفيزيائي في الفرضية الأولى هو المستوى المُقتضي للتجاوز. فهو ليس عرضياً تماماً وإنما مدخلاً للجوهر. لذا فضروري لتكون الصحراء صحراءً أن تحوي بعدين: بعد متجاوز وبعد متجاوز إليه. فالصحراء لا تكتفي بجوهر افتراضي ما لم يكن هناك وسيط أولي (الأرض) والوسيط لا يكون وسيطاً ما لم يؤد إلى ما هو وسيط له. النتيجة أنه لا وجود لعرض خالص ولا لجوهر خالص، فكلاهما مركب، لذا يحسن أن نقابل الفيزيائي بالمعنوي، لأن هذا الأخير مفقود فيزيائياً موجود معنوياً. سنخلص مع هذا إلى ثلاث معادلات:

الفيزيائي  $\Leftarrow$  [الاصحراء] = /لا عرضي /+ /محيل /

المعنوي  $\Leftarrow$  [الاصحراء] = /لا جوهرى /+ /محال إليه /

[الصحراء] = الفيزيائي + المعنوي

هل الصحراء في هذا الحالة اجتماع للعرضي واللاجوهرى؟ لو اعتبر اللاعرض واللاجوهر شيئين، أي مادتين، فسيتحولان إلى جوهرين أوليين، في هذه الحالة ستكون إجابتنا بالسلب. لهذا يجب أن نفر بثلاثة أمور مهمة هي:

- اللاجوهرى لا يعني العرضي واللاعرضي لا يعني أنه جوهرى، لأن العلاقة بين اللاجوهر والعرض من جهة واللاعرض والجوهر من جهة أخرى استلزامية وليست ترادفية؛
- يجب فهم الجوهر والعرض واللاجوهر واللاعرض على أنها وضعيات تركيبية قابلة لأن تسقط على حالات المعاني والمقطوعات النصية؛

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمنطقه

- الجوهر ليس جمعا بين الفيزيائي والمعنوي جمع إضافة وإنما جمع تجاوز، بحيث لا يكون المتجاوز من غير متجاوزا إليه.
- النتيجة لهذه الحقائق أنه يمكن صياغة الجوهر كما يلي:

$$\text{الجوهر} = \text{اللاجوهر} \cap \text{اللاعرض}$$

إذا كانت الفرضية الأولى تؤكد أن البعد المفقود يبدأ بعدم الوقوف عند البعد الموجود بل بتجاوزه، فإن الفرضية الثانية تقول بضرورة انتفائه تماما حتى يتأني للصحراء أن تكون صحراء. سيكون الفيزيائي في هذه الحالة عرضي عكس المعنوي الذي يتحول من مفهوم مجرد غير تام وخالص إلى جوهر مؤسس. وبهذا سيكون المعنى ناتجا عن الفصل وليس الوصل كما هو موضح في هذا التمثيل:

$$\text{الجوهر} = \text{اللاجوهر} \cup \text{اللاعرض}$$

سنستنتج مع هذا أن:

- المعنوي هو جوهرى، والجوهرى هو هنا خالص وتام. خلوصه يعني عدم اتصاله بغيره وتامه وعدم حاجته لمكوّن آخر حتى يكتمل؛
- أما الفيزيائي فهو ناف للصحراء ومنفي بها. وهو بهذا معنى تام وخالص أيضا. لذا يجب أن يُعتبر عرضيا تماما وليس تركيبيا، بحيث يحكم علاقته بالجوهر التضاد، وليس الاستلزام. سنكون في هذا الحالة أما المعادلات الآتية:

$$\text{الفيزيائي} \Leftarrow [\text{اللاصحراء}] = \text{عرضي} / + / \text{منفي} / + / \text{خالص} / + / \text{تام} /$$

$$\text{المعنوي} \Leftarrow [\text{الصحراء}] = \text{جوهري} / + / \text{ناف} / + / + / \text{خالص} / + / \text{تام} /$$

## القسم الثاني: تجليات الفناء في رباعية الخسوف وتمفصله

[الصحراء] = جوهرية (~ الفيزيائي)

لا يمثل الفقد حينما يتعلق بالصحراء نقصاً، كما قد يُستنتج آلياً من الوظائف البروبية، بل ضرورة جوهرية. والفقد المرادف للنقص متعلق بالأشخاص أو بالأشياء.

✓ فالمعنى الأول قد نجد في هذه المقطوعة:

"- أنا لا أهدي. فقدان الشيخ جبور يحرقني.

- عليه رحمة الله.<sup>1</sup>"

فالحرقة، التي أعقبت موت شخص عزيز، تمثل حالة خلاقية سلبية محيلة إلى توتر أهوائي للحزن. تشتمل هذه الحالة، المصوغة صورياً، على بعد حسي [النار] وبعد مجرد [الشجن]، ربطت بالـ[هذيان]. هذا الفقد نقص لأنه سلبي قيمياً وليساً سلبياً موضوعياً فقط، أي أن الذي فقد موضوع قيمة، يسبب الانفصال عنه حالة انقباضية dysphorique، كما هو في فقد الابن: "وأخذت ابني معي. فقدته هناك وبقيت أنا. مات في عز شبابه ونظارته وبقيت أنا الكهل المريض الذي جاء للحرب أصلاً لكي يعالج مرضه.."<sup>2</sup> فهنا تقابل الحالتين متعارضتين آيلتين إلى حالتين متباينتين: فنحن إزاء حالة [الكهولة]، لو حصل معها [الفقد]، لما كان التحول فيها سلبياً بل انشراحياً غبطياً عكس [الشباب]. سيكون تمثيل هذا كما يلي:

	[شباب]	[كهولة]	
حالة حياة	[إيجابية]	[سلبية]	
	/ نضارة /	/ المرض /	
حالة موت	[سلبية]	[إيجابية]	
	[تحول انقباضي]		

<sup>1</sup> إبراهيم الكوني، الخسوف، ج1، ص.49.

<sup>2</sup> إبراهيم الكوني، الخسوف، ج1، ص.93.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

فإذا كان هذا الفقد نقصاً كما في موت الصديق والابن، قد يُبحث عن ملئه أو تعويضه، وقد تكون الصحراء هي المُصلِحَة لهذا النقص كما توضحه هذه المقطوعة:

"تركني [ابني] أنا فريسة للمرض الذي فشلت النساء والصحراء والعلم وكل شيء في علاجه. أتفهمني يا شيخ غوما؟ هذا جعل الحروب لعبتي المفضلة!"<sup>1</sup>

وإذا كانت الصحراء أو المرأة أو العلم هي الوسائط التي يُعوض بها النقص فلأنها جواهر ممتلئة بذاتها حتى وإن كانت لها تجليات مختلفة، فالمرأة "قديسة بالحب، آثمة بالكيد."<sup>2</sup> والعلم شكل من أشكال المعجزة لأننا "كلنا يبحث عن المعجزة على طريقته. المعجزة هي هدف حياتنا. كلنا ينتظر تلك اللحظة التي يرفع الحجاب وتنكشف الحقيقة."<sup>3</sup> غير أن المعجزات لا تحصل، لأنها إن حصلت فقدت بعدها الإعجازي تماماً مثل "الصحراء التي هي محددة "ببعدها المفقود، لا بأبعاد الوجود."<sup>4</sup>

### 2.2. الصحراء والخلاء بين السنن الإشاري والسنن التأشير:

نخلص من المربع السيميائي الدارس للاستراتيجيات العمية إلى ثلاثة مكونات متمفصلة بحسب استراتيجيات مبيّنة للإشارة المضللة:

◦ المشار به : الصحراء في محورها الأول، ويُمكن الرمز إلى هذا المكوّن

بـ(ش1)؛

<sup>1</sup> إبراهيم الكوني، الخسوف، ج1، ص.93.

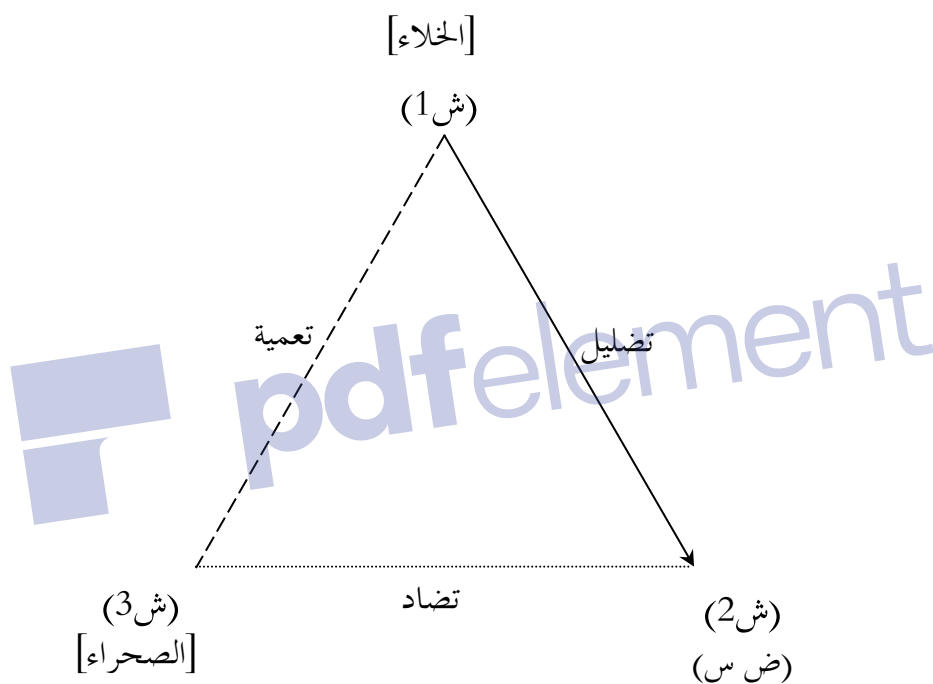
<sup>2</sup> إبراهيم الكوني، ديوان البر والبحر، ص.27.

<sup>3</sup> إبراهيم الكوني، الخسوف، ج1، ص.208-209.

<sup>4</sup> إبراهيم الكوني، ديوان البر والبحر، ص.63.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

- المشار إليه: اللاصحراء بتعالق المحورين تعالقا مضللا أو بانفصالهما إن افترضنا أن الظاهر ليس جوهريا في الصحراء وإنما استراتيجي، ويمكن الرمز إلى هذا المكون بـ(ش2)؛
  - اللامشار إليه: وهو الصحراء في جوهرها المعنى والحاصل بتعالق محوريه تعالقا استراتيجيا، ويمكن الرمز إلى هذا المكون بـ(ش3).
- ويمكن أن تمثل العلاقات بين هذا المكونات الإشارية الثلاث كما يلي:



إذن إن الصحراء معرفة بحسب تمفصل مكونات الدلائل الإشارية والعلاقة بينها وهي كما يلي:

العلائق بين المكونات الإشارية:

1. العلاقة بين (ش1) و(ش2) هي علاقة تضليل منتقلة كما يوضحه السهم من (ش1) إلى (ش2)، بحيث يكون (ش1) أمانة مضللة و(ش2) التجلي الخطابي لاستراتيجية التضليل؛

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

2. العلاقة بين (ش1) و(ش3) هي علاقة تعمية قابلة لأن تقرأ في الاتجاهين:
- من (ش1) إلى (ش3): وهو محور الإخفاء يقوم به الفضاء (الصحراء) وبعض الفواعل الذين يحرصون على حفظ كنه الفضاء، غايتهم ديمومة جوهر الصحراء بفضل الخلاء المعمي؛
  - من (ش3) إلى (ش1) وهو محور التخفي يقوم به الفضاء، أي جوهره الذي هو مبني على حفظ سره وكنزه، وهو بالتالي مُعمٍ ومُعمى، لأنه في النهاية مبني على حالة التعمية. وتحدث التعمية انطلاقاً من جدلية البداء والخفاء وليس فقط التخفي. وبالتالي فإن التعمية نفسها متمفصلة في مستويين:
  - مستوى البداء: وهو خاص بالاشتغال الإشاري لـ (ش1) الذي في تبديه تعمية لأنه يصرف إلى غير (ش3)؛
  - مستوى الخفاء: ويقوم به القطبان المشكلان لمحور التعمية: (ش1) الذي بإحالاته إلى (ش2)، فيخفي (ش3)؛ (ش3) الذي يقوم بدوره بجوهره الكامن بالتستر.
3. العلاقة بين (ش2) و(ش3) هي علاقة تضاد جوهري يمكن تحديدها وفق علاقيتين:
- علاقة منطقية: بمقدورنا أن نلخص تمفصلها بتحديد العلاقة بين محوري [الظاهر] و[الباطن] كما طرحت أعلاه وستطرح أدناه.
  - علاقة سردية: يمكن أن نحدد اشتغالها بتعريف الناتج عن محور التضليل (ش3). فهذا الفضاء هو فضاء ذهني وليس طبوغرافيا، لأنه مبني على تماهي الفضاء المحيل والفضاء المحال إليه ولكن إحالةً مضللة، لأنها ليست مؤسسة على فك رموز الصحراء وبالتالي فصل (ش1) عن (ش3) أو الإحالة مباشرة أو بشكل غير مباشر إلى (ش3).

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

ولا يتمثل التضاد في تقابل حالتين أي الفضاءين أو قطبي التضاد الإشاري

للفضاء، بل في البرمجة التحويلية، الناتجة عن تسريد التعمية والتضليل معا.

ويمكننا أن نحدد هذه البرمجة في محورين:

- محور مُعم وهو خاص باشتغال (ش2)؛
- محور مُعمى وهو خاص باشتغال (ش3).

وليس التضاد هنا تقابلا بين تحويلين متعارضين، ما دام متعاضدين ومتشاكلين،

بل هو من صميم محور التحول والهيئة القائمة بالتحويل (ش2) أو (ش3).

فمحورا التحول هما:

محور التعدي: وهو منتقل من (ش2) إلى (ش3)؛

ومحور الانعكاس: فمن (ش3) إلى (ش3) نفسه.

ويمكن تلخيص السيمات المشكّلة للأقطاب الإشارية للصحراء وما يتعلق بها من

فضاءات مضادة ومحيلة كما يلي:

المشار به	المشار إليه	اللامشار إليه
[الخلاء]	[اللاصحراء]	[الصحراء]
/ظاهر/	/	/باطن/
/سطحي/	/	/عميق/
/ثانوي/	/	/جوهري/
/نفيس/	/	/ارخيص/
/كثير/	/	/قليل/

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمنضه

إذن نحن إزاء ثلاثة فضاءات [الخلاء] و[اللاصحراء] و[الصحراء] وهي فضاءات ليست محددة في ذاتها وبنيتها الطوبوغرافية، ولكنها مرتبطة سيميولوجيا ببعدين مهمين:

- بعد إشاري/تأشيري: يؤسس لبنية الإحالة إلى الصحراء ويحيل في آن واحد إلى فضاءات ليست من الصحراء (ش1 ← ش2). ولئن كانت الإشارة كما يحددها بريتو مؤسسة على الإشارة والمشار إليه أو المشار به والمشار إليه، فإنها في رباعية الخسوف تقتضي وجود قطب آخر وهو اللامشار إليه، وهو في الغالب جوهر الإشارة عند إبراهيم الكوني، لأن الحقيقة (الكينونة+الظاهر) مبنية في الصحراء على التعمية والتضليل درأً للوصول إليها، وحفظاً على الجوهر الذي يعطيها كينونتها المميزة والمعروفة. ويمكن أن يقارب هذا البعد وفق محورين:

- محور الإشارة (ش1 ← ش2) وهو محور الإحالة المباشرة للصحراء باعتبارها ظاهراً/مدركا/ من قبل الفواعل؛
- محور الإخفاء/التخفي أو اللاإشارة (ش1 ← ش3) وهو المحور الذي يكشفه اشتغال/الباطن/ /غير المدرك/ والذي هو جوهر الفضاء وأساس الإشارة التضليلية. غير أن الإخفاء حاصل باستراتيجية الإبداء واللاإشارة بالإشارة. وقصدية هذا هي التضليل. فالجلاء ليس أساساً للوضوح ولكن للخطأ وعدم إصابة الهدف الإبتيمي (معرفة الصحراء ومعرفة سرها)؛

- بعد براغماتي استراتيجي مضلل وهو المعرف للصحراء والممكن لها من حيث الوجود والبقاء، ذلك أنه يرمج وفق العلائق الإشارية للهيئة التي يؤخذ بها الفواعل حتى يدركوا كنهها. وهذا البعد ثنائي الماهية:

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

- سيميولوجي: يخص كيفية الاشتغال والهئية التي يتجلى فيها وفق استراتيجيات البداء والتعمية والخفاء؛
  - أنطولوجي: يخص حقيقة الاشتغال، بحيث إن الصحراء لا تكون ذاتها إلا بالماهية المعرّفة لها والفارقة لها عن غيرها مما هو معمى به.
- وإذا نظرنا إلى التفضيء spatialisation الاستعاري للصحراء عند الكوني، لوجدناه يوازها بالبنية الطوبوغرافية للبحر. فالبحر أيضا متمفصل وفق ثنائية الخفاء والبداء كما هو جلي في هذه المقطوعة: "الصحراء، كالبحر، صحراء ببعدها الخفي، لا ببعدها الجلي".<sup>1</sup> على أن الخفاء جوهرها والبداء ظاهرٌ مضلل.
- لقد لفظمَ الكوني في أعماله الجوهر بـ[الجزر] والظاهر بـ[الجدع] على أن الأول /عميق/ والثاني /سطحي/ كما توضحه هذه المقطوعة: "الصحراء بحر؛ الخلاء جذعها، والأبدية جذورها"<sup>2</sup> والتي هي صدى للمقطوعة السابقة عليها: "البحر صحراء؛ جذعها الغمر، وجذبها الغيب".<sup>3</sup>
- و/العمق/ في المقطوعتين السابقتين ليس هيئة فضائية فقط - وإن كان كذلك أيضا - ولكنه معطى مفهومي، وإلا صار العمق حالة طارئة قابلة لأن تدرك حسيا بالتعمق، أي مبارحة [السطح] إلى [العمق]. وإذا تناولنا الأمر بهذه الصيغة، فسنخالف بشكل جلي ما وضحناه حول العلاقة بين المحاور السابقة للصحراء، وسنخالف أيضا أساس التعمية والتضليل الخاصين بالفضاءات الجوهريّة المؤسّسة للجوهر الإنساني والمؤسّسة به. من هنا صار البحر صحراء والصحراء بحرا، فاستعار كل

<sup>1</sup> إبراهيم الكوني، ديوان البر والبحر، ص.22.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص.23.

<sup>3</sup> المرجع نفسه.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

واحد منهما اللفظ المشير به إلى غيره ليكون مؤشرا على نفسه كما سنرى ذلك فيما بعد. أما إذا عدنا إلى التشاكلات الدلالية الخاصة بالصحراء والبحر بالنظر إلى الإحالات سيمية النصية الخاصة بكل واحد منهما للاحظنا تشاكلين مهمين:

تشاكل حيوي نباتي botanique : يتقابل فيه [الجذر] و [الجذع] بشكل لا يخرج فيه الفضاء عن استراتيجية التعمية والتضليل، فـ [الجذر] /خفي/ و/غير ظاهر/ بانغماره في التربة أو الرمل و [الجذع] /ظاهر/ لتبديه فيزيائيا لمن يملك كفاية الحساسية.

تشاكل طبوغرافي: يكون فيه الفضاء محيل إلى سيم مقابل لا ينتمي إلى نفس المحور الكلاسيقي. فالظاهر فضائيا هو فقط منتم إلى المجال الطبوغرافي (الخلاء بالنسبة للصحراء والغمر بالنسبة للبحر) أما الخفي فينتهي إلى تشاكلات دلالية أخرى. يكمن أن نبين هذا الأمر كما يلي:

الصحراء ← [الجذع] تع [جذر]

[الخلاء] تع [الأبدية]

/ظاهر/ تع /خفي/

وإذا استقصينا التقابل الطبوغرافي، اتضح لنا أن اللفظمين الخاصين بالمقابلة بين مكونات الصحراء ينتميان إلى مجالين دلاليين مختلفين. لفظم /الظهور/ أي الخلاء المحيل إلى الفضاء وحالة الفضاء ("مكان خلاء: لا أحد به ولا شيء فيه.") أو إلى التحول الذي يجعله خلاء ("وأخلى المكان: جعله خاليا. وأخلاه: وجده كذلك") أما لفظم /الخفاء/ فيحيل

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

إلى الزمن [الأبدية]. من هنا يمكن أن نستنتج خصائص سيميمية كثيرة بعضها خاص بـ [الخلاء] وبعضها الآخر بـ [الأبدية]:  
 فما يخص الخلاء يشير إلى حالة الصحراء في ظاهرها وأيضاً فيما هو متاح كي تكون الصحراء صحراءً. وإن لم يحلل هذا الأمر، فإن أغلوطة كبيرة سيتلبس بها الفضاء لأن مفارقة الخلاء قد تكون خفية أو مضللة. فإذا كان الخلاء هو الخلو، والخلو من خلا و"خلا المكان والشيء يخلو خلواً وخلاءً وأخلى إذا لم يكن فيه أحد، ولا شيء فيه، وهو خال".<sup>1</sup> فإن المقابل هو /الملاء/. وهذا الأمر لا يستقيم لسببين منطقيين وبراغماتيين:

الأول أن الخلاء لا يكون خال بالمطلق، لأنه يحتاج إلى اتصال فضائي حتى يُدرك خلاءه، والاتصال به هو انتفاء لصلة الخلاء. على هذا فإما أن يبقى الخلاء خلاءً مطلقاً وهو بهذا لا يُدرك ما دام إدراكه هو حاصل بالاتصال به وبالتالي نفي لصفة الخلاء، وإما أن يُتصل به لتُدرك خصيصة الخلاء، بهذا يصير إذن ملاءً. ونحن هنا بصدد إحراج لا يمكن التملص منه:

- إما خلاء مطلق لكن من غير أن يُدرك، وبالتالي سيكون من المستحيل وسمه بخصيسته، لأن عدم إدراكه على هيئته لا يتيح أن يُحدد وفق هذه الهيئة. فالأمر غير قابل للحصول أو المعقولة لأن العالم هو حاصل بتحديد الإنسان لخصائصه المكوّنة؛
- وإما أن يُدرك الخلاء، فيتحول الخلاء إلى ضده (الملاء)، وبالتالي فسنحدث عن غير ما نزع الحديث عنه.

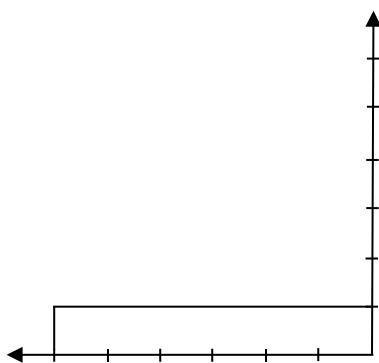
<sup>1</sup> ابن منظور، المرجع السابق، ج2، 1254،

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

حل هذه المعضلة يقتضي عدم القول بالمطلقية من جهة وافترض فاعل ملاحظ بالضرورة يمنح المقولات مثل الخلاء والملاء نسبية كلاسيكية مع حفاظ اللكيسم على مثالية إحالة على المقولات السيمية. الخلاء سوف لن يكون /انعدم/ الوجود وإنما قلته، على أن تكون القلة على الأقل خاصة بالفاعل الملاحظ، الذي يخلص إلى هذا الفضاء أو ذاك هو خالٍ.

### 1.2.2. الصحراء بين مطلقية الكيف ونسبية الكم:

إن السبيل الأوحده للخروج من الإحراج الخاص بالخلاء هو اعتماد النسبية الكمية بدلا من مطلقيتها، كما وضعنا هذا سابقا، فلا يكون الخلاء خُلوا تماما وإنما ندرة وقلة أو ملاءً عرضيا وطارئا. وسيكون المحور المعتمد هو محور الكم النسبي وليس محور الكيف المطلق، وسيلتقي في هذه الحلة الامتداد الفضائي بقلة الفواعل المتصلين به كما تمثله هذه الخطاطة:



حري أن يوضح هنا أن محور السينات خاص بالمجال الفضائي الذي يتميز بـ/المدى/ أو الامتداد أما محور الصادات فهو خاص بالمجال الفاعلي الذي يتميز بـ/القلة/. ولئن تبدى اعتماد هذا التمثيل نهائيا لأول وهلة، فإن العلاقة النسبية بين ثابتي الخلاء لهما تشكيلات متعددة.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

وتجدر الإشارة أيضا أن تحديد صفة الفضاء مرتبط بالتناسب والاصطلاح الجمعي أو التقرير الفردي للصفة، فالأمر ليس كميا فقط، وليست النسبة محددة بالنظر إلى أحد المحورين لوحده، فيقال كثرة لما كثر عدده والقلة لما قل عدده، بل محددة بإسقاط المحورين من جهة وبالتالي بدرجة تناسبهما من جهة أخرى وتوصيف الفواعل للفضاء والعدد وتقاطعهما. وهذا الأمر يحدد حالة الفضاء فقط ولكن وفق ثلاثة أمور متفاعلة فيما بينها:

- حالة الامتداد: فيكون /الضيق/ ليس في حجم الفضاء فقط، ولكن أيضا في عدم سعته بالنسبة للفواعل وعدم قدرته على استيعابهم بشكل يخلق اكتظاظا. وتكون الفساحة، وإن كانت في قيمتها الحسابية جلية مبدئيا، فهي أيضا في قدرتها على استيعاب الفواعل من غير أن يكون هنالك اكتظاظا. ومثال هذا المدن الكبرى التي تكف عن أن تكون كبرى بالنسبة للسكان في حالة ازدهامها؛

- حالة التعداد: فالعدد وإن كان مؤسسا على قيم قياسية ثابتة، فإن حالة الفضاء ستمنح الفواعل صفات متناسبة معه، فالامتداد مثلا يجعل القلة كبيرة. وبالمقابل قد يجعل الفضاء /الضيق/ العدد كبيرا حتى وإن لم يكن كثيرا كميا. بل وقد يجعل الامتداد الكثرة قلة بحسب فارق التناسب بين الفضاء وعدد الفواعل وهذا بالنظر إلى التحديد النسبي للكثرة والقلة. والقلة قد تتحول إلى كثرة في حالة اجتماع /الضيق/ الكبير مع التعداد الكبير كما في حالة زلزلة يُحشر فيها جمع وإن قل مع عدم تناسب المكان مع عدد المساجين؛

- صفة التناسب بين الامتداد والتعداد: لئن كانت صفة التناسب محددة بتعالق ثابتين يُسقط أحدهما على الآخر كميا، فإن الأمر يبقى نسبيا بدوره ولكن نسبية غير حسابية بالضرورة، وإن كان المآل إلى التكميم حتمية إجرائية ولكن بعد صياغة صنافات أولية تتحدد بها الصفات. فالأمر يتعلق في الأساس بالتوصيف الفاعلي أي بتأسيس سوسيوثقافي خاص بكل مجموعة بشرية، إذ ما

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

هو خلاء بالنسبة للبعض هو ملاء أو ملاء نسبي للبعض الآخر والعكس بالعكس والعكس صحيح. فالصفة تتأسس حسايبا ولكن أيضا ثقافيا. ولعل السبيل الأمثل لاعتماد هذا المقياس هو تقصي التشكلات الخطابية، أي مجموع النصوص المضمرة وموسوعة النصوص المحققة سلفا والمحفوظة في الذاكرة الجمعية و/أو الفردية. لكن المشكلة في هذه الحالة هو تعدد النصوص المرجعية المؤسسة بل وتعارضها أحيانا، فالواقع "مولد بشكل حوارى باستعمال اللغة" هذا ما جعل دوني بارترند يتحدث عن الفضاء التشكلي espace configurationnel<sup>1</sup>. يمكن أن نناقش مسألة ملاءمة التشكلات الخطابية الخاصة بالفضاء وفق الحقائق الآتية:

- إن تعارض النصوص المضمرة والمحققة سلفا لا ينفي ضرورة اعتماد المفهوم التشكلي للفضاء بل يقرّ ضرورتها، لأنها ستكون موسوعة مرجعية يُرجع إليها لتبين الاختلافات والثوابت إن وُجدت؛
- يجب ألا تُعدّ التشكلات الخطابية مفاهيم أولية ونهائية، بل مرجعيات إحالية تتجلى من خلالها المقولات المشكّلة والمحاور السيمية الضرورية، على أن هذه المقولات والمحاور هي مرجعيات إدراك وتأسيس وليست المفهوم النهائي، ذلك أن متن النصوص السابقة ممكنة من تبيان المفهوم ولكن أيضا من إمكانية الانزياح عنه. فالنصوص المضمرة مستعادة ومنسوخة في النصوص المحققة. فإذا كان الخلاء قاموسيا جامعا لمقولات مرجعية، فإنه أيضا مؤسس على صياغات جديدة ستكون بدورها بانية لموسوعة التشكلات الخطابية. وعليه فالتناص يجب أن يُنظر إليه من خلال هذا الفهم الظاهراتي وليس بتقصي ما درج عليه الأدب المقارن من تأثير وتأثر. وهذا ما ذهب إليه بارث بقوله: النص هو "نسيج من

<sup>1</sup> D. Bertrand, *L'espace et le sens : Germinal d'Emile Zola*, Actes sémiotiques, Hadès-Benjamins, Paris-Amsterdam, 1985, p.66.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

المقبوسات السابقة"<sup>1</sup>، ولكن كان بإمكانه أن يضيف وللنصوص اللاحقة أيضا.

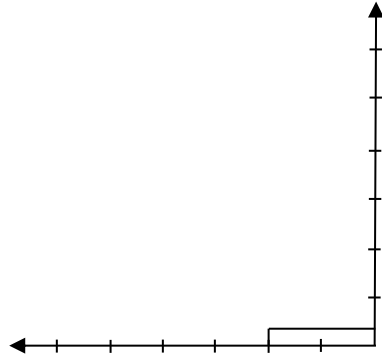
ولعل أهم ما يمكن أن نشير إليه هنا هو أن التشكل الخطابي لا يؤسس للمفهوم وإن كان يمنحه القدرة على التأسس، ولكنه يمنح العالم (الموضوعات المدركة أو عالم الوقائع بلغة بورس) معقوليته، وبالتالي إمكانية وجوده. ولولا هذه الهيئة الوسيطة لما حدث تفاهم ولا حتى تعلم للغات وصوغ الجمل والنصوص. لذا هناك من يُفرق بين الإطار الأولي للخطاب والإطار الثانوي. إذن إن "عالم المعرفة" أو "الموسوعة" يفرق بين الأطر الخطابية والأطر غير الخطابية، وهذا ما يجعل اللغة مؤسسة على النظم أي المقبولية التركيبية والمقبولية الخطابية، وإلا صارت النصوص والجمل جمعا اعتباطيا بين لفظيات؛

○ الفضاء لا يحصل إذن على صفته إلا بتعالق ثابتي العدد والحجم تعالقا نسبيا وأيضا بالصياغة الثقافية للمفاهيم بحسب التمثلات العامة والنصوص المؤسسة، غير أنه من الممكن استنباط صنافه أولية لأشكال نظرية و/أو تشكُّلية بالرجوع إلى الهيئات المختلفة للمفهوم بعد عقد التعالق بين مكونات المفهوم. من هنا يمكن أن نستخلص ثلاث حالات منطقية ممكنة للخلاء بحسب التناسب الكمي بين متغيري الصفة المتمثلين في محوري الكم (تعداد الفواعل) والامتداد (حجم المقطع الطوبولوجي) وهي كما يلي:

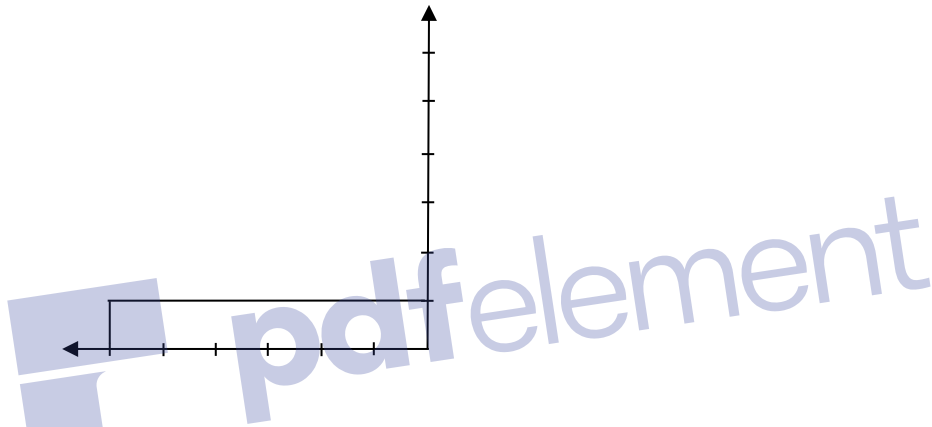
1. فضاء ضيق نسبيا وعدد قليل جدا وتمثيله كما يلي:

<sup>1</sup> R. Barthes, « La théorie du texte » *Encyclopaedia Universalis*, t. XV, 1968, p1013.

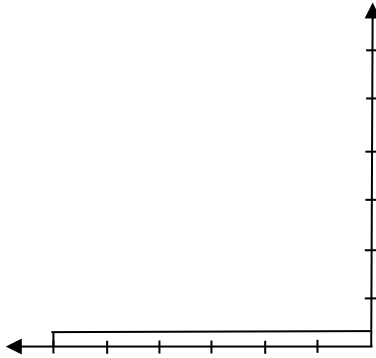
## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله



2. فضاء واسع جدا وعدد قليل نسبيا وتمثيله كما يلي:



3. فضاء واسع جدا وعدد قليل جدا وتمثيله كما يلي:



وسيكون أيضا ممكنا استنباط صنفات للملاءم باعتماد تعالق ثابتي الحجم والعدد و/أو التشكلات الخطائية.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمنطقه

إن استنباط أشكال الفضاء وصفاته فضلا عن كونه منطقيًا، فهو تشكلي في أساسه، لأن ثابتيه هما ناتجان عن موسوعة منطقية لا توجد إلا في متون ممكنة ناتجة بدورها عن أشكال ممكنة وأخرى موجودة نصيا. فالشكل الاستنباطي هو في الأساس بنية أولية لمتن الأشكال الكائنة من جهة وشكل الموضوع الخاضع للشكل المنطقي للاستنباط هو من صميم مدونات سابقة تُستنبط منها الثوابت والمتغيرات. بل إن القول بالفضاء التشكلي هو بدوره أساس لمتن إبستمولوجي يُعتمد أو يُترك أو يُجهل أساسا، وهو إذن جزء من الذاكرة الإبستمية المُشكّلة للمفاهيم.

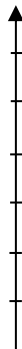
وإذا اعتمد الخلاء بمفهومه الحرفي، فسينتفي إسقاط الوحدة الكمية

للمحور الفاعلي على المحور الفضائي ويكون التمثيل كما يلي:



إن انتفاء الإسقاط هو في أساسه انتفاء لأحد المحورين، مادام عدم تلاقي متغيرين أو أسين لأي ظاهرة هو وجود أحدهما دون الآخر؛ ولأن الفواعل هم العَرَضُ الوجودي بالنسبة للفضاء، مادام وجود الفواعل لا يكون إلا في الزمان والفضاء، فإن الخطاطة ستكون بهذا الشكل:

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله



يمثل هذا الشكل الفضاء في ذاته باعتباره امتدادا قابلا للتقطيع كما يؤسس لذلك غريماس.

وتجدر الإشارة إلى ضرورة التفريق هنا بين الفضاءات بالنظر إلى وجود الإسقاط للصادات على السينات أو عدم وجوده. وسنكون هنا إزاء نوعين من الفضاءات:

1. الفضاء الجوهرية: وهو فيزيائي ومطلق في ذاته وليس في خصائصه الفيزيائية التي قد تُربط بمتغير آخر أو تربطه بغيره على أنه مقولة فلسفية فقط وإطار لغيره؛

2. الفضاء الوجودي: أو الفضاء الفاعلي المؤسس على التعالق الذي يشترطه الوجود السيميائي. وعلى هذا وسيكون الخلاء في هذه الحالة:

إما موجودا بتلازم المعرفة (الدراية بوجود الفضاء) والفصل، لأن الاتصال سيجعل الفضاء ملاءً. ويكون التعالق المشترك في المسلمة السيميائية خاصا بفاعل إبستيمي؛

وإما موجودا بتلازم الملاحظة والوصل، ويكون الخلاء موجودا فعلا ومعرفة مزامنة وليست سابقة على الموضوع كما في الاحتمال السابق.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

ويكون التعالق المشترك في المسلّمة السيميائية خاصا بفاعل ملاحظ *sujet* *observateur* مثل الذي درسه جاك فونتانييه.

وإذا اعتمدت الحالة الأولى لاعتبر الخلاء ملاء مهما كانت نسبة هذا الملاء أو حجم الفضاء.

يمكن أن نستنتج من هنا أمرين مهمين هما بديهيان في أساسهما إذا اعتمد الجوهر الفيزيائي للفضاء:

إن الفضاء بدون فواعل ممكن نظريا لأنهم لا يوجدونه جوهريا بل هم الذي يوجدون فيه؛

إن الحديث عن فواعل من غير فضاء أمر غير معقول لأنه الحيز واجب الوجود لوجودهم، وهو بالتالي يستنبط من وجودهم حتى وإن لم نَع مفهومه، وليس العكس.

أما إذا اعتمدنا المفهوم الوجودي فإن تلازم المحوين سيكون مسلّمة عمل يحدد بها الفضاء بفضل وصل مفهومي و/أو فيزيائي لفاعل أو أكثر مع حيز طوبولوجي.

يمكن أن نستنتج أيضا أن الفضاء الجوهري المستقل هو متساوق مع المفهوم المجرد والحرفي الذي يكون أساسه الفصل بين الفاعل والموضوع.

ومن جهة أخرى فإن الفضاء الوجودي العلائقي هو متساوق مع الخلاء المعروف بحسب التناسب الكمي بين متغيري الكم الفاعلي والامتداد الفضائي.

### 2.2.2. من كينونة الفضاء وظاهره إلى الإشارة واللا إشارة:

يقتضي اشتغال الصحراء وفق الاستراتيجيات المضللة والمعمية والمشيرة إلى تحديد العالم الدلائلي الذي تعمل وفقه، خصوصا وأنها سيرورة أدلة *sémantisation* مبرمجة

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

براغماتيا ومبرمجة لبنيات سردية يقوم بها الفواعل بحسب مسارات تحددتها كفاءتهم الإبتيمية. لذا فمن الضروري معرفة إذا ما كانت الصحراء مشتغلة بحسب سنن إشاري signalitique أم سنن تأشيري indexical أو وفقهما معا. كما تنبغي أيضا معرفة شكل تلازمهما إذا ما كان في الأمر تلازم، أي هل يحدث الأمر تعاقبا أو تزامنا. ويستلزم الإجابة على هذه المسألة تبيان الفرق بين السننين من جهة واستقصاء برامج الفواعل واشتغال الموضوع الفضائي من جهة أخرى.

ليست مسألة التفريق بين السننين مرتبطة بماجس مصطلحي فقط بل بإبستمولوجيا علوم اللسان في المقام الأول كما أكد هذا فيدا E. Fedda<sup>1</sup> فكانت الغائية الدلالية - أي الوظيفة الأولية العامة ووظيفة الاستعمالية الآنية - المنطلق التعريفي للسننين من جهة، وكان تجلي هذه الغائية مرتكز صنفاء الدلائل من جهة أخرى خصوصا عند لويس برييتو Luis Jorge Prieto. ولم يخرج الأمر إذن عن البعد التواصلية وبدرجة أقل عن البعد الدلالي للدليل بالنظر إلى القصدية والاصطلاح على دلالة الدليل. ولقد ارتكز برييتو أيضا على مقول التشابه لدراسة الصورة الفوتوغرافية والسينمائية. وهذه المقولة قابلة لأن تُعمم على كل المواضيع في العالم الطبيعي، مادام الاستعمال اللغوي ممارسة رمزية مقربة ومباعدة بين مكونات العالم. وهذا ما أشار إليه برييتو نفسه<sup>2</sup> وأوضحه أيضا عند تمييزه بين "التمثل الذهني" للأشياء والموضع المادي، لذا اشترط في الشيء، ليكون صورة، أن يوظف على أنه وسيلة في ممارسة يكون الهدف فيها موضوعا ذهنيا، في إطار ممارسة رمزية مختلفة عما أسماها الممارسات المادية.<sup>3</sup> وإذا كان المرجع المحال إليه في الممارسات التأشيرية قابلا لأنه يكون موضوعا ماديا أو موضوعا ذهنيا، فإن المؤشر دائما موضوعا ماديا، مثلما هو عادة

<sup>1</sup> E. Fedda, « Le lieu théorique de la sémiologie de L.J. Prieto », Colloque international "Charles Bally", 5-6 décembre 1997, p.397.

<sup>2</sup> Cf. L. J. Prieto, « L'interprétation d'indice et son rôle dans la communication », *Cahiers Ferdinand de Saussure*, Genève, 1997, n° 50, p.46.

<sup>3</sup> Cf. L. J. Prieto, « Entre signal et indice : l'image photographique et l'image cinématographique », in *Cahiers Ferdinand de Saussure*, Genève, 1997, n° 50, p.22.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

وسيلة كل ممارسة، لأن هاجس بريوتو كان، كما هو الأمر أيضا لبورس، استكناه شكل عام للسميائي.<sup>1</sup>

لا تخرج الممارسات الزمزية عن نوعين: "التواصل وتأويل المؤشرات". ففي تأويل المؤشرات، يحصل المستعمل، أي المؤول، بفضل الاتصال الحسي بموضوع مادي، على معرفة حول هذا الموضوع. ويكون بفضل هذا الموضوع قادرا على اكتساب معرفة حول موضوع آخر حتى وإن لم يكن متصلا به.<sup>2</sup> فالمؤشر نفسه هو، بحسب بريوتو "حدث مدرك مباشرة يعرفنا بحدث آخر."<sup>3</sup> إذن إن الممارسة الرمزية هي استدلالية تربط الظواهر بفضل المماثلة analogie مادامت الإسقاطات العقلية قادرة على تجاوز البعد الموضوعي للظاهرة إلى بعدها الرمزي، وإلا صار الإدراك نفسه غير قابلة للتحقيق، مادام الأمر فهم الظاهرة. فجدة الحدث إذن في سياقه (الفضاء والزمن) وليس شيعيته، مثلما يعبر عنه نهر هيرقليطس بالنسبة للفضاء، والعودة الأبدية عند نيتشه. فالنهر هو نفسه النهر باعتباره مقولة ومفهوما وظاهرة ولكنه في كل وقت متغير باعتباره حدثا وموضوعا ونومينا noumène. فالأمر لا يحصل في النهاية إلا بقياس ملائم، يربط مبدأ التعميم généralisation بشروط منطقية عامة تعتمد الاطراد والمضاهاة. "إن الموضوع المادي الذي يعتمد المؤول لاكتساب معرفة بفضل الاتصال الحسي به هو المؤشر، أي أنه وسيلة للممارسة الرمزية [...] أما الموضوع الذهني المشكل بالمعرفة لـ /حول موضوع آخر يكتسبه المؤول بدوره بفضل استعمال المؤشر هو هدف الممارسة يسمى المؤشر إليه. أما الموضوع المعرفة،

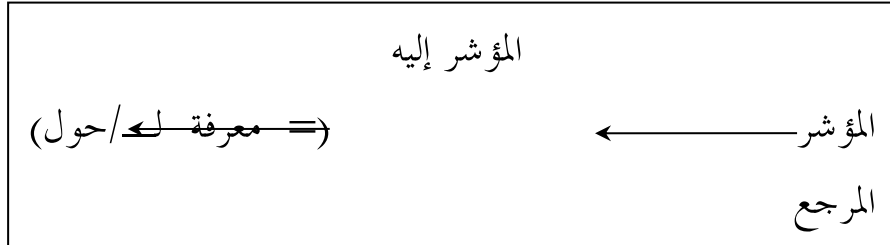
<sup>1</sup> AM. Farýba-Reber, « La revanche de la stylistique : Hommage d'Albert Sechehaye à son prédécesseur et ami Charles Bally » Colloque international, in cahier de Ferdinand de Saussure, Genève, Librairie de Droz, n° 54, 2001, p.392.

<sup>2</sup> L. J. Prieto, « Entre signal et indice : l'image photographique et l'image cinématographique », *Op. cit.*, p.22.

<sup>3</sup> L. J. Prieto, « La sémiologie » *Le langage*, Paris, Gallimard, 1966, p.95.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

أي الذي الموضوع الذي تُحيل إليه المعرفة، والذي يسمى مرجع المؤشر وأيضا مرجع الإحالة. وتمثيل الأمر سيكون بالشكل الآتي:<sup>1</sup>



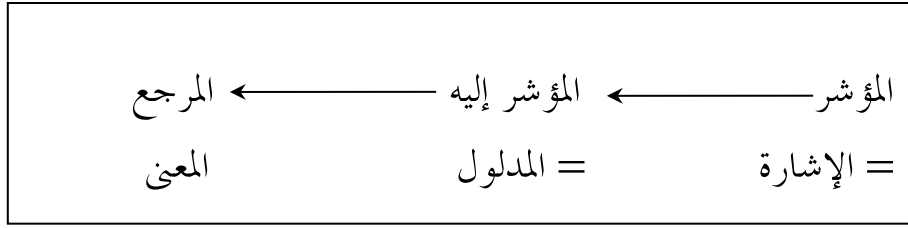
إذن نحن بصدد بنية استنباطية تكون فيها الإحالة مرتبطة بالأدراك بشكليته: فهو حسي من حيث إدراك المؤشر به وذهني من حيث إدراك الإحالة والمؤشر إليه. ولئن وظف برييتو المؤشر قاصدا وسيلة التأشير فمن الأحسن أن يعوض المؤشر بـ "المؤشر به" بشكل مطرد حتى لا يحصل خلط بين الإحالة ووسيلة الإحالة. إن جعل المؤشر إليه هدفا، ليس لأنه غاية التأشير، ولكن لأنه مآله. فإن كان الهدف غاية، فإن التأشير سيكون قصديا وستشمل الإحالة نوعا واحدا من المؤشرات وهي المؤشرات القصدية. وسنكون بصدد الإشارة مادام فعل الإحالة غائيا، غير أن الترسيمية هي عامة وشاملة لكل أنواع المؤشرات. إن المعرفة بالظواهر وامتلاك الكفاء التأشيرية ضرورتان لحصول ما يسميه برييتو *الفعل السيمي*. فالأحداث (المؤشر بها والمؤشر إليها) ليست مرتبطة ببعضها البعض موضوعيا وإن حدث التعاقب (البرق ثم الرعد مثلا) أو التزامن النسبي -أو غير الحقيقي- بينها (الدخان والنار مثلا). فلولا الممارسة الرمزية لبدا التعاقب غير منطقي أو على الأقل غير تلازمي، ولفقد المؤشر آلية اشتغاله بالضرورة. كما هو جلي في هذه الترسيمية:<sup>2</sup>

<sup>1</sup> L. J. Prieto, « Entre signal et indice : l'image photographique et l'image cinématographique », *Op. cit.*, p.22.

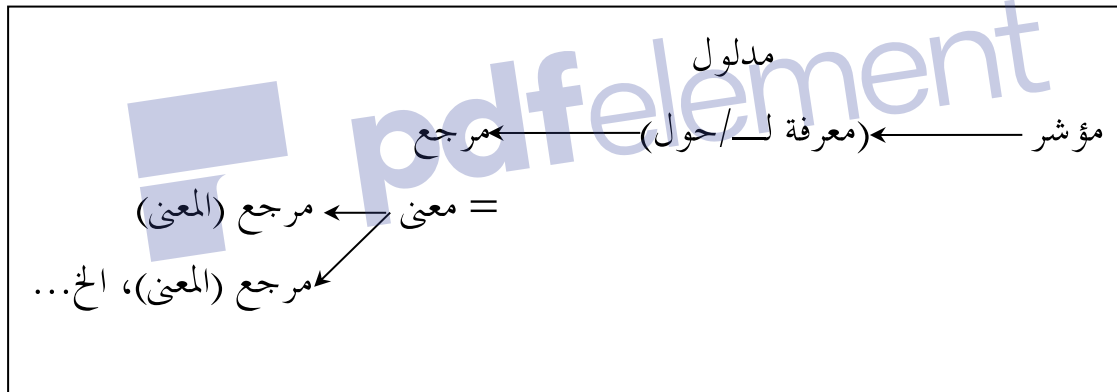
• سوف لن نعتمد هذا المبدأ حينما يتعلق الأمر بمقبوس أو خطاطة كما هو واضح في الترسيمية السابقة.

<sup>2</sup> L. J. Prieto, « Entre signal et indice : l'image photographique et l'image cinématographique », *op. cit.*, p.23.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمنضه



لا تكون المؤشرات دالة إلا إذا تلازم وجهاتها وفق سنن قبلي سابق على مستعمليه ومصطلح أو متعرف على دلالاته. فيجب إذن في كل حالة من الأحوال "معرفة التعالق بين أنواع الإشارات التي هي دالات لسيمات وأنواع المعنى التي تشكل المدلولات." <sup>1</sup> فالأمر متعلق إذن بفعل سيمي acte sémique لا تهم فيه طبيعة السنن (لساني أم غير لساني) ولكن اشتغاله، ذلك أن المؤشر لا يعمل معزولاً، ولكن باعتباره وحدة من عالم الخطاب <sup>2</sup>



لا مناص لنا، ونحن بصدد اشتغال الصحراء وفق برمجتها الإشارية، من الفصل في إستيمولوجيا الدليل إلا إذا عدنا إلى النماذج المفهومية للسيميولوجيا الحديثة. ولعل برييتو من أهم من أسس، في هذا الصدد، للعلاقة بين المؤشر به Indiquant والمؤشر عليه Indiqué بفضل فعل تأويلي يعضد العلاقة بين المكوّنين،<sup>3</sup> بشكل يجعل من الملائم استكشاف

<sup>1</sup> L. J. Prieto, *Pertinence et pratique, essai sémiologique*, collection « le sens commun », Paris, éd. de Minuit, 1975, p.34.

<sup>2</sup> L. J. Prieto, *Message et signaux*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966, p.34.

<sup>3</sup> M-C. Capt-Artaud, « Bifacialité et arbitraire », in *Cahiers Ferdinand de Saussure, Volumes*, Genève, Librairie Droz, n° 50, 1997, p.68.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

اشتغال الفضاءات وفق الثنائيات المشكلة لها باعتماد ثنائية الظاهر والكينونة. وعلى العكس من فردناند دو سوسور الذي يعتبر إبستيمولوجيا اللسانيات من خلال أشكلة الدليل *signe* باعتباره مفهوماً أولياً، فإن برييتو يرى أن الدليل "هو شكل من أشكال المؤشر *indice* - مؤشر إرادي - يكون تأويله شكلاً للممارسة الرمزية. ونخلص من خلال مفهوم الممارسة إلى مفهوم الفاعل.<sup>1</sup> هذا المنحى يعطي لسيميولوجيا برييتو خصوصيتها بعد ارتباطها بالتواصل - الذي يرتبط بدوره بها - كما عند إريك بويسنس Eric Buysens، أو شارل سندرس بورس بالإضافة إلى شارل موريس Charles Morris كما وضع ذلك أمبرتو إيكو. ومرد هذا الأمر هو أن برييتو يعبر الإنسان "الكائن البيولوجي الوحيد المبرمج للهروب من الضرورة البيولوجية."<sup>2</sup> فهو يملك إمكانية التوجيه الإرادي للقصدية نحو موضوع من المواضيع وتحويره قدرةً وضرورةً، بتفكيك المواضيع وتركيبها واختيار رؤية مؤسّسة لها.<sup>3</sup> وهو بهذا "يقدم المؤشر على أنه موضوع يُوظفه المؤلّ ليستنبط الإشارات الخاصة بهذا الموضوع. لذا يمكن القول وفق هذا إن المؤشر ينتمي إلى فقط إلى صعيد المؤشر/المشار به، وهو سيصير مؤشراً فعلاً حينما يُربط بأحداث تُعرف صعيد المؤشر/المشار إليه"<sup>4</sup>

من هذا كله سنستنبط علاقتين خاصتين:

العلاقة بين المؤشر والتأسيس الرمزي للعالم؛

العلاقة بين المؤشر بالقصدية، عكس بويسنس.

لا يجب أن تهتم السيميولوجيا بحسب بويسنس إلا بالدلائل القصدية،<sup>5</sup> لأن السيميولوجيا تختص بدراسة آليات التواصل، أي الوسائل الموظفة للتأثير على الآخر والمدرّكة بهذا المعنى من قبل من نسعى إلى التأثير عليه،<sup>6</sup> وكل ما لا يملك قصدية لا يمكن

<sup>1</sup> E. Fedda, *op. cit.*, p.397.

<sup>2</sup> L.J. Prieto, *Message et signaux, op.cit.*, p.11.

<sup>3</sup> Cf. E. Fedda, *op. cit.*, p.397.

<sup>4</sup> Cf. M-C. Capt-Artaud, *op. cit.*, p.68.

<sup>5</sup> Ph. Verhaegen, *Signe et communication*, Bruxelles, Boeck, 2010, p.63.

<sup>6</sup> E. Buysens, *op. cit.*, p.11.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

عدّه تواصلية وإن شمل بعدا تعبيريا. فالتعبير هنا ثانوي يجب إدماجه ضمن المؤشرات التي قد تحيل إلى دلالة معينة لا إراديا، ولكن من غير أن تكون حاوية في ذاتها لبعد قصدي مؤطر للعقد التواصلية وبالتالي الإطار السيميولوجي للدلائل.

إن البعد الفارق إذن بين الدلائل وبين ما هو سيميولوجي وما هو ليس كذلك بحسب بويسنس هو التواصل وقصدية الدلائل، لهذا أقصى دراسة نبر المصاب بعيوب الفصاحة مثلا، أو النطق الخاص بشخص أجنبي، حتى وإن تعلق الأمر هنا بدلائل لسانية، علما بأنه يُشترط في هذا النوع من الدلائل القصدية.

المؤشر هو عموما حدث ملاحظ مباشرة قادر على أن يعرفنا بشيء ما حول حدث آخر. وتقتضي بعض الدلائل، على العكس من المؤشر، القصد في التواصل يمكن أن نسميها بالإشارات. والإشارة هي دلائل أُنتجت قصدا لتشتغل اشتغال المؤشر. لذا فإن كل إشارة هي مؤشر وليس كل مؤشر إشارة. وينبه برييتو إلى أنه حينما يسعى شخص إلى الإشارة إلى شيء ما بفضل مؤشر تلقائي تلقائية غير صحيحة، فإنه لا يجب أن يُزعم أنه تواصل حتى وإن تمكن من ذلك. إذن لا يكفي أن يُنتج المؤشر قصديا حتى يُشكل إشارة، بل يجب، ليكون كذلك، أن يُتعرّف عليه من قبل الآخر بأنه "وسيلة، وليس تجليا غير إرادي"<sup>1</sup> فحتى المؤشرات الطبيعية، والتي لا قصدية فيها، لا تستطيع أن تكون مؤشرا إلا من خلال سيرورة لا تكون إلا اجتماعية، مثلها مثل مؤشرات الدلالة التي تأخذ في مجتمعات محددة قدرتها على أن تكون مؤشرات، فيكون المؤشر في هذه الحالة "اصطلاحيا."<sup>2</sup>

نخلص بعد هذا كله إلى البعد الإشاري الذي يعرف بحس كفاءة الفواعل في إدراك كنه الفضاء، بحيث نحصل على نوعين من الفواعل:

فاعل متصل بالجهة الإبتيمية، سيكون تمثيله بالشكل الآتي:

<sup>1</sup> L.J. Prieto, *Études de linguistique et de sémiologie générales*, Genève, Droz, 1975, p.128.

<sup>2</sup> *Ibid.*

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

( ف ∩ م )

وفاعل منفصل عن الجهة الإبتيمية، سيكون تمثيله بالشكل الآتي:

( ف ∪ م )

### 3.2.2. الصحراء من التجلي الإشاري إلى الوجود الأنطولوجي:

إذا كانت الممارسة الرمزية موضحة/مؤسسة للتعاقب المنطقي أو على الأقل غير التلازمي بين الأحداث في البنية التأشيرية والممكنة للمؤشر من تفعيل آلية اشتغاله بالضرورة، فإن الفعل السيمي يستلزم فاعلا يعطيه وجوده الموضوعي ومن ثم وجوده الرمزي. وعليه وجب التسليم بأن أي ظاهرة من الظواهر ليست موضوعية في ذاتها، ولكن لأن ذاتيات وتداوتيات منحتها صفة الموضوع مثلما أكدت على ذلك الظاهرتية الهوسرلية واختار بعدها الفكر السارتري نفس المنحى. إذن تقتضي الممارسة التأشيرية:

- الترابط المنطقي الإحالي الخاص بالعالم الظاهرتي.
- معرفة هذا الترابط الخاص بالعالم السيميائي، ذلك أن الممارسة الرمزية هي سميأة للعالم. وهذه المعرفة ثنائية:

○ معرفة الظواهر: وتتمثل في معرفة الظواهر في ذاتها معرفة تحليلية وتركيبية،

وتقتضي:

- الإدراك الحسي للعالم؛
  - منح العالم الموضوعي خاصيته الموضوعية المفارقة؛
  - التمييز بين الظاهراتي للذات والموضوع.
- معرفة ارتباط الظواهر: ويحصل بفضل الربط القياسي والاستدلالي بين الأحداث. ويحصل وفق مبدأي:

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

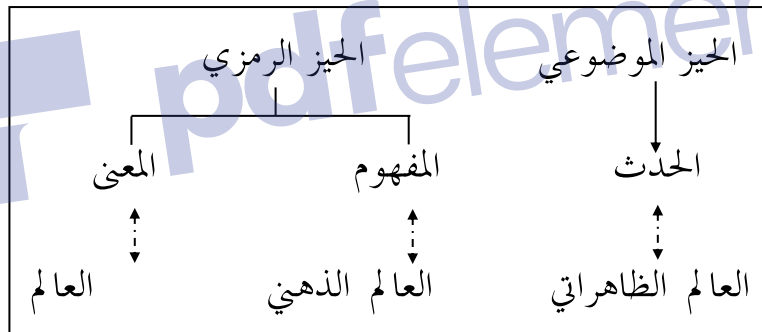
- القياس: أي حمل ظاهرة على ظاهرة أخرى حتى إن لم تحصل من قبل. فإن كانت قد حصلت فسيكون الأمر قياساً بالمماثلة وليس بالتعدي كما في الحالة التي يكون فيها الحدث جديداً؛
- التعميم: يحقق القياس تعميم العلاقة بين مكونات الممارسة الرمزية من جهة واعتماد القياس من جهة أخرى، إذ لا يُشترط أن تدرس كل ظاهرة على أنها متفردة بهوية خاصة ومُفارقة. فإن لم تُعتمد آلية التعميم، لما حصل فهم للظاهرة من أساسها، مادام الفهم مقترناً بالترابط الظاهري بين الأحداث والتماثل البنائي والوظيفي، وفي المقام الأخير المقاربة بين الأحداث وإسقاط الأشباه على الأشباه والنظائر على النظائر بلغة القدماء. وسيحصل أيضاً في حالة عدم اعتماد التعميم تجسيداً فعلي لبابل (ليس لاختلاف الألسن ولكن لاختلاف الظواهر) وضياح اللغة في ذاتها، ما دامت اللغة نفسها ظاهرة • وحدث لغوي •، وسيكون كل مكون لساني مكوناً أصيلاً وغير مضاه لغيره وإن شابهه.
- ولا يحصل الأمران إلا بإدراك الظواهر باعتبارها حوادث لهذا جده ولكن قابلة للقياس بفضل:
- ✓ الاطراد: فالحدث لا يتكرر في ذاته ما دام مؤطراً بالزمن والمكان، بل يقع باعتباره سلسلة وقائع متماثلة. فيحصل التعاقب المباشر والتزامن الآني بين بعضها، لذا تعمم قاعدة الحدوث من انتظام الأحداث.

- البعد الظاهري للغة ينبني في العادة على التصور المؤسساتي كما هو الأمر في المفهوم السوسوري، الذي يعرف اللغة بأنها "حدث اجتماعي"، وما التجسيد الفردي كما في الكلام هو مبني على البعد الاجتماعي.
- اللغة هي حدث يحصل في الزمان والمكان وبفعل فاعل كما يوضح ذلك الفكر التداولي.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

✓ المماثلة: لا يكون للاطراد وجود لو لم يُتعرّف على التماثل البنائي والوظيفي والحداثي بين الظواهر. وهي تشتغل مثنى مثنى، ذلك أنه لا يجب تنظيم السيرورة التأشيرة بربط بين المكونات في رتبة واحدة لبنية الإحالة، فلا تكون الإحالة مسقطاً للمؤشر به في الظاهرة على المؤشر إليه في ظاهرة مماثلة.

- فواعل أكفاء: لا يمكن للفعل السيمي وللممارسة الرمزية أن تحصلا لو لم يتمكن فواعل الإحالة من إدراك الظواهر أولا ثم إدراك ترابط الظواهر ثانيا. لو عدنا إلى سيميولوجية بويسنس لأمكننا، وفقا لتفريقه بين المعنى والمفهوم، أن ندرك اشتغال الظواهر والربط الإشاري بين هذه الظواهر. وستنقسم عليه السيرورة السيمية إلى ثلاث عوالم كما هو واضح في هذا التمثيل:



إن الملاحظ في تعريف بويسنس للسيرورات الإشارية هو الربط بين حيزين: حيز موضوعي خاص بالأحداث كما هي في سيرورتها في العالم الفيزيائي وحيز رمزي يربط بين الظواهر بعد أن يعطيها وجودها المقولاتي. وذهب بويسنس هذا المذهب لأنه "أسس مفهومه للسيميولوجيا على مفهوم "التواصل". فالتواصل لا يستلزم حسب التجلي الذهني للمفهوم فقط، ولكن التجلي الإرادي لهذا المفهوم، الذي سيسمى حينئذ "المعنى".<sup>1</sup> قد يبدو في هذا المرتكز المفهومي أن السبق قد أعطي للتواصل على الدلالة ما دام التواصل

<sup>1</sup> L. J. Prieto, « La sémiologie », *Cahiers Ferdinand de Saussure*, Genève, 1997, n° 50, p.17.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

مرجعية أولية لتأسيس الإبستيمولوجي للسيميولوجيا، غير أن الأمر هو معاكس لهذا للأسباب الآتية:

- إن السبق في هذا التأسيس هو سبق هدف وليس سبق حدث، ذلك أن المنحى المنهجي هو غائي وليس زماني؛
- سبق الغاية يجعل الغاية لاحقة، ما دام المنظور استشرافيا نسعى لتحقيقه أو تأكيد تحققه؛
- لا تواصل إلا بسمية تُمنح في الأساس، أي ألا تواصل من غير دلالة. ولا دلالة من غير مفهوم ذهني ومن ثمة من غير معنى رمزي مبني على الأفعال السيمية؛
- يستلزم التواصل إرادة التواصل، وإرادة التواصل دلالة النظام الرمزي، والدلالة إدراك الظواهر، بفضل اللغة، وإدراك ترابط الظواهر، واصطلاح المجموعات اللسانية على أنظمة رمزية محيلة على هذه الظواهر.<sup>1</sup> هذا الأمر يحيل إلى التعريف الهيغلي للفكر الذي يتطلب أداة الفكر (اللغة) والذي هو هي في الأول والأخير. أي أن الفكر، الذي هو اللغة، هو أداة لذاته وتجسد فعلي لهذه الأداة في الوقت ذاته. إذ "نحن نفكر داخل الكلمات. فنحن لا نعي أفكارنا/فكرنا المحددة والفعلية إلا حينما نعطيها شكلا موضوعيا.<sup>2</sup> وهذا الشكل الموضوعي لا يتأتى إلا بتمثله أولا ومن ثمّ تجاوز البعد التمثيلي لنظام الدلائل وموضوعة objectivation العالم انطلاقا من الذات وتفعيل اللغة. وسوف لن يكون الكلام وفق هذا، بحسب نقد ميرلو بونتي لهيدجر، مجرد مؤشر على دلالة ولكن بناء للعلاقة بين الإنسان والعالم.<sup>3</sup> وبالتالي فلا وجود للفكرة حينما نظن أننا نملكها ولا نستطيع التعبير عنها، فعدم القدرة

<sup>1</sup> F. Hegel, *Philosophie de l'esprit*, tra. par A. Véra, Paris, Germer Baillièrè, 1870, t2, p.191.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> E. de Saint Aubert, *op. cit.*, p.155.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمنضه

على التعبير هو عدم وجود للعبارة وبالتالي حتى للفكرة التي نتوهم وجدوها وعدم القدرة على التعبير عليها. فالذي لا نملك القدرة على قوله l'ineffable أو "اللامقولاً أو "ما لا يقال" هو فكرة غامضة، فكرة في حالة تخمر، والتي لا تصير واضحة إلا بتواجد الكلمة<sup>1</sup> التي تعبر عنها وإلا بقيت غير موجود ووهم وجود. ومهما يكن موقفنا من تعالق التفكير، سواء بالتماهي المتزامن بينهما كما في رأي هيغل أو بالتعاقب الظاهري و/أو الزمني كما في رأي ميرلو بونتي، فإن القول بعدم إمكانية الحديث عن فكر من غير لغة وهم والحديث عن لغة من غير فكر هذيان. فالتلازم مؤكد حتى عند القول بجدلية الخفاء والتجلي وترابط الإثارة والاستجابة كما عن ميرلو بونتي. فهو ذهب إلى أن التفكير والكلام يختفيان الواحد بالآخر. فكل واحد منها يستبدل الآخر بشكل متواصل. فكل واحد منهما تابع ومثير للآخر.<sup>2</sup> والتبعية والإثارة هنا ليستا زمنيتان، وهذا بفعل ديمومة الخفاء والجلاء، لأن لولا ديمومة الجدلية لكان التعاقب فعلياً. إذن في هذه الحالة يكون التعاقب منطقياً فقط. وبالتالي لا يختفي الواحد منهما ليس فقط بظهور الثاني بل إمكانية اختفائه وفعل اختفائه المزامن للظهور، والعكس بالعكس والعكس صحيح. لا مناص لنا مع هذا كله من الرجوع إلى الرأي الهيجلي. فـ"الكلمة إذن هي الشيء نفسه، مثلما هو موجود، وبقدر ما نعيه في حقل التمثل. فالذاكرة المنتجة تملك وتتعرف على الشيء في الكلمة."<sup>3</sup> فلا وجود إذن للفكر خارج اللغة ولا وجود للتأشير خارج الممارسة الرمزية التي تتخذ من الكلام جوهرًا للمعنى، تسعى، في الأساس، إلى شكلته من جهة وشكلته العالم وفقه من جهة أخرى، وهذا ما ذهب

<sup>1</sup> F. Hegel, *Philosophie de l'esprit*, op. cit., t2, p.191.

<sup>2</sup> Cf. M. Merlau-Ponty, *Extrait de Signes*, 1960.

<sup>3</sup> F. Hegel, *Philosophie de l'esprit*, op cit. , t2, p.191.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

إليه لويس يامسلاف الذي " لم يفرق بين مبدأ هذه الشكلنة والصورة الخاصة التي يمكن أن يأخذها هذا المبدأ في إي لغة من اللغات." <sup>1</sup> فالآلية متماثلة ولكن المتون مختلفة، إذ " لا وجود لتنظيم كلي ولكن مبدأ كلي للتنظيم." <sup>2</sup>

إنه لمن البديهي القول إن الحديث عن الفكر من غير تمثل ذهني عن طريق نظام رمزي غير ممكن، والحديث عن التمثل الذهني من غير شكلنة للجوهر في مستوييه (التعبير والمحتوى) غير قابل للتحقق. وإن سلمنا بالعكس لبقيت اللغة مضمرة - نظريا - ومحصورة في مجال المفهوم الذهني - بتعبير بويسنس - الذي لا يتأتى له الوجود إلا بالسمطقة وفق اشتغال اللغوس. واللوغوس هو بحسب هيغل وسيط محدد، لأنه بنية علائقية للأفكار ونظام لتحديد المعنى. <sup>3</sup> وبالتالي فهو ليس "الشكف الساكت" ولا "الكلام الصامت"، ولكن قول، والقول هو دائما تحديد شيء ما على أنه شيء ما. هذا هو الفرق بين هيغل وهيديجر فهي فكر محدد بالنسبة للأول وفكر غير محدد بالنسبة للثاني. <sup>4</sup>

ولقد اتفق الفلاسفة واللغويون دائما أننا سنكون، بدون مساعدة من علامات، غير قادرين على التمييز بين فكرتين بشكل واضح ودائم. فالفكر مأخوذ في ذاته، فهو مثل السديم حيث لا يكون أي شيء محدد. فلا وجود لأفكار مسبقة، ولا شيء هو واضح قبل ظهور اللغة. <sup>5</sup> كما أن " في أي الممارسة التواصلية، أي الفعل السيمي، يكون عمل المنفذ executant الذي،

<sup>1</sup> J. Giot, J-C. Schotte, *Langage, clinique, épistémologie : Achever le programme saussurien*, Bruxelles, Boeck, 1999, p.269.

<sup>2</sup> L. Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage*, Paris, Minuit, 1968, p.105.

<sup>3</sup> B. Mabilie, *Hegel, Heidegger et la métaphysique : recherches pour une constitution*, Paris, J. Vrin, 2004, p.290.

<sup>4</sup> A. Boutot, « Compte-rendu de l'ouvrage de Bernard Manille, *Hegel, Heidegger et la métaphysique : recherches pour une constitution*, Paris, Librairie Philosophique, Vrin, 2004 », *Idée et idéalisme*, dir. Kim Sang Ong-Van-Cung, Paris, Vrin, 2006, p.243.

<sup>5</sup> F. Saussure. *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, p.56.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

يتدخل كمتلق، مقتصرًا على تأويل المؤشر. غير أنه يبدو لي أن تأويل المؤشر يشكل هو أيضا ممارسة مادام المؤشر ليس إشارة.<sup>1</sup>

ويقتضي الوضوح، أحادية الإحالة، والاصطلاح، ومعرفة النوع هذا الاصطلاح. فبالإضافة إلى الشكل العام لكل ما هو سيميائي، حرص بريتو إلى التدليل على وجود "شكل عام للاستنباط السيميائي *inférence sémiotique* (اعتباره عملية ذهنية)، يمكن أن نرجع إليها كل السيرورات السيميائية. وهذا الشكل العام، كما نعلم، هو النأي *abduction* عند بورس أما عند بريتو فهو تأويل المؤشرات والذي هو القاعدة لكل الممارسات الرمزية."<sup>2</sup>

وإذا نظرنا إلى الممارسات التأشيرية الخاصة بالصحراء في رباعية الخسوف، فإنه سيكون بالإمكان استكناه الفضاء من خلال التقابل بين عالمين متعارضين، يركز كل واحد منها على ماهية الفضاء وكفاء الفواعل المؤسسة لهذه الماهية. فالعالم الأول خاص بالفواعل المالكين للجهات الإبستيمية المعرفة للفضاء أنطولوجيا وليس فقط ببعده الظاهر، والثاني خاص بفواعل غير مالكين لهذه الجهات، مثلما هو الأمر بالنسبة الغزاة الذين أسسوا سرديا لموضوع قيمة ليس هو نفسه موضوع الفواعل الأولين. وهذا المقطع يشير إلى هذا الأمر: "الفرنسيون كانوا ينوون غزو الصحراء منذ زمن بعيد. [...] نيتهم في غزو الصحراء قديمة. إنهم ينوون أن يستخرجوا من باطن الصحراء سائلا جهنميا اسمه النفط."<sup>3</sup> إن الموضوع الإبستيمي بالنسبة لهؤلاء الفواعل خاص ببناء سردي للفضاء للموضوع الفضائي وليس ببناء أنطولوجي يربط الظاهر المدرك والمحسوس بالباطن المحجوب على غير الفواعل الأوائل. ويمكن أن مثل هذا الأمر كما يلي:

( ف 1 م ) تع ( ف 2 م )

<sup>1</sup> L. J. Prieto, « L'interprétation d'indice dans la communication », *op. cit.*, p.45.

<sup>2</sup> A-M. Farýba-Reber, *Op. cit.*, p.392.

<sup>3</sup> إبراهيم الكوني، الخسوف، ج1، ص.97.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

فالفاعل الأول ف1 هو متصل بمعرفة جوهر الفضاء م1 إضافة إلى اتصاله بالمعرفة الخاصة بشيئته م2 أو تجسده الموضوعي، أما ف2 فإنه فهو متصل فقط بالمعرفة موضوعية للفضاء م2. ويمكن تمثيل هذا بالصياغة الآتية:

$$(ف2 \cup م1 \cap م2)$$

الفواعل الأوائل ف1 هم أيضا متصلون بموضوع م1 ناتج عن بناء سردي أيضا هو "كنوز أطلانتيدا الراقدة في جوف الأرض."<sup>1</sup> وليس النفط. والموضعان مشتغلان على نفس الشاكلة مشكلين بفضل المستوى السردى، لكن بصلتين مختلفتين من حيث المعرفة أي سيرورة الاستكشاف، فهو فصلي بالنسبة لـ ف1 ووصلي بالنسبة لـ ف2 كما هو متجل هنا:

$$(ف2 \cup م1) \text{ تع } (ف2 \cap م1)$$

إذن إن برمجة التحري عن موضوع القيمة متعارضة عند الفاعلين، ذلك أن ف1 يبني سرديته على فقدان (جهل موقع الكنوز، بل وتجاهل الموقع) أما ف2 فيبنيها على سردية الاكتساب (جهل موقع النفط).

إذا أردنا موضعة الفصل بين ف1 وم1، فإنه سيكون تجاهلا أكثر منه جهلا، لأن هذا هو السبيل الوحيد للبرمجة التي تحفظ للصحراء ماهيتها. إذ إن عدم الاتصال بباطن الفضاء (كنوز أطلانتيدا) كما يوضحه هذا المقطع: "ولكن الصحراء لن تكون صحراء

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص. 97.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

حقا إذا فقدت كنوزها التي تخفيها بعيدا في أعماقها. إنها تفقد سرها وسحرها.<sup>1</sup> إذن إن 1م هو نفسه الممكن من تشكّل 2م، ذلك أن 2م لا جوهر في ذاته ولكن لأمرين مهمين: الفضاء نفسه يملك برجة سردية. بحيث إن الاتصال بموضع طارئ هو الكنوز 1م، هو فقد لموضوع جوهر 2م، إذ مثل الصحراء تماما "يستدرج البحر طلاب كنوزه، بكنوزه الجوفية، ليخفي عنهم كنوزه الحقيقية."<sup>2</sup> وبالتالي فإن الاتصال بـ [الباطن] هو اتصال بـ [العرض] وليس [الجوهر] حتى وإن كان الباطن، في الأول والأخير، هو موقع الجوهر. وعليه فالفضاء يقوم بدور الفاعل ف1 وينبني بنوع من التضليل على حفظ جوهره، بحمله الفواعل الآخرين ف2 على الاتصال بالباطن العرضي. ويمكن توضيح هذا بالشكل الآتية:

$$1 \leftarrow (1 \text{ م} \cup 2 \text{ ف} \cap 2 \text{ م}) \leftarrow (1 \text{ م} \cap 2 \text{ ف} \cup 2 \text{ م})$$

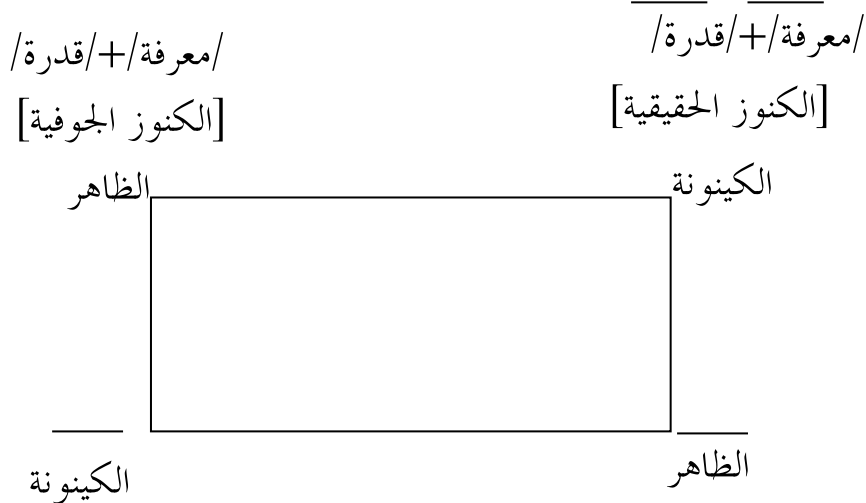
وإذا نظرنا إلى كفاءة الفاعل فهي قابلة لأن تُستقصى من خلال ثنائية [الظاهر] و[الباطن] الخاصتين بجهتي التحيين، أي /المعرفة/ و/القدرة/ مثلما تدل عليه هذه المقطوعة:  
 "لا يكتشف كنوز البحر، إلا من تخلّى عن كنوز البحر."<sup>3</sup> وتمثيل هذا يكون بالشكل الآتي:

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص. 98.

<sup>2</sup> إبراهيم الكوني، ديوان البر والبحر، ص. 167.

<sup>3</sup> المرجع نفسه.

## القسم الثاني: تجليات الفناء في رباعية الخسوف وتمفصله



وتحتاج جهتا التحيين إلى تعريف أعمق، لأن طرحها بالشكل السابق يحوي تناقضا لا يوضح البعد الإشكالي للكفاءة، وهذا لسببين هما:

- أن القول بمعرفة [الكنوز الحقيقية] يقتضي امتلاكها موضوعيا (فقد الموضوع)، والفقد لا يحيل منطقيا على المعرفة، لأن هذه الأخيرة تستلزم الاتصال. إن حل هذه المفارقة هو بالقول إن معرفة هذه الكنوز لا يقتضي الجهل بالكنه ولكن بالموضوع فقط، لأن معرفة الجهل بالأمر هو معرفة به من حيث هو هو، بالفصل عن المعرفة بعدم المعرفة. هذا الإحراج المنطقي يستدعي إذن توضيح معنى المعرفة، فنكون بصدد موضوعين لكل موضوع من الموضوعين السابقين م1 [الكنوز الجوفية] وم2 [الكنوز الحقيقية]. فبالنسبة لـ م2 سنكون بصدد م2' وم2"، فالأول خاص بمعرفة جوهر الاشتغال والثاني بالمعرفة الحاصلة بفضل معرفة جوهر الاشتغال، أي أن الموضوع الأول هو خاص باستراتيجية الموضوع والثاني بمعرفة هذه الاستراتيجية، على ألا تحصل المعرفة الموضوعية، لأن المعرفة الحقة تقتضي عدم معرفة الموضوع ولكن معرفة اشتغاله فقط. أما جهة القدرة فهي خاصة بالقدرة على الاتصال بموضوع القيمة بحسب الكفاءة الأبتيمية. وهذه الأشكلة مرتبطة أكثر بالفاعل الثاني لأنه الأكفأ في معرفة اشتغال

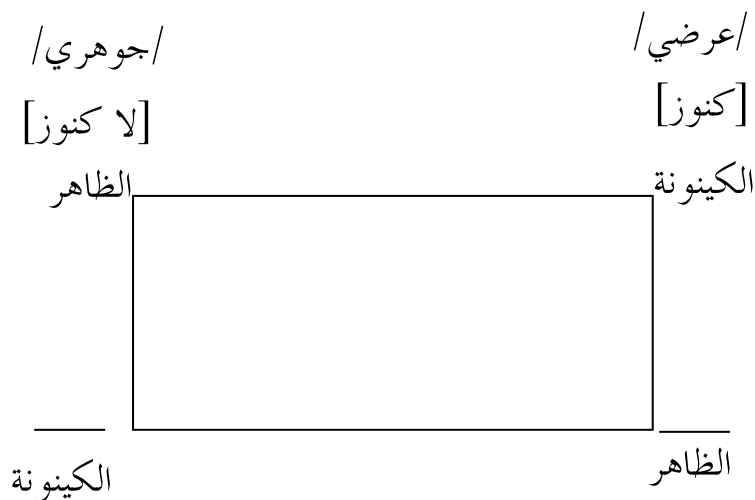
## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

الموضوع. بالتالي يمكن أن نعتمد معرفة ف1، ولكن سنتناول موضوعا دون آخر، لأن هذا الفاعل قابل للاتصال بـ م1، ولا يعلم حتى بوجود م2. كما أن اعتماد كفاءة هذا الفاعل ستسطح المعرفة ولا تجعل الموضوع الفضائي كما يقره النص، ذلك أنه يعتبره متمفصلا على أنه باطن /عرضي/ وباطن /جوهرى/ في حين لا يملك م2 حتى المعرفة بالباطن الجوهري.

- إضافة إلى مستوى الجهات، فالأمر متعلق بالمسار السردي للاتصال بموضوع القيمة، ذلك أن معرفة كنه الموضوع الفضائي مرتبط بمسار سردي يكون وفقه الاتصال بالموضوع الجوهري هو عدم الاتصال بالموضوع العرضي كما هو موضح في هذه الشكلنة:

$$(ف \cup م1) \sim (ف \cap م2)$$

ترجع إذن العلاقة الإشكالية بين الموضوع وجهتي التحيين إلى البرمجة السردية للفضاء وجدلية الظاهر والباطن وأخيرا تعارض مكوني الباطن، الذي يتقابل فيه العرضي بالجوهري كما يوضحه المربع كالاتي:



## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

إذن ليست المعرفة كامنة في الاتصال بالباطن /الموضوعي/ ولكن الباطن /الجوهري/، وهذه المعرفة ليست في الاتصال المادي كما هو واضح في اشتغال البحر، ولكن في المعرفة، إذ "من استخراج من البحر كنوز القيعان، غابت عنه كنوز الباطن."<sup>1</sup> كما أن "الصحراء صحراء ببعدها المفقود، لا بأبعاد الوجود."<sup>2</sup> إذن نحن بصدد مقابلتين مهمتين: هما [القاع] و[الباطن] وأيضا [الفقد] و[الوجود]. فـ [القاع] هو فضاء طبوغرافي يدرك سيميا بحسب المحور العمودي وأيضا بالتحديد المادي عن طريق الغوص أو الحفر وبفعل الغوص والاستكشاف، أما الباطن فهو متجاوز للطبوغرافيا ليشكل فضاء قيميا (رمزيا أو ذهنيا، الخ...). ويمكن تمثيل هذا كما يلي:

[الباطن]	[القاع]
/طوبولوجي/	/طوبوغرافي/
/موضوعي/	/موضوعي/
/مجرد/	/مادي/
/رمزي/	/عملي/

أما ثنائية [الفقد] و[الوجود] فخاصة بعلاقة الفواعل بالفضاء (العمق) ببعديه: الطبوغرافي والطوبولوجي، بحيث تكون العلاقة عكسية بينهما، إذ لو حصل اتصال بـ [القاع] نتج انفصال عن [الباطن]، والاتصال بـ [الباطن] معرفةً وليس امتلاكاً لا يحصل إلا بالانفصال [القاع]. وليس المقصود بـ [الوجود] مقولة فلسفية تعني الكينونة أو إحالة للكوجيتو الديكاراتي، بل هو الجوهر الكامن. وتمثيل هذا يكون على النحو الآتي:

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص.166.

<sup>2</sup> المرجع نفسه.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمنضه

[الفقد] ضد [الوجود]

المستوي التركيبي: الانفصال ضد الاتصال

المستوي البرغماتي: العرض ضد الجوهر

وإذا استقصينا موقعة الكنوز سوء كانت جوهرية أو عرضية، فإنه سيكون من اليسير تحديد التقابل بين محورين سيمييين هما [السطح] و[العمق]، على أن موضوعي القيمة /الجوفية/ و/الحقيقية/ هما في العمق وليس السطح كما يوضحه هذا المقطع: "لا شك أن في باطن الصحراء كنوزا لا حصر لها اختفت مع اختفاء القارة، وأنت تعرف أمر جرار الذهب والأحجار الكريمة التي عثر عليها أكثر من عابر سبيل. ولكن الصحراء لن تكون صحراء حقا إذا فقدت كنوزها التي تخفيها بعيدا في أعماقها. إنها تفقد سرها وسحرها."<sup>1</sup>

ولأن موقع موضوع القيمة هو الباطن، فإن العمق محورها. إذن يمكن أن نفرق في العمق باعتباره محورا فضائيا خاص بـ:

- عدم الاتصال بـ م 1 لأن امتلاكه هو فقدان لجوهر الفضاء؛
- معرفة هذا اشتغال للموضوع الفضائي.

بالإضافة إلى هذا الجوهر المحجوب موضوعيا على الجميع والمدرك إبستيميا (م2) فقط من لدن ف 1، فإن هناك معرفة أخرى خاصة بصيرورة الفضاء (قدر الصحراء) والذي هو الغزو كما هو متجل في هذا المقطع: " - لم تكن المعركة الأولى ولن تكون الأخيرة. المعارك قدر الصحراء ولن تتوقف إلا إذا اختفت الصحراء نفسها من الوجود. [...]

- معك حق. المعارك لن تنتهي في الصحراء."<sup>2</sup>

<sup>1</sup> إبراهيم الكوني، الخسوف، ج 1، ص. 98.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص. 92.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

كل شيء مختلف حول تفسيره إلا الناموس الأكبر وهو الفقد.<sup>1</sup> ولا يعرف هذا الناموس الجوهرى للفضاء والإنسان معا إدراكا وفق آليات الكوجيتو كما قد يعتقد، ولكن حدسا وروايةً. فالأمر لا يخضع في هذا الكشف/التكشف (وليس الاستكشاف) إلى العقل بل هو نتاج روايات وحكايات وأحاجي، وبالتالي الذاكرة من حيث هي تأسيس للعالم وفق منطق السرد وليس التفسير أي العقل الذي لا يمكنه أن يستكنه طلسم المكان وعالم الخفيات.

إذن بين العقل والذاكرة يتأسس عالم التأويل. وهو يختلف عن العقلنة بالتزامه الرواية وسرود السلف. لذا فهو عقلائي من حيث هو تفسير للظواهر وحدسي من حيث مرجعيته السردية. وهذا ما نلاحظه في تفسير لعنة المس بالنقيضين، وهذا ما يجعل الذاكرة مفتوحة تأويليا وسرديا، كما هو جلي في هذه المقطوعة: "وهي أعجوبة رأى فيها الكل حدثا جليلا برغم اختلافهم في تأويل حقيقتها. فبعض الدهاة رأى فيها خرقا لناموس الصحراء، واعتبروها نذير شرّ. في حين فسّرها فرق آخر بالضدّ. فقالوا أنّها نذير بشارة لأن الوليد الذي يحيا يوم أراد له الخفاء أن يهلك، وحده الجدير بأن يفوز بلقب الرسول." <sup>2</sup> يمكن أن نبين مستويات اشتغال العالم السردى والعالم التأويلي في هذا الجدول:

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص. 11.

• الشيخ غوما نفسه لم يدرك الناموس الأعظم حينما خرج إلى الواحة لطلب للمعرفة. فالأمر يحصل إما كشفا كما في تجربة التصوف، أو تكشفا يهبه الآخرون سردا (الرواية والمشافهة) أو إدراكا (قياسا أو تخميناً).

<sup>2</sup> إبراهيم الكوني، مراثي أوليس (المريد)، ص. 17.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمنضه

العالم التأويلي	العالم السردي		
ب س 3	ب س 2	ب س 1	المستوى السردى
البعد 2 ← سلبى إيجابى	البعد 1	القبل	المستوى الصوري
العلامة	النقص	حرق المنع	المستوى الوظيفي
نذير ← شؤم بشارة	اللعة الموت	تدنيس الفضاء	المستوى الموضوعاتي

إن مرجعية الحجاج من صميم الذاكرة وليس العقل. فالعقل استشراقي البنية وإن كان الاستدلال فيه نكوصي. فالاستشراق كامن في أن العقل يبني حكمه حتى على ما لم يحصل بعد وإن وقع ما يضاهيه. والسبب هو أن المنطق ليس علما، ولكن آلية معرفة، ذلك أنه يمكن من بنائها وتحليلها عن طريق مبادئ (بديهيات) هي نفسها غير قابلة للتدليل، أي أنها غير مبررة، هي نفسها، منطقيا.<sup>1</sup> الأمر نفسه يمكن أن نستشفه في جدلية التزمين السريالي الذي تأسس على نقد العقلانية بالعودة إلى الأسطورة بوصفها حركة نكوصية وإلى الطوباوية تقدمية.<sup>2</sup> ولعل المقطوعة اللاحقة دليل على ما سقناه سلفا: "وحتتهم في ذلك تعود إلى وصية قديمة توارثتها الأجيال تقول أن ما أصابته يد أهل الخفاء فقد رأى الخفاء، ومن أبصر بعينه الخفاء فلن يكتب له أن يعيش، فإن عاش رغم ذلك فلا يحدث ذلك إلا لأمرٍ جليل سوف تفكّ طلسمه الأيام. هذا الطلسم الذي يؤكد القوم أن الأقدار لم تكن لتندسّ في جوف إنسان لو لم تحتتر له المكان الذي صار في عرف القبائل مثنوى جماعيا لا تنزله العشائر لتعاشر وتتكاثر كبقية الأمكنة، ولكنها تنزله غضبا في مواسم

•• هي حالة وتفسير للحالة السابقة.

<sup>1</sup> G. Hottis, *Penser la logique : Une introduction technique et théorique à la philosophie de la logique et du langage*, Bruxelles, De Boeck & Larcier, 2<sup>ème</sup> édition, 2002.

<sup>2</sup> H. Behar ; P. Mourier-Casile, « Le vent du souvenir et de l'avenir », in Mélusine, *L'Âge d'or – L'Âge d'homme*, n° VII, pp.12-13.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

المجاعات والجذب وأهوال الأضياف لتمتنع وتحجم وتقمع في أبدانها الأهواء والشهوات، لأن القوة الخفية لم تعد أن تحيي مخلوقا من ذلك المكان الذي شاء الناموس أن يجعله ساحة هلاك لا ساحة حياة لو لم تختره لسر".<sup>1</sup>

### 3.2. الصحراء بين المجهولية والفقد:

للخصيصتين الجوهريتين (الفقد والمجهولية) الخاصتين بالصحراء بعدا إشكاليا يتحدد في الإحراجات الآتية:

الإحراج الأول: كيف يكون المجهول مجهولا وهو معلوم؟

الإحراج الثاني: كيف يكون الفقد دليلا على الوجود؟

هل المفقود هو المجهول أو أنه يجب أن تكون المجهولية معلومة؟

هل ستبقى الصحراء صحراء إذا المجهول فقد؟

إذن ليس الفقد انفصالا ماديا عما كان بجوزة الفواعل، ولكنه فقد تكون الذاكرة هي محركه، بحيث يكون النسيان إراديا، أو جوهريا، إذ لا يتحقق الفضاء (الصحراء) إلا بتحقق [الفقد]، ولأن الصحراء جوهر الإنسان، فإن الفقد سيكون ضرورة أنطولوجية لتحقق الصحراء. هذا يتعلق بذاكرة لا تنسى ولكن أيضا تنسى تذكرها وتتذكر نسيانه في وقت واحد، بحيث "لا تعتقل الذاكرة زماننا المفقود وحسب، ولكن الذاكرة تحتزن مكاننا المفقود أيضا".<sup>2</sup> وهذا الاختزان هو اختزان التذكر وليس الحيازة، وإلا لما صارت الصحراء على ما هي عليه، بما أنه أفترض أنها البعد المفقود. فالذاكرة هي ذاكرة الفقد وليس المفقود

<sup>1</sup> إبراهيم الكوني، مراثي أوليس (المريد)، ص. 17.

• ليست البينية المقصودة هنا بينية التعارض ولكن بينية التباين، لأن الاختلاف بين البعد الصوري للمجهولية مختلف عن البعد الصوري للفقد. وليست البينية أيضا بينية فصل، بل هي بينية وصل لأن البعدين يتحدان بحسب المحور السيميائي المؤسس لكل بعد.

<sup>2</sup> إبراهيم الكوني، ديوان البر والبحر، ص. 67.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

في حقيقته، ولكن في حقيقة فقدته فقط. وحصول هذا الأمر هو حصول معرفة. فالفاقد يدرك أنه فاقد، وإن كان لا يعرف ما فقدته. إذ إن ما:

"ما نعلمه - نملكه.

ما نملكه - يملكنا." <sup>1</sup>

إذن هناك جدلية مركزية عند إبراهيم الكوني بين المعرفة والملكية، على أن الملكية بحسب الفاعل نوعان:

• امتلاك يكون فيه الفاعل فاعلا للملكية وهو ما يمكن تسميته بالتملك، وهو ما يُعبّر عنه المقطع الأول للمثنوية؛

• امتلاك يكون فيه الفاعل موضوعا للملكية وهو ما يمكن تسميته بالمملوكية، وهو ما يُعبّر عنه المقطع الثاني للمثنوية. وهذا النوع ينقسم بدوره إلى قسمين بحسب سرديّة التملك:

○ مملوكية بالتملك، أي أن الفاعل مملوك لأنه امتلك المعرفة، فلا تكون المملوكية مملوكية عبودية ولكن مملوكية خلاص. فيصير كنه الفاعل مُحدّدا بأنه عارف، وبأن معرفته صارت جوهرها فيه.

○ مملوكية بالمملوكية، أي أن الفاعل مملوك لأنه رهن معرفته، بحيث تكون المملوكية مملوكية عبودية وليس خلاصا. فيصير كنه الفاعل مُحدّدا بما يشبه الاغتراب. بمفهوم كامو Albert Camus.

ولو شئنا أن نفرق بين النوع الأول والنوع الثاني من المملوكية لأولنا أداة صلة بين المقطع الأول والمقطع الثاني، فيكون في النوع الأول الوصل، أي الواو، ويكون النوع من قبيل الفصل، فنستعمل "أما" أو "بينما"، فلا يكون فعل الملكية المعبّر عنه بالفعل نملك بنفس المعنى.

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص. 73.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

وُعبّرِ المثنويتان السابقتان عن المعنى الأول للمملوكية أما عن المعنى الثاني فقد نُحيل إلى مقطوعات التشظي والضياع التي صار رهنها الفواعل مثل الشيخ غوما، مثلما هو واضح في المقطوعة الآتية: "لجأت إلى الواحة لتلقي العلم على يدي أهله ولكن المعرفة والكتب لم تزديني إلى شقاء. فعدت إلى الصحراء، ولكن المرض استمر يعذبني حتى جاء رسل الشيخ عبد النبي بالخير لتجمع الناس لصد الطليان عن غزو الواحات فالتحقت بهم بلا تردد.<sup>1</sup> ولعل مفتاحي قراءة هذه المقطوعة هما اللفظان [شقاء] و[يعذبني].

إذن إن الامتداد الفضائي هو ثنائي المنظور، وهو بهذا ثنائي التعمية، أي [الفقد] و[المجهولية]، غير أنه من المفيد أولاً أن نتساءل عن كيفية معرفة مجهولٍ مع أن المعرفة هو انتفاء للجهد. الأمر نفسه نقوله بالنسبة للفقد، غير أن الأمر لا يتعلق بإخراج منطقي ولكن مفهومي. فكيف نعرف شيئاً بما نفقده مع أن جوهره هو بامتلاك مُحدّده؟ فهل امتلاكه في امتلاك هذا المفقود أو في فقده؟ وهل نفي النفي في هذه الحالة جدير بأن يُخضع للمسلمات المنطقية الأولية؟

الفقد هو سردي، أن أنه مبني على الأسطورة والحكاية التي تحدثت عن الكنوز المادية المفقودة قديماً والمدركة حديثاً (البتروول) والتي تخفي أسراراً وغالباً نقمة عند اكتشافها أو محاولة اكتشافها مثل الحروب، وتحوّل الحياة ومعنى الحياة لأنها تنبني على ثنائية [الفقر] و[الغنى] ولقد وضح هذا الأمر إبراهيم الكوني ولكن أيضاً عبد الرحمن منيف في مدن الملح.

هذا الفقد السردي يتحول إلى فقد جوهري بحيث سيكون الضرورة التعريفية. كما أن الفقد ليس فقداناً ولكن عدم الإدراك، أو إدراك للنقيض [الأرض] و[البئر].

<sup>1</sup> إبراهيم الكوني، الخسوف، ج1، ص.93.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمنضه

الجهل - بعيدا عن إحالاته الموضوعاتية والصورية - هو سردي أيضا كما سنوضح ذلك فيما بعد. ولكن إذا كان المجهول مجهولا، فكيف يُعرف، وكيف يُعرف على أنه مجهول؟ لإجابة على هذا السؤال يجب القول أولا إن:

○ المجهولية هي في الامتداد عمودي (العمق) المحال إليه بصورة أيقونية هي [البئر] الذي يكون فيه التبئير على القاع لأنه موضع الماء والفضاء الرمزي للسر؛

○ المجهولية هي في الأفقي لأن الفضاء مدرك حسيا بالاتصال الفيزيائي. وهذا الاتصال هو الباعث على الخطأ، وربط الصحراء عند من لم يخبرها بالتبدي الطوبولوجي.

هذا كله يجعلنا لا نحصر إدراك الصحراء باعتبارها مقطوعة فضائية segment spatial وفق إمكانات فاعل ملاحظ مثالي، ولكن وفق ما يتيحها الفضاء من جهة وما يمكن للفاعل أن يدركه (الكفاءة) كما تعامل معه جاك فونتنيه. لذا نجد الربط بين اللاظاهر بالنفيس من جهة والنفيس بالمجهولية والحدس من جهة أخرى. فإن فقد هذان الأمران تصير الصحراء مجرد خلاء، وإن أدركت المادة التي تمنحها جوهرها بدأت تصير خلاء أو أخذت صيرورة هذا الخلاء في الحصول، لأنه سرعان ما ينضب بعد أن ينبري له فواعل يأخذون منه جوهره حتى يسلب تماما فينفذ في الأخير، ولا أدل على هذا من هذه المقطوعة: "لا شك أن في باطن الصحراء كنوزا لا حصر لها اختفت مع اختفاء القارة، وأنت تعرف أمر جرار الذهب والأحجار الكريمة التي عثر عليها أكثر من عابر سبيل. ولكن الصحراء لن تكون صحراء حقا إذا فقدت كنوزها التي تخفيها بعيدا في أعماقها. إنها تفقد سرها وسحرها. أليس كذلك؟"<sup>1</sup> من هنا يمكن أن نقسم الصحراء وفق هذه المقطوعة إلى محورين:

(أ). /باطن/ + /نفيس/ + /عميق/ + /مخفي/ + /كثير/

(ب). /ظاهر/ + /ارخيص/ + /سطحي/ + /متجل/ + /قليل/

<sup>1</sup> إبراهيم الكوني، الخسوف، ج 1 ص. 98.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمنطقه

وتجدر الإشارة إلى أن المحور الأول (أ) خاص بالتجلي والثاني (ب) خاص بالإضمار. من هنا سنكون أمام فرضيتي تعريف وبالتالي رؤيتين متعارضتين:

1. إما أن تُعتمد المقابلة الكينونية/الظاهر بشكل نهائي حتى وإن كان لا يبدو الأمر ملائما دلاليا لأول وهلة. والسبب أن الصحراء في كينونتها مفارقة تجمع بين المحورين السابقين معا، فهي تعرف بأنها ظاهر /طارئ/ و/مضلل/ و/ارخيص/ وباطن /جوهري/ و/ومُعَمَى/ و/نفيس/. وإذا حدث الانتقال من الإضمار إلى التجلي تفقد الصحراء كينونتها بحدوث صلة يحققها فاعل من الفواعل بالامتلاك مثلما هو الأمر في محاولة الفرنسيين استعمار الصحراء، لأنه سيحصل فصل بين بعدي الصحراء المُكوّنين. وبالتالي فإن التعالق بين المحورين (أ) و(ب) جوهري وليس طارئاً كما يوضحه هذا التمثيل:



وإذا أُسقطت الصحراء على محور التضاد كما يقتضيه مربع التحقيق، فإن الفضاء المقابل لها ليس ملفظما (ض س) نصيا، ولكن معرفا بانفصال المحورين (أ) و(ب). وسيكون على هذا (ض س) معرفا بمقتضى الصلة - وهي الفصل (∪) هذه الحالة - التي تربط محوري الفضاء. وسيحدد (ض س):

- \* إما بأنه ظاهر بلا جوهر يعرفه؛
- \* أو جوهر من غير ظاهر مُحيل إشاريا ومُضلل سرديا وأنطولوجيا؛
- \* أو فضاء طوبولوجي/طوبوغرافي (س) محدد نصيا، سرديا، أو خطائيا.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمنضه

إذن إن الصحراء من دون تعالق للمحورين يصير فضاءً آخر غير الصحراء. والسهم بالنقاط المتقاطعة يشير إلى أن التحول السردى الذي قد يطرأ انطلاقاً من الظاهر إلى الباطن سينهي العلاقة السرمدية بين المحورين ويجعلهما ينتفیان في آخر الأمر، وبالتالي تفقد الصحراء وجودها. إذن إن العلاقة بين محوري كينونة الصحراء وفق هذا الفهم /توليدية/ /عمودية/ وليست /تكوينية/ /أفقية/، فهي غير حاصلة بالتسريد، وإلا انتفى الفضاء وانقلب إلى ضده، حتى وإن كان قد تأسس في جوهره سردياً، لأن المزية في تعريف هذا الفضاء بهذا المعنى مبنية على راهنه السردى أي تحققه وليس إضماره و/أو مفهومه الجوهرى المتعالى على مبدأ الزمن والسرد.

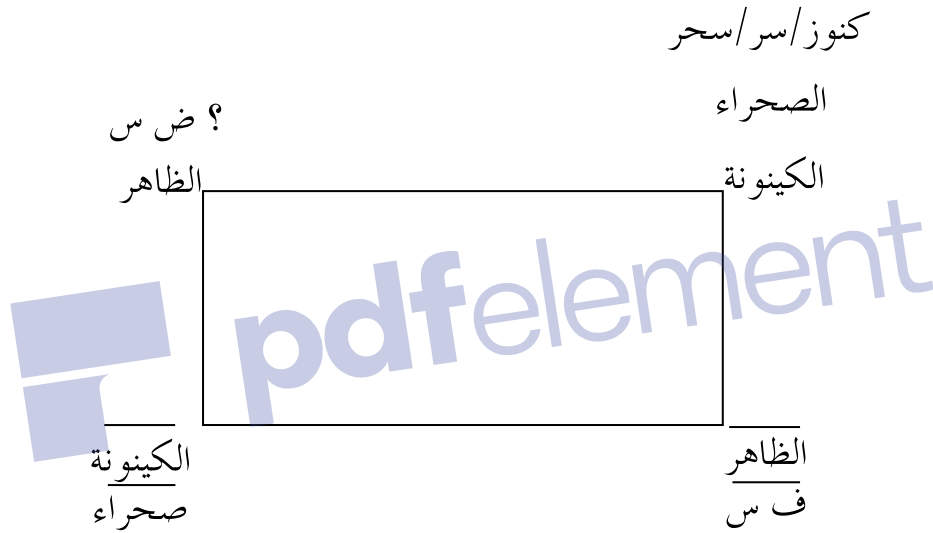
2. وإما أن تعرف الصحراء بجوهرها أي بـ "كنوزها وسرها وسحره" وليس بظواهرها المضاد لهذه المكونات أي [الفقر] و[الجلاء] و[البشاعة] أو [اللاسحر] وهي موضوعات ومكونات صورية وقفت عليها المعاجم العربية القديمة<sup>1</sup> وغيرها عند تعريفها للفضاء والصحراء. وسيكون في هذه الحالة محور الباطن الكينونة المضادة للتجلي تضاد قيميا يتبين في التقابل الموضوعاتي والصورى للصحراء في حالة فقدانها لسرها وسحرها. فالتعالق في هذه الحالة يشكل راهن الصحراء في استراتيجيتها الإشارية وليس جوهرها الأولي والنهائي مادامت ماهيتها معرفة بـ/الكنز/ و/السر/ و/السحر/. والتمثيل سيكون اعتماداً على هذا عكس التمثيل السابق:



<sup>1</sup> انظر المحاور السيميائية للفضاء والخلاء والبراز.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

ويمكن وفقا لهذا التصور أيضا استثمار مربع التحقيق لتبيان مدلولية الفضاء وفق البنية المنطقية لسميات الصحراء وممكناها السردية، على أن يكون الظاهر أمانة مضللة وليست مكونا بنائيا من صميم البناء الجوهرى للصحراء. فتكون للظاهر هيئة الفضاء المشار به، ولكن أيضا إلى فضاء غير الصحراء مادامت الصحراء مبنية على استراتيجية مضللة وصارفة عن الفضاء /السري/ و/التمين/ الذي هو الصحراء. يتجلى تمفصل السر في الصحراء كما يلي:



### 1.3.2. البئر والبعد الصوري للمجهولية:

إن المقابلة بين المثنويات الخاصة بعلاقة الصحراء بالمعرفة والجهل مهمة للغاية، لأنها ستبين التناقضات والإحراجات الحاصلة عن الربط بين خصيصتي الصحراء الصورييتين /المجهولية/ (البعد المجهول) و/الفقد/ (البعد المفقود)، كما أنها تبين التناقضات والإحراجات الناتجة عن الفصل بينهما، كما هو واضح في أسباب كل خصيصة من هذه الخصيصتين من جهة وفي البعد الإشكالي لعلاقتهما من جهة أخرى. وأسباب هذه الخصيصتين هي:

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

إنه من الأهمية بمكان أن نستقصي أسباب ربط /الفقد/ و/المجهولية/ بالمشنويات الخاصة بالصحراء. لا يتعلق الأمر هنا بتبرير هذا الربط ولكن استكناه لغائيته. ولعله من المفيد أيضا أن نربط كل صورة من الصورتين بما يتعلق بها سلبا وإيجابا. • فلو بدأنا بالمشنوية الأولى لتبين لنا أن مجال التعريف، وبالتالي الخصائص الصورية بين [الصحراء] وما يتعارض معها، هو الحساسية كما هو جلي في تقابلات ثلاثة هي:

- التقابل بين [الصحراء] و[الأرض] تقابلا تعريفيًا بالسلب والإيجاب، فـ[الصحراء] هي بنفي أن تكون أرضا وهي لا تتعدى هذا الأمر إلا إذا تجاوزت تعريفها بمقابلتها بـ[البئر]. إن المهم في هذه المقابلة هو مجال إدراك الفضاء ووسيلته. فالمجال هو عالم الوقائع كما يسميها بورس والخاصة بشيانية secondité، التي هي مقوللة catégorisée بحسب ردة الفعل أو المقاومة أو العلاقة، ووسيلة إدراكها هي من عالم الحساسية (الحواس) وفي عالم الإحساس. والدليل هو أن الأرض مقطوعة طبوغرافية مجتزأة من المدى (الكون). ولئن كان المدى مختلف حوله حتى فيزيائيا فضلا عن الاختلاف الفلسفي، فإن الأرض حيز طبولوجي مقيس وقابل للملاحظة. فالصحراء ليست الأرض فقط، أي شيئا موجودا بنائيا، وبالتالي ستكون المقابلة كالتالي:

الصحراء ضد الأرض

/مفقود/ ضد /موجود/

إن [الوجود] المقصود هنا هو قيمي منتم إلى العلاقة والتعلق كما يقول بورس، بحيث لا يكون المقابل لـ[الوجود] [العدم]، على أن [العدم]

• السلب هو نفي الخصيصة التي تجعل الفضاء غير الفضاء المقصود، والإيجاب فالخصيصة الجوهرية التي تجعله الفضاء المقصود، فتكون الصياغة للحالة الأولى ض ليس س — ع، والثانية ض هو س — ع.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

المقصود ليس انتفاء للوجود، ما دام العدم المطروح هنا هو من ضمن الموجودات، أي أنه عدم موجود. إن تناول العدم بهذا الشكل يبين الصعوبة الإجرائية لتحديد مفهومه ومجال وجوده، لذا تُنول على أنه إخراج من الإخراجات المهمة التي طرحتها الفلسفة بشكل عميق منذ القديس أوغسطين؛<sup>1</sup>

- التقابل بين [الصحراء] و[البئر] هو أيضا من نفس مستوى التقابل الأول، وبالتالي يمكن أن نستنتج الخصائص المفهومية نفسها إن حول مجال الإدراك أو حول وسيلته. وإذا كانت الحساسية هي مجال إدراك الفضاء في هذه المثوية، فإن السلب هو المقياس المحدد للصحراء. والسلب بهذا ليس نفيًا للوجود بل آلية لتحديده.

وإذا بحثنا عن المقولات المعرّفة للفضاء في هذه المثوية، لوجدنا مكونات الإيجاب القبلي أي الموطّئة لتعريف الصحراء (الصحراء، البئر، الجوف)، منتمية إلى عالم الحساسية، لكنها مختلفة مقولاتيا في مستوى آخر، هو المستوى الطوبولوجي. والمقولات الاختلافية هي غير ملائمة non pertinentes لأنها ليست مميزة diacritiques إلا شكليا وليس أنطولوجيا. فقد نميز بين الصحراء والبئر بحسب الأبعاد والأحجام والأشكال، غير أن المثوية تحدد مفهوم الصحراء بعيدا عن البئر باعتباره بنية طوبوغرافية (الجوف)، بل ونفيا لإخضاع التعريف لهذه البنية، ذلك أن الصحراء بالبئر أرض فقط، غير أن الصحراء هي أكبر من أرض.

وإذا لم تكن المقولات الناتجة عن تقابل [الصحراء] و[البئر] غير مهمة مبدئيا في تحديد المفهوم الأنطولوجي للفضاء، فإنها مهمة لتعريفهما سلبا، وبالتالي تحديد مقولاتهما إيجابا في النهاية أو بتبيين خطأ التعريف الإيجابي المعتمد نفي

<sup>1</sup> ينظر ميرلوبونتي المفهوم الإيجابي للعدم.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

المقابلة، بأن تعرّف [الصحراء] بأنها ليست بخصيبتها الناتجة عن مقابلتها وفق الحساسية لـ [البئر]، وليس بالضرورة أيضا للخصيصة المقابلة، وإلا لكان السلب جزئيا وشكليا وليس أنطولوجيا. ولنبين هذا الأمر علينا أن نعود إلى المقابلة بين [الصحراء] و [البئر] فسنحصل على المقولات الآتية:

[الصحراء] ضد [البئر]  
 /سطحي/ ضد /عميق/  
 /مُمتد/ ضد /مُنحسر/

يجب أن نشير هنا إلى [البئر] وإن احتوى على السطح والعمق فإنه مُعرّف بالعمق، لأن هذا الخصيصة هي الميزة في الامتداد، على أن [الصحراء] مُحدّدة أكثر بالمحور الأفقي و [البئر] بالمحور العمودي، وهذا لسببين رئيسيين:

1. السبب الأول طوبولوجي يعتمد العادات التعريفية للفضاء بحسب الخاصية الملائمة trait pertinent كما هو محدد في علم وظائف الأصوات ولسانيات يامسلاف والبنوية الحديثة عموما. والخاصية الملائمة هي في الأساس معتمدة الخاصية المميزة والمهيمنة، لأن كل فضاء هو حاو في العادة لعدد من المقولات، غير أن التقابل بين موضوعين قد يعتمد أكثر الثنائيات الضدية ملائمة مفهوميا. لذا قد نتساءل ماهي مقاييس التركيز في العادة على إحدى المقولات المؤسسة فقط لتحديد الماهية؟ للإجابة على هذا السؤال يجب وضع تراتبية سياقية أو عامة للمقولات عند التعامل مع كل لفظ. فلئن كان المبدأ واحدا، فإنه يجب التسليم بخصوصية التعالق بين اللفظيات. فلننظر في التعارض المقولاتي بين

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

[الصحراء] و[البئر]، يجب الالتفات إلى أي الأبعاد الفضائية (الطول، العرض، العمق) أكثر ملاءمة. إن العلاقة بين هذين الفضائين مرتكزة على أطول المحورين بالنسبة لكل بيئة فضائية، فالملاعب مثلا يُعرّف في العادة بالسعة (الطول بحسب المحور الأفقي) والناطقة السحاب بالطول (الطول بحسب المحور العمودي)، وإن كان المحور الثاني لكل واحد منهما مهم أيضا، وقد يكون أيضا استثناء، في حالات نادرة لهذه القاعدة الطوبولوجية. وإذا أردنا أن نلمح إلى المحور الثاني [الصحراء]، حتى مع استثنائنا للآبار، لذكرنا الأطواد والوهاد، فهذا الفضاء ليس مسطحا بل تغور بعض أجزائه وتُتجد أجزاء أخرى. الأمر نفسه يمكن أن يقال عن [البئر] لأنه ليس عموديا فقط بل فيه سطح أيضا. وعمقه أيضا هو فضاء يمكن أن يُتناول وفق منظور أفقي، بحيث يتعارض سطحان أحدهما أعلى من الآخر، على أن السطح سيكون في هذه الحالة ليس تموقعا ولكن شكلا طوبولوجيا. الملاحظ في المقابلة باعتماد الخاصية الملائمة هو أن [البئر] معرّف في أساسه ببعده الثالث أما [الصحراء] فببعديها الأولين، غير أنه يجب أن يُعامل معهما على أنهما فضائين ثلاثيي الأبعاد، لكن مع تعارضهما وفق الأبعاد الملائمة، أما غيرها من الخصائص فهي ضرورية وجودا عرضية مفهوما؛

2. (الفضاء معرف ببؤرة سيميمية ترتبط به على أنها جوهره، فالبئر يعرف بعمقه مثلا، يقال بئر عميق وبئر غير عميق. بهذا يحصل تشكل الملاحظة (فنونانيه) بتخصيص الصفة الملائمة كما في علم الصوتيات (تروباتزكوي Nikolai Trubetzkoy) — غير أنه ربط البنية بالمنظور والازدواجية يجعلنا نقابل المحاور السيميمية المقابلة لخصائص البؤر الدلالية. العمق في البئر يقتضي السطح منطقيا وطوبوغرافيا. لا بئر،

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

كيفما كان شكله أو عمقه، إلا بسطح. غير أن السطح لا يلتفت إليه، ولا يُجعل بؤرة، لأن جوهر البئر في الماء الموجود فيه أو غير الموجود. وموضع وجود موضوع القيمة هو الذي يمنح القيمة الرمزية والدلالية للموضوع. مثال الصومعة التي لها قاعدة غير أن بؤرتها هي ارتفاعا، لأنها ترتفع لترى، ولكي ينتشر الصوت المنطلق منها أكثر كلما ارتفعت. البؤرة ليست مطردة وآلية، فسطح البئر قد يكون خصيصة ملائمة، حينما يمثل السطح خطرا مثلا.

3. سبب نصي يتمثل في قرينة لفظية هي [الجوف] فالتقابل بين [الصحراء] و[البئر] فهي بفضل [الجوف] الخاص بالثاني، فنستنتج للأول مُعطى تعريفيا يكون مقابلا للمعطى الأول، وسيكون بالتالي [السطح]. وستكون [الصحراء] وفق المقدمة الحملية الأولى للمثبوتة كالتالي:

[الصحراء] ضد [البئر]

[السطح] ضد [الجوف]

/سطحي/ ضد /عميق/

/ظاهر/ ضد /باطن/

/جلي/ ضد /خفي/

إن [البئر] هو /جلي/، ولكن يجب أن يُعامل معه على أنه /خفي/ وفق الخاصية الملائمة. وظهوره هو ظهور الوجود والتعيين والتحديد، لأنه لو لم يكن ظاهرا لما تمكنا من إدراك وجوده وتحديد موقعه. وخفاؤه فهو خفاء المقابلة الذي يتحدد بالظهور والذي هو خاص بـ[الصحراء]

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمنضه

سيمولوجيا وليس أنطولوجيا. ولقد جاء في اللسان أن الجوف هو "المطمئن من الأرض. وجوف الإنسان: بطنه -معروف. ابن سيده: الجوف باطن البطن. والجوف ما انطبقت عليه الكتفان والعضدان والأضلاع والصقلان، وجمعها: أجواف. وجافه جوفاً: أصاب جوفه. وجاف الصيد: أدخل السهم في جوفه ولم يظهر من الجانب الآخر. والجائفة: الطعنة التي تبلغ الجوف. وطعنة جائفة: تخالط الجوف، وقيل: هي التي تنفذه. وجافه بها وأجافه بها: أصاب جوفه. الجوهرى: أجفته الطعنة وجفته بها؛ حكاه عن الكسائي في باب أفعلت الشيء وفعلت به. ويقال: طعنته فجفته. وجافه الدواء فهو مجوف إذا دخل جوفه.<sup>1</sup> وسواء تعلق الأمر بالجسم (البطن أو ما انطبقت عليه الكتفان والعضدان والأضلاع والصقلان) أو الصيد أو الطعنة أو الدواء فهي جميعاً تشير إلى /العمق/ و/الخفاء/ حالة أو تحولا. والأمر نفسه خاص بالأرض (الفضاء) أيضاً، التي وصفت بخاصية الطمأنينة وهذا الوصف مشير إلى /الانخفاض/ و/التقعر/.

وبالإضافة إلى /الخفاء/ و/العمق/ فإن الجوف يحيل إلى [الفراغ]، ومنه معنى الفعل الأجوف ومنه أيضاً "استجفت المكان: وجدته أجوف. والجوف -بالتحريك-: مصدر قولك شيء أجوف.<sup>2</sup> والقرينة على /العمق/ أيضاً هي استعمال الحرف 'في' التي ذكر سيبويه أنها "للوعاء، تقول: هو في الجراب وفي الكيس، وهو في بطن أمه، وكذلك هو في الغل، لأنه جعله إذ أدخله فيه كالوعاء له، وكذلك: هو في القبة، وفي الدار.<sup>3</sup> وقد يتسع الاشتمال " قد يتسع فيها فيجري مجرى المثل.<sup>1</sup> أما

<sup>1</sup> ابن منظور، المرجع السابق، ج2، 782.

<sup>2</sup> المرجع نفسه.

<sup>3</sup> سيبويه، الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1988، ج4، ص226.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمنضه

السخاوي فقد أشار إلى أن معنى هذا الحرف "الظرفية والوعاء، والظرف والوعاء ما كان مشتملا على الشيء وحلا به، وإنما كان معناها الظرفية، لأنها تدخل على ما كان ظرفا لشيء ووعاءً له، كقولك: زيد في أرضه، فأرض زيد ظرف له ومحل، وقولك: الميدان موضع للركض ووعاء له في قولك ركض في الميدان، وقد يتسع في هذا فيقال زيد ينظر في الكتاب، لأنه لم يصرف نظره إليه وقصره عليه صار الكتاب مكانه ووعاء لنظره." <sup>2</sup> وبالتالي فإن الاشتمال بحسب المألقي قد يكون حقيقة ومجازاً <sup>3</sup> وتخريج الأول من الثاني يحتاج إلى قرينة عقلية وإرجاع الأداة إلى موضع غيرها، مادام الخفض يميز استعمال حرف بدلا من آخر وهي ستة مواضع أوردها الهراوي. وذهب المرادي إلى أن لهذه الأداة تسعة معاني الأصل فيها الظرفية، <sup>4</sup> وأورد مثالين الأول للظرفية الحقيقة هو ﴿واذكروا الله في أيام معدودات﴾ <sup>5</sup>، والثاني للظرفية المجازية وهو ﴿ولكم في القصص حياة﴾ <sup>6</sup>. وقد تكون محمولة بأداة

<sup>1</sup> أبو الحسن علي الرماني، كتاب معاني الحروف، تحقيق د. عبد الفتاح إسماعيل شلبي، جدة، دار الشروق، ط2، 1981، ص.96.

<sup>2</sup> علم الدين السخاوي، المفضل في شرح المفصل، باب الحروف، تحقيق د. يوسف الحشكي، ط 2 منقحة، وزارة الثقافة، 2002، عمان، ص.59.

<sup>3</sup> أحمد المألقي، رصف المباني في شرح حروف المعاني، تحقيق أحمد محمد الخرا، دار القلم، دمشق، ط 3، 2002، ص.450.

<sup>4</sup> بدر الدين المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق فخر الدين قباوة ومحمد ندم فاضل، دار الكتب العلمية/بيروت، ط1، 1992، ص.250.

<sup>5</sup> البقرة:202.

<sup>6</sup> البقرة: 179.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

أخرى، ولكن بتأويل حرف في نحو ما أورده المرادي<sup>1</sup> حول الآية ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مَلِكٍ سُلَيْمَانَ﴾.<sup>2</sup>

إذن إن البئر في المثوية الأولى هو مُتضمَّن أي أنه مشمول، وهو مخفي بما يُحْفُهُ، وقابل لأن يقارب مثلما أوَّل النحاة الآية ﴿لَأَصْلُبَنَّكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ﴾ وإن بقلب منطق التأويل "والمعنى أن النخلة مشتملة على المصلوب؛ لأنه إنما يُصَلَّب في عراضها لا عليها، فكأنما صارت له وعاء أو اشتملت عليه".<sup>3</sup> ولنشر هنا أن الاشتمال في المثوية ليس مجازيا ولا تأويليا، إلا إذا كان إطلاق معنى [البئر] في أساسه من قبيل المجاز الجزئي، فتحتزل البنية الطوبوغرافية في الخاصية الطوبولوجية المميزة، والتي تقابل في هذه المقطوعة [السطح]. وعلى الرغم من وجود [سطح] أيضا في [البئر] وهو حيزه العلوي بالنظر إلى المحور العمودي، فإن الخاصية الملائمة والفارقة هي هنا /الاستفال/ المقابلة لـ /استعلاء/ [الصحراء] والتي يُعبر عنها بالأداة 'على'. ولو شئنا أن نصوغ الخصيصة الفضائية لـ [الصحراء] و[البئر]، لقلنا إن [الصحراء] /على/ و[البئر] /في/، حتى وإن كان الاشتمال والتضمن غير منتف عن [الصحراء] المحاطة من كل أبعادها بأحياز ضامة. والأمر نفسه يمكن أن يقال عن [البئر] الذي هو بدوره يفيد /الاستعلاء/ على ما هو أسفله أو معضدا لوجوده، سواء أوَّل هذا بأنه [عمق البئر] الذي هو جزء منه أو ما هو أسفل هذا [العمق]، لأن [العمق] نفسه يحتاج إلى حيز حامل و/مستفل/. إذن التأويل يتيح كل الدلالات الفضائية الخاصة بالأبعاد، لأن الفضاءات مثل البئر والصحراء مثلا هي مُشتملة على نفس الأبعاد

<sup>1</sup> بدر الدين المرادي، المرجع السابق، ج 1، ص.759.

<sup>2</sup> البقرة: 102.

<sup>3</sup> أبو الحسن الرماني، المرجع السابق، ص.96.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

بنيةً وعدداً، غير أن الدلالات مُحدّدة بالسياقات الخاصة سواء كانت مطردة أو لا، ووفق الخاصية الملائمة. وهذا ما توضحه المقطوعة التالية المتفصلة حوايا:

"- لو قبلت اقتراحي منذ عشرين عاما لتغير كل شيء.  
- لا أعتقد. بل أجزم أنه لن يتغير شيء أبداً. أنت إنسان وأنا إنسانة أخرى. بل ربما انتهى بي المطاف إلى قاع البئر! بحثك عن وجه الله أعماك عن رؤية شيء آخر." <sup>1</sup> فالأداة 'إلى' التي تعني عند النحاة "انتهاء الغاية" <sup>2</sup> فتشير إلى التحول من حيز إلى آخر ويؤكد لفظم [المطاف] معنى الانتقال الفضائي، أما اللفظم [القاع] يميل إلى اتجاه هذا التحول، وهو اتجاه /عمودي/ من [أعلى] إلى [أسفل] والفعل [انتهى] يتضمن البعد الصيغي aspectuel المشير إلى معنى /خلوصي/ terminatif و/ديمومي/ duratif وهو [الموت]. والموت هنا سيكون بمعنى /التضمن/ و/الوعاء/، وليس التموقع 'على' حيز ما. ففي الانتقال العمودي حالتان هما حالة [القبْل] وحالة [البعد]، والحالة الثانية هي المقصودة لوجود قرائن المنظور واتجاه التحول وللبعد الصيغي للفعل. والموت في هذه المقطوعة مشير إلى الظرفية لأن الانتقال 'إلى' فيه مآل وخلوص 'في'، علما أن الانتقال 'من' غير مهم هنا، فالانتهاء 'إلى' قاع [البئر] هو بقاء 'فيه'. إذن إن [البئر] هو متضمن معنى الوعاء لأن الفاعل سيكون مشمولاً في هذا الحيز وفي الموت أيضاً كما أنه محيل إلى [الظرفية]. وتدل المقطوعة الآتية إلى هذا البعد: "نعم. لقد اتفقا على الانتحار معاً، قفزا في البئر." <sup>3</sup> فلفظم

<sup>1</sup> إبراهيم الكوني، الخسوف، ج1، ص.208.

<sup>2</sup> أبو الحسن الرماني، المرجع السابق، ص.115.

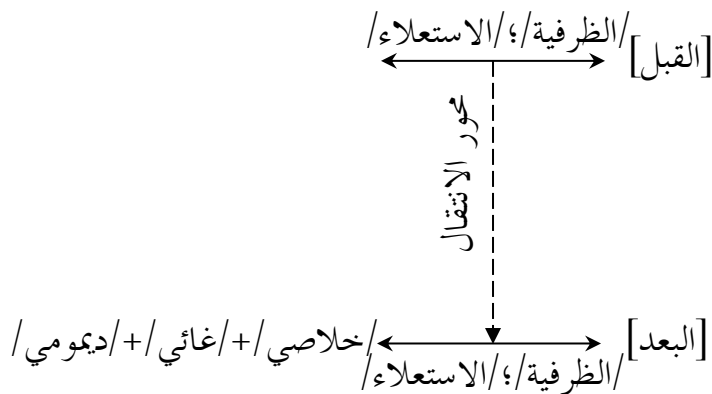
<sup>3</sup> إبراهيم الكوني، الخسوف، ج1، ص.120.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمنضه

[القفز] يشمل الانتقال 'من' 'إلى' ومحور الانتقال هو /عمودي/ نحو حيز /سفلي/. وقد يقال لا يحدث هذا الانتقال نحو [الأسفل] إلا بالانتقال نحو [الأعلى] في البداية، لأن القفز ليس سقوطاً من حيث يوجد الجسم في البداية، بل يرتقي أولاً قبل أن يهوي. إذن فما الذي يجعلنا نربط القفز بالسقوط نحو [الأسفل]؟ الإجابة هي أن المزية في البعد الصيغي والمقولات المهيمنة في عملية الانتقال، فالقفز نحو [الأعلى] هو /ظرفي/ /مؤقت/ فقط و/غير غائي/ عكس الانتقال نحو [الأسفل]. ويمكن أن نمثل مقياس التبعية المقولاتي بعكس هذا الانتقال حينما نتحدث في ألعاب القوى عن القفز العلوي، فبعد الارتقاء إلى نحو [الأعلى]، فلا بد أن يحصل سقوط نحو الأسفل، ومع هذا فإنه سيكون من العبث القول إن الأمر متعلق بالرياضة القفز السفلي، ولأن المكان الذي يُقفز منه [الأسفل] ويُنتهى إليه هو نفسه للجميع فإن التميز هو فيما يُسعى (الغاية) إليه. إذن لا يتعلق الأمر بالمعطيات الفضائية للانتقال ولكن بغائية الحالة و/أو التحول، لأنه لو اعتمدت الهيمنة الفضائية صيغياً مثل /الديمومة/ أو /البدئية/ /شروعية/ inchoativité لسميت هذه الرياضة القفز السفلي، لأن الارتقاء إلى [الأعلى] /مؤقت/ تحصل فيه/نحوه الفعلية بنصف ما تحدث في الحيز السفلي ('من' و'إلى')، أي أنه يشمل /الاستفال/ قبل القفز وعند الوقوع. ولن يكون بالمقدور أن يسمى القفز بالسفلي لأن الانتقال لا يحدث نحو الأسفل، و/الاستفال/ على هذا خصيصة مستنبطة من المقابلة بـ[العلو] الذي يحدث نحوه القفز بالانتقال من [الأسفل] وإلى [الأسفل] أخيراً. والأمر نفسه خاص بمبدأ الانتقال إلى [الجوف] حتى وإن كان الأسفل بالنسبة للبئر هو منتهى التحول وليس مبدأه أيضاً

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

كما في القفز العلوي. وإذا عدنا إلى المقطوعة النصية السابقة، لأمكننا أن نصوغ خطاطة كفيلة بتبيين البؤر المقولالية للانتقال الفضائي:



إن الملاحظ في فضائي التحول السردية هو الاشتغال على نفس المقولات المؤسسة. قد ينظر إلى الأمر على أنه تناقض مفهومي، ذلك أن الفضائين متعارضين وفق المنطق السردية، الأول ض 1 هو فضاء [القبل]، أي الفضاء المنتقل منه والثاني ض 2 هو فضاء [البعد]. لحل المشكل الذي يطرحه التقابل السردية والتشاكل الفضائي يجب توضيح مجال اشتغال الفضاءات ومستويي المقاربة:

○ المستوى التركيبي: هو المستوى السردية الذي يعتمد التقابل بين الحالات، ليحصل تحول؛ فالانتقال السردية لا يكون إلا من حالة إلى حالة متعارضة مع الحالة الأولى، إذ لا يعقل الانتقال من الوضع إلى الوضع نفسه. فإذا كانت السردية تحتاج إلى تعارض أكثر من حالتين وضرورة الانتقال من إحداها إلى الأخرى، وإذا كان التجانس المقولالية بين المستوى الخطابي والمستوى السردية أمراً واقعاً، فإن المقولات المؤسسة يجب أن تتعارض من حالة إلى أخرى موضوعاتياً وصورياً. إن التعامل بهذا المنطق مع التحول الذي نحن



## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

فضاء /سفلي/. إذن فإن التوصيف المقولاتي للفضاءات لا يعتمد على ما اصطلح عليه جمعياً أو ما أُقر فردياً أو وفق منظور ثابت أو متغير، ولكن بحسب التعارض المؤسّس. إن التراتبية المقولاتية قد لا تنفي السردية بل تؤكدها، ولكنها إذا اعتمدت منهجياً، فيجب أن تُعمدت وفق منطق ثنائي، ينتفي وفقه حتى مبدأ التراتبية، فلا يُتحدث عن موضع أعلى /أقل/ أو /أكثر/ مقارنة مع موضع آخر مثلاً، ولكن يجدر الكلام على حيز أعلى بالمطلق، على أن الإطلاق هنا ليس كمياً ولكن نوعياً. حتى وإن أُشير نصياً إلى التراتبية فلا يمكن أن تُدرس إلا خطايا وليس سردياً، لأن الملاءمة التراتبية هي صورية وموضوعاتية وليس منطقية، هذا في حالة الأخذ بالمنظور الثنائي لمدرس باريس.

إن اعتماد التعالق البنائي للمقولات يجعل الفضاءين متعارضين سردياً، ولكن أيضاً خطائياً. ويكفي أن نلتزم بالتقابلات في المستوى السردى والصيغى كما هو واضح في التمثيل التالي:

ض 1      ض 2

[قبل]      [بعد]

/علوي/      /سفلي/

/بدئي/      /خلاصي/

/مؤقت/      /ديمومي/

أما في المستوى الخطابي، فيجب أن نعتمد المعطيات المحايثة التي تُقرأها المتون؛

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

○ المستوى المورفولوجي: يكون وفقه الفضاء محددًا بحسب بنيته الطوبوغرافية الخاصة، أو وفق البرامج التي يحققها الفواعل، ولكن بعيدا عن التعارض المؤسس لسردية التحول الفضائي. فالتحول لن ينظر إليه في هذه الحالة بالانتقال [من] [إلى]، بل بالتحقق [في]، فيكون الفضاء حيز السردية المتعالي، ليكون السرد مأخوذاً بشكل تجزيئي ذري. وستكون البرامج السردية بحسب هذا فعلاً مستقلاً بذاته، جامعا بين حالات لا يكون الاختلاف فيها خاصية ملائمة. وعليه فإن [القبل] سيصير [أنا] خالصاً مثله مثل [البعد]، لتتحول السردية انتقالاً هيجيلياً من [آن] إلى [آن] آخر، فلا تكون المقولات على هذا رهن التقابلات التي يفرضها منطق السرد. وعليه قد تصبح الفضاءات المتشاكلة حتى حينما يُقرّ بتعارضها تريكيبياً، لأنها لن تُتناول علائقياً وفق نظرية القيمة السوسورية، بل باستقلال مفهومي خالص، فتكون المقولات أولية، ومتعالية على أي تعالق. من هنا يمكن أن ننظر إلى فضاء [القبل] وأيضاً فضاء [البعد] على أنهما مشتملان معاً على خصائص الاستعلاء، لأن /حقيقتهما/ في /تبديهما/، و/تبديهما/ هو في /سطحيتهما/، لذا وجب تخريج الأمر على الشكل الآتي:

سقط من 'على' بالنسبة لفضاء [القبل] على 'على'

يجب أن ننبه إلى أن الاستعلاء يوجب الإشارة إلى أن:

○ الـ'على' الذي يحيل إلى الاستعلاء قابل أن يُعجم بـ[الفوق]، بحيث تكون الجملة السابقة: سقط من [فوق] ض 1 إلى [فوق] ض 2، غير أن البعد التركيبي يجعل من ض 2 فضاء [التحت] ويبقي خصيصة [الفوق] لـ ض 1؛

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

○ الـ'على' هو بتعريفه الطوبوغرافي المحيل إلى [الفوق] جزئي، لأن الفضاء يمكن أن ينظر إليه على أنه حاو أو محوي، ذلك أن السطح هو /علوي/ بالنظر إلى ما هو مكوّن منه، أي بينيته الطوبوغرافية الخالصة، غير أن إدراكه يربطه بالضرورة بفاعل إستيمي يمنحه مقولات أخرى. يُشترط في الفضاء المدمج والكتلي compact et massif أن يكون في حيز /أعلى/، وبالتالي سيكون ض1 مثله مثل ض2 تماما فضاء /سفليا/، و[الاستفال] سيكون واضحا أيضا في كون الفضاء الحيز الذي تتحقق [فيه] السردية، أي الذي تتحقق [عليه]؛

○ لا يمكن للسطح أن يكون سطحا إلا إذا ارتكز في وجوده المادي على ما هو /أعمق/ منه، وبالتالي سيكون /علويا/، كما لا يمكن ألا تحدث إلا عليه التحولات، علما أن /التضمن/ (أي 'في') لا ينفي /الاستعلاء/، وبالتالي سيكون السطح /سفليا/؛ لا يلغي /الاستعلاء/ /الظرفية/، لأن الوجود [على] حيز ما هو إقرارٌ أيضا بالـ/تضمن/ مثلما خرج له النحاة القدماء<sup>1</sup> في الآية الكريمة (وَأَصْلِبْنَكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ).<sup>2</sup> وستكون الظرفية على هذا مشاركة بين ض1 وض2.

هذا كله خاص بالتحول السردية.

<sup>1</sup> انظر مثلا: المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني، ص.251.

محمد الهروي، كتاب الأزهية في علم الحروف، تحق عبد المعين الملوحي، مطبوعات منشورات مجمع اللغة العربية بدمشق، 1994، ص.267.

أبو الحسن الرماني، المرجع السابق، ص.96.

<sup>2</sup> طه/71.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

وتقتضي برمجة التحولات المذكورة أعلاه والموسومة بالعمودية تحولا أفقيا، لأن الـ [بئر] هو هدف cible - بالمفهوم السردى وليس الغائي - التحول وليس مبدأه، وهو بهذا يمثل /الهناك/ لأنه ليس حيز /ديمومة/ الحياة، وإن أستقر قربه فإنه استقرار دنو وليس استقرار تضمن (استقرار أمامه وليس فيه). يكفي أن نطلع على المقطوعة الآتية حتى نؤكد هذا: "ما زال يذكر صوت أحنوخن المخنوق عندما قال: "سنفعلها معا. سنذهب إلى البئر معا. أنت تفهم ما أعني!"<sup>1</sup>. ففعل [الموت] الحاصل عند الإلقاء بالذات في قعر البئر مسمى جاء بصيغة فعل عام (سنفعلها معا) مصحوب بتلميح استفهامي فيه الإخبار وليس السؤال (أنت تفهم ما أعني!). فلو كان الأمر خاصا بملء الدلاء أو الارتواء مثلا، لاعتمد الأمر الإشارة الحرفية المباشرة ومن غير أن يكون البعد الأهوائي بهذا التوتر المصاحب بتغير فيسيولوجي مُشاكل (صوت أحنوخن المخنوق). والدليل على هذا الفعل التحول هذه المقطوعة: "ما حدث سيقرب خطتنا رأسا على عقب. لم نجرؤ على تنفيذ ما اتفقنا عليه بعد أن ثكلت أمنا في أبينا. فإذا فجعت فينا أيضا فإنها ستجن لا محالة."<sup>2</sup> الذي يوضح موت الأب (ثكلت أمنا في أبينا) وما قد ينتج عن موت الأخوين أيضا (فإذا فجعت فينا).

يقابل التحول الأفقي بين نوعين من الفضاءات بحسب تموقع الفواعل طيلة التحول، وبحسب محور الانتقال. هذان النوعان محددان بالثنائيتين: الهنا/الهناك والقرب/البعد. هاتان الثنائيتان تركيبتان، أي أنهما مفضأتان بحسب سيرورة السرد، فـ [الهنا] مثلا ليس فضاءً بعينه، ولكن موقعا يحدد وقف البنية السردية التي تؤطر مسار التحول وموقع الرسوخ ancrage الأولي والرسوخ النهائي. فالمقطوعة "مشى ناحية البئر. دار حوله مرتين ثم اتجه نحو المقابر."<sup>3</sup> توضح جليا الأمر. ويجب أن نؤسس لتعالقات

<sup>1</sup> إبراهيم الكوني، الخسوف، ج1، ص.120.

<sup>2</sup> إبراهيم الكوني، الخسوف، ج1، ص.121.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص.120.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

سرديّة تركيبيا لكي نتبين هذا، فيكون [الهنا] فضاء البدء أو الفضاء الأولي (ض و) في أي برنامج سردي، و[الهناك] الفضاء النهائي (ض ه) للتحويل. فيكون التعالق كما يلي:

$$\begin{array}{c} \text{الهنا} / \text{الهناك} \\ \sim / \sim \\ \text{ض و} / \text{ض ه} \end{array}$$

لكن محدودية هذا التعالق كامنة في كونه استثنائي وخاص بمقطوعة السرد المثالية أي التامة، أي أنه لا يحدث إلا في حالة عدم اكتمال البرنامج السردي. هذا يعني أنه يمكن للتحويل ألا يحصل بتغير في المسار السردي أو الفشل في تحقيق التحويل. في هذه الحالة سيكون من الأفضل تغيير هذا التعالق بتغيير مستوى الثنائية المعالقة الثانية (ض و / ض ه) بثنائية أكثر عموما وقابلة للاشتغال رغم عدم اطراد التحويلات. هذه الثنائية ستجعل من [الهنا] ملازما لفضاء التحقق (ض ق) و[الهناك] فضاء الإضمار (ض ض)، لأنه غير مُحَيَّن أو لا يكون محيننا بالضرورة في بداية المسار السردي وأحيانا أيضا في نهايته. وسيكون التعالق كما يلي:

$$\begin{array}{c} \text{الهنا} / \text{الهناك} \\ \sim / \sim \\ \text{ض ق} / \text{ض ض} \end{array}$$

لكن يجب أن نتناول الثنائيتين تناولا تركيبيا، أي أن الإضمار والتحقق هما مؤسسان على موقع الفواعل إزاء الفضاءات وفقا للمسار السردي والسرورة

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

العاملية للفعل المشتملة على الإضمار، فالتحيين، فالتحقيق. تبين المقطوعة السابقة هذه الدينامية بشكل جيد، إذ نملك ثلاث صيغ لمسار التحول ولحصوله:

- مشى ناحية البئر.
- دار حوله مرتين.
- اتجه نحو المقابر.

فالصيغة الأولى [ناحية] مقرونة بالفعل المشير إلى التحول (المشي) تحيل إلى فضائين متقابلين:

[البئر] / [البئر]

فالالبئر (– البئر) ليس فضاء بعينه بالضرورة، فهو قد لا يحدد نصيا في المتن، لكنه مستلزم بالفضاء المقابل له أي [البئر]، أي أن [البئر] هو كل فضاء ممكن باستثناء [البئر] ما لم يحين خطابيا ولم يُعجم، فإن صيغ خطابيا كأن يقال [الواحة]، [خلاء] مثلا فهو كل الفضاءات الممكنة. وسيكون المسار كالتالي:

[البئر] ← [البئر]

يجب أن نفرق هنا بين الفضاء المضمّر والفضاء المجهول، لأنه قد يقال إن [البئر] مضمّر أيضا مادام غير معلوم، غير أنه يجب أن نشير إلى الاختلاف هو مستوى اشتغال المقابلتين، فالمعلوم والمجهول خاصان بالمستوى الخطابي والمضمّر والمحقق بالمستوى السردي، أي أن ما يوسم بالمعلوم مثلا فهو كذلك لأنه أعجم أو يُبَيّن خطابيا وما هو محقق فما كان قد اتصل به إيجابيا سرديا. يمكن للمضمّر والمحقق أن يتمظهرا في المستوى الخطابي، إذا استثمر موضوعاتيا وصوريا

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

وأهوائيا في النص. من جهة أخرى قد يبدو الأمر متناقضا بربط /المعلوم/ بـ/المضمرة/ في المقطوعة المحللة و/المجهول/ بـ/المحقق/ وتخريج هذا بسيط ومردود إلى الاختلاف في مستوى اشغال كل ثنائية من الثنائيتين. سنحصل بفضل الإعجام أو التعجيم lexicalisation والوصل على نوعين من العلاقات. العلاقة الأولى خاصة بالمستوى السردي وهي مشغلة في مسار متمفصل كما يلي:

[البئر] / [البئر]

≈ / ≈

الهنا / هناك

≈ / ≈

ض ق / ض ض

إن ربط [البئر] بالهنا و[البئر] بالهناك ناتج عن محور التحول والبعد الصيغي للفعل التحول، فالقول "اتجه نحو البئر" يظهر فضاء الانطلاق والبعد الشروعي، عكس قولنا "وصل إلى البئر" الذي يجب أن نعكس فيه العلاقة بين المقطوعات الفضائية بثنائية الهنا والهناك. إذن حصل الانتقال من [الهنا] إلى [الهناك] على أن هذا الأخير سيتحول إلى /هنا/ جديد فور الاتصال به والعكس بالعكس والعكس صحيح بالنسبة لـ[الهنا]. كما أن التحول في بدايته جعل من المكان المنتقل منه [البئر] مكانا محققا بالضرورة و[البئر] مكانا مضمرا قابلا للتحقيق في حالة تحقق البرنامج السردى. وهو ما حصل بالفعل، كما يوضحه البعد الصيغي التي يتجلى في زمن الصيغة النحوية الذي هو الماضي. فـ"المشي نحو" حصل بالفعل. فإن حدث مثلا ولم يتحقق البرنامج السردى، فسيبقى التمثيل

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

السابق للإضمار والتحقيق كما هو. أما وقد تحقق البرنامج السردى، فـ[البئر] سيحل محل [ـالبئر] على أن هذا الأخير يسكون الفضاء المضمّر المتجه نحوه وفق ما يقرره مسار السرد.

أما المقولات المؤسسة للفضاءات في المستوى الخطابي فإنها تجعل من [ـالبئر] مجهولا مادام غير محدد بلفظم خاص به أو موقعة معلومة. وسيكون التمثيل على هذا كما يلي:

[ـالبئر] / [البئر]

≈ / ≈

الهنا / هناك

≈ / ≈

ض ج / ض ع

إن التشاكل في [الهنا] و[هناك] بين التمثيلين السابقين راجع إلى الاشتراك في المسار السردى، وإن كان الاختلاف في مستويات الاشتغال أمرا مقررًا. يمكننا إذ أن نصوغ الربط بين مستويي اشتغال الانتقال كما يلي:

آلية التحقيق	[ـالبئر] / [البئر]	
الصلة (∪ / ∩)	/الهنا/ / /هناك/	المسار السردى
الوصل (∩)	ض ق / ض ض	المستوى السردى
الإعجام (الأعجمة)/الأخطبة	ض ج / ض ع	المستوى الخطابي

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

يمكن أن نسقط كل هذه الخصائص الطوبولوجية على الصيغة الثالثة الخاصة بالمقطع الأخير من المقطوعة النصية الخاصة بالاتجاه نحو المقابر. فسنحصل إذن على الثنائية [ - المقابر ] / [ المقابر ]. وسيكون البعد الصيغي حاسماً كما هو مقرر نحويًا في الخطابات. فـ [ناحية] في المقطع الأول أو [نحو] في المقطع الثاني يبينان محور الانتقال فقط، إذ يؤشران على وجود ثلاثة أقطاب:

✓ قطب البدء ويمكن أن نشير إليه بالصيغة [من]، لأنه يحيل إلى (ض و)، فهو الفضاء المنتقل منه؛

✓ قطب التحول ويمكن أن نشير إليه بالصيغة [في]، لأنه يحيل إلى (ض د) فضاء الديمومة أو الحين التي يحدث فيه التحين، على أن هذه الديمومة ليست مطلقة ولكن مناسبة لزمن التحول فقط. فهذا الفضاء هو الفضاء المنتقل فيه؛

✓ قطب النهاية ويمكن أن نشير إليه بصيغة [إلى]، لأنه يحيل إلى (ض هـ)، فهو الفضاء المنتقل إليه؛  
يمكن أن نمثل هذا التحول سردياً بشكل تبسيطي كما يلي:

ض و ← ض د ← ض هـ

كما يمكن أن نمثل هذا التحول عاملياً بشكل عام مهما كان التحول بالشكل التالي:

مستوى الإضمار ← مستوى التحين ← مستوى التحقيق

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

يمكن أن نمثل لهذا التمثيل هذه المقطوعة: "سمع كثيرا عن حسنها الآسر ولكنه لم يرها. حتى جاء ذلك اليوم الذي قابلها فيه صدفة بجوار البئر.<sup>1</sup> التي تُظهر سيرورة تعرف أمستان على باتا، ففي حالة السمع بلا رؤية كان الحسن مضمرا في هيئته تحقق حينما تحققت الرؤية. يمكن أيضا أن نتناول سيرورة الوجود في ذاته للحسن بشكل آخر. ولكن ما يعيننا هنا أن الأمر لا يتحقق في كل الأحوال إلا بحسب هذا التمثيل العاملي المنطقي مهما كان تأويلنا للهيئات المكونة.

تبنى الفضاءات كلها إذن على الوجود السيميائي المؤسس علائقيا بين الفواعل والموضوعات. وهي موضوعات طوبوغرافية أو طوبولوجية حينما يتعلق الأمر بالفضاء. لنشر هنا أن الربط بين المستوى العاملي للتحويلات ومستواها الفاعلي يمكن من قلب الخطاطة التالية، لأن أساس الفضاء هو الصلة، والصيغة الموجبة للصيغة هو الوصل، على الرغم من إمكانية حصول العكس أي الفصل، فضلا عن كونه متضمنا منطقيا. فإذا رجعنا إلى المقطعين المحللين من المقطوعة التي نحن إزاءها، فإننا سنخلص إلى يلي:

ض محقق ←	ض محيّن ←	ض مضمّر
[ - البئر ]	[ البئر ]	
[ - المقابر ]	[ المقابر ]	

وسيتحول [البئر] تماما مثل [المقابر] إلى (ض و) حينما يحقق برنامج الاتصال به أو برنامج الانفصال عنه.

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص. 144.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

وفضلا عن حصول الأمور نفسها بالنسبة للمقطع الثاني من المقطوعة الخاصة بالدوران حول البئر مرتين، فإن الصيغة ليست خاصة بمحور يقابل [ال هنا] بـ [ال هنا] بل انتقال يقابل /الهامشي/ بـ /المركزي/. ليست المركزية والهامشية هنا معطين قيمين بمفاضلة أحدهما على الآخر بحسب الدواعي والصوارف أو نظام قيمي عام أو تصور خاص كما في لفظم التهميش مثلا. إنهما خاصان بفضاء التجذر للفاعل واللافاعل في وقت واحد كما تبينه هاتين المقابلتين:

المركز ضد الهامش  
ض الفعل ضد ض اللافاعل

إذن إن الفعل (الدوران) يكون /في/ الهامش الذي يتخذ افتراضيا شكل دائرة. ويقتضي بهذا فضائين. فضاء يحده /فيه/ الفعل وفضاء يحدث /إزاءه/ الفعل. فالأول يكون المركز المحكوم بظرفية التضمن والثاني الهامش ولا يكون فيه تضمن وإلا حدث فيه الفعل، ولا يمكن للفعل أن يحدث في فضائين متعارضين في آن واحد، كما سينتفي فعل الدوران أنه في هذه الحالة. وستكون خصائص هذه المقابلة كما يلي:

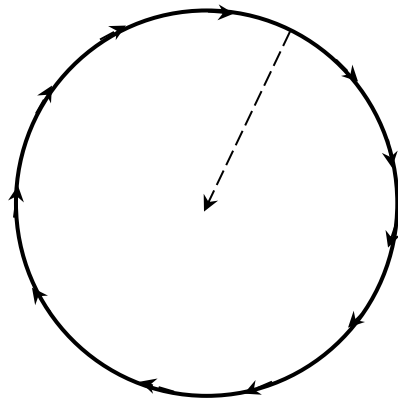
المركز / الهامش  
ض الفعل / ض اللافاعل  
فعلية /في/ فعلية /إزاء/  
ض تضمن الفعل / ض - تضمن الفعل

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

إن الفعلية المقصودة أعلاه ليست الفعل في ذاته، بل ما يستدعيه الاقتضاء، فإذا كان الفعل لا يحدث /في/ الفضاء الذي يحدث /إزاءه/ الفعل، فإنه مقتضى بفعل الدوران نفسه، إذ لا دوران إلا /في/ ولا دوران إلا /حول/. فالفعلية تقتضي منطقتين الفضائين وأما حيز الفعل فلا يقتضي إلا حيز تضمن الفعل. في هذه الحالة سنكون بصدد مستويين للفعلية:

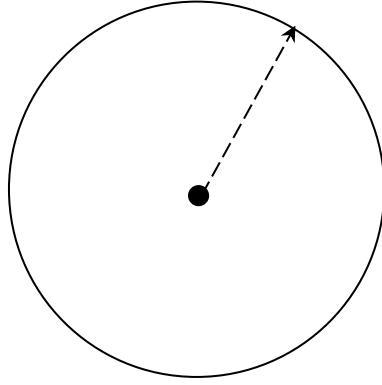
محور الفعلية ضد حيز الفعل  
/إزاء/ ضد /في/

فمحور الفعلية فهو [المركز] الذي يحدث /حوله/ الفعل وحيز الفعل فهو الفضاء الذي يحدث /فيه/ التحول الدائري فضائيا. وسيكون لهذا الفعل منطلقين للتجذر الفضائي، وهذا بحسب الأداة المبينة للفعل؛ فقد يقال مثلا: "دار في رحاب مكان مقدس ما" فيكون التحول /في/ [الهامش] المحيط بـ [المركز]، ويكون بهذا منطلق فهم الأداة المحققة خطايا وحيز الفعل الذي هو [الهامش] كما يوضحه هذا الشكل:



## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

ويمكن أن يُحقَق فعل الدوران خطايا بالأداة المحيلة إلى محور الفعل باستعمال (حول). وسيكون المركز في هذه الحالة هو المركز السردى للفعل، وستكون الخطاطة على الشكل التالي:



إذن فالأمر تفضيلاً للجسم وعدم إسقاط لفعله. وهو حاصل عن كون الدوران لا يحصل إلا /في/ وهو المدار من جهة و/حول/ من جهة أخرى. وإذا أسقطنا هذين الفضائين على ثنائية [المركز] و[الهامش]، فسنحصل على ما يلي:

[المركز] / [الهامش]

[المحور] / [المدار]

إذن إن في الصيغة "دار حول نفسه" تماه بين فضاء المدار وفضاء المحور. ولأنه لا يمكن أن يتماهى الفضاءان تماهي هوية، لأنه سيكون كل منهما نفسه وغيره في آن واحد، فإن التماهي هو تماهي فعلية، أي أن الأمر خاص بمقاربة أو تطابق براغماتي، فيحصل الدوران في حيز ضيق أو في الحيز نفسه إلى درجة يعسر فيه التفريق بين المحور والمدار أو يستحيل تماماً. إذن ليس الأمر دوراناً حول الذات بقدر ما هو دوران حول محور مطابق تماماً للمدار. ويمكن تمثيل هذا الأمر

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

بنقطة تكون فضاء المدار وفضاء المحور بحيث يستحيل براغماتيا أن نحدد معه [المركز] و[الهامش]، لاستحالة أن يكون أحد قطبي الثنائية الضدية في موقع ضده مع احتفاظه بخصيصة ذاته منطقيا وهندسيا. وإن كان التمثيل يسيرا كما يلي:



فإن الأمر يحتاج إلى تخريج. وسيكون هذا متاحا إذا اعتمدنا ثنائية [المركز] و[الهامش] وقارناهما من جهة بالثنائية التي تقتضيها ظرفية الفعل وهي /في/ ضد /إزاء/ ومن جهة أخرى فصلنا بين مستويي كل واحد منهما فيكون [المركز] فضاء الفعل أو الفاعل و[الهامش] فضاء الموضوع (يُدار حوله). يجب أن نشير إلى أن ثنائية الذات والموضوع، قابلة لأن تربط بين عنصري الضدية، لأنها ليست فضائية فقط، لسببين مهمين:

الأول منطقي (جدلية الذات والموضوع)

الثاني براغماتي بحيث يتماهي الموضوع والذات تماهي هوية /المنتحر/ لذا لا نجد اسم المفعول المنتحر.

لا يمكن إذن أن يكون الدوران إلا بالفعل الذي يحصل بشكل دائري. ولئن دُرج على استعمال تعبير الدوران حول الذات، فيجب التفريق بين ثلاثة أقطاب مشكّلة أوليا لفعل الدوران: اثنان هما فضائيان وهما [المحور] و[المدار] والثالث هو الفاعل الذي يقوم بالدوران /في/ و/إزاء/ وهو [الدائر].

إذن إن فعل الدوران مردود إلى أمرين مهمين:

○ الفعل الذي يأخذ شكلا دائريا، وإن بـ "الدوران حول" الذات كما يقال. وهنا سيكون حيز التضمن [المدار] هو المانح لمفهوم الدوران ما دام الفعل مشروطا بفضاء تحقق لا يحصل إلا بوجوده، إذ لا دوران إلا بدوران /في/؛

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

○ الفضاء الذي يحصل /إزاءه/ الفعل. يجدر بهذا الفضاء أن يكون له موضوع يقتضي بدوره ذات مضادة له كما تقرره ثنائية الوجود السيميائي. غير أنه قد يقال إن [المدار] هو أيضا موضوع لوجود فاعل يقوم بالدوران، سيكون هو الذات. الأمر صحيح، لكنه خاص بمستوى آخر من مستويات التعالق المنطقي. لكن الأمر هو خاص هنا بثنائية فضاء التجذر وفضاء الفعل. ففضاء التجذر أو التضمن أو فضاء الفعل فهو فضاء الفاعل أو فضاء الذات، مادام الفاعل مرتبط به فيزيائيا وأما [المحور] فهو فضاء الموضوع مادام فضاء /الإزاء/ أو الذي يُدار حوله لسببين:

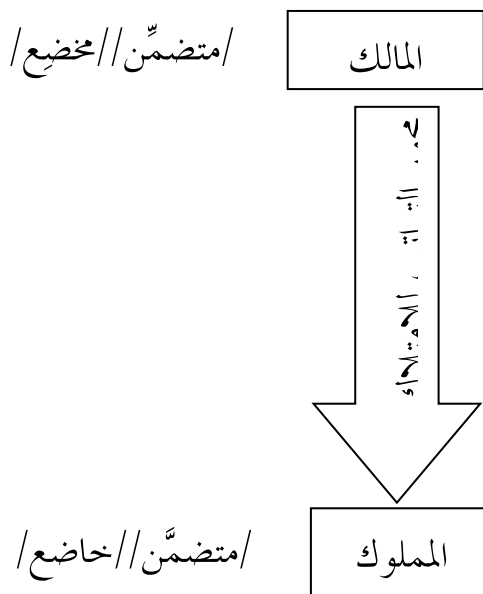
○ الأول براغماتي إذ لا يحصل فعل الدوران بشكل دائري بالضرورة، إذا قرنناه بالأداة /على/ مثلا كقولنا "دار على القوم"

○ الثاني هندسي: فالدوران حول الفراغ غير ممكن، لذا يجب تصور ملاء محيط بخلاء.

لتعويض الفقد الذي هو جوهر الفضاءات يسعى الفواعل إلى الاتصال أو الانفضال عن بعض المواضيع مثل الحكمة والعلم. إن لم يكن العلم معجزة وسحرا، كما حصل مع الشيخ غوما، فإنه سيكون في هذه امتلاكا إذ: "ما نعلمه - نملكه. ما نملكه - يملكنا."<sup>1</sup> الملكية بحسب هذه المقطوعة قد تكون حصولا على شيء ما أو خضوعا لسلطانه. وبهذا يكون للملكية معنيان: أحدهما مادي والآخر معنوي على أن يشتمل المعنيان على محور نزولي descendant في البنية التدرجية للتملك والرفعة ومفهوم تضميني. لذا تصير الملكية متمفصلة بين مالك ومملوك وفق رتب تحددها السياقات كما هو جلي في هذه الخطاطة:

<sup>1</sup> إبراهيم الكوني، ديوان البر والبحر، ص.73.

## القسم الثاني: تجليات الفناء في رباعية الخسوف وتمفصله



يفرق الكوني بين ما يملك وما يملك. فالأول خاص بملكية ما هو مادي أما الثاني فبملكية ما هو معنوي. ففي حين يكون الأول نوعاً من التحرر يصير الثاني نوعاً من العبودية. إذن:

"ما امتلكناه بأرواحنا - امتلكننا.

ما امتلكنه بأيدينا ملكنا." <sup>1</sup>

النتيجة هي أن الجوهر لا يدرك بالفكر بل بالوجدان. الفكر مشترك بين كل من يملك ملكة العقل، أما الوجدان فحدسي. فالمبدع "إذا كانت رسالته أن يُخفي، فإن رسالة المفكر أن يُظهر بوصفه البطل في سيرورة الاستجواب،" <sup>2</sup> لأن الإبداع هو "رحلة لاستجلاء الحقيقة: حقيقة اغترابنا عن هذا الوجود." <sup>3</sup> المآل الأخير مع الجهل وغياب الإبداع هو الاغتراب القسري الذي هو "اغتراب آخر قهري تمثل في هجرة قسرية عن مسقط الرأس وأرجوحة التكوين (الصحراء) ليتواصل هذا الاغتراب في اغتراب أشمل تمثل

<sup>1</sup> المرجع نفسه.

<sup>2</sup> إبراهيم الكوني، عدوس السرى روح الأمم في نريف الذاكرة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت،

2012، ص.8.

<sup>3</sup> إبراهيم الكوني، الخسوف، ج1، ص.8.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمنضه

في الخروج من الوطن الأم لتصوير الإقامة في الاغتراب هي وطن مريد البيان، لأن الإبداع، إذا، ليس تعبيراً عن اغتراب، ولكنه إرادة اغتراب.<sup>1</sup> إذن "إذا كنا قد حاولنا رصد الحضور في بعده المفقود من خلال عشرات الأعمال الاستعارية الصادرة حتى الآن، أفلا يحق لنا أخيراً أن نشهد رصد الحضور في بعد الوجود بتأمل الرحلة من هذا الجانب أيضاً؟ لأن ماهي دنيانا إن لم تكن متاهة اغتراب كل منا فيها عدوس سُرى؟"<sup>2</sup>

جدلية المرأة والرجل عند ابراهيم الكوني هي جدلية الامتلاك والفقْد. فالامتلاك هو خصيصة المرأة لأنها مرتبطة في وجدان الرجل بالعالم المحايث والغرائزية التي يمثلها، إذ إن "الزج بنا في آتون الدنيا - رسالة المرأة."<sup>3</sup> فالمرأة تمتلك الرجل بفقدته لها وهو مفتقد لها بمحاولة امتلاكها. إذن لا يحصل للرجل امتلاك المرأة إلا بفقدتها كالصحراء تماماً (البعد المفقود)، ولا يحصل هذا إلا في حالة موت المرأة، إذ "تستطيع المرأة أن تمتلك الرجل، ولكن الرجل لا يستطيع أن يمتلك المرأة؛ لأن المرأة تستطيع أن تمتلك الرجل في المخدع، إن لم تستطع أن تمتلكه في مكان آخر، ولكن الرجل لا يستطيع أن يمتلك المرأة إلا في الموت، فصار لزاماً على الرجل أن يفقد المرأة، إذا شاء أن يمتلك المرأة."<sup>4</sup> هذه الجدلية هي صورة أولية لمجتمعات الصيد\* التي تكون فيها المرأة فريسة والرجل قناصاً، يتحين امتلاكها فلا يمتلك إلا جسدها وبهذا فهي تمتلك روحه لأنه يصير دائماً التحري عنها. دون خوان Don Juan يمثل هذا النموذج، فهو يعيش الإحباط وعدم الرضا حتى في حالة امتلاك المرأة.<sup>5</sup> إن الخاسر في لعبة الامتلاك بحسب الكوني هو الرجل، لأنه يحصل على الطارئ والسريع الاضمحلال وهو الشهوة أما المرأة فتحصل على ما يحقق لها الاستمرار بالولادة، إذ " في

<sup>1</sup> المرجع نفسه.

<sup>2</sup> المرجع نفسه.

<sup>3</sup> إبراهيم الكوني، ديوان البر والبحر، ص. 59.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص. 82.

\* مجتمعات الصيد تتجاوز التحقيب التاريخي، لأن المجتمعات المعاصرة بحسب الانثروبولوجيين، هي نحل مومه لبدائية الإنسان الأول.

<sup>5</sup> Sh. G. Shoham, *Le Sexe Comme Appât*, trad. par J. Bieder, Lausanne, L'Âge d'Homme, p.152.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمنضه

المخدع ينال الرجل من المرأة الشهوة، وتنال هي من الرجل الوليد.<sup>1</sup> وبهذا تحيلنا الجدلية أفقد والامتلاك على الصيغتين التاليتين:

$$\text{الرجل} = [\text{الشهوة}] + [\text{فقد}]$$

$$\text{المرأة} = [\text{الوليد}] + [\text{أخذ}]$$

### 4.2. السيميوزيس الفضائية للبئر والفضاء:

إذا سلمنا مع إبراهيم الكوني بأن "في الصحراء خلاء، ولكنه ليس بخلاء."<sup>2</sup> فستكون طوبولوجيا متصفة بـ/السعة/. على أن هذه [السعة] هي [الطول] المنتشر في كل اتجاه، أي أنه مجموع الأطوال المتماسة والمتقاطعة. لو اعتمد هذا المفهوم الأولي لكانت الصحراء غير موجودة، لأنه سيكون حفرة واسعة غير أن الحفرة (خلاء) تحتاج إلى ملاء ينتفي بدوره، لأنه سيكون خلاء يأخذ المكان كله. هذه المفارقة ناتجة عن منظور perspective المدى. وهو في هذه المقطوعة محيل إلى /العمق/، أي أنه اتجاه السعة، وهو /عمودي/ والدليل على هذا لفظم البئر. يمكن أن نستنتج من منظور السعة ما يلي:

- إن إحالة الخلاء الواسع الذي يحتاج إلى ملاء هي إشارة إلى غموض الفضاء واحتجابه عن الحساسية، وبالتالي تحقيقه "للبعد المفقود"، على أن هذا الفقد ليس خاصا بالبعد الفيزيائي؛
- إن الاستطالة في العمق مع عدم الامتداد الأفقي هي مقابلة بين /السطح/ و/العمق/ أي بين /الظاهر/ و/الخفي/. و/الخفي/ يولد التخمين؛ أي أنه ينبني على الريب والرجحان من جهة وعلى غموضه من جهة أخرى؛
- إن الصحراء بالمفهومين السابقين هي إما حدس لما هو غامض وجوهري أو ربط بين فضائين فيزيائيين /السطح/ أي [الأرض] و[البئر] الذي هو عمق مادي فقط،

<sup>11</sup> إبراهيم الكوني، ديوان البر والبحر، ص.82.

<sup>2</sup> إبراهيم الكوني، معزوفة الأوتار المزمومة، ص.24.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

قد يعطى مفهومه الأنطولوجي لو ربط بـ [الموت] و [الحياة] أولاً وبما يحيل إليهما ثانية والمتلازمات الأخرى كما يقررها متن إبراهيم الكوني. والصحراء بهذا بالمفهوم لا تخرج عما تقره المثوية السابقة. وبالتالي فهي معطى مفهومي أولي أو قبل-مفهومي préconceptuel وناقص. لذا يحتاج إلى صيرورة مفهومية خاصة لما أشارت إليها المقطوعة ولم توضحها في آن واحد، لذا وجب أن نستقصي مقطوعات أخرى لعلها تكون موضحة للأمر أكثر أو معمية بما يحقق المفهوم الأنطولوجي الذي هو الآن في حالة الفرضية أو المناظير الفضائية الأخرى فقط مثل المنظور /الأفقي/.

يجب الإشارة إلى أن المدى بحسب المثوية السابقة لا يحيل إلا إلى بُعد واحد فيه مقابلة بين مدى أفقي في كل المسافات الممكنة لهذا الحيز (المدى). وفي هذا الحقيقة مقابلة بين أمرين لا إلا يُبعد آخر يحدده منظور الملاحظة. فلو اعتمدنا المقابلة الناتجة عن هذه المثوية فقط لحصلنا على ما يلي:

○ المدى هو السعة بالمفهوم الهندسي الذي يقابل بين ثنائية /الضيق/ و/الاتساع/. هذا هو المدى المعبر عنه بـ [الأرض]، لأن لفظ [البئر] يحيل إلى /العمق/ الذي يقابله /السطح/ الذي يمكن أيضاً للأرض أن تُعبّر عنه. لكن نحن بحاجة إلى تحديد منظور التضاد ومحور سيميومي واحد، وإلا فسنتقابل بين ما ليس قابلاً للتقابل فيكون التمثيل كما يلي:

[الأرض] ضد [البئر]

/السطح/ ضد /العمق/ (البنية الطوبولوجية)

/أفقي/ + /عمودي/ (منظور الملاحظة)

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

إضافة إن اللفظتين المتقابلين في مستويين متباينين بحسب مقياس المفهوم أي البنية التي تقابل بشكل مطلق بين هئتين لا تنفيان عن ذاتيهما الصفة المقابلة للفظم المقابل وإن اعتمدا في المقابلة السابقة. والأمر نفسه صحيح بالنسبة لمنظور الملاحظة، بحيث إن الصورة الأيقونية هي باعتماد كفاءة الفاعل الملاحظ وتموقعه الاعتيادي والمطرود. إذ إن /الأفقي/ مثلا ليس منفيًا عن [العمق] الذي هو خصيصة البئر الأولية والجوهرية، ذلك أنه قاع مسطح إذا نظر إليه من حيث هو. [السطح] هو نفسه يملك هذه الميزة الصورية؛

○ قد يعتقد أن التعارض هنا مقبول في كل المستويات غير أن المنظور لا يجب أن يُتعارض فيه، لأنه مرتكز التعارض، أي أنه يجب الاتفاق في مرتكز المقابلة حتى يكون هنالك تساوق في البنية الطوبولوجية وإلا لجاز أن نقابل بين الفضاءات وفق مرتكزات متعددة وهذا غير جائز منهجيا.

إن الدليل على عدم ملاءمة هذه المقابلة هي متجلية في أمرين:

▪ الأول نظري ومنهجي يتمثل في الاتحاد في مركز المقابلة، فلا يجوز مقابلة محور سيميومي لبعده خلّاق بالسلبي مع محور من مستوى آخر مع الإبقاء على التعارض؛

▪ والثاني هو طوبوغرافي يتمفصل وفق حقيقتين:

❖ الأولى هو أنه لو استبقينا التقابل في منظور الملاحظة لحصلنا على /عمق/ في المستوى /العمودي/ فإن ربطناه بـ /السطح/ لحصلنا على أحد الأمرين:

أ. تأثر /العميق/ أي [البئر] بـ /سعة/ الواسع أي [الأرض].

سيكون البئر في هذه الحالة، مهما كان عمقه، ليس ببئر ولكن منخفضا أرضيا، أو ما يسميه الكوني بـ [الحضيض] أو [الغمض] كما كانت تقول العرب، لأن البئر سيمتد إلى درجة

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

سيفقد فيها خصيصة /العمق/ عند الملاحظة ليتحول الفضاء إلى /منخفض/. —/الاتساع/ لا يمكن الفاعل من ملاحظة [العمق]، لأنه سيكون بمنخفض ممتد في الفضاء، بحيث تكون حوافه متباعدة بشكل لا تلاحظ وفقه الحافة المقابلة إن لوحظت إحداها. لأن المنظور العمودي يحيل على محورين سيميين /التقعر/ concavité الذي تقبله /التحدب/ convexité. وهذان المحوران يقابلان /المنبسط/ plat. —[البئر] بالمفهوم السابق، سيكون /منبسطا/ بدلا من أن يكون /مقعرا/. ويحتاج الفاعل إذن إلى أن ينزاح عموديا (يرتفع) كثيرا بشكل يمكنه من ملاحظة /التقعر/، وهذا /التقعر/ قد يفقد الخصائص الأيقونية للبئر، لأن حيز الانبساط سيكون أكبر من حيز /التقعر/، علما أن مقياس الأول هو [المدى] بينما مقياس الثاني فهو [المسافة]. يمكن أن نستنتج من هذا أن [البئر] أو [العميق] متحل بـ /الخفاء/ لذا ربط النقاد العرب القدماء حتى بعض المحدثين /العمق/ بـ /الاحتجاب/ و/الغموض/ و/الظلمة/ كما هو الأمر بالنسبة للمعاني. فقد ربط الآمدي مثلا السهولة بالقرب<sup>1</sup> والقرب هو تفضية مفهومية، وتحدث عن قرب المأتى وانكشاف المعنى والغموض وضرورة استخراج<sup>2</sup>، والاستخراج فعل طلي طلبا مجازيا كما يقول القدماء. ومحور الاستخراج هو عمودي، مثلما هو واضح في قول الآمدي: "المعاني الغامضة التي تستخرج بالغموض والفكرة، ولا تلوي على ما سوى ذلك"<sup>3</sup> فالغموض هو انتقال من [السطح] إلى [العمق]

<sup>1</sup> أبو القاسم الآمدي، الموازنة بين أبي تمام والبحتري، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف، الطبعة الرابعة، القاهرة، ج1، ص5.

<sup>2</sup> المصدر نفسه.

<sup>3</sup> المصدر نفسه.

## القسم الثاني: تجليات الغمض في رباعية الخسوف وتمنضه

وهذا موافق لما ذهب إليه والمرزوقي<sup>1</sup> والجرجاني<sup>2</sup> في الربط بين الغموض والخفاء. وبالمقابل رُبط الوضوح بانكشاف المعاني.<sup>3</sup> يتجلى هذا المعنى أيضا في المعنى القاموسي للكلمة كما ورد في لسان العرب، إذ إن: "والغمض والغامض: المطمئن المنخفض من الأرض. وقال أبو حنيفة: الغمض أشد الأرض تطامنا يطمئن حتى لا يرى ما فيه، ومكان غمض؛ قال: وجمعه غموض وأغماض؛ قال الشاعر:

إذا اعتسفنا رهوة أو غمضا

وأنشد ابن بري لرؤبة:

بلال يا بن الحسب الأمحاض ليس بأدناس ولا أغماض"<sup>4</sup>

والمنخفض من الأرض هو /امتداد/ /افقي/ مع غور عمودي أي/تقعر/ فضائي مع /الاشتداد/ في /التقعر/ أي /الطول/ في /العمق/. وهذا ما يشير إليه المقطع اللاحق، فالغموض والأغماض هي: "جمع غمض وهو خلاف الواضح، وهي المغامض واحدها مغمض، وهو أشد غورا. وقد غمض المكان وغمض وغمض الشيء وغمض يغمض غموضا فيهما: خفي. اللحياني: غمض فلان في الأرض يغمض ويغمض غموضا إذا ذهب فيها. وقال غيره: أغمضت الفلاة على الشخص إذا لم تظهر فيها لتغييب الآل إياها وتغييبها في غيوبه؛ وقال ذو الرمة:

<sup>1</sup>أبو علي المرزوقي، شرح ديوان الحماسة (المقدمة)، تحقيق أحمد أمين وعبد السلام هارون، القاهرة 1951، ج1/18.

<sup>2</sup>الجرجاني: دلائل الإعجاز، تحقيق السيد محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت 1981، ص 210.

<sup>3</sup>أبو القاسم الأمدى، المرجع السابق، ص10.

<sup>4</sup>ابن منظور، المرجع السابق، ج5، ص3299.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمنضه

إذا الشخص فيها هزه الآل أغمضت عليه كإغماض المغضي هجولها"<sup>1</sup>

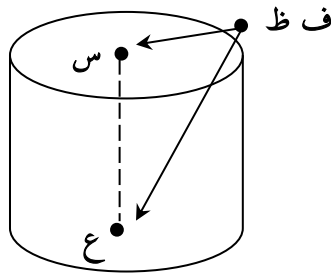
ب. تأثر /السعة/ أي [الامتداد] بـ /العمق/ أي [البئر]. ستكون [الصحراء] في هذه الحالة بالسعة المطردة أو المثالية للـ [بئر]، وبهذا الشكل ستفقد الصحراء من /اتساعها/ وتفقد بالتالي الخصائص التي تجعل من الصحراء صحراء. ومثالية المدى ليست براغماتية، أي أنها ليست ما درج الناس على إنشائه وإدراكه فقط، ولكنها أيضا بنائية، لأن البئر، كما هو واضح أعلاه، يجب ألا يمتد إلى درجة تجعله يفقد فيها خصيصة /العمق/ ليتحول إلى /منخفض/.

❖ والثاني هو أنه يجب التوحيد بين اتجاهي الامتداد (/العمودي/ و/الأفقي/) ومحاولة تبين المستوى الأولي للتقابل أولا ثم التخريج لهذه العلاقة، وثانيا الانتقال من المقطوعة الأولى للمثنوية إلى المقطوعة الثانية ومحاولة استكناه الجوهر الذي تُعرف به [الصحراء]. سيتضح هنا مفهوم السلب في المقطعين. فالسلب في المقطع الأول خاص بنفي أن تكون الصحراء /أرضا/، والأرض [سطحا] مرتبطا ومقابلا للجوف أي [البئر]؛ أما في المقطع الثاني فخاص بنفي لـ /الموجود/ الذي يجعل /الصحراء/ /لا صحراء/. إذن إن السلب الأول هو تعريف الصحراء بما ليست، أما الثاني فتشيت لما يجعل غيرها غيرها إذا لم ينتف. كما أن السلب الأول هو بنائي فيه نفي لكون الصحراء صحراء بوجوده (الجوف)، وأما الثاني فجوهري فيه نفي لكون الصحراء صحراء بعدم وجوده (البعد المفقود). إذن إن الربط بين السلبين هو الذي يحدد مفهوم الصحراء. وهو أيضا الذي يحدد منظور التعريف باتحاد المنظرين اتحاد إضافة وليس مقابلة.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

إن ما يمكن استنتاجه مما سبق هو أن:

➤ الربط بين المنظورين السابقين ليس ربط التقابل وإن كان تقابلهما المنطقي هو مرجعي في أساسه. إنه ربط الجمع. فسنحصل على سعة في السطح من جهة ونقاط العمق تقابلها نقاط السطح، مثل ما هو واضح في الخطة التالية:



فالدائرة هي السعة وامتدادها أفقي في كل المجال، أما النقطتان (س) و(ع) فهما خاصتان بالمقابلة بين [السطح] و[العمق] اللذين هما الكفيلين بتعريف [البئر]. لكن المفهوم الفضائي للبئر يحتاج إلى توضيح:

✓ البئر هو بنية طوبوغرافية مكثفية بذاتها بنائياً، ولكن محدّدتها المفهومية تحتاج إلى فاعل ملاحظ (ف ظ). فالعمق والسطح والمحيط مثلاً هي مقولات مؤسسة عقلياً أنشأها الإنسان ليحدد الخصائص البنائية للفضاء. فوجود البئر طوبوغرافياً هو وجود شيءي متعال على المقولات، غير أن الإنسان يحتاج إلى تحويل هذه الشيءية إلى حقيقة مقولاتية. وبهذا فقط ينشأ الفضاء؛

✓ إن الحديث عن المنظور الأفقي هو بالنظر إلى موقع الفاعل الملاحظ ونقطة الملاحظة وهدف الحساسية والشكل الهندسي للمنظور، وبالتالي فإن الحديث عن /الأفقية/ هو في العادة حديث عن منظور /مائل/ incliné وليس /أفقياً/ تماماً مثل ما يوضحه الشكل السابق، والسبب هو أن

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

الحساسية غير ممكنة في أغلب الأحيان لو كان الفاعل الملاحظ في نفس مستوى ارتفاع موضوع الملاحظة لإمكانية وجود عوائق مادية أو بُعد المسافة بين الفاعل والموضوع. كما أن الحديث عن /العمودية/ هو تقريبي أيضا، ذلك أن اتجاه الملاحظة ليس /شقوقيا/ في العادة، فلو أردنا مثلا أن يكون المنظور عموديا، فسيكون على الفاعل الملاحظ أن يأخذ موقعه في أي نقطة من نقاط السطح كأن يقف على النقطة س. وهذا مستحيل لأن الفعل سيسقط على النقطة ع لوجود فراغ وضرورة تأثير الجاذبية. وعليه يمكن الاستنتاج أن مقولة الأفقية والعمودية وغيرها من المقولات الهندسية هي متعالية على الحساسية والتجربة، لأنها محددة بالتوصيف البنيوي للفضاء في ذاته، وليس بربطه بفاعل كفاء، غير أن الفضاء باعتباره ممارسة *praxis* أي صيغة تداولية للحيز، تحتاج إلى تجاوز الحايثة الهندسية؛

✓ يوضح تعريف القاضي الجرجاني ترابط محوري الامتداد، إذ ذكر أن: "العمق هو البعد القاطع للطول والعرض.<sup>1</sup> غير أن إشارته كانت خاصة بضرورات الفضاء، فالعمق يقتضي /التقعر/ أي وجود مسافة ممتدة عموديا من جهة وحيزا لهذا العمق يمثل القطر بالنسبة للبئر. والملاحظ في هذا التعريف أنه استعمل مصطلحات قد تكون مضللة إذا اعتمدت حرفيا، أي بمفهومها الهندسي الأولي والخالص. فالطول يُقصد به عموما الارتفاع والعرض السطح وأيضا العمق لأن مساحتهما متساوية عادة. وغموض هذا التعريف يضعنا أمام فرضيتين تعريفيتين أخريين أقل ملاءمة ولكن جديرتين بأن توضحا:

<sup>1</sup> الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، ص. 132.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

- الفرضية الأولى: الطول هو العمق الذي هو نفسه في العادة طول السطح (ويشير إلى القطر) والعرض هو الارتفاع، في الحالة التي يكون الارتفاع أقصر من قطر البئر. هذه الفرضية هي هندسية خالصة وليست اصطلاحية البتة؛

- الفرضية الثانية: الطول والعرض هما خاصين بسعة العمق والسطح، لأن البئر ليس دائري الشكل بالضرورة.

يجب التنبيه هنا إلى أن الصحراء سعة موصوفة بـ/الامتداد/ تحوي ساعات أخرى تتوزع طبوغرافيا بين الآبار وغيرها (الآبار). لا يجوز أن نقول إنها متوزعة بين الآبار والصحراء، كما يقال عادة، لأن البئر هو مشمول في الصحراء، لأن المقابلة هي في الخصائص المقولتية أي بين /الجدب/ و/الامتداد/ من جهة و/النماء/ أو /الميوعة/ و/الضيق/ من جهة أخرى. والبئر وغيره من أحياء من صميم الصحراء، لأن الصحراء من غير بئر تكف عن أن تكون صحراء، لأن شرط الحياة سينتفي الذي هو الماء، والذي ابنت عليه رباعية الكوني كلية، فمغادرة الصحراء نتج عن جفاف البئر والنزوع إلى فضاء يوجد فيه الماء (الواحة، وفي روايات أخرى، إلى الشمال). فالبئر هو الظرف الجوهري للصحراء، أو على الأقل للعيش في الصحراء. والصحراء بلا عيش الإنسان كما وضع الكوني هي قفر وخراب وليست صحراء، من هنا تكون المقابلة بين [الخلاء] و[الملاء] على أن [الملاء] plénitude ليس /امتلاء/ saturation وليس [الخلاء] /خلوا/ vacuité بالضرورة، لأن الوجود الإنساني هو وجود نسبي كما أن الفضاء مرتبط بالجوهر الكامن، إذ إن "أي خال سيؤول إليه الوجود، لو أضع الوجود بعده المفقود."<sup>1</sup> إذن نحن نملك في الصحراء حيزين متقابلين كل واحد معرف فيها من خلال الحيز الآخر. فـ[الصحراء] تكون فضاء صرفا

<sup>1</sup> إبراهيم الكوني، ديوان البر والبحر، ص. 63.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

(الأرض) محيلا على [الجذب] والموت، إذا كان البئر هو صورته الأيقونة وأيضا جوهره المؤسس، حينما نعلم مقولته الواصفة أي [الخصوبة] و[الحياة] [النماء]، غير أن الصحراء ليس بنية طوبوغرافية، ولكن جوهرها مؤسساً يتحقق بالسلب، ذلك أن "البئر بلا ماء مجرد حفرة. مجرد قاع، فوهة مفتوحة في الفضاء، بلا فائدة."<sup>1</sup> لا مناص إذن من اعتبار الصحراء بلا بئر موتاً، وفضاءً للموت وللموتى فقط. وبالتالي فإن الفضاء ليس طوبوغرافياً أو موقعة جغرافية ولكن في الأول والأخير خصائص مؤسّسة، لذا ينبغي التفريق بين المحتوي contenant والمحتوى contenu حينما يتعلق بأي فضاء من الفضاءات مثل الصحراء والبئر وغيرهما. يجب الإشارة أيضاً إلى أن الخصائص المؤسّسة للفضاء مرتبطة بفواعل مدرّكين وبالتالي مؤسّسين، وهذا بالنظر إلى طبيعة العلاقة السيميائية بين الفاعل والموضوع (الحيز). فـ"بالحياة [مثلاً] نسكن الأمكنة. بالموت تسكننا الأمكنة."<sup>2</sup> فالعلاقة الحملية هي التي تحدد طبيعة العلاقة السيميائية، بل وأيضا البعد المفهومي للفاعل والموضوع.

ولئن كان هذا الربط بين المنظورين كفيلاً بجمل المشاكل المنهجية والمفهومية لمصطلح الصحراء، فإنه المستوى الأول فقط لماهيتها فقط. أي إن الجملة الحملية المؤسّسة على السلب، يمكن صياغتها كما يلي: "الصحراء، بالبئر في الجوف، أرض، غير أن الصحراء ليست مجرد أرض." فلكي تكون الصحراء صحراء يجب أن تُعرّف بمستوى آخر، ليس بنائياً فقط بل أنطولوجياً، يكون فيه السلب للمعرفة وليس لشيئية الفضاء. وهذا ما توضحه المنظورات الأخرى.

إذن إن المشاكل المنهجية التي تطرحها المثوية السابقة تُبين ضرورة اعتماد معطيات هندسية أخرى خاصة بإضافة ما هو ناقص في محور الفاعل الملاحظ، وهذا ما تحققه المثوية اللاحقة:

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص.9.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص.75.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

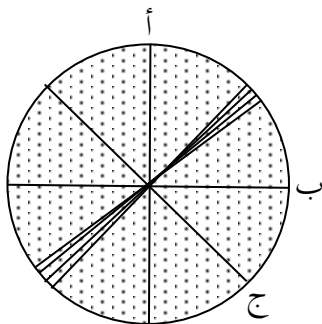
"الصحراء، بامتدادها في المسافة، مدى.

الصحراء، ببعدها المجهول، صحراء.<sup>1</sup>

فعكس المثوية السابقة التي بإشارتها إلى السطح (الأرض) والعمق (البئر) نفت أن يكون الفقد ماديا، فالصحراء مُعرّفة بالمجهولية، ولهذا الأمر دلالات كثيرة يمكن إجمالها فيما يلي:

• إن السبب في عدم اعتماد الفقد في المثوية الأولى هو أن الفضاء [الأرض] المقصود هو بسعة أفقية، أي أنه يمكن أن يرصد ويدرك حيسا بفاعل ملاحظ كُفَى، عكس [البئر] الذي قد يستحيل أو - على الأقل - يعسر إدراكه حسا وهذا بحسب كفاءة الفاعل الملاحظ وخصوصية الفضاء، التي هي /العمق/ والتي قد تستحيل إلى /الانبساط/ بصيرورتها حضيضا؛

• إن [السعة] المقصودة هنا هي المدى، والمدى يشمل كل المسافات في كل الاتجاهات لحيز ما، وإلا كان المدى مرادفا للطول. بمعنى أن المدى هو مجموع نقاط فضاء واسع تتقاطع فيه المسافات في نقطة واحدة، غير أن هذا الفضاء يمكن أن تكون كل نقطة منه هي نقطة هذا التقاطع، لأن الصحراء ليس فضاء دائريا بالضرورة، وهي، مثلما توضحه أعمال الكوني، نقاط التشظي والموت، ولكن توضيحا للأمر سنمثل الفضاء بدائرة:



<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص.64.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

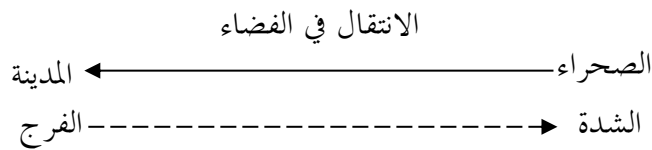
ف— [أ] و [ب] و [ج] هي، بالإضافة إلى الأقطار الأخرى، خطوط ممثلة للمسافة داخل الحيز، أي أنها النقاط العابرة للفضاء - فضلا عن كونها نقاط مشكّلة - الذي لا يكون مدى إلا بتحقيق كل المسافات، أي بانطلاق الخطوط من الأقصى إلى الأقصى حتى يصير الفضاء كله باللون الممثل للمسافة. ولنشر هنا إلى أن الحيز مُثّل بدائرة، لأنها موضحة بشكل جيد للخطوط العابرة للفضاء والمشكّلة له، ولأنها أيضا ممكنة من تبيان المركز الذي تعبر به كل الخطوط، على أن الخطوط الظاهرة في الشكل السابق ليس مكتملة، بحيث تكون أي إمكانية العبور من الأقصى إلى الأقصى هي إمكانية خط عبور، وحقيقة مسافة واقعة. لكن ينبغي الإشارة إلى أن نقطة في الحيز هي إمكانية مركز هندسيا وأنثروبولوجيا، فمضرب القبيلة أو البئر، أو مكان مقدس هي مركز وبالتالي مركز الصحراء، على أن هذه المركزية هي مركزية نسبية، بحيث سيكون موضع قبيلة أخرى هو مركز آخر، أي المركز الأوحده عادة لهذه القبيلة.

### 5.2. التمفصل الأهوائي والمنطقي للانتقال الفضائي:

لقد ارتبط الانتقال عبر الفضاء من الصحراء إلى الواحة ثم إلى المدينة بالاشتغال على الفضاء اشتغالا تمفصل في بعدين مهمين (انظر أسفله) كما هو الأمر بانتقال إلى سبها مثلما توضحه هذه المقطوعة: "في عروس الواحات ينتظرنا الفرج. لدي قريب يعمل في البناء سوف يساعدنا في الحصول على عمل. أكد لي في رسالة منذ يومين عن حاجة الشركة التي يعمل بها إلى بناء." <sup>1</sup> فالفضاء الجديد معرف ببعده الخلاقي/الغبطة/المعالق للسيرورة السردية التي تؤول إلى [الفرج] وبعده الوظيفي وهو البناء. ولعله من اليسير توضيح مستويي التحول:

<sup>1</sup> إبراهيم الكوني، الخسوف، ج2، ص.59.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله



وليست [الشدّة] خاصة بالصحراء بالضرورة ولكن بالمقابل أي الحالة السابقة على الاتصال بالمدينة. ولكن إذا عدنا إلى سبب الانفصال عن الصحراء لألقناه أيضا بمجال [الشدّة]، ذلك أن الانفصال هو اضطراري وليس اختياريًا ولم يحدث عن طيب خاطر (جفاف البئر).

"سوف نتعلم. لن يحتاج البناء إلى خبرة كبيرة."<sup>1</sup>

التمثل الوجودي للفضاء: وهو البعد الذي تحدد فيه المفاهيم بما فيها الفضاء، ويُشترط فيها أمران مهمان:

• تجاوز الحساسية وصياغة تصور فردي و/أو جماعي حول ماهية موضوع ما مثل الفضاء، فنحصل بالضرورة على نوعين مختلفين من المفاهيم حول الموضوع ذاته:

- مفهوم جمعي يتمثل في التصور المشترك بين مجموعة متجانسة في هذا المفهوم على الأقل مع فوارق يحددها النوع الثاني؛
- مفهوم فردي، إذ حتى لو اتفق اثنان على مفهوم موضوع ما، فإن المنظور يختلف بالتجربة الوجودية لكل واحد.

• تفاعل الموضوع والذات، بحيث لا يتحدد التصور بفاعل يصوغ هذا التصور، فحتى مثالية أفلاطون الخاصة بالوقائع أو مثالية كانط للأخلاق، اشترطت فاعلا منظرًا. فالمفاهيم الموجودة في ذاتها هي موجودة أيضا بشكل محايث وليس بصفة مطلقة ومتعالية. وهذا يوضح شيئين مهمين أيضا:

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص.60.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

○ البعد الجدلي التكويني أي أنه لا يمكن للموضوع أن يوجد من غير فاعل، حتى وإن كان وجوده الشئني بديهيًا، فالأمر متعلق هنا بالإدراك المانح للماهية، أي الوجود السيميائي وليس الفيزيائي. ثم إنه ماهية الموضوع -بعيدا عن حقيقته المادية- هو موضوع بالنسبة لفاعل يمنحه هويته الموضوعية. وبالمقابل فإن الذات ليست ذاتا إلا بالنسبة لموضوع تكون بانفصالها الذهني أو الفيزيائي عنه ذاتا وإلا كان العالم فضاء ممتدا كليًا من غير تقطيع. فالذات تتحقق إذن بالانزياح عن محيطها وتحدده على أنه موضوع منفصل لها؛

○ التكوين الجدلي وليس التكوين المتعدي.

إذن إن جسمنا وإدراكنا يسعيان دائما لحملنا على باتخاذ مركز يكون المشهد اللذان يمنحانه، غير أن المشهد ليس بالضروري مشهد حياتنا. إذ يمكنني أن أكون "في أي مكان آخر" مع البقاء هنا في حين أن البقاء هنا.<sup>1</sup> وتشمل علاقتنا بالفضاء الفرق بين الفضاء المُمركز *égocentré* والفضاء المنحاز *allocentré*. لقد أثبتت تجارب قام بها مجموعة من الباحثين في علوم الأعصاب *neurosciences* على رأسهم روسسيتي Yves Rossetti أن إدراك الأشياء بما فيها الفضاء يُنتج في بعض الحالات معطيات غير موجودة، ذلك أن التأويل يتدخل فيه نوعان الرؤية: الرؤية التعبيرية *interprétation focale* والرؤية المحيطة *interprétation ambiante*.

هذا فضلا عن الفضاء الانزياحي الذي هو إزاحة للفاعل الملاحظ وربط الجهات مثلا بالبنية الخاصة بالفضاء، مع أن الأمر هو في الأساس تقطيع أولي للفضاء بفضل فاعل موجود بهيئتين مختلفتين الأولى هي بالاختفاء النظري وليس الانتفاء النهائي، فالأبعاد مثل اليمين والشمال والغرب والشرق لا تتحدد إلا باختيار مقطوعة فضائية مثل مدينة أو جدار أو غرفة دون غيرها. وبالتالي فإن تحديد الفضاء هو إنساني حتى وإن كانت الأبعاد محددة فيما بينها بفضل المقطوعة نفسها. أما الهيئة

<sup>1</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 2002, p. 330.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

الثانية فهي خاصة بالمفاهيم والمقولات مثل الارتفاع والقرب وغيرهما التي تتأسس على التجربة الفينومونولوجية والصياغات اللغوية والتصورات الفردية و/أو الجمعية.

ولقد بيّن أرييب Michael Anthony Arbib أن تمثل الفضاء اليومي، أي ذلك الخاص بالأعمال التي نقوم بها بشكل اعتيادي، ليس مطلقاً ولا عاماً، بل هو فسيفساء من الفضاءات التقريبية المشكّلة من تمثيلات جزئية تربط الحساسة بالفعل. كما تعامل كلود ليفي ستروس مع الفضاء والزمن باعتبارهما نظامي إحالة ممكنين من مقارنة العلاقات الاجتماعية. وحرص مؤسسو الأنثروبولوجيا الأنجلوسكسونية على التعامل مع الفضاء على مستوى المنطقة أو الحيز الكبير المتجانس والجامع، أي من غير تقطيعه، لأن المزية هي تناوله في شموله باعتباره بناءً ثقافياً جامعاً ونظاماً عاماً تتمفصل فيه البني الفضائي المشكّلة.

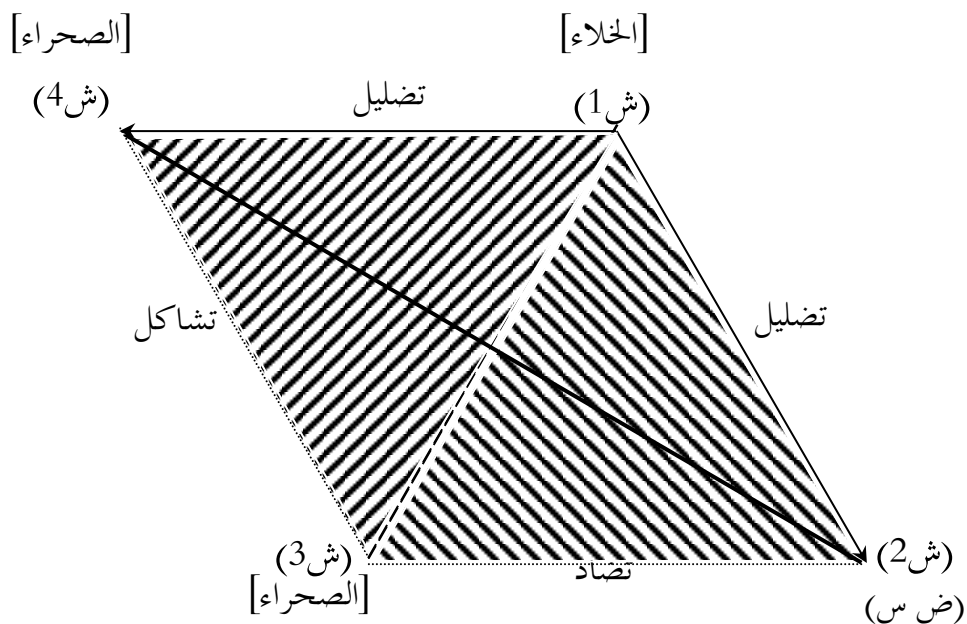
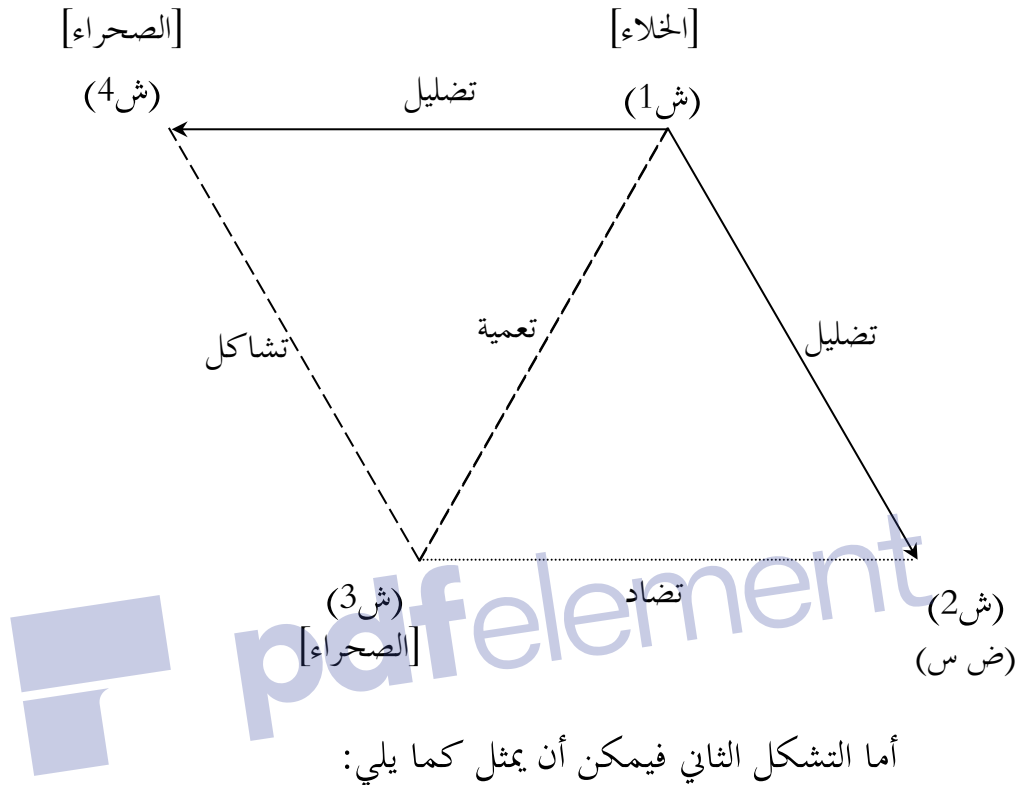
يشتغل الفضاء انطلاقاً من هذا عند الكوني وفق استراتيجيتين متعالتين ومعرفتين خاصتين بمستويين متعاضدين هما:

- التضاد السيمي: وفقه تتقابل الفضاءات كما في تعارض الصحراء مع (ش3) في خصائصهما الملائمة بالنسبة للفواعل غير الأكفاء. المقطع الموالي هو مثال على هذا: "يبدو أن الصراع مع النساء في الفراش يساعد في الصراع الأعداء! [...]. النساء تدرّب على الصبر يا شيخ غوما. [...]. هذا صحيح. إن المرأة [...]. مثل هذه الصحراء التي تمتد أمامك إلى الأبد. تبدو قاحلة، قاسية، باعثة على اليأس ولكن أعماقها تخفي سحراً وأسراراً وكنوزاً وحياة. واكتشافها يحتاج إلى الصبر والخبرة. وهذه حكمة الصحراء وأنت أدري بها أكثر مني."<sup>1</sup>
- تضامن براغماتي وسردي بين الظاهر والباطن؛

<sup>1</sup> إبراهيم الكوني، الخسوف، ج1، ص.132.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

يجبل هذان المستويان إلى تناقض شكلي حيث يكون ش 4 هو الفضاء المشار عنه الذي يصرف عنه وش 2 هو الذي المشار إليه. والتمثيل الأول سيأخذ هذا الشكل:



## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

سنحصل على ما يلي:

ش1+ش2+ش4 مثلث الإشارة المضللة؛

ش1+ش2+ش3 مثلث إشارة التعمية الإخفاء؛

ش2+ش3+ش4 مثلث الإشارة الصارفة الإزاحة؛

ش1+ش3+ش4 مثلث الإشارة؛

وهذا الاشتغال خاص بأغلب المواضيع الموجودة في الصحراء، ويمكن أن ندلل على هذا بموضوعين هما الكمأ والشاي، كما توضحه المقطوعات نصية كثيرة، مثل ما نجده في الجزء الأول: "الكمأ إذا جفف فقد نكهته الساحرة، ورائحته الأسطورية. يا ربي لم أشتم رائحة أزكى من رائحة الكمأ! كم هي غامضة كأنها السر الإلهي الأعظم! [...] نعم. نكهة غامضة جدا، ككل شيء في الصحراء. غامضة كالصحراء الكبرى نفسها!"<sup>1</sup>

إذن إن الكمأ، كـ [السر] /الإلهي/ /الأعظم/، إذا كان /مبلولا/، صار مصدر (إشارة) /سحر/ و[نكهة] /أسطورية/ و/غامضة/. فالملاحظ هو اشتراط حالة ما في الموضوع أو الفضاء حتى يكون متحققا وفق حالة الخفاء وبرنامج الإخفاء. فإذا كانت الصحراء تقتضي عدم استخراج ما بباطنها وتغيير ظاهرها، فإن الكمأ يقتضي [البلل] حتى يحقق سره ويحفظه في آن واحد.

وإذا نظرنا إلى الصحراء باستقصاء عمل استراتيجيتها التضليلية فإننا قد نضيف قطبا رابعا أو نعرّف القطب الثالث تعريفا آخر، ذلك أن عمل التضليل كما يوضحه فعل الإخفاء في المقطوعة: "ولكن الصحراء لن تكون صحراء حقا إذا فقدت كنوزها التي تخفيها بعيدا في أعماقها. إنها تفقد سرها وسحرها. أليس

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص.137.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

كذلك؟<sup>1</sup>. ويمكن أن نعود إلى شكلي الفقد الخاصين بالفاعل ف1 كما تناولتهما السيميائية الغريمية باعتبارها من صميم "حدوس الصلة intuitions jonctionnelles حول نقل المواضيع بين الفواعل، وبشكل يجعلنا ندرك الجيئات التي ترافق حدث التحويل نفسه"<sup>2</sup>، وعلى أن نسقط الأمر بشكل إسنادي على فقد الفضاء (الصحراء) لجوهرها (الباطن) الذي سيُعتبر هيئة الموضوع. فلتكن الشكلنة الموالية:

$$(ف) \Leftarrow [(ف1 \cap م \cup ف2) \Leftarrow (ف1 \cup م \cap ف2)]$$

ف(ف) هو الفاعل المؤدي، ولا يكون بالضرورة إنساناً أو فاعلاً حياً/حيوياً بالضرورة كما هو مُسلّم به في المشروع الغريمائي. وف1 وف2 هما فاعلان متحولان بمقتضى تغير الصلة مع م الموضوع. فحالتنا privation فقد هما خاصتين في هذه الشكلنة بـ ف1 لأنه الفاعل المتحول من حالة الوصل إلى حالة الفصل. وحالتنا الفقد هما:

- الافتكاك dépossession ويكون فيها الفاعل المحوّل (ف) غير متماه مع (ف1) (ف ≠ ف1)، أي أن (ف1) الفاعل المنفصل عن الموضوع هو نفسه الفعل القائم بفعل الفصل؛

- التنازل أو التخلي renonciation ويكون فيها الفاعل المحوّل (ف) متماه مع (ف1) (ف = ف1)، أي أن الفاعل المحول ليس هو نفسه الفعل المنفصل عن الموضوع.

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص.98.

<sup>2</sup> P.A. Brandt, *La charpente modale du sens : pour une sémio-linguistique morphogénétique et dynamique*, Amsterdam, John Benjamins, 1992, p.350.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمنضه

$$ف \Leftarrow [(ض \cap 1 م \cup 2 ف) \leftarrow (ض \cap 1 م \cup 2 ف)]$$

وبالمقابل هنالك المنح attribution ويكون فيها الفاعل المحوّل ف غير متماه

$$\text{مع } 1 ف \neq 1 ف$$

التنازل أو التخلي renonciation فيحيل بتماهي الفاعل مع الفاعل الموعز

$$(ف = 1 ف)$$

ولنشر هنا إلى أن حالة فقدان privation قد تنتج عن فعل متعدّد يقوم به

فاعل آخر (افتكاك) وأيضا عن فعل إنعكاسي (التخلي).<sup>1</sup>

وتمثيل هذا كله يكون كما يلي:

$$\left. \begin{array}{l} \left[ (ف \cap 1 م) \leftarrow (ف \cup 1 ف) \dots \text{"التخلي"} \right] \\ \left[ (ف \cup 2 م) \leftarrow (ف \cap 2 م) \dots \text{"المنح"} \right] \end{array} \right\} \text{ع (ف) 1}$$

أو كما يلي:

$$\left. \begin{array}{l} \left[ (ف \cap 1 م) \leftarrow (ف \cup 1 ف) \dots \text{"التخلي"} \right] \\ \left[ (ف \cup 2 م) \leftarrow (ف \cap 2 م) \dots \text{"المنح"} \right] \end{array} \right\} \text{ع (ف) 1}$$

وإذا أُسقطت الصحراء على محور التضاد باعتماد جوهرها أي باعتبارها [كنوزا] و[سرا] و[سحرا] وليس بظواهرها المضاد أي [الفقر] و[الجلاء] و[البشاعة] أو [اللاسحر]، فإن الفضاء المقابل لها، والذي هو ليس ملفظما (ض س) نصيا ولكن

<sup>1</sup> E. Landowski, Pour une approche sémiotique et narrative du droit, Actes sémiotiques, Institut national de la langue française, III, 71, 1986, p.19.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

معرفا بانفصال المحورين (أ) و(ب)، سيكون مؤسسا منطقيا على الوصل (ن) ما دامت المشاكلة في التضاد كلية. وسيحدد (ض س) بميزاته على أنه:

- \* ظاهر معالق الجوهر يعرفه ويشير إليه؛
  - \* جوهر مُحال إليه إشاريا بشكل غير مضلل سرديا وأنطولوجيا؛
  - \* فضاء طوبولوجي/طوبوغرافي (س) محدد نصيا، سرديا، أو خطابيا.
- غير أن التعارض المنطقي ليس نهائيا ولا حتى مبدئيا، لأن المقابلة الفضائية هي في أساسها طوبوغرافية تحدد نصيا. وهذا الأمر في متن الرباعية مُسرّد بحسب الفواعل ومواضيع القيمة، فهي تارة الواحة وتارة أخرى المدينة وفي مواضع أخرى الجبل والحماة والصحراء الشمالية، إلخ. وإذا كان الأمر كذلك فإنه ليس من الصحيح اعتماد التقابل المنطقي بين هيئتين السيميائيتين للفضاءين الصحراء تع (ض س) بحسب الصلة، ذلك أن الفضاء المقابل للصحراء يمكن أن يكون حاويا لنفس الخصائص البنائية وإن تعارض مع الصحراء منطقيا. وسيكون من الضروري بالنظر إلى هذا البحث عن التعارض في مستويات أخرى وبين سيمات أخرى.

إذن تطرح الخطاطة السابقة مشكلات تعريفية كبرى. فالصحراء فضاء طوبولوجي لم يحدد مقابله الموضوعي في المقطوعات النصية إلا استنباطا بالرجوع إلى المسار السردى والحالات والتحويلات والاستثمار الخطابي والخلاقي لها. ولهذا فيمكن للصحراء أن تحدد وفق هذه الفرضية الثانية بمعنيين مختلفين:

- \* الصحراء باعتبارها باطنا لكن متحققا بالتعلق بين الظاهر والكينونة على أن تكون الصحراء في تجليها مضللة وصارفة عن الجوهر بفضل برنامج سردي مضاد للفواعل المضادين الذي يسعون منذ الأزل إلى الوصول إلى كنهها. فيصير الظاهر باعتبار هذا جزءا من كينونة الصحراء لأنه هو ما يحفظ

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

وجودها وبالتالي يضمن تحققها. فلولا الظاهر المضلل لحصل الوصول بالباطن الجوهري وبالتالي فقدت الصحراء كنهها. والجدير بالذكر هنا هو أن إبراهيم الكوني يبيّن عالمه الروائي والفكري على أساس المقابلات المؤسسة للإنسان والفضاء معا (العمق/ السطح؛ الصحراء/ الأرض؛ الصحراء/البحر الخ.) وتشكل ثنائية التحلي/الإضمار مرتكزا أنطولوجيا مرجعيا، مساوق لثنائية الجسد/الروح المحققة للإنسان بالتقائهما الحتمي. فمثل الصحراء تماما بالجسد "رسالة الروح إلى الباديات [أما] الروح [ف] رسالة الجسد إلى الخافيات"<sup>1</sup>. إن الإحالة إلى هذه الثنائيتين جوهري ذلك أن ثنائية التحلي/الإضمار توضح الهيئة السيميولوجية للصحراء وثنائية الجسد/الروح الموضوعة thématization المرجعية للفضاء كما هو متجل في اطراد الشاكل الإنساني للفضاء. لذا فتمفصل الحقيقة، بمعناها الأنطولوجي، تتمثل في السر الذي إذا انكشف فقدت الصحراء وجودها. إذن التعارض حاصل بفضل هذه الحقيقة المنطقية وهذا السر الأنطولوجي كما هو واضح في التمثيلين اللاحقين:

✓ التمثيل الأول خاص بالحقيقة المنطقية قابلة لأن تمثل كما يلي:

حقيقة

الصحراء ————— ض س

✓ والثاني خاص بالسر الأنطولوجي قابلة لأن تمثل كما يلي:

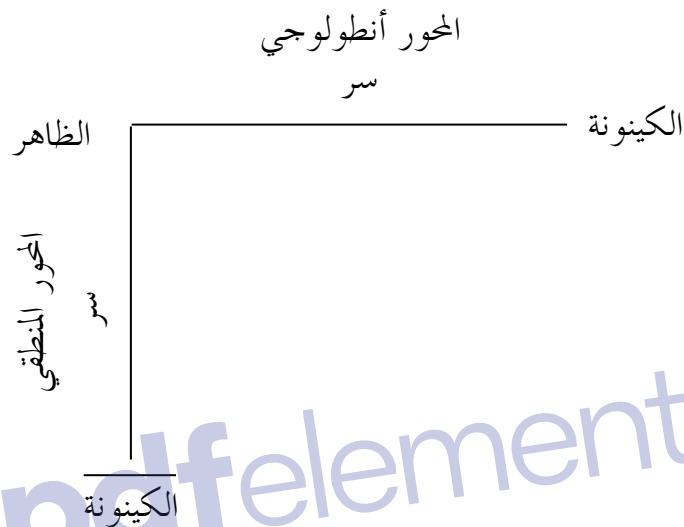
<sup>1</sup> إبراهيم الكوني، ديوان البر والبحر، ص.60.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

سر

الصحراء ----- ض س

وتقاطع هذين المحورين يكون مكا يلي:



يمكن تناول الصحراء أيضا باعتبارها باطنا لكن متحققا بالتعلق بين الظاهر والكيونة على أن تكون [الصحراء]/[الواحة] محددة سرديا وليس نصيا. وإذا خرجنا من السيمات المجردة إلى التصوير الأيقوني للصحراء لحصلنا على:

أ. /باطن/ /كنز/ /غير مرئي/ /متعدد/

ب. /ظاهر/ /الرمل/ /مرئي/ /اجتراري/

إذن يحصل الأمر كما يلي:

$$\sim \text{ص} \Leftarrow (\text{ض} \cap \text{م}) \Leftrightarrow \text{ص} \Leftarrow (\text{ض} \cup \text{م})$$

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

غير أن الشكلنة هي في جوهرها قابلة لأن تعكس، لأن سر الصحراء هو في أن تجهل نفائسها موضوعيا وأن تدركها أنطولوجيا.

$$\sim \text{ص} \Leftarrow (\text{ف} \cap \text{م}) \Leftrightarrow \text{ص} \Leftarrow (\text{ف} \cup \text{م})$$

سيكون بإمكاننا تعريف الصحراء (ص) إذن وفق منحيين مختلفين. التعريف بالسلب، يقابل مفارقة الفضاء مادامت الصحراء متمفصلة وفق تعارض محورين أحدهما خاص بالتجلي والآخر خاص بالإضمار.

من هنا يتجلى البعد المفارق لفضاء الصحراء، فهي معرفة بالسلب. إما أن تبقى نفسها وبالتالي يبقى الفواعل منفصلين عن موضوع القيمة فيها (المحور أ)، انفصالا موضوعيا وليس إبستيميا. وبالتالي تبقى الإحالة إلى اللاجوهر (المحور أ) على أنه القيمة المعرفة لها. في هذه الحالة تكون الصحراء معرفة بظاهر مضاد لماهيتها التي تبقى مجهولة. وإما أن تدرك الماهية بأن يحصل الوصل معرفيا وفيزيائيا وتتحول الصحراء إلى لا صحراء. لتحديد الفضاءات المضادة للصحراء يمكن اعتماد السيرورة السردية والمكونات الخطابية المرتبطة بها. ولكن يمكن الارتكاز على العلاقة التناصية للمتن مع نصوص إبراهيم الكوني الأخرى، لأن الهاجس الموضوعاتي والأنطولوجي في كتابات الكوني مرتبط في أساسه بالصحراء. ولعل من بين النصوص التي تبين هذا هذه المثنوية:

"جوف الصحراء - بئر.

عمق الصحراء - بعد مفقود.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص.64.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمنضه

فهناك محور فضائي عمودي يقابل جوهريا بين [الجوف] و[العمق]، فالأول /طوبوغرافي/ ملفظم بالبئر أما الثاني فهو /أنطولوجي/ و/أو/ /طوبولوجي/ مفقود مؤسس لكُنْه الصحراء، فإن وجد فقدت الصحراء حقيقتها وبالتالي تحولت الصحراء إلى خلاء.

[الجوف] /عميق/ /طوبوغرافي/ /فيزيائي/ /محسوس/ /اموجود/  
[العمق] /عميق/ /طوبولوجي-أنطولوجي/ /غير فيزيائي/ /غير محسوس/ /امفقود/

المثنويتان اللاحقتان تؤكدان هذه العلاقة بين [الجوف] و[العمق] و[الجوهر].

"الصحراء، بالبئر في الجوف، أرض.

الصحراء، يبعدها المفقود، صحراء.<sup>1</sup>

الصحراء تقابل فضائيا بالأرض بانعدام ما يجعلها طوبوغرافيا صحراء. غير أن هذا الشرط الطوبوغرافي هو جوهر مؤسس. لذا سيكون الشكل (الامتداد) أيضا طارئا ومنتفيا بالجوهر. إذن "الصحراء، بامتدادها في المسافة، مدى.

الصحراء، يبعدها المجهول، صحراء.<sup>2</sup>

الفضاء الظاهر للصحراء يعرف بـ /العمق/ أي [البئر] وبالامتداد أي [المدى]، فالصحراء في كينونتها هي في /الفقدان/ أي المجهولية. إنها كائنة كينونة مجهولة غير محسوسة بل مدركة أو محدوسة.

وتشير مفردة التحقيق إلى التشكيل الدلالي للحامل الإبستيمي الذي يُقَوِّم ماهية ما هو مقدم.<sup>3</sup> إن طرح التحقيق من خلال الملاحظ أو المرسل إليه يجعلنا نعيد النظر في الأساس الجوهرية الذي انبنى عليه المربع الغريماسي، ذلك أن المتون المعتمدة والمؤسسة

<sup>1</sup> المرجع نفسه.

<sup>2</sup> المرجع نفسه.

<sup>3</sup> P.A. Brandt ; R. Flores, *Niveaux et stratégies de la vérédiction*, Nouveaux actes sémiotique, Limoges, Presses universitaires de Limoges, 1995, p. 5.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

تشكلت في العادة من قبل المرسل (البطل أو البطل المزيف في المنظومة الاصطلاحية البروبية) المتجلي في هيئة الحكيم وبحسب سنن حكاكي، الذي يتماهى فيه غالبا الحاكي والحكي إليه. فهي في أساسها متمفصلة حسب الفعل الإقناعي وليس الاقتناعي، غير أن سيميائية الملاحظة أو الملاحظ التي وضع معالمها جاك فونتايه هي الأقرب إلى التأسيس لسيميائية الفضاء. هذا ما أوضحت براندت وفلوريس أيضا حينما اعتبرا التحقيق في شقيه (الملاحظة والتواصل) تعهدا بالتحقق انطلاقا من الظاهر إلى الماهية. لقد خضع أيضا المربع السيميائي مع الجيل الأول إلى منطق التعهد أيضا ولكن بصفة معكوسة وجوهريّة، لأن الأمر كان تحققا من جوهر وليس من ظاهر. يكفي أن ننظر إلى تموقع المفردات في المربع خصوصا في المقطوعات السابقة وهذا وفق الاتجاه الكتابي والقرائي، حتى نتبين هذا.<sup>1</sup> من هنا تتغير حتى العلاقات بين المفردة الحدوثية الموجبة والمفردة الممكنة الموجبة، فالرابط بين الماهية واللاماهية هو حملي وبين الظاهر واللاظاهر براغماتي.<sup>2</sup> إن أهم ما يجب الانتباه إليه هو أن أساس التحقيق إبستيمي خالص ولكن بإيديولوجيا أولية تتجلى في محاور التمفصل المنطقي. نستنتج من هذا كله ثلاثة أمور مهمة جدا:

أ. لقد كان للمتون المؤسسة الأثر الأعظم في البناء الإبستيمولوجي للتحقيق في ترسيخ إيديولوجيا تبدو أنها غير موجودة أو أنها شيء آخر مخالف لما هو اعتقادي.

ب. لم تكن طبيعة المتون هي المؤثرة في التنظير فقط ولكن أيضا بنيتها، ذلك أن الأشكال البسيطة المعتمدة عند الجيل الأول في بنائها النصي تبيّن الماهية قبل الظاهر (البطولة قبل الدليل عليها [العلامة]) ليتحول الأمر إلى نقيضه بين انتهاء المهمة الأساسية (الأداء) والمهمة التمجدية (التقويم)، إذ في العادة ما يحصل تقويمان: الأول خاص بمحور اللاماهية والظاهر والثاني بتطابق الماهية والظاهر وبالتالي التعرف على الفاعل والفاعل المضاد أو المزيف. يبدو الأمر إجرائيا فقط

<sup>1</sup> Cf. Ibid.

<sup>2</sup> Cf. Ibid., p. 6.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

غير أنه أكثر من هذا. يكفي أن نلفظم الحالة حتى نتبين خطورة التعميم والاطمئنان للتمفصل بهذا الشكل. فالحكايات المعتمدة من قبل غريماس، كما هي الأشكال البسيطة القديمة، هي أدجلة للسلوك، وتقويمية الغاية، ومركزية العبرة morale. إن الغائية والبناء الدوغمائي يجعلان من الشكل استكشافيا وليس استشرافيا، بل ويطرحان الحالة ثم زيفها بمركزية للظاهر ثم يعكسان الحالة بـ "انتصار الحق والخير" بالتوافق بين الظاهر والماهية وبشكل مبطن عدم الرضوخ في الحكم (التحقيق) للظاهر.

ت. من المفيد ألا يبقى المربع السيميائي خاضعا للجهات الإبتيمية ومنظور المرسل فقط. فإمكانية إسقاط منظور الإرسال ومنظور الملاحظة مهم جدا. خليق بنا إذن على الأقل تغيير المنظور إن كان إسقاط المنظورين صعبا أو غير ممكن إجرائيا. ثم إن الجهة الإرادية نصيا هي التي تحدد المنطلق التحليلي، لأنها مبنية على استراتيجية خاصة بها أو نوعية وعامة كما هو الأمر بالنسبة للألغاز مثلا التي تقصد فيها التعمية وصراف المتلقي عن الحل، فهي في جزئها الأول تتمفصل حول اللاماهية و/أو على الظاهر.

لنذكر هنا أن الأداء محكوم بنظام من الاستلزامات العكسية موافقة لاتجاه العمليات التركيبية العميق:

ب س 3 ← ب س 2 ← ب س 1

وبالتالي تتابع في أي أداء ثلاثة ملفوظات سردية:

ب س 1: يحصل فيه التقابل (ف/ - ف) تقابلا منطقيًا (التضاد) وسرديا (الصراع على م). ويُشترط فيه مساران سرديان متقابلان: مسار الفاعل ومسار الفاعل المضاد؛

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

ب س 2: خاص بالتفوق (-ف ← ف)، حيث يكون السلب مكافئاً لإزاحة الفاعل المضاد؛

س ب 3: خاص بالمنح (م ← ف)، حيث يكون التصريح مكافئاً لمنح موضوع القيمة.<sup>1</sup>

وتكمن أهمية هذه الملاحظات في الإشارة إلى ضرورة التعامل مع البرمجة النصية للتحقيق، ثم إلى الاستراتيجية المعتمدة في التحليل. بالنسبة لرباعية الخسوف الأمر معقد جداً. على الرغم من اعتمادها بنية الأشكال البسيطة في الحكمي، إلا أن العلاقة بين الظاهر والماهية غير مشابهة لها.

لنشر هنا إلى أن هيجل ذهب إلى أن الكينونة والعدم هما متقابلين تناقضاً بالإطلاق. هل العدم غير كائن؟ إن الأمر كان كذلك فما طبيعة كينونته، وإن لم يكن كائناً فيكف ستكون عدم كينونته؟ من هنا تتضح لنا صعوبة صياغة مربع منطقي لو لم نسلم في البداية بمبدأ المتقابلات الأولية من غير مناقشة ملاءمتها الفلسفية. لا يتأتى هذا إلا بالتصدي لها من خلال محاور سيميمة بعينها ومن غير النظر إلى التناقض الكامن فيها مبدئياً.

لا يعني إثبات القطب الموجب لـ الكينونة شيئاً إلا بالنفي المصاحب والتصريح شكلاً للقطب السلي لـ العدم (أو اللاكينونة)<sup>2</sup> "تملك العلاقة الفلسفية والأنطولوجية الكينونة/العدم مصاحباً وجودياً مقبولاً بشكل عام هو العلاقة بين الحياة والموت"<sup>3</sup> فتكون الكينونة الخالصة والعدم الخالص هما شيء واحد.

من المعلوم أن المربع السيميائي يسمى بالمربع التأسيسي، فهو ينتمي إلى المستوى الأعمق من المحور التوليدي، أين تتموضع السردية وتتنظم قبل تجليها. ولقد تناول غريماس على أنه بنية صناعية وتركيبية أولى منتجة للتمفصل الأولي للمحتوى ومؤمنة الشروط الدنيا لإدراكه "يحرك" السيمات المنتمية للدلالة الأساسية ويعرفها بأنها مجرد انزياحات مفارقة لا

<sup>1</sup> Ibid.

<sup>2</sup> E. Cosinschi ; M. Cosinschi, *Essai de logique ternaire sémiotique et philosophique*, Berne, Peter Lang, p.26.

<sup>3</sup> Ibid., p.25-26.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

وجود لها إلى نظام علائق بين المقولات الدلالية الثنائية.<sup>1</sup> إن وسم المربع بالتأسيسي والقول بأساسية الدلالة وموضعه في المستوى العميق يجعل الطرح مجاوزا للاختيار المنهجي. ويكون العمق هو التأسيس المنطقي للدلالة والممكن من إدراك تمفصلها وإسقاطها سرديا، إذ لا يكمن أن يدرك السرد نفسه إن لم تكون هناك خطاطة شكلية أولية ومنطقية منظمة للتحويلات تعطيها معقوليتها. وعلى هذا فالمرجع السيميائي ليس منطقيا فقط وإنما أنطولوجيا تتحدد وفقه الأشياء والعلاقات بينها. لقد وضع ديسماري Gaëtan Desmarais تأثير المخيال بالتشكل البشري بل وبالشكل البيو-بشري (الحيوي بشري) أيضا اللذين يلتقيان حتما بالدلالة الأساسية ويتماهيان معها عند التنظير. لذا حرص جون بوتيتو نفسه على أن تؤخذ المرجعية البيولوجية بحرفيتها، على أن تفيد من رياضيات عامة للتوليد الشكلي morphogenèse والاعتماد على نظرية الكوارث الأولية لروني توم René Thom.

وإذا عدنا إلى النصوص، فإن الحالات المورفولوجية نفسها قابلة لأن تحيل إلى الوضعية المقابلة لها أو المجاورة وفق التمثيل الهندسي للمربع السيميائي. هذا ما أوضحته الوضعيات الدلالية لموت المسيح وإعادته الحياة للآزار في العهد القديم.<sup>2</sup> إذن يجب على الشلكنة أن تأخذ في الاعتبار كل الممكنات المنطقية والتشكلات الخطائية في النصوص، والتي هي قاعدة التأسيس. ولا تعدو بهذا أن تكون منظومة أولية للدلالة تكون مرجعية مهمة لتقصي الدلالة ومدلولية النص. فالمرجع السيميائي هو في أساسه "هيئة صناعية أولى"،<sup>3</sup> أي أنه مرتكز منطقي قابل لأن يتحول بحسب النصوص كلما تشكل، وهذا ما من شأنه أن يوسع أفق سيميائية الجيل الأول مع الأخذ بالإجراءات التحليلية التي اعتمدها. فالأمر لا يتعلق ببناء لغة شكلية مقبولة في إنتاجها الخاص ولكن ببناء نحو ملائم لنوع خاص من الوقائع.

<sup>1</sup> G. Desmarais, *op. cit.*, p.43.

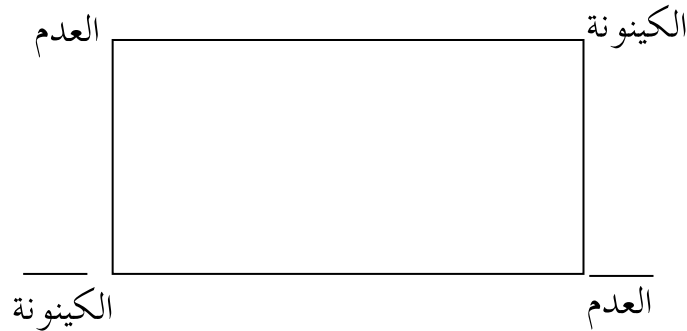
<sup>2</sup> cf. F. Bousquet, « Carré logique et carré sémiotique » in *L'Ancien testament approches et lectures*, n° 24, Paris, 1977, p.70.

<sup>3</sup> G. Desmarais, *op. cit.*, p.56.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

### 6.2. الموضعة الوجودية للفواعل في الفضاء:

تتمفصل الموضعة الوجودية في الأساس وفق تمثيلين صوريين متقابلين هما الكينونة والعدم، لهما مظهرات عديدة، يكمن أن نوضحها بالوضعيات المتعارضة والقابلة للإسقاط على المربع السيميائي. ولعله من الشائع لفظة lexicalisation هذه الموضعة بثنائية [الحياة]/[الموت]. ويمكن أيضا أن تتعدد الوضعيات بحسب المتغيرات التوتيرية للأهواء مادامت قابلة للتكميم بحسب قيم تؤسس لها النصوص. ولئن اعتمدت السيميائية الغريميائية مربع التحقيق لتبيان الوضعيات المورفولوجية القارة ونماذج تركيبية خاصة بالإمكان استثمارها لتوضيح اتجاه التحولات السردية، فإن الكينونة ليست معطى أنطولوجيا مقابلا للظاهر فقط. فنظام الثنائيات ليس قبلها ولا نهائيا. وسيكون على هذا مفيدا اعتماد الإجراء المنطقي للمربع السيميائي لموضعتي [الحياة] و[الموت] في رباعية الكوني بربطها بالفضاءات التي تتمفصل فيها وكذا التفضيئات المختلفة للموضعات المختلفة في الرباعية. وسيكون المربع الأولي مبنيا على التقابل المنطقي للحالتين المؤسستين معجميا وستكون الخطاطة على هذا الشكل:



وإذا كان العدم والكينونة قابلان لأن يُمثلا الموت والحياة، على التوالي، فإن حالة اللاعدم قد تربط بحالة القبر عند المسلمين أو توصيف الشهيد والتناسخ عند البوذيين أما اللاكينونة فقد تُلفظ بحالات الغيبوبة في العناية المركزة أو الإغماء أو الاحتضار أو سكرة

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

الموت وغيرها. وتحدد اللغات والثقافات والنصوص وحدها اللفظية وأدلة sémantisation الحالات الموضحة في الخطاطة. من هنا تظهر أهمية الصياغة التصويرية العامة والمجردة للحالات. وموضعة الموت في الرباعية تأخذ شكلين أوليين: العدم باعتباره حالة والعدم باعتباره تحولا. ويمكن للعدم وفق هذا أن يتحول، أو يكون متحولاً ليأخذ هيئة المتحوّل إليه، أي عدم.

العدم-التحول يأخذ ثلاثة أشكال بحسب بعده الصيغي aspectuel : فهو عدم إلى أو العدم من أو العدم في.

إن استعمال العدم-الحالة وليس "حالة العدم" هو مهم جدا مفهوما وإجرائيا، ويتضح هذا جيدا حينما يتعلق الأمر بالتحول-العدم. ففي حالة استعمال المصطلح الثاني سيحدث غموضا مفهوما كبيرا للإحالة التي تؤسس لها الإضافة نحويا وداليا في مصطلح "تحول العدم". فالعدم-الحالة يقابله العدم-التحول أي يقصد به التحول إلى في حين لا يشير تحول العدم إلى من، وبالتالي يسقط قسم مهم من الشكّنة.

إن تناول ما هو فضائي وما هو زماني كما أقر بهذا غريماس مهم عند تحديد التشكلات الخطائية، لكن باعتبارهما معطين منتميين إلى مركبة واحد. وتكون دراسة تقاطع الزمانية والفضائية قادرة على أن تُبين أربع قيم مقولاتية لكل واحد منها:

الفضاء باعتباره معطى موضوعاتيا؛

الزمن: باعتباره معطى موضوعاتيا؛

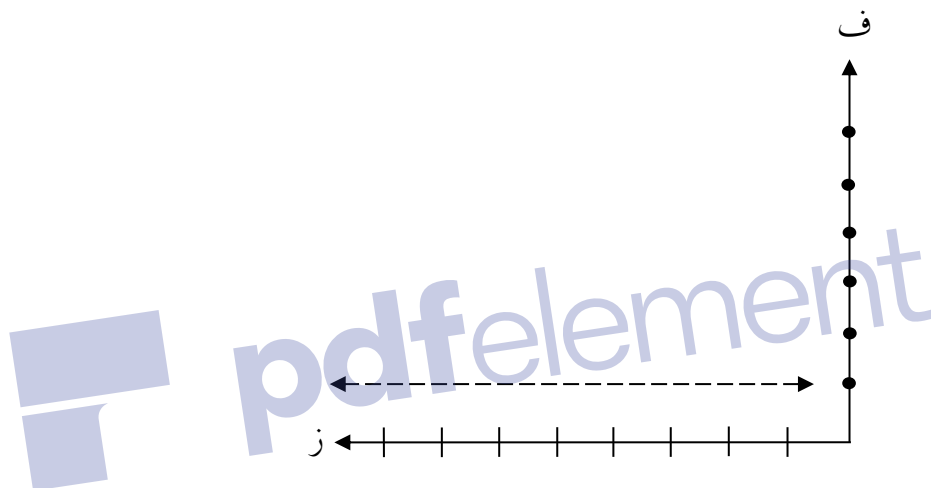
الزمن المفضأ باعتبارها معطى صوريا أيقونيا أو تجريدا؛

الفضاء المزمّن باعتبارها معطى صوريا أيقونيا أو تجريدا؛

بالإضافة إلى هذه القيم بالإمكان التعامل مع تقاطع محوري التفضيء والتزمين بشكل يفصل بينهما في إطار التجلي والاشتغال، فلا يبقيان في المستوى الصوري والموضوعاتي فقط بل يتناولان بشكل مختلف يعيدنا إلى المعطى الأنطولوجي أو على الأقل الموسوعاتي. يكون المحور الزمني بمقتضى هذا الأمر مؤسسا للمركبة السردية بينما الفضائي

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

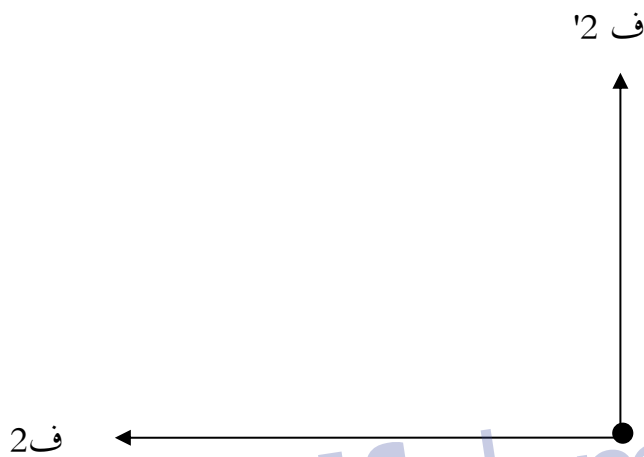
خاص بموضوعة المقولات الخطابية. لذا لا يجب، في هذه الحالة، أخذ هذين المحورين على أنهما مؤسستين للقيم الكمية، ذلك أن الأمر خاص في البداية بالبرامج السردية، على أن تستثمر نتائج التحليل في المستوى الخطابي في وقت لاحق. وحده المحور الصادي قابل في هذه الحالة لأن يتحدد وفق نقطتي الإسقاط: نقطة المقيسات ونقطة المعدودات كما هو مقرر في سيميائية التوتر، ولكن في هذه الحالة ننتقل إلى البعد الأهوائي للمحتويات الدلالية. ويمكن تمثيل هذا الأمر بالخطاطة الآتية:



يجب الإشارة هنا إلى أن محور (ف) يشير إلى طوبوغرافية الدلالة أي نقطة ارتكاز مجردة للمحتوى وليس قيمة مكعبة. أما محور (ز) فيمثل الوضعيات التجريدية لسردية الفضاء كما هو الأمر لكل المحتويات الأخرى. ووفق هذا المحور يمكن تحديد الحالات والتحويلات طوبولوجيا. ويوجد محورين لتسريد الفضاء كما هو موضح بالخط المتقطع لاحتوائه على سهمين. وبمقدرونا توضيح هذا الأمر بالانتقال من /الهنا/ إلى /الهناك/ ثم/أو من ثمة إلى /الهناك/ والعكس بالعكس والعكس صحيح. ولقد جاء تمثيل محوري التحويلات بخط متقطع أفقي وليس نازل أو صاعد، لأن الأمر غير متعلق بقيم أهوائية. إذا حاولنا أن نمثل هندسيا العدم-الحالة، فسيكون ممثلا في تقاطع نقطتي الإحداثي السيني abscisse والإحداثي الصادي ordonnée في نقطة الأصل، بحيث لا يخرج التقاطع كما

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

في التحولات عن نقطة الانطلاق، وبهذا تنتفي حتى حالة الانطلاق. وسيتأرجح وفق هذا المحتوى الدلالي بين مقولتين علويتين هما [الديمومة]/[الآنية] وأيضا وفق نظام وقي تدرجي مصطلح عليه نظريا يكون ناقلا للتمظهر الفعلي أو التجريدي إلى شكل أقل تجرد. ويمكن أن نمثل هذا بالشكل الآتي:



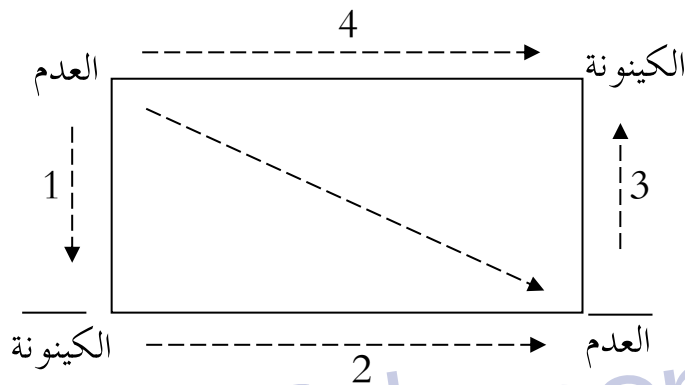
إذ كان المحور التمثيلي للانتقال الأفقي والعمودي إيجابا وسلبا قابلين لأن يمثلنا بحسب موضع التقاء المحور الإحداثي.

هذا الشكل ليس هندسيا مجردا كما حددته الإحداثيات الديكارتية بل أيقوني يمثل محور الانتقال أكثر من أقيسته، لأن المجال هو توضيح الجهة وليس توترها أو شدتها tensivité، التي سنخلص إليها بعد أن نوضح البعد الفضائي للحالات والتحويلات ومحور التحول. فإذا كان بصدد الأهواء فلا فيجب توضيح شكل الموضوعة، بل تكميمها.

للبعث كما الحياة تمثيلان تحويلان في نفس الاتجاه عبر محاور المربع الغريماسي. وقد يذهب إلى أن الأمر حاصل بالانتقال من أحد القطبين المتعارضين عدم ← كينونة مباشرة، لكن بعض الميثولوجيات والأديان والنصوص أوضحت أن الأمر خاضع لسيرورة تتوسطها حالي اللاكينونة واللاعدم. فالحياة مشتملة بحسب الاعتقاد على مرحلة التشكل اللاعدم ومرحلة نفخة الروح اللاكينونة، على أن هاتين المرحلتين من الصعب إعجامهما

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

وفق تمثيل كلي universel مادام الأمر مرتبطا بالاعتقاد والقناعة الإيديولوجية والعقائدية. الأمر جلي في تعارض رأي المطالبين بحق الإجهاض والمرأة بامتلاك المصير في جسدها ورأي مناضلي الحق في الحياة مثل بعض الجمعيات الدينية. فحجة الأوائل أن الإجهاض لا يتعلق بنزع الحياة مادامت في حالة لا حياة، وبالتالي فالأجنة حسبهم هي في حالة عدم أو على الأقل في حالة لا كينونة.



الرأيان السابقان يتفقدان إلى حد ما في قيمة المواضيع ويختلف بالقدر نفسه في تعريف هذه المواضيع وتمثلها، لأن كليهما يزعم مثلاً الدفاع عن الحرية: ففي الوقت الذي يقوله فيه الرأي الأول بالحرية الفردية للمرأة يقول الرأي الثاني بالحرية الفردية للجنين في اختيار الحياة مادام مالكا لغريزة البقاء. الرأيان يزعمان أيضا تقديس الجسد: فالرأي الأول يعطي جسد المرأة التي تحمل الجنين حق رفض هذا الحمل في الوقت الذي يقول الرأي الثاني في حق الجسد المحمول (الجنين) في النمو. الأمر نفسه يقال عن قيمة الروح، الخ.

بالارتكاز على الترسيم السابقة بالإمكان شكلنة محاور التحول الخاصة بالحياة أو البعث كما يلي:

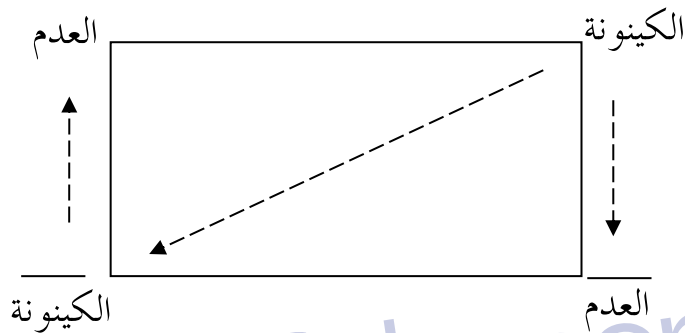
التشكل الأول: 1 ← 2 ← 3

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

التشكل الثاني: 1 ← 3 هو مشابه للحافز نمو الأوراق المبني على بنية أولية لحكاية الشجرة فيها صورة أيقونية للحياة.<sup>1</sup>

التشكل الثالث: 4

على العكس من هذا فإن الرأي المخالف يرى في الإجهاض قتل للأجنة ونزع للحياة، وبالتالي الانتقال من اللاحق إلى الكينونة:



لكل حالة مورفولوجية إمكانية أن توضع ضمن تقابلات خاصة بالتحقيق، فيدمج بين الموضوعات ضمن سلسلة من التقابلات بين الظاهر والماهية. الأمر نفسه طُبِقَ على الزمن من قبل لويس هيبيرت مستشهدا بعدم مكافأة الموت للاحياة حينما درس تعقدات الزمن في دراسته للرؤية الأغسطينية للزمنية.<sup>2</sup>

قد يبدو لنا نوع من التناقض في ربط اللاحق بالتحول، غير أن الأمر ليس خاصا بتمظهر مورفولوجي بل بتشكل تركيبي حركي، يكون في اللاحق نقطة على أحداثيتين ولكن أيضا موضع وحالة المآل لتحول سابق.

الانتقال هو ألا تكون نقطة الإحداثي السيني والإحداثي الصادي مساويتين للصفر، وإلا كانت نقطة التقاطع هي نفسها نقطة الأصل.

<sup>1</sup> N. Everaert-Desmedt, *Sémiotique du récit*, Bruxelles, De Boeck, 3<sup>e</sup> édition 2000, p.143.

<sup>2</sup> L. Hébert, « Typologies et segmentations du temps ; les courbes d'euphorie esthétique, in *Signes des temps : temps et temporalités des signes* (sous dir. Lucie Guillemette et Louis Hébert), Québec, Presses Universitaires de Laval, 2005, p.70.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

### 1.6.2. الموضعة الوجودية للبئر:

الموضعة الوجودية للبئر تشمل علاقة بين الفواعل والبئر اعتبره هذا الأخير موضوعا بالفواعل، فردين كانوا مثل الشيخ غوما أو أمغار، أو جماعيين مثل القبيلة أو أهل المدينة. لتبين اشتغال يجب البئر إسقاطه بمحالاته وتحولاته على الحالات والتحويلات المرتبطة بـ[الوجود] و[العدم] من جهة و[الجوهر] و[الظاهر]، على أن هذين الشائيتين محيلتان على موضعة الحياة والموت وموضعة السر الذي يتمفصل بحسب المعرفة وعدم المعرفة. يمثل البئر الفضاء الذي تتجلى فيه الحالة الوجودية /كينونة/ ضد /العدم/ والانتقال من أحد قطبيها إلى القطب الآخر، فالموت اللاحق بالاختبارات الأساسية التي لا يكون إلا لاحقا بها مثلما هو الحال في اتفاق الفاعلين المتصارعين أخنوخن وأخوه أمغار على الانتحار بعدما فشل الفاعل الأساسي باتا في الاختيار بين أحد منهما. "قال له أخنوخن قبل أن يسافر للاشتراك في حرب غاتا عندما التقى به أمام بيتها في لآخر الليل: "إنها حائرة في الاختيار بيننا. إنها حساسة وشقية ولا أريد أن أكسر قلبها وأجرها على ما لا تريد. إنني أعشقها وأنت كذلك. وإذا استمرت في التردد فليس أمامنا إلا أن نبتعد عن طريقها."<sup>1</sup> إن الانتقال من حالة /الكينونة/ إلى حالة /العدم/ نفسه فُضئ بحسب محورين فاعلين مختلفين الأول /أفقي/ يتجلى في الاستثمار الصوري لموضعة الابتعاد الذي هو انتقال من /الهنا/ إلى /الهناك/ ونأي مشترك للفاعلين المتصارعين بالانتقال أيضا من /القريب/ إلى /البعيد/. والأفقية بينها لفظم "طريقا" في المقبوس السابق، على أن هذا الاختيار مستوحى من التشكلات القاموسية المضمرة والإمكانية الفاعلية للانتقال إذ لا يستقيم القول بالانتقال طريقا لو كان محور هذا الانتقال أفقيا لأسباب أوضحها الفيزياء (الجاذبية) وخبثها وخبثها الفواعل الإنسانيون. كما أن الأمر لو تعلق بانتقال عمودي لأعجم، مادام الطريق مهما كانت درجة انحداره وارتفاعه مصنف ضمن التحويلات العمودية.

<sup>1</sup> إبراهيم الكوني، الخسوف، ج1، ص.120.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

### 2.6.2. أنطولوجية التحول الفضائي:

الأصل في الانتقال الإنساني أفقيته، لأن الصياغة تكون عادة بالأفعال العامة (ذهب، خرج، سافر) (يستنبط فيها حيز الانتقال وشكله الطوبوغرافي (البسيطة) الأرض. العمودية طائفة، فنظيف إلى عموم فعل الانتقال واسطة التحول (على متن الطائرة) أو المكان المنتقل إلى (جبل، أو سفح) والمنتقل إليه. كما أن العمودية ليست مُعرِّفة في مستوى الانتقال ولكن بالنظر إلى فضائيه الواقعيين في طرفي الانتقال: (ض ق) أي فضاء الانطلاق و(ض ص) أي فضاء الوصول، لأن السفر بالطائرة مثلا يوضع ضمن التحولات الفضائية العمودية التصاعدية الارتقائية ascendante يمكن أن تمثلها كما يلي:

ض ص [بعد] = /علوي/

■ [قبل] = /سفلي/ ض ق

لا يكون الانتقال العمودي دائما بهذا الشكل، لأن هذا الانتقال هو في حقيقته /مائل/ oblique هندسيا. يجب إذن أن يجتمع سيم /الارتقائية/ أو /الانحدارية/ مع سيم /الشاقولية/ حتى نحصل على العمودية في شكلها المثالي، وهذا متأتى مع محور إقلاع الطائرة العمودية أو هبوطها، وتمثيل الأمر سيكون في حالة الإقلاع على شكل التالي:

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمنطقه

■ ض ص [بعد] = /علوي/



■ [قبل] = /سفلي/ ض ق

وعلى العكس من هذين الشكلين قد يكون (ض أ) علويا و(ض ن) سفليا، فيأخذ مسار الانتقال اتجاهها /انحداريا/، يمكن أن يكون شقوليا مثل سقوط الأجسام الصلبة من قوة دافعة أفقيا مثل حركة جسم آخر أو سرعة الجسم الصلب نفسهن، ويكون تمثيل هذا على الشكل التالي إذا كان شاقوليا:

■ ض ق [قب] = /علوي/



■ [بعد] = /سفلي/ ض ص

أما التحول /المائل/ /الانحداري/ فيحافظ على جميع سيمات الفضاء المنتقل منه والمنتقل إليه مع عدم إمكانية الإسقاط الهندسي لـ (ض ق) على (ض ص) وسيكون التمثيل كالاتي:

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

■ [بعد] = /سفلي/ ض ق

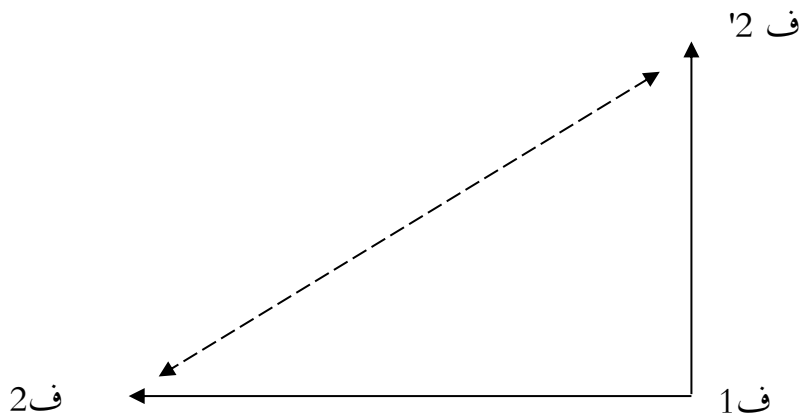
■ ض ص [قبل] = /علوي/

ومع أن الطائرة بعد إقلاعها ووصولها إلى سرعتها العادية القصوى فقد تنتقل بشكل يحافظ على نفس الارتفاع وهي بهذا تأخذ شكل التحول الأفقي، وقد تبقى على هذه الحال لمدة أكبر من التحول العمودي الذي يحصل عند الإقلاع وعند الهبوط. فلو أخذ كميًا بزمن التحول وشكله فسنكون مضطرين في هذه الحالة باعتبار السفر بالطائرة تحولا أفقيا. سبب عدم ملائمة طرح الأمر بهذه الصيغة هي أن:

التحول الفضائي يعتمد بينية منطقية عامة تتناول الانتقال في الفضاء بالنظر إلى محوره في حالتيه المتقابلتين المؤسستين للسردية: الحالة الأولية /عكس/ الحالة النهائية. غير أن هاتين الحالتين قد تكون بارتفاعين متساويين في هذه الحالة. لهذا سيكون من المهم تقسيم هاتين الشائيتين إلى ثنائيتين أخريين: حالة أولية حالة وسطى حالة وسطى حالة نهائية. الأولى خاصة بالإقلاع والثانية خاصة بالهبوط.

إن الشكل السميولوجي للانتقال طريقا لا يخرج عن التمثيل الآتي:

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمنطقه



هذا الشكل خاص بسميات المستوى السردى للانتقال ولا يمثل صفة (ف أ) و(ف ن) من حيث العلو ولا القبليّة والبعديّة ولكن الأشكال الأولية العامة. وهو شكل مقطوعي فقط لتقاطع خطي الأعداد المتعامدة وأيضا لتمثيل كل محاور الحالات والتحويلات الفضائية، إذ يمكن بناء على هذا أن يمدد الشكل في الأربع جهات. بمقدونا انطلاقا من هذا تحديد المجال الأفقي نظريا بالأحداثيات الواقعة في كامل المجال الممثل بالخط غير المملوء، شريطة أن تكون نقطة مسقط على الإحداثي الصادي غير مساوية للصفر انطلاقا من نقطة الأصل.

وتبين هذه المقطوعة إمكانيين صورتين للابتعاد، فيضاف إلى ثنائية /هنا/ و/هناك/ سيم /هناك/ على أنه ليس ثمة ضرورة نصية، فيتحقق مع /الأفقية/ التي يحيل إليها لفظم الطريق.

ولا يختلف المحور العمودي للفعالية في موضوعه بل في الصورة التجريدية والأيقونية للانتقال من /الكينونة/ إلى /العدم/، فالانتحار في البئر لا يكون إلا بالسقوط. فالانتقال يحدث من أعلى إلى أسفل، ليكون القاع هو الفضاء النهائي لفعل الموت، الذي ترصده هذه المقطوعة: "ما زال يذكر صوت أحنوخن المخنوق عندما قال: "سنفعلها معا. سنذهب إلى البئر معا. أنت تفهم ما أعني!"<sup>1</sup> انشر أن الانتقال الفضائي العمودي ليس ناتجا في هذا المسار السردى عن عقد إجباري فقط بل تحقق فيه البعد الائتماني. "نعم. لقد

<sup>1</sup> المرجع نفسه.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

اتفقا على الانتحار معا، قفزا في البئر.<sup>1</sup> فلئن كان من ابتدر بالعقد أحد الفاعلين وهو أخنوخن، فإن آيس قد وافق عليه. وجذير بالذكر هنا أنه حتى إذا لم يكون ف2 مجبرا على قبول التعاقد، فإنه لم يكن بوسعه إلا أن يأخذ موقفا منه، وهذا ما يخلق صراعا أهوائيا وإن لم يتجلى نصيا، لأنه يؤسس لتراتبية لا يمكن إلا تكون لها آثار توترية.

إن ارتباط ثنائية الوجود/والعدم/ بفضاء البئر خاص بالحالات كما هو الأمر بالتحويلات. يظهر هذا في عدول ف2 وف3 عن الانتحار. فموت فاعل آخر له قرابة الأبوة بـ ف2 وف3 جعلهما يعيدان النظر في شكل الاختبار التمجيدي. "في اليوم الرابع طلبه أخنوخن على انفراد. تواعدا عند البئر مساء. [...] خلف الربوة، المظلة على البئر. ارتفع قمر باهت، من الشمال هبت نسمة منعشة مشبعة بالبرودة. [...] بعد قليل جاء أخنوخن وتفرص بجواره. عدل لثامه فوق رأسه وقال وهو يغرس كلتا يديه في الرمال الباردة: - ما حدث سيقلب خطتنا رأسا على عقب. لم نجرؤ على تنفيذ ما اتفقنا عليه بعد أن ثكلت أمانا في أبيننا. فإذا فجعت فينا أيضا فإنها ستجن لا محالة."<sup>2</sup>

إن ما نلاحظه هنا هو إضافة الوحدة على عقد إثماني لتحقيق المهمة الأساسية على أن تفضيء حاصل بشكل بشري للتحويل (القلب) /أعلى/ ← /أسفل/ التي يحصل وفقها منطقيا الشكل المعكوس للصياغة مادام التفضيء حاصل بأخذ كل طرف مكان الطرف الثاني.

ويأخذ الموت عموما عند الكوني مفهوما نومياليا nouménal (بالمفهوم الأفلاطوني وحتى الكانطي). يتأسس على ديمومة متجاوزة للحالات المطردة. وتخضع الثنائية [حياة]/[موت] إذن لنوع من الأنطولوجيا. بالتالي ليس الأمر بالحالة ولا بالتحويل وهو أيضا الأمران في نفس الوقت.

هنا تطرح مسألة المنهج الخاص بما يسميه بارث السنن الحكائي narrational الذي لا يستطيع الحكوي وفقه أن يأخذ معناه إلا من العالم الذي يستمد منه مكوناته ويبدأ فيما بعد

<sup>1</sup> المرجع نفسه.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص. 121.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

مستوى الحكيم<sup>1</sup> أو في الالتقاء بين هذا المستوى والهيئة القرائية<sup>2</sup> تأويلية ريكور تنحى منحى آخر. بما أنها ليست محايدة والحكاية ليس وفقها رؤية ولكن لغة، ومغامرة اللغة التي لا تتوقف عن الاحتفاء بذاتها واحتفاء باحتفائها أيضا.<sup>3</sup>

البئر بؤرة الاستقطاب الفاعلي والأهوائي في الفضاء السحري والفضاء الحياتي للفواعل، ذلك أن تحول الفضائي للفواعل اتصالا وانفصالا ناتجا في جوهره عن الهيئة السيميولوجية/الأنطولوجية التي يكون عليها، فإما أن يكون في حالة /ميوعة/ أو في حالة /جفاف/ وبالتالي /الحياة/ أو /الموات/. وهذه الصلة حاصلة بشكل دوري نابع من هيئة البئر وتأخذ حيزا كبيرا في الزمن، عكس الاستقطاب الطارئ وغير الصادر عن الهيئة البئر كالنفي أو هجرة أمستان أو الخروج إلى الحرب أو الصيد. وستتحقق الصلة بالبئر على النحو الآتي:

نوع الصلة الفضائية بالبئر

سيميولوجي

أنطولوجي

موضوعي

دورية

طائل

سردي

فاعلي

طارئة

س مؤقت/طائل ولكن بمقياس

الحياة وليس الفضاء الذي هو

أكبر وأعمق

<sup>1</sup> F-X Amherdt ; Ph. Secrétá, *L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique*, Paris, Cerf, 2004, p.401.

<sup>2</sup> R. Bouvet, *Etranges Récits, Etranges Lectures : Essai Sur L'effet Fantastique*, Presses Universitaires du Québec, 2007, p.91.

<sup>3</sup> F-X Amherdt ; Ph. Secrétá, *op. cit.*, pp.402-401.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

في المستوى الحياتي تستثمر في البئر قيم القبيلة وينحو إليه ومنه الفواعل بشكل مطرد. وهو بهذا بؤرة توترية لسردية النص وللأهواء المصاحبة للتجلي البراغماتي. وتتواتر موضعات عدة تتشاكل فيما بينها.

يمثل البئر الفضاء الذي تتجلى فيه الحالة الوجودية / كينونة / ضد / العدم / والانتقال من أحد قطبيها إلى الآخر، فالموت اللاحق بالاختبارات الأساسية لا يكون إلا أمامه مثلما هو الحال في اتفاق الفاعلين المتصارعين أحنوخن وأخوه أمغار على الانتحار بعدما فشل الفاعل الأساسي زارا في الاختيار بين أحد منهما، إذ "قال له أحنوخن قبل أن يسافر للاشتراك في حرب غات عندما التقى به أمام بيتها في لآخر الليل: "إنها حائرة في الاختيار بيننا. إنها حساسة وشقية ولا أريد أن أكسر قلبها وأجبرها على ما لا تريد. إنني أعشقها وأنت كذلك. وإذا استمرت في التردد فليس أمامنا إلا أن نبتعد عن طريقها."<sup>1</sup>

إن الانتقال من حالة / الكينونة / إلى حالة / العدم / نفسه فُضئ بحسب محورين فاعلين مختلفين:

الأول / أفقي / يتجلى في الاستثمار الصوري لموضعة الابتعاد الذي هو انقال من /الهنا/ إلى /الهناك/ ونأي مشترك للفاعلين المتصارعين بالانتقال أيضا من /القريب/ إلى /البعيد/. والأفقية يبينها لفظم "طريقا" في المقبوس السابق.

والثاني /عمودي/ ولا يختلف في موضوعه بل في الصورة التجريدية والأيقونية للانتقال من /الكينونة/ إلى /العدم/، فالانتحار في البئر لا يكون إلا بالسقوط الذي يحدث معه مرور من حالة [الحياة] إلى حالة [الموت]. فالانتقال يحدث من /أعلى/ إلى /أسفل/، ليكون محيط البئر هو فضاء التحول والقاع هو الفضاء النهائي لفعل الموت: "ما زال يذكر صوت أحنوخن المخنوق عندما قال: "سنفعلها معا. سنذهب إلى البئر معا. أنت تفهم ما أعني!"<sup>2</sup>

<sup>1</sup> إبراهيم الكوني، الخسوف، ج1، ص.120.

<sup>2</sup> المرجع نفسه.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

### 7.2. تجليات عَرَضِيَّة الواحة وعبودية الكائن فيها:

إذا كانت الصحراء الجوهر الكامن والتجلي الأنقى والأرقى -ماهيّةً وليس قيمة- للفضاء، فإن الواحة تمثّل في رباعية الخسوف تمظهرين مختلفين، الأول يعتبر الواحة تحولا شكليا والثاني تحولا جوهريا.

#### 1.7.2. تحول العَرَض:

تُعتبر الواحة وفق هذا التمظهر الأول تطورا اضطراريا وطارئا يحصل بتحول شكلي من الجوهر الأزلي إلى عَرَض مبتذل زائل، لأسباب نفعية أو كشفية سرعان ما تضحل، كما حصل مع الشيخ غوما حينما رحل إلى الواحة قصدا تحصيل الحكمة، فأدرك أن الحكمة في الترحال وفي عدم إصابة موضوع مادي يدرك بشيئته وبشكل مطلق، لأن "الحرية في التنقل.. في الترحال [...] اللهم قنا شر المال ومقتنيات الدنيا!"<sup>1</sup> ومن لم يَخْبِر الاتصال بهذا العَرَض لا يدرك عسره أو عسر الاتصال به والانفصال عن الجوهر الصحراوي، كما تنم عن جملة الشيخ خليل: "الشيخ غوما أسعدنا حظا. لقد درب نفسه على الحياة في الواحات من زمان."<sup>2</sup> فالشيخ غوما ارتحل وأدرك بعد رحلته قيمة ما انفصل عنه ولاقيمة ما اتصل به. لذا سنكون إزاء فهمين وفاعلين إبتستيميين:

- فاعل كفو (ف1) ينظر إلى الصحراء (م1) على أنها موضوعا موجب خلاقيا والواحة موضوعا (م2) سالبا قيميا ؛
  - وفاعل غير كفو (ف2) يعكس القيم الخلاقية عموما كما هو حاصل عند الشباب الذين يعتبرون م1 سلبيا وم2 إيجابيا.
- هاتان البنيتان الخلاقيتان المتقابلتان تنشئان برنامجين سرديين متعارضين، واحد خاص بـ(ف1) والآخر بـ(ف2). سيكون تمثيل هذين المسارين كما يلي:

<sup>1</sup> إبراهيم الكوني، الخسوف، ج3، ص.143.

<sup>2</sup> إبراهيم الكوني، الخسوف، ج1، ص. 213.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

$$[(م1 \cup ف1 \cap م2) \leftarrow (م1 \cap ف1 \cup م2)]$$

اعكس/

$$[(م1 \cap ف2 \cup م2) \leftarrow (م1 \cup ف2 \cap م2)]$$

هذه الحركة الأزلية بالانتقال من الجوهر إلى العَرَض أو العكس هي برامج يقوم بها فواعل مختلفون في نزوعهم وفي تحديدهم لقيم الأشياء، فـ ف1 عادة ما يكونون حكماء أدركوا عَرَض م2 أو أنبياء أو مجذوبين أوتوا العرفان ودفق الحقيقة عبر وسائط متعالية على الحساسة والعقل. بينما يكون ف2 ممن لم "يغوصوا" في "السر المفقود" والتصقوا بالظاهر والتجلي الفوري والمباشر. نسبة قيم الأشياء في ذاتها تتجلى في الوظيفة الأولى للموضوع الذي لولاه لغابت الحياة من الصحراء ومن كل الفضاءات: وهو الماء. "في الصحراء طردنا الجفاف ونضوب الماء في البئر، وفي الواحة طردنا الفيضان وغزارة الماء أليس هذا غريبا؟"<sup>1</sup> لا يحوي [الماء] قيما في ذاته وإنما في هيئته ووظائفه وأيضا طبيعة العلاقة التي تربط الإنسان به، فـ[الصحراء] تدفع حسب الكوني إلى [الكفاف] بينما تدعو الواحة إلى تحصيل [الثروة]. بهذا تكون ندرة الماء من صميم المنظومة الصحراوية: اختبارا على الصبر والتحمل وبالتالي التحرر من سلطة المادة. فالغربة هي الوفرة المادية، بما فيها الماء. هذا ما تعبر عنه حكمة أهل الصحراء "لا أرى أي غرابة. الإنسان مطارد ما دام حيا. مطارد من الجفاف ومن الفيضان. في الحمادة الحمراء كنا نعيش سنوات ونحن نركع لله في صلوات الاستسقاء نشكو القحط والجفاف ونطلب الماء. وعندما يحنُّ تأتينا السيول من رؤوس الجبال جارفة المواشي والدواب بل وبعض الأرواح وأحيانا حتى أن بعض ضعاف النفوس يرون في السيل نقمة ولعنة."<sup>2</sup> تتقابل إذن في الوجود منظومات قيمية يتعارض فيها /الغريب/

<sup>1</sup> إبراهيم الكوني، الخسوف، ج3، ص.141.

<sup>2</sup> المرجع نفسه.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

و/-غريب/ و[المرغوب] و[المنبوذ]. تجعل منظومة أهل الصحراء [الوفرة] قيمة سلبية خاصة بالمجتمعات غير الصحراوية التي تسعى إلى [الرفاه]، لأنها تأسر الإنسان وتجعله ينسى نزوات الطبيعة ويتحدى طبيعتها المتغيرة. الفاعل الكفؤ بهذا المعنى هو مساوق لجوهر الصحراء والفاعل غير الكفؤ مجاز لطبيعة الواحة أو المدينة كما هو جلي في هذا التمثيل:

الفواعل	ف1	ف2
الحالة السردية	(2م ∩)	(2م ∩)
طبيعة الفضاء	[تغير]	[ثبات]
طبيعة الموضوع الجوهري	[الكفاف]+[التغير]	[الوفرة]
التحول السردى	[ترحال]	[استقرار]

الملاحظ هنا أن [الكفاف] ليس زهدا في الأشياء، تنسكا دغمائيا، بقدر ما هو إدراك لناموس الحياة الذي تدوزنه الصحراء وتظهره بشكل جلي. هذا الناموس هو الذي يمنح الإنسان حرية وإمكانية تخلصه من ارتقان حياته للقيم ليس من صميم الوجود. الكفؤ يدرك أن الوجود متغير وفي تغيره إمكانية [الوفرة] التي قد تكون مدمرة أحيانا (الطوفان، السيول، إلخ) وإمكانية القلة التي قد تكون مميته أحيانا أيضا (الجفاف). يمثل غوما نموذجاً لهؤلاء الفواعل الأكفاء، فهو يرى أن "الحرية في التنقل.. في الترحال".<sup>1</sup> والشر في "المال ومقتنيات الدنيا"<sup>2</sup> الحرية التي يسعى إليها مقصودة ومرادة وغير مفروضة، إذ ليس هناك ما هو أكثر استعبادا للإنسان من الحرية، فيكون أسيرا لما يبغى أن يتحرر بفضله، كأن يجعل

<sup>1</sup> المرجع نفسه.

<sup>2</sup> المرجع نفسه.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمنضه

من [الثراء] منطلقا للحرية. [الكفاف] نفسه قد يكون عبودية، كما هو واضح في هذا التبادل:

" - أليس هذا ما يسميه العامة: الزهد؟

- احتج غوما: البلهاء وليس العامة. البلهاء يرون أن هذا زهد وتصوف، وأراه أنا خلاصا وحرية.<sup>1</sup>

الفواعل غير الأكفاء ممثلون في رباعية الخسوف بالشباب والحكام مثلما هو الأمر عند المَلِك، كما تبينه هذه المقطوعة: "الواحات عبء كبير على المملكة. اللورد كينجستون أخبرني بعد الاستقلال أن الصحراء الكبر منطقة مهددة بالزلازل واندلاع البراكين فقلت لك له: "من فك إلى باب السماء. ربنا يسمع منك ويخلصني. أنا لا أريد من ليبيا إلا شريطها الساحلي"<sup>2</sup> إذا كان أهل الصحراء يرون مثلا أن النفط "سائل شيطاني" لأنه مثير للثورات والقلاقل والفتن، فإن الفواعل غير الأكفاء يتمثلونه دليلا على الرخاء والثروة كما هو الحال عند المَلِك الذي يرى: "الله نفسه ضد الصحراء. حرمتها حتى من النفط وأتى به إلى الساحل. هل هناك أمل في أن يغمر الطوفان كل الواحات والدواخل ويسفينا من الصداق؟"<sup>3</sup> سبب هذا التمثل هو اعتبار النفط مادة توفر [الرفاه] المسؤول عن عدم السعي إلى [الكفاف]، وبالتالي عن التنصل من الناموس الجوهري للوجود.

هذا التمثيل الأول بتمثليه المتضادين هو سيميولوجي، يمكن أن يُنظر إليه بمنظارين مختلفين:

○ تحول قيمي للفضاء، بحيث يمنح الفواعل معاني جديدة ويتعاملون معه تعاملًا جديدًا، انطلاقًا من نسق قيمي خاص؛

<sup>1</sup> المرجع نفسه.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص.144.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص.145.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

○ تحول فضائي للقيمة، ذلك أن قيمة افضاء وفق المنظومة الصحراوية ثابتة، مرجعيتها الصحراء أيا كان الفضاء وأيا كانت ممارسات الفواعل في إطاره. إذن نحن في هذه الحالة إزاء تغير في تشكيلات الفضاء، وليس جوهره. يمكن أن نعبر عن هذا التحول بحقيقتين:

- الواحة هي تحول فضائي/قيمي للصحراء إلى واحة، لأن أصل الفضاء الفضو وجوهره البداوة والقفار، بينما الواحة والمدينة والقرية والفضاءات الأخرى هي مجرد تمضهرات طارئة وعرضية؛
- الجوهر ثابت وأزلي والشكل متغير، من غير إدراك الفواعل عموما (غير الأكفاء). فالواحة ليست إلا تبديلا ظاهريا وليس جوهرًا كامنا، وعرضية الواحة في شكلها فقط الذي يخفي وراءه جوهرًا مخفيا. فالفاعل الكفو مثل الشيخ غموما مثلا فرح لخسارته في الفلاحة وعدم تأقلمه مع حياة الاستقرار، لأن الأصل في الإنسان الحرية، ولا حرية مع الملكية والاستقرار. العطش إلى الحكم يلازم الاستقرار. لا يمكن أن تكون السلطة مرادفة لقوم يحترفون التنقل والترحال. إنهم يمارسون الحرية طالما استمروا يتنقلون ويهاجرون. ولكن لا يلبثون أن يضعوا القيد في أعناقهم بمجرد أن يرتضوا الاستقرار ويبدوون في اقتناء الأشياء. هنا لا بدّ أن يبحثوا عن حاكم يحكمهم حتى ولو لم يوجد. العبودية تتسلل مع المقتنيات..<sup>1</sup>

إذن على العكس من هذا التمظهر السيميولوجي للجوهر الثابت، هنالك تمظهر أنطولوجي يجعل من التغير ليس تغيرا في الشكل وممارسة الفواعل وإنما في الجوهر المؤسس. فهوية الأشياء لا تكمن في جواهرها عند محاولة الاستكشاف، لأن الجوهر يُحدث ولا يدرك عقليا أو حسيا. فالواحة هي واحة في ذاتها وليست تغيرًا طارئًا في الجوهر الثابت. وعليه فالجوهر مشترك بين الفضاءات بما فيها الصحراء والواحة وهو الفضاء

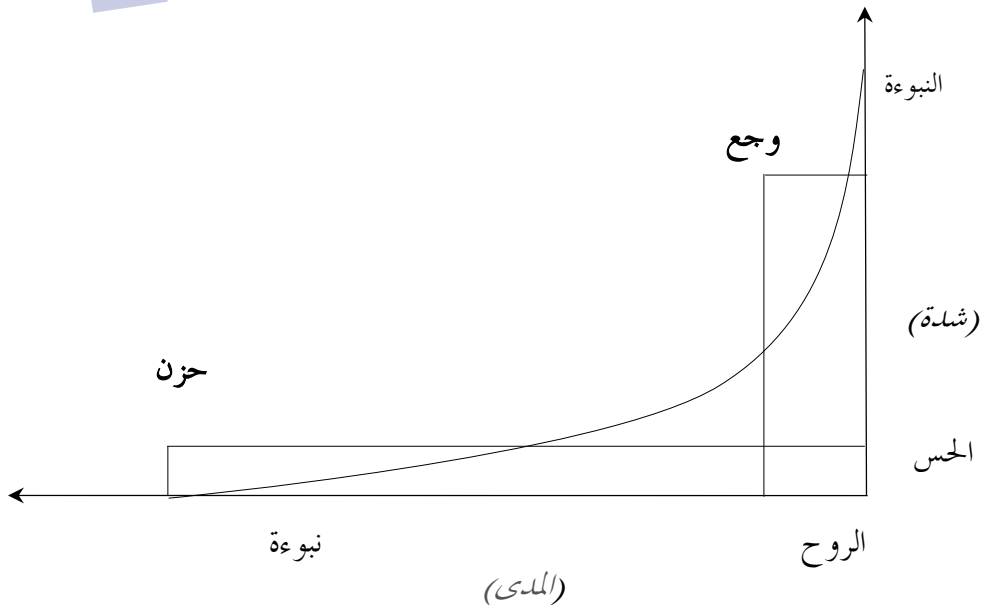
<sup>1</sup> إبراهيم الكوني، الخسوف، ج4، ص.21.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

الطوبولوجي/الطوبوغرافي والصحراء كما الواحة تماما هما تشكلاان السيميولوجيان متقابلان.

### 2.8.2. تحول الجوهر:

التمظهر الثاني تُعتبر وفقه الواحة ترنقا للجوهر الأولي، واستبدالاً له، ذلك أن فضاء في أساسه هو الصحراء والبحر. فإذا كانت الصحراء موطن النبوة ومهبط الوحي، فلأنها فضاء السر، ما دامت "الطبيعة - نص الله في بُعد الحرفي، والروح - نص الله في بُعد الرمزي".<sup>1</sup> فالعالم متن جوهر (إلهي) في أساسه، له تجل أيقوني (الطبيعة) ووجود متعال (الروح). إذا كان شرط النبوة المكابدة (الوحي والدعوة والتكذيب)، فإن شرط إدراك سر الصحراء هي الأخرى معاناة الإنسان التي تبدأ بالعزلة. فـ"الوجع - نبوءة الحسّ [و] الحزن - نبوءة الروح".<sup>2</sup> تجتمع في مكابدة النبوة الشدة *intensité* والمدى *extensité* فالأولى خاصة بالبعد الحسي والثانية بالبعد الإدراكي كما تمثله الخطاطة الآتية:

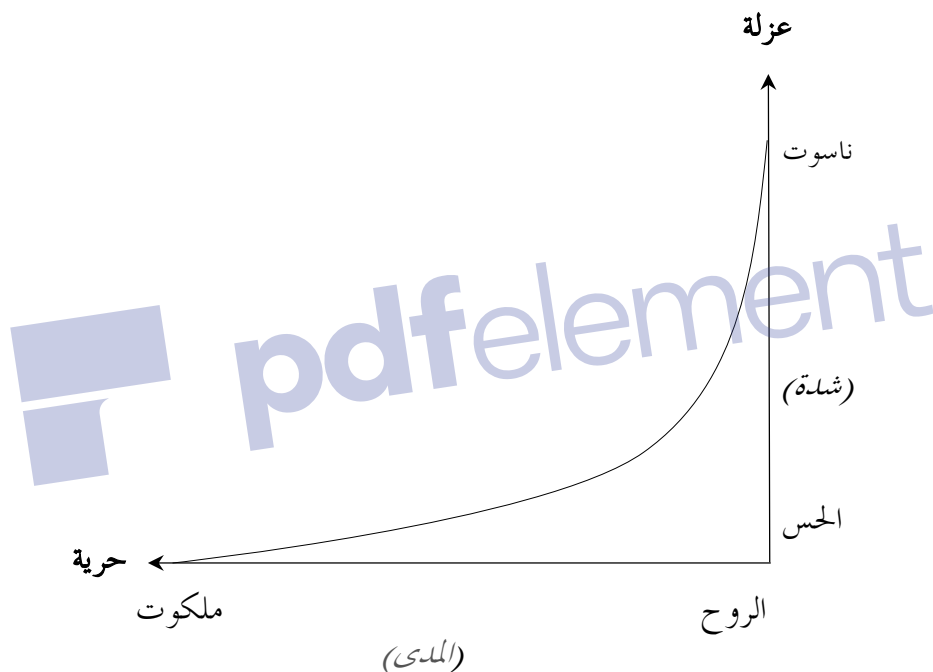


<sup>1</sup> إبراهيم الكوني، معزوفة الأوتار المزمومة، ص. 23.

<sup>2</sup> المرجع نفسه.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

الصحراء نفسها متمفصلة بنفس الشكل، ذلك أن العزلة هي مكابدة حسية تقابلها غبطة روحية. فالعزلة، مثل النبوءة تماما، انعتاق وإن تبتدت معاناة لأول وهلة، إذ إن "العزلة - تجربة حرية نضحّي فيها بالعالم لنجني في المقابل حضورا في ملكوت إنسان الأدبية المجهولة الذي بحثنا عنه طويلاً ولم يخطر لنا على بال أنه يسكننا." <sup>1</sup> يمكن تمثيل تعالق العزلة بالحرية كما يلي:



تتجلى في هذه الخطاطة العزلة في عالم الناسوت الذي هو مطلق العبودية، فالوجود مع الآخر هو عموماً إلزام للذات وإلزام لهذا الآخر بما يُسمى بالعقد الاجتماعي. فكلما ازداد (اشتدّ) عدد المتعاقدين ازدادت إكراهات العقد، العكس ليس صحيحاً بالضرورة. الأمر أكثر تعقيداً مفاهيمياً، فإذا كانت العزلة توقفاً دوغمائياً صارت عبودية مهما كانت الشدة في البعد الحسي للعلاقة، إذ إن تجربة العزلة ليست انعزالاً القسرياً بل ارتباطاً بالذات

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص. 17.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

وتصالها معها. فنحن، بمنظور أهل الصحراء، "نهرع إلى العزلة، لتتخلى بجنيننا إلى الوطن."<sup>1</sup> من هنا تكون القلة إكراها آخر وبجاجة أكبر، فينتقل الارتباط (العبودية) من الكم إلى النوع، مثلما هو الأمر في الإرث إن قلت التركة وضؤل النصاب، قد يشتد الحرص عليهما أكثر. الأمر سيان أحيانا حينما يقل الورثة. الكثرة في الفواعل ومواضع الإرث هي أيضا باعث على زيادة [مدى] الحرص على الميراث. إذن الأمر ليس منطوقيا وإنما أهوائي وخاص لا يمكن للمربع السيميائي توضيحه، عكس بنية التوتر. فغوما اختار "الصراط الصعب؛ صراط العزلة والحرية."<sup>2</sup> والعزلة التي تقصد المبدأ المؤسس لجوهر الصحراء (الحرية) هي مطلق العبودية وشكل فجيعي للانطواء. من هنا يكون لنصيحة غوما معنى: "لا تدمن حتى على مخدع زوجتك، هذا مبدأ المرحوم آخواد. هذا مبدأ الصحراء. الرجل النبيل يتحرر من كل قيد."<sup>3</sup> من أهم المقابلات الخاصة بالعزلة [النبيل] و[الغشامة] اللذين يتمفصلان بحسب الارتباط أو عدم الارتباط بالأشياء والفواعل والأفعال بدلا من القيم الجوهرية. هذه المقابلة هي أيضا المؤسسة لثنائية العبودية والحرية، والمادة (المقتنيات) والروح (السر المفقود)، كما يتضح هذا في طمع آهر في المشيخة وزهد غوما فيها، إذ "لم يألف أن يطمع أحدنا في منصب يتقلده رجل آخر. [...]" هذه تقاليد النبلاء. هذه تقاليد أيام زمان. أما اليوم، في ظل الواحات، فعليك أن تتوقع مفاجآت لم تألفها. [...]" ربما اعتقد (آهر) أنها (المشيخة) تجلب الوجاهة. أو فلنقل النبيل.. النبيل هو العملة الضائعة هذه الأيام. يا حسرتي على النبيل في وادي الآجال!"<sup>4</sup> الواضح هنا وجود منظومتين قيميتين الأولى تنعت بالقديمة، إلى الأولية والمرجعية، وبالنبيلة والثانية بالجديدة/حديثة؛ الأولى خاصة بأهل الصحراء،<sup>5</sup> التي هي كالبحر، بالحرية صحراء، لا

<sup>1</sup> إبراهيم الكوني، ديوان البر والبحر، ص.180.

<sup>2</sup> إبراهيم الكوني، الجوس، ج 2، ص.155.

<sup>3</sup> إبراهيم الكوني، الخسوف، ج 4، ص.55.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص.21-22.

<sup>5</sup> أهل الصحراء ليسوا ساكنتها، لم من هم أهل بها، بأن أدركوا جوهرها.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

بالرمل،<sup>1</sup> والثانية خاصة بأهل المدن ويمثلها الشيخ آهر، الذي " يعتقد أن الهيبة تأتي من المنصب. يرى الحكمة تأتي من الوجاهة. إنني أشفق عليه. مسكين آهر... [ ... ] وتريدني بعد هذا كله ألا أصفه بالغشامة [ ... ] سيقدم لي خدمة من غير ما يعلم.. [ ... ] لا هدف لي الآن سوى التحايل على الشيخوخة. ولا أرى قيمة لحياة تغيب فيها البطولة ويغيب النبل." <sup>2</sup> سنكون إزاء منظومتين:

منظومة ثانوية	منظومة أولية	
[جديدة]	[قديمة]	الزمان
[الواحة]	[الصحراء]	الفضاء
/غشيم/	/نبيل/	الفاعل
-/حكيم/	/حكيم/	
-/وجيه/ ~ /وضع/	/وجيه/	
-/بطل/	/بطل/	
/متحايل/	-/متحايل/	

تنعت المنظومة بالأولية والثانوية بالنظر إلى بعدهما الجينيولوجي (نيشته) وليس القيمي. إن أهم ما يفرق بين المنظومتين هو الحرية، لأنها نفسها متمفصلة بنفس ما تمفصلت به المنظومتان، لأن "الحرية سر مكابر، لأنها، عندما شاءت أن تنزل من عليائها، وتبني لنفسها على الأرض بيتا، اختارت وطنين واستنكرهما الخلق لاستحالتهما: البحر والصحراء.<sup>3</sup> فنحن إزاء نفس المنظومة الأولية ولكن بفضائين متقابلين: فضاء /متعال/ (العليا) منتم إلى "بيت السمو" أو "كيان السمو"<sup>4</sup> وفضاء /محايل/ (الأرض). الحرية عند

<sup>1</sup> " البحر، كالصحراء، بالحرية بحر، لا بالماء." إبراهيم الكوني، ديوان البر والبحر، ص.91.

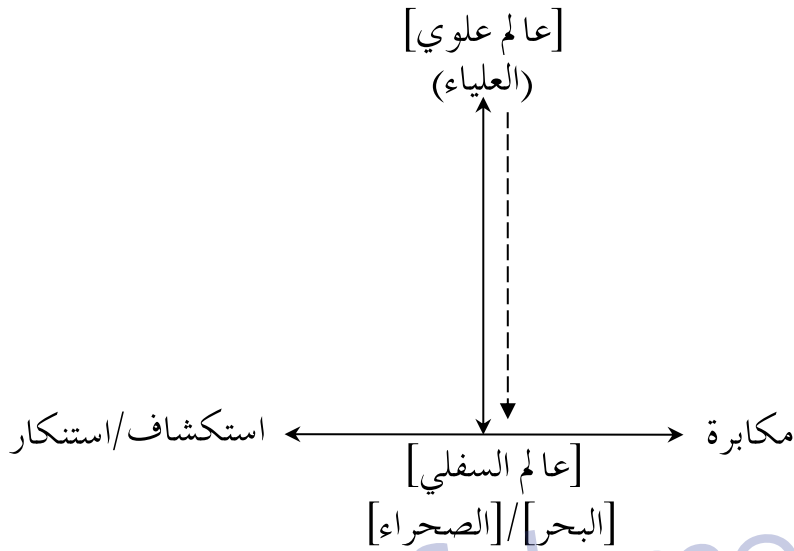
<sup>2</sup> إبراهيم الكوني، الخسوف، ج4، ص.22.

<sup>3</sup> إبراهيم الكوني، ديوان البر والبحر، ص.99.

<sup>4</sup> إبراهيم الكوني، صحف إبراهيم - متون، ص.19.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

إبراهيم الكوني قيمة مجردة ومحجوبة تحتاج إلى فواعل أكفاء وإلى مسار استكشاف حتى تُدرك، لأنها تنتج برنامجا سرديا معاكسا (تكابرا). إنها مفضأة spatialisé كما تظهره هذه الخطاطة:



هذا التفضيء للحرية في بعدها الإنساني والجوهري مقرون أيضا بتشكيل صوري ضوئي lumineux يقابل بين [الظلمة] و [النور] المفضئين بدورهما بـ [الباطن] و [الظاهر]. هذا يعبر عنه هذا السؤال: "لماذا على الإنسان أن يؤمن بكيان يستبدل الأعالي بالأسافل، ويستعير الظلمة من باطن الأرض ليقوم فيها قممها فوق سطح الأرض؟"<sup>1</sup> الإجابة على هذا السؤال تقرر بين النكوص إلى الوضع /الجنيني/ المقرون بعالم [الباطن] و [الأسافل]، فهل " هو الحنين إلى رحم الأم؟ هل هو شوق ميتافيزيقي إلى جينات التكوين المبتوثة عميقا في ظلمات الطبيعة العمياء؟ هل التشبث بصدر الأم والتفتيش في قلبها سليقة سليل الأرض الذي أنكرته أبوة السماء المستحيلة، فركن إلى صدر الأم لأنه لم يجد في متناول اليد حقيقة سواها."<sup>2</sup> هذا النكوص هو غريزي يأخذ شكل الحنين إلى منبته الأول الذي هو أيضا الحالة التي تتجسد فيها قيمة الوجود الأولى التي هي الحرية. فالرجال "تبرهن قسوتهم ولا

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص. 105.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص. 105.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمنضه

مبالاقتهم وطيشهم عن روح يستعسر أن تعرف الحنين إلى فردوس الحرية لا يتجلى إلا في الطفولة.<sup>1</sup> هذا الانجذاب الميتافيزيقي إلى العوالم العميقة والمظلمة هو ما عبرت عنه الميثولوجيا قديماً، فجلجامش "لم يبحث عن عشبة الخلود إلا في أحضانها، وأرفيوس لم يطلب معشوقته إلا في أرباعها، وأوليس لم ينعم بلقاء الأخلاء إلا في ديارها؟<sup>2</sup> غير أن مأساة الإنسان هي برنامج الاستنكار وبرنامج الاستكشاف الذي ينتهي دوماً بالفشل بالانحدار من /أعلى/ إلى /أسفل/ ومن /الجهري/ إلى العرضي. "فجلجامش فقد عشبة الخلود في طريق العودة، وأرفيوس فقد معشوقته في طريق العودة وفقد نفسه لأنه خالف الوصية، وأوليس في رحلته أخفق أيضاً ساعة سمع نبوءة الخلل القاسية عندما أُخبر بأن العبد في دنيا الأحياء أفضل من ملك على ظلال الأموات."<sup>3</sup>

في محور الوجود السيميائي يوجد برنامجان سرديان: برنامج خاص بالفواعل يحدد مسار الاستكشاف أو الاستنكار وآخر خاص بالفضاء (البحر والحرية) يحدد مسار المكابرة. البرنامجان متضادان لا ينتجان صراعاً بالضرورة كما في البرامج المتضادة عموماً، لأن الفواعل إن لم يكونوا أكفاء وكانوا جاهلين برنامج الفضاء الجهري وضرورة إنتاج برامج مضاد، فإنهم سينظرون إلى الصحراء والبحر على أنهما قاسيان يولدان العبودية بل والموت، متجاهلين هوية الحقيقة التي تكمن في الحرية.<sup>4</sup> التجاهل هو في حقيقته نسيان أو تناس. "إن لم تعترفوا بأنكم نسيتم فلن تقدموا البرهان على حقيقتكم كأنام. حقيقتكم كمخلوقات ديانتها النسيان برغم أنكم لا تجدون حرجاً في أن تتباهوا بالذاكرة أمام قبائل الأنعام، ثم لا تلبثوا أن تتباهوا أمام قبائل الأنعام [...] متناسين أن نيل كنز الذاكرة ثم الاستهانة بالهبة أسوأ ألف مرة من فقدان هذه الهبة بالسليقة الأولى كما هو الحال مع

<sup>1</sup> إبراهيم الكوني، لون اللعنة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2005، ص.39.

<sup>2</sup> إبراهيم الكوني، صحف إبراهيم - متون، ص. 105.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص. 105.

<sup>4</sup> إبراهيم الكوني، معزوفة الأوتار المزمومة، ص.52.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمنضه

الأنعام<sup>1</sup> المنظومة المتجاهلة أو المنسية هي بالذات ما يفرق بين قيم ما لم يدركه آهر وما أدركه غوما، فكانت نظرتهما للمشيخة مختلفة، أحدهما /غشيم/ /غير نبيل/ اعتقد أن الأهم هو الرفعة وأن التحرر من الآخر والحاجة يكون بامتلاك [المال] و[الجاه] والآخر /نبيه/ و/نبيل/ زهد في العرضي والزائل، وهذا ما أدركه أعيان القبيلة: "نحن نعلم جميعاً أنك لم تقبلها في الماضي إلا بعد جهد. فرضت عليك. أجبروك على قبولها. فكيف بوسع آهر أو غير آهر أن يتجاسر ويفكر في أخذها من يديك."<sup>2</sup> عدم قبول المشيخة ليس تنكراً للخير، ولا هروباً من المسؤولية، ولكن إدراكاً لحقيقتها الجوهرية. ثم إن غوما لم يكن بحاجة، بالنظر إلى كفاءته، إلى رفعة ما دام مالك للحرية التي ترفع الإنسان وتخفف ما دونه بما في هذا [المال] و[الرفعة]. هذا ما أدركه أيضاً الفواعل المالكون لقيم النسق الأولي القديم: "نحن نعلم أيضاً، الصحراء كلّها تعلم، أنها تمكك فضيلة واحدة لم تكن فيك. أنت الذي وهبتها شأنًا جديدًا لم تتمتع به عندما تولاهها آخرون من قبلك."<sup>3</sup> التحرر يبدأ بالتحرر من سلطة الحياة، وقبول الموت ليس باعتبارها شرطاً إنسانياً ولكن لأنها مدخل للحرية، فـ"الموت، لمريد الحرية، وطن. والموت، لمريد العالم، هلاك."<sup>4</sup> ذلك أن الصحراء هي في أساس جذب، والجذب قلة في شرطي الحياة: الطعام والشراب، وهذا الأخير مرهون بالماء، وأيقونة الماء في الصحراء هي البئر، والبئر عرضة للجفاف وللطوفان، أي للموت، فالموت يترصد الكائن، فإن قبل به باعتباره حقيقة جوهرية ضرورية تحرر من هواجسه ومن المقتنيات المادية التي لا تفيد حينما يحصل طوفان أو جفاف. لذا فـ"شبح الموت عطشا شرط يتوعد كل من يجرؤ على اختيار الصحراء. هي لم تخدعنا. لأنها حذرتنا منذ البداية عندما نادتنا قائلة: "تعال إذا أردت الحرية ولكن عليك أن تتحمل."<sup>5</sup> إذا

<sup>1</sup> إبراهيم الكوني، ملكوت طفلة الرب: سيرة أنا الكوني بلسان الصمت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2005، ص.9.

<sup>2</sup> إبراهيم الكوني، الخسوف، ج4، ص.21.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص.22.

<sup>4</sup> إبراهيم الكوني، ديوان البر والبحر، ص.90.

<sup>5</sup> إبراهيم الكوني، الخسوف، ج4، ص.59.

## القسم الثاني: تجليات الفناء في رباعية الخسوف وتمفصله

الصحراء كما البحر مخيفان بالمصير الذي يؤول إليه من يختارهما، غير أن هذا المصير إن قبل كما هو في بعده الأزلي فهو مطلق الحرية. فليست "أعماق البحر هي ما يخيفنا في البحر، ولكن الحرية المخبوءة في أعماق البحر، هي ما يخيفنا في البحر."<sup>1</sup> هذا بالضبط ما حدسه غوما في رحلته الاستكشافية للحكمة التي قام بها حينما قصد الواحة شابا، وهو ما لقنته إياه فواعل /نبلاء/ مثل الشيخ جبور. "لقد لقتني جبور درسا في احتقار الموت. من يومها وأنا لم أتوقف عن احتقار نفسي لأني لم أنل مرتبة البطولة. ثم.. ثم يشاء الحظ أن يصفعني بدرس آخر قبل أن يمضي شهر. مات أخواد عطشا دون أن يتخلى عن البندقية. تجرد حتى من اللباس، ولكنه تشبث بالبندقية."<sup>2</sup> السخرية من الموت لا يتأتى إلا بإدراك عبثية الحياة كما فعل مهمدو، وهذا درس آخر افاد منه الشيخ غوما. "قدم لي مهمدو هدية نفيسة قبل غرق آدرار بقليل. كان يضحك ولا يتوقف عن المزاح. قال أن على المرء أن يستقبل قدره ضاحكا. استطعت أن أقنعه بترك المغارة في البداية ولكنه ما لبث وأن سخر من نفسه وعاد على عقبيه [...] قال: من المضحك أن يهب الإنسان من قدره."<sup>3</sup>

إضافة إلى التحرر من سلطة الحياة ومن التوجس من الشرط الإنساني وحثمية الموت، الصحراء تقتضي القضاء على الحاجة، وسر هذا التحرر الشيخوخة التي هي مرتبطة بالنسق القديم، فـ "سر الإقلاع عن الإدمان هو "الشيخوخة. السر في الشيخوخة. [...]

كل إنسان عبد لشيء ما. الآلهة والملائكة فقط منزّهون عن الضعف والعبودية. [...]

لا أخفي عليك؛ طوال السنوات الماضية كنت أعاند الإدمان وأجاهد للتخلص من العادة. [...]

هذا سرّي. بدأت أجرب في الواحة."<sup>4</sup> لا بد أن نشير هنا أن "أول عبودية الإنسان [حسب الكوني هو] قبول الإنسان الحلول في جسد الإنسان. [و] ثاني عبودية الإنسان -

<sup>1</sup> إبراهيم الكوني، ديوان البر والبحر، ص.97.

<sup>2</sup> إبراهيم الكوني، الخسوف، ج4، ص.22.

<sup>3</sup> المرجع نفسه.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص.56.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

قبول الإنسان الاجتماع مع الإنسان فوق منابع الماء.<sup>1</sup> غير أن العبودية في ماهيتها أكبر من موضوعها، إنها في فكرة الارتباط بهذا الموضوع بالأساس، فالموضوع نفسه، مثل الثروة أو المشيخة مثلا، ليست السبب في العبودية، بالسعي إليها باعتبارها قيمة عليا وخالدة فهو الذي يجعل منها قيادا. إذن "أن نكون عبدا لهوى، أسوء من أن نكون عبدا لإنسان."<sup>2</sup> لإنسان الذي أدرك، بفعل الشيخوخة والحدس وأساطير الأولين (المنظومة القديمة)، معنى الصحراء، يقصدها كي يتحرر. إنه "يسعى إلى الصحراء لأنه يحن إلى شيء آخر. هل هو الحرية؟ [...] وقد درّب نفسه طويلا حتى كسب ثقتها واطمأنت إليه ففتحت له قلبها وهمست له بأولى أسرارها. أحس بالأمان والسكينة فقرر أن يسلم لها نفسه. هو الآن بين يديها. يحاول أن يفهم لغتها ويداعبها كي تبادله عشقا بعشق. [...] يبدو له سكونها مخيفا، موحشا، يخفي تهديدا مجهولا. ولكنها الآن - بعد أن قرر أن يستسلم لها - تحتوي في أحضانها بحنان."<sup>3</sup> للصحراء تظهر إنساني anthropomorphique يمكن أن يستشف بشكل واضح في الحقل المعجمي والحقل الدلالي (القلب، اليد، اللغة، العشق، الحزن). هذا التمظهر يجسد البرنامج السردي للفضاءات الجوهرية وبالتالي البرنامج الخاص بالفواعل، خصوصا حينما يكونون أكفاء. فهؤلاء الفواعل يحتاجون إلى دربة تجعلنا نفرق بين نوعين من التحولات، والملفوظات أيضا التحولات المكرورة dupliqué يعبر عنها اللفظم (درّب) والملفوظات المثناة dédoublé يعبر عنه اللفظم (يسعى)، فالأولى تظهر إعادة التحولات لتحقيق الأداء أو تحصيل الكفاء، بينما يدل الثاني على التقابل والطابع التعاقدى الصراعي للتحولات والملفوظات. بهذا سنكون إزاء فاعل وفاعل مضاد وبرنامج سردي وبرنامج سردي مضاد. الأداء كان في النهاية إيجابيا إذا كسب الفاعل [ثقة] الصحراء. ولأن الأداء مرتبط بموضوع روحي [الثقة]، فالجزء sanction هو ذو طابع روحي، وكان بالإمكان أن يكون ماديا، وهو أيضا يملك مقابلا موضوعيا، غير أن المقطوعة متمفصلة حول العالم

<sup>1</sup> براهيم الكوني، ديوان البر والبحر، ص.126.

<sup>2</sup> إبراهيم الكوني، معزوفة الأوتار المزمومة، ص.13.

<sup>3</sup> إبراهيم الكوني، الخسوف، ج4، ص.115.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمنضه

الأهوائي (الطمأنينة)، الذي هو منبت الأسرار أيضا. ولأن السر هو إجازة rétribution ويحتاج إلى نجاح في تحقيق البرنامج السردي ورهان التحري، فإنه مهموس. هذا الهمس خاص بأولى الأسرار لأن غيرها من الأسرار يحتاج على دربات أخرى وتحريات أخرى. الإجازة الأهوائية الإيجابية تقاطعت من العوالم الأهوائية للفاعل المؤدي أيضا، هو "الإحساس بالأمان والسكينة" المنتهي بالاستسلام الذي هو شكل آخر من أشكال التحرر. يُشترط في التحرر أعمال طاقة الأهواء وليس الإدراك فقط، فالفاعل يسعى إلى يفهم لغة و"مداعبتها" كي يكون موضوع الإجازة مبادلة الطبيعة "عشقا بعشق"، لأن "في الطبيعة سر نستشعر حميمته بالروح، ولكننا لا ندرك حقيقته بالعقل"،<sup>1</sup> ما دامت "الغريزة - وسوسة الجسد. [و] الحدس - وسوسة الروح.<sup>2</sup> إن نتيجة الاستسلام للطبيعة والقبول بنواميسها السكون إلى حكمتها أهوائية غبضية معبر عنها باستعارة إنسانية جنسانية كما هو الحال بالنسبة للفجاءة التي هي "الفجاءة حرية تُهددها في قلوبنا كما تُهدد الأم وليدها تحت قلبها قبل أن تلده من بطنها!"<sup>3</sup> أو تعبير الطبيعة الأم الذي هو استعارة من معنى الفم، أو الباب البدئي الذي أراد أن يقول لنا أن الطبيعة بمثابة الفم أو الباب الذي انبثقتنا منه بالجسد، أما الأب فهو في صفة الوجود ليس طبيعة ولكنه روح.<sup>4</sup>

### 3.8.2. البعد التحولي للواحة:

ليست الواحة فضاء/جوهريا/ للإقامة، بل فضاء ناتجا عن تحول فضائي/طارئ/. والجوهر مرتبط بالإنسان في مفهومه المتعالي، أي بعيدا عن البناء الاجتماعي الحاصل وفق دواعي وصوارف الوجود اليومي. من هنا نحصل على مقولتين أساسيتين: مقولة الكائن

<sup>1</sup> إبراهيم الكوني، الصحف الأولى - متون وأساطير، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2005، ص.146.

<sup>2</sup> المرجع نفسه.

<sup>3</sup> إبراهيم الكوني، يعقوب وأبناؤه، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2007، ص.26.

<sup>4</sup> إبراهيم الكوني، هكذا تأملت الكاهنة ميم (متون)/نصوص، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2006، ص.9.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمنضه

الجوهري هو [الصحراوي] أو ما يسميه الكوني "أهل الصحراء" ومقولة الفضاء الجوهري [الصحراء] الذي يتحقق فيه هذا الكائن الجوهري. وستكون الواحة على هذا فضاء للتحول أي للتنقل /النكوصي/ و/الفجائعي/. والتحول تحولان هما:

تحول فضائي إلى م2

ولتحول فاعلي لـ ف

هذا التحولان هما مرتبطان بفعل الانتقال الفضائي التي ينتج عنه الاتصال بـ م2 والانفصال عن م1، بشكل يولد الانتقال إلى العرض (التمظهر الأول) أو التحول إليه (التمظهر الثاني). هذا الأمر يضعنا أمام حقيقة وجود غيرية مغايرة انثروبولوجيا ومشابهة جوهريا. فالمختلف اختلف في الفضاء والزمن بانحيازه عن جوهره، الذي تجاهله أو نساه أو تناساه (ينظر أعلاه).

إذن إن أول خصائص الواحة هي التحول في الفضاء وجوهر في جوهر الفضاء، لأن الأصل في الوجود هو الجوهر، والجوهر هو الخلوة، والخلوة عي الصحراء بسرّها المفقود والحرية التي تطبعها.

"الأرض الأولى"، أو "التراب البدائي" كناية عن هذه الخلوة التي نسميها اليوم: "صحراء" والتي كانت لأجيال واحة حرية، ومعبد نبوة، قبل أن تكون لإنسان البدايات وطن الحياة الدنيوية، لا لأنها أول بقعة تبيست، ولكن لأن يبوستها يبوسة ربوبية، لأن الروح الإلهية لا تتخفى إلا في جرم اليابسة، كما يؤكد حكيم الأجيال هيراقليط. ولو لم يكن الأمر كذلك لما صارت الصحراء (كجسد تجرد من كل شيء حتى انقلب حرما) وطنا للظالمين إلى الله، واغترابا قاسيا وحميميا كصفتين نقيضتين لا تلتزمان إلا في تلك التجربة الميتافيزيقية التي نسميها حرية!<sup>1</sup> ستكون المقابلة متاحة بين الصحراء بفضل المقولات المضادة لسيمات الأرض الأولى، بشكل يجعل تسريد narrativisation الفضاء جليا،

<sup>1</sup> إبراهيم الكوني، ملحة المفاهيم 2: لغز الطوارق يكشف لغزي الفراعنة وسومر، ص. 21.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

إذ يحصل المرور من سيميات م1 إلى سيميات م2 التي هي متمفصلة حسب المقبوس السابق كما يلي:

م2	م1
/أولى/	/تالية/؛/أخيرة
/بدأية/	/خلوصية/
/محررة/	/مستعبدة/
/نبوية/	/-نبوية/
/إلهية/	/إنسانية/؛/شيطانية/

الانتقال الفضائي مصرّح به من قبل الفاعل الأرقى في البنية التراتبية للمجموعة، عكس ملفوظات الفواعل الآخرين التي جاءت على سبيل الاستفهام أو الاستهزاء (باتا) أو النصح. يتميز هذا التصريح بالرفض وفق قيمة خلاقية سلبية تجمع عدم التصديق (الاندهاش) والرضوخ كما هو الأمر في هذه المقطوعة: "إذن، هي الهجرة. لن أستطيع أن أتصور والله كيف يمكننا أن نعيش في الواحة بعد حياة الصحراء."<sup>1</sup> الملاحظ هنا أن الأمر متعلق بالهجرة وليس الرحلة. والفرق بينهما وضحته الدراسات التي تبحث في التنقل mobilité، فميزت بين الهجرة والرحلة بعامل الزمن والإرادة: فزمن الهجرة غير معلوم بل ويكون عادة التنقل نهائياً، ويحصل الأمر بعيداً عن إرادة الفاعل عكس الرحلة تماماً. هذا ما أكّده غوما في رده على الشيخ خليل: احتمى غوما بالصمت فقال خليل محاولاً أن يضيف على الجو المتوتر روحاً من المرح: الشيخ غوما أسعدنا حظاً. لقد درب نفسه على الحياة في الواحات من زمان. أسند غوما رأسه بيده التي يتكئ عليها وقال: اللجوء للواحة لطلب العلم شيء، والحياة في الواحة إلى الأبد شيء آخر. هذا أمران يختلفان كل الاختلاف يا

<sup>1</sup> إبراهيم الكوني، الخسوف، ج1، ص. 213.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمنضه

شيخ خليل.<sup>1</sup> إن محاولة التخفيف عن غوما هي محاولة من التقليل من القيمة الخلاقية للهجرة من جهة وترك الفضاء الجوهرى من جهة أخرى قصد، وبالتالي محاولة للتقليل atténuation من القيمة الأهوائية للتحويل، لأنه من المعتاد عموماً أن شدة الأهواء السلبية ومن مداها عند من جرب الرحلة سابقاً. غير أن الشيخ غوما أوضح أن الأمر متعلق بالهجرة وليس الرحلة: "ذهبت وأنا أعلم مسبقاً أنني عائد على الصحراء. ولكن الأمر هذه المرة يختلف. ستضطر يا شيخ خليل أن تهجرها إلى الأبد شئت أم أبيت. اللهم إلا إن كنت تطمع في عمر نوح فتنتظر حتى يعود الماء للارتفاع بعد ثلاثمائة عام!"<sup>2</sup> قد تكون الرحلة مصدراً لمضاعفة amplification للهوى السلبى الخاص بالهجرة، لأنه عرف أو حدس جوهرية الصحراء وعرضية الواحة، فحتى مياه الفضائين من نفس المعدن. إذ إن "مياه الصحراء وحدها مياه سماء، أما مياه الواحة فمياه حضيض."<sup>3</sup> فالبعد السماوي هو أصل الوجود أما البعد الأرضي فهو طارئ يقارب عند إبراهيم الكوني بالرحم بظلمته وعمقه. هذا البعد الجنساني للواحة يوضح ما يسميه إبراهيم الكوني "حقيقة المأساة" الوجود الإنساني التي يحاول أن يحسمها النبيل، لأننا إزاء "رجل يبحث عن الخلاص بالترحال الدائم وبين امرأة تبحث لذريتها عن أمان لا يحققه غير الاستقرار في المكان."<sup>4</sup> من هنا تكون المصاهرة مقرونة بالواحة، وهذا ما لم يحققه غوما شاباً حينما أثر البحث عن الحكمة بدلاً من الزواج من باتا -حسبها- أو اضطر كما يرجح هو: "ربما لم يكن بوسعي أن أغير مجرى الأحداث. لم أستطع أن أواجه القوى التي كانت تدفعني وقتها."<sup>5</sup> الاستقرار الذي تنشده المرأة هو الذي يجعل "المخدع - واحة وئام يتلذذ فيها القرينان بالجسد."<sup>6</sup> فإذا كان الاستقرار خطراً على الإنسان، لأنه يفقده جوهره الأول، فإن الترحال قد يفقده نفسه، فلا يصيب الحكمة

<sup>1</sup> المرجع نفسه.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص. 214.

<sup>3</sup> إبراهيم الكوني، البحث عن المكان الضائع، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2005، ص.9. ص.60.

<sup>4</sup> إبراهيم الكوني، مراثي أوليس (المريد)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2005، ص.53.

<sup>5</sup> إبراهيم الكوني، الخسوف، ج1، ص. 209.

<sup>6</sup> إبراهيم الكوني، الصحف الأولى - متون وأساطير، ص.130.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

التي سعى إليها ولا التنصل من الجوهر الذي أراعه، ولا حتى الغاية التي أراد أن يصيبيها. فـ"الإنسان في رحلة الدنيا قنّاص، فإن عدم ما يقتنص - اقتنص نفسه!"<sup>1</sup> هذا أدركته باتا ونعتت به الشيخ غوما: "أنت إله الصحراء. تستطيع أن تفعل بي ما تشاء. ربما ضعت في الخلاء. ربما ابتلعني نهر النيجر ولكن الذي اعرفه أنني أضيع مرة واحدة. أما أنت.. [..] أنت ضائع منذ زمان، ضائع الآن، ضائع إلى الأبد. ضياعك هنا. [..] إنه أفسى ضياع. أنت مسكين يا شيخ غوما. ليس هناك أحق منك بالشفقة! [..] يجب أن تدبر أمرك. الماء في البئر يشرف على الجفاف!"<sup>2</sup>

ينبغي أن نشير هنا إلى أن غير أن الاستقرار نوعان: نوع مؤقت تشترطه الرحلة وآخر تفرضه الهجرة. فهناك "الاستقرار الذي يلعبه أهل الصحراء لأنهم رأوا فيه بعبا في أهل الواحات الذين تحولوا بسببه إلى عبيد."<sup>3</sup> و"استقرار أهل الصحراء الذي يسمح بالتقاط الأنفاس في مواسم تجمع أهل القبيلة في نجع حميم احتفاءً بحلول موسم الكلاء، أو الاستقرار في ربوع الوديان السفلية في الأسياف التي يشتدّ فيها الحرّ وتموت الصحاري العليا ضروب العشب والنبوت. استقرار أشبه بإغفاءة قيلولة التي تستغرق ومضة ولكنها تعيد للبدن قواه المفقود. استقرار العجالة الشبيه بعجبة قصيرة في سبيل طويل. استقرار الوقفة التي تستطيع أن تهب المهاجر ثقته بنفسه بأنه إنسان من لحم ودم وعقل لا هبة ربح."<sup>4</sup> هذا الاستقرار الثاني الخاص بالرحلة /مؤقتة/ للـ[استراحة] /تجمع/ ولا /تفرق/ السبل كما هو الحال في استقرار أهل الواحة. إنه استقرار /دوري/ /cyclique/ /موسومي/ (موسم الكلاء، الأسياف) و/موقعي/ (ضروب العشب، الصحاري) /قصير/ الأمد /متعجل/ والأهم من هذا أنه يؤكد إنسانية الإنسان. بالمقابل يفقد الاستقرار الاضطراري المرتبط بالترحال الطارئ الكائن ماهيته. هذا ما عبّر عنه الشيخ خليل: "أتعلم يا شيخ

<sup>1</sup> إبراهيم الكوني، هكذا تأملت الكاهنة، ص.16.

<sup>2</sup> إبراهيم الكوني، الخسوف، ج1، ص.209-110.

<sup>3</sup> إبراهيم الكوني، هكذا تأملت الكاهنة، ص.53.

<sup>4</sup> المرجع نفسه.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

غوما؟ إن السمك في البحر يموت عندما يخرج الصيادون من الماء، ونحن مثل هذا السمك أو قد عكس هذا السمك: نموت إذا نزحنا من الصحراء. كيف نستطيع أن نطيق حياة أخرى يا ترى؟ كيف نستطيع أن نقلب الأرض ونتناول في الزراعة؟<sup>1</sup> الاستعارة البحرية ليست جمالية فقط، بل تُحيل إلى التلازم الأنطولوجي بينهما، فالصحراء بحر رمال - ولكنه بحر بمياه صفراء. [...] والبحر صحراء مياه - ولكنها صحراء برمال زرقاء،<sup>2</sup> لذا تسمى الناقة التي احتفى بها الكوني أيما احتفاء سفينة الصحراء. إذن في "في البحر ماء ولكنه ليس بماء. [و] في الصحراء خلاء ولكنه ليس بخلاء."<sup>3</sup> تلازم الفضائين وتشابهما لا يكمن في بعض الصفات الشكلية مثل /الخلاء/ و/السعة/، ولكن في كونهما الفضاء المرجعي أو البدأي المفقود، إذ

"يستهوينا البحر، لأنه بيتنا الذي فقدناه.

تستهوينا الصحراء لأنها بيتنا الذي فقدناه.

البحر بيت جسدنا الذي نسيناه.

الصحراء بيت روحنا الذي هجرناه."<sup>4</sup>

هذا "البيت المفقود" هو أساس تحرر الفواعل، باستذكار ما نسوه (الجسد/البحر) وما هجره (الروح/الصحراء)، لأن "الحرية هي القاسم المشترك الأعظم لقطبي الطبيعة الخالدين: البحر والصحراء."<sup>5</sup> فإذا لم تدرك هذه الحقيقة، اختصر الفضاء في مادته والطوبوغرافيا المميزة له، فبدل أن يتحرر الإنسان سيستعبد، بل وقد يفقد وجوده كلية، إذ "لا ماء في الصحراء، ولا ماء في البحر، بدليل أننا نهلك ظمأً في كليهما."<sup>6</sup>

<sup>1</sup> إبراهيم الكوني، الخسوف، ج1، ص.214.

<sup>2</sup> إبراهيم الكوني، معزوفة الأوتار المزمومة، ص.12.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص.24.

<sup>4</sup> إبراهيم الكوني، هكذا تأملت الكاهنة، ص.36.

<sup>5</sup> إبراهيم الكوني، معزوفة الأوتار المزمومة، ص.13.

<sup>6</sup> المرجع نفسه.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

يملك الإنسان، حسب الكوني، لهفة فطرية لإدراك ناموس الكون، غير أن نسيانه أو تناسيه هو الذي يحرفه عن مسعاه الأنبل والأرقى. هذه الלהفة هي توق للانصهار مع الصحراء وتحقيق ماهيتها الأولى. هذا التوق يشبه تلك التي الלהفة "الخالدة إلى حمينا البحر الذي نعشق فيه حريتنا، ولكنا في الآن نفسه نخشى فيه حريتنا. أي أن الحرية التي نعشقها في البحر هي ذاتها التي تخيفنا في البحر. لأن الحرية مثلها مثل الحقيقة، مثلها مثل المرأة المعشوقة، التي نستطيع أن نحيا إلى جوارها، كما أننا لا نستطيع أن نحيا بعيدا عنها.<sup>1</sup> هذه الלהفة هي لهفة للحرية ولكن أيضا للسر الكامن في الوجود، لأن "البحر وحده يملك سر الوجود. سر الحياة. سوف يختاره من بين ملايين البشر ويخصه بالحقيقة. سيتوجه بالسر. لقد دعاه للقدوم من متها الصحراء خصيصا كي ييوح له. لكي يهمس له وحده. ما أجمل البحر! ما أجمل الحياة!"<sup>2</sup> مأساة الإنسان ليست بالضرورة في الانفصال عن الفضاءات الجوهرية ولكن نسيان جوهريتها وتحويرها أو التعامل معها كما يُعامل مع الفضاءات العرضية. "أليس محزنا أن نحتجب من أوطاننا تحت جناح السماء لنحشر أنفسنا في جدران معتقل نسيمه بيتا، ونفر من رحاب بحر لنحتفر في الجوار المعتقل وضيعا نسيمه حوضا، ونهرب من فردوسنا البر لنزرع داخل أسوار المعتقل الشقي أحراشا نسميها بستانا."<sup>3</sup> الملاحظ في الاتصال الفضائي للفواعل /الشباب/ بالبحر أنه مبني على برنامج تحرري "سيتنفس هواء الحرية وينطلق كالغزال. سيزحف نحو الشمال وينطرح على شواطئ البحر التي سيفشي له سره. سر الميلاد والممات."<sup>4</sup> غير أن هذه الحرية قد تختلف الحرية الأنطولوجية الذي لا يدركها إلا من خبر الصحراء، بل تحرر من أعراف القبيلة وإكراهاتها. لأن الصحراء هي أكبر من حيز فضائي بخصائص طوبولوجيا وبنية طوبوغرافية. إنها دينامية صراعية لا تشترط المكابدة فقد وإنها تحقيق مسارات استكشافية

<sup>1</sup> إبراهيم الكوني، صحف إبراهيم - متون، ص. 11-12.

<sup>2</sup> إبراهيم الكوني، الخسوف، ج4، ص. 210.

<sup>3</sup> إبراهيم الكوني، ديوان البر والبحر، ص. 159.

<sup>4</sup> إبراهيم الكوني، ج4، ص. 201.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

خاصة، لذا نجدها مطروحة في إطار سردية مضادة لحالات الفواعل وتحولاتهم. الدليلي على هذا أنسنتها وكثرة الاستعارات الحربية مثل هذه المقطوعة: "تطرح الصحراء سيوفها الرملية شمالاً، مستميتة لبلوغ شطوط معشوقها البحر؛ ويتدافع البحر بالموج الموج جنوباً، تلهفا لإدراك تخوم معشوقته الصحراء.<sup>1</sup> فذا التلازم والتوق الأزلي هو دينامي محكوم بالانحسار والتمدد وفق معجم حربي "لن يكون الكر والفر في علاقة الصحراء والبحر نزاع أزداد، بل نزاع عشاق لا يطيقون فراقاً فيتواصلوا، ولا يطيقون الوصل فيتنافروا.<sup>2</sup>

إذن هناك تلازم بين مسارين صوريين متكاملين يتحقق فيهما كيان الصحراء الأول صراعي والثاني /بحري/ و/مائي/ كما هو الحال في هذا المقطع: "لم يفق الأهالي على حقيقة ما حدث إلا في اليوم السابع للهجرة: فاكتشفوا أن السفينة لم تغرق كما توقعوا [...] لس من الصعب على غوما أن يرى الارتياح على وجوههم. حتى أن آهر الذي هاجمته كآبة قائمة لم يعهد لها فيه من قبل بدأت نفسه الآن تتفتح وتعود إلى طبيعتها. وجوه الجميع الآن تقول بصوت واحد: لقد افتدينا أنفسنا واشترينا الحياة!"<sup>3</sup>

يتمفصل العنصر /المائي/ وفق تشكيلين واحد /فجائعي/ يمثله [الغرق] أو [الجفاف] والثاني /غبطي/ تمثله السر المفقود والحرية، ألا يسمى القدماء الماء "ماء الحياة."<sup>4</sup> فهو متجسد زمانياً ومكانياً إذ إن:

الماء، بالتبدد، زمان.

الماء، بالتجسد، مكان.<sup>5</sup>

لنشدد هنا أن إبراهيم الكوني لم يركز على ضرورة الماء، لأنها تحفظ البقاء، لأن الواحة تملك ماءً، ولكنه ما الحضيض<sup>6</sup>، فالمزية إذا في كنهها، الذي تعبر عنه هذه المثوية:

<sup>1</sup> إبراهيم الكوني، ديوان البر والبحر، ص.110.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص.111.

<sup>3</sup> إبراهيم الكوني، الخسوف، ج2، ص.262.

<sup>4</sup> إبراهيم الكوني، في مكان نسكنه في زمان يسكننا، ص.141.

<sup>5</sup> إبراهيم الكوني، الصحف الأولى - متون وأساطير، ص.135.

<sup>6</sup> إبراهيم الكوني، البحث عن المكان الضائع، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2005، ص.60.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمنضه

"الماء - حرية الجسد.

الحرية - ماء الروح.<sup>1</sup>

إذن "السماء التي تجود بماء الروح الذي يسميه دهاة القوم حرية، لا تستنزه إلا بصفقة تنال بها حرية الجسد الملقبة باسم الماء بالمقابل!"<sup>2</sup> هذا ما يدفع الإنسان حسب الكوني إلى خلق عالم أهوائي إيجابي خاص بالبحر حتى وإن كان مثيرا للرهبة. فـ "البعد المفقود في البحر، هو ما يستهويننا في البحر. والبعد المفقود في البحر، هو ما يخيفنا في البحر."<sup>3</sup> هذا العالم يخص الصحراء أيضا، لأن صارت الصحراء رديفا للحرية لأنها المكان الذي لا نستطيع أن نركن إليه.<sup>4</sup>

يتميز التحول الفعلي في الفضاء بـ[القسرية] المقبولة بنوع من [القدرية] والاستسلام لناموس الطبيعة وحتمية الحياة. "القدر طرده من الصحراء ودفع به إلى الواحات. وها هو يقاوم استبدال الكوخ بالخيمة. ومن يدري، فربما اضطر في المستقبل لأن يزحف إلى الأمام. إلى البلدة، فيستبدل جدران الطين التي يحتمي بها أهل الواحة بالكوخ. الزمن لا أمان له. لقد صدقوا عندما قالوا أن الملتحف بالأيام عريا!"<sup>5</sup> لقد ولد الطابع القسري للتحول والاستسلام له حالات أهوائية مناقضة للحالات الأشياء، حتى نستعير تعبيرا لغريماس وفونتانيه، كما هوا واضح في هذا المقطع النصي: "لقد مضت ثلاث سنوات منذ نزل الواحة بقبيلته ولكن الشعور بالاستقرار لم يعرف السبيل إلى نفسه حتى الآن وهو الذي تعود أن يشعر بالاستقرار في الترحال والتنقل في الخلاء. ربما لهذا السبب ما يزال متشبثا بالحياة داخل تلك الخيمة المنسوجة من وبر الجمال التي ينصبها بجوار كوخ

<sup>1</sup> إبراهيم الكوني، معزوفة الأوتار المزمومة، ص.24.

<sup>2</sup> إبراهيم الكوني، ناقة الله، دار السؤال للنشر، بيروت، ط1، 2015، ص.234.

<sup>3</sup> إبراهيم الكوني، ديوان البر والبحر، ص.83.

<sup>4</sup> إبراهيم الكوني، الصحف الأولى - متون وأساطير، ص.131.

<sup>5</sup> إبراهيم الكوني، الخسوف، ج1، ص.14.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمنطقه

الزنجية العجوز ويأوي إليها مرة في القيلولة ليحتمي بها من جحيم الشمس ومرة مع حلول الليل.<sup>1</sup> يمكن أن نبين هذا التناقض بالشكل التالي:

استقرار فضائي - استقرار أهوائي  
- استقرار فضائي استقرار أهوائي

لهذا التناقض تحقق صوري أيقوني لـ [الاستقرار] و[-استقرار] يتمثل في فضاء الإقامة كما هو ظاهر في هذا التمثيل:

الواحة	الصحراء	
/استقرار/	/-استقرار/	فضائيا
/-استقرار/	/استقرار/	أهوائيا
الكوخ	الخيمة	أيقونيا

الملاحظ أن الشيوخ هم آخر من استبدل الخيمة إن لم يحتفظ بها إلى جانب الكوخ، فكل "أفراد القبيلة استبدلوا - مع الوقت - الأكوخ بالخيم في مدد مختلفة. منهم من بادر ومنهم من تمهل، ومنهم من بكر ومنهم من تأخر. ولكن أكوخ الجريد كست السهب الذي يتوسط الواحة في النهاية. وكان الشيخ أهر آخر من استبدل كوخ الجريد بخيمة الشعر في الماضي عندما يئس من العودة إلى الصحراء وأيقن أن حياة الواحة ستطول ولن تنتهي في الوقت القريب."<sup>2</sup>

وإذا حاولنا أن نقارن سيميا بين الواحة الصحراء لحصلنا على ما يلي:

<sup>1</sup> إبراهيم الكوني، الخسوف، ج2، ص. 13.

<sup>2</sup> إبراهيم الكوني، الخسوف، ج2، ص. 13.

## القسم الثاني: تجليات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله

الواحة	الصحراء	
الزراعة	الصيد	العمل
الفلاحة	الفروسية	الوظيفة
الأسمال المتسول	لباس الفارس	الهيئة
الفأس	البندقية	الأداة
الكوخ	الخيمة	
الإقامة/ ركود	الترحال	
الملاء	الخلاء	

ليست الواحة فضاء /جوهريا/ للإقامة، بل فضاء ناتج عن تحول فضائي /طارئ/. والجوهر مرتبط بالإنسان في مفهومه المتعالي، أي بعيدا عن البناء الاجتماعي الحاصل وفق دواعي وصوارف الوجود اليومي. تجدر إلى الإشارة إلى أن الإنسان الجوهري هو [الصحراوي] وأن الفضاء الذي يتحقق فيه هذا الإنسان هو [الصحراء]. وسيكون الواحة على هذا فضاء للتحول. والتحول تحولان:

تحول إلى [ض]

ولتحول لـ [ف]

هو مرتبط بفعل الانتقال الفضائي ومرتبب بالمنتقل. فالانتقال هو [نتيجة] لا يمكن إدراكها إلا صيغيا باعتبارها فعلا /خلوصيا/ terminatif وليس /بدئيا/ inchoatif للإقامة. فهو بالنسبة لغوما حصل بعد حصول حالة غامضة تشبه [المرض] يمن أن توضحها هذه المقطوعة: "أندري يا شيخ أخواد؟ في الزمان القديم، سنوات الشباب أصبت بمرض غريب. كان هنا - وأشار إلى صدره بسبابة يده اليسرى - يحرق قلبي كالنار ويدفعني إلى الجنون، حتى لم أعد أجد لي مكانا على الأرض فحاولت أن أهرب منه وأبحث عن العزاء، عن الشفاء في

## القسم الثاني: تجليات الفناء في رباعية الخسوف وتمفصله

مكان آخر، في الدنيا الواسعة.. في الهجرة والبحث عن المجهول. لجأت إلى الواحة لتلقي العلم على يدي أهله ولكن المعرفة والكتب لم تزديني إلى شقاء. فعدت إلى الصحراء، ولكن المرض استمر يعذبني حتى جاء رسل الشيخ عبد النبي بالخير لتجمع الناس لصد الطليان عن غزو الواحات فالتحقت بهم بلا تردد.<sup>1</sup> إن أول ما يلاحظ في هذه المقطوعة وغيرها من المقطوعات التي تثير موضوعة [الهجرة] الهجرة هو تجليها في صيغة حوارية. ولعل الأمر راجع - بعيدا عن التأويلات التحليلية - إلى كون الحلول جماعي. فإن كان الانتقال الفضائي غير حاصل بعد المشورة فسيكون إكراها، والصيغتان لا تخرجان الصيغة الحوارية والفرق بينهما أن الأول /إقناعي/ والثاني /قسري/، فيغلب على الأول العقد الائتماني contrat fiduciaire ويتأتى الثاني عن عقد إجباري. بالتالي يغلب على الفعل الإعلامي الأول طلب الفعل وفي الثاني الإيعاز بتحقيقه. فيكون الفعل الإعلامي في الأول وفي التالي ذرائعي.



<sup>1</sup> إبراهيم الكوني، الخسوف، ج1، ص.93.

الخاتمة  
pdfelement

## الخاتمة:

يمثل الفضاء في رباعية الخسوف لإبراهيم الكوني، المشتملة على البئر، والواحة، وأخبار الطوفان الثاني، ونداء الوقواق أداة تحقق الذات ومبدأ استكناه جوهر الإنسان والزمان. فهو ليس مجرد حيز فيزيائي محايد تحدث فيه الوقائع ويتموضع فيه الفواعل بحسب الدواعي والصوارف ووفق سيرورات الوجود. إنه المجال الطوبولوجي والطوبوغرافي الذي تتفاعل فيه هذه القوى مجتمعة، وتمكّن من منحه معناه وأخذها، هي بدورها، معانيها القارة والمتغيرة، بفضل اشتغاله هو. ويخضع هذا المفهوم عند إبراهيم الكوني لمشروع فكري وإبداعي يأخذ مرجعيته من النصوص المؤسس للبشرية كما توحى بها مناصات الكوني، مثل صدائر رواياته ومتونه الفكرية. ويأخذ هذا المشروع مشروعيته وعمقه ومن النصوص المقدسة التوحيدية وغير التوحيدية، ومن المتن الحكائي والأسطوري للمجتمعات التي مازالت قريبة من الأشكال الأولية لوجودها مثلما هو الحال بالنسبة للتوارق الذين يجعلون من الترحال الجوهر الأصيل للإنسان والاستقرار تظهرا ثقافيا مستحدثا يحصل بفضل حضارة الاستهلاك والخضوع للمعيش والظرفي المسطح والمتغير. ولعل أهم ما يجب أن ننوه به هنا هو ضرورة التفريق في الأول والأخير بين الفضاء والمكان باعتبار الأول قابلا لأن يُعرّف بشكل قاموسي وموسوعي بحسب التشكلات الخطائية الخاصة بكل لغة والمحاور السيميائية التي يمكن استكناها من الاستعمالات المطّردة مثل الصيغ الجامدة مثلا. أما الفضاءات فهي متجاوزة للمفاهيم الأولية للمكان، وبالتالي تأخذ معانيها من أصالتها ومن استعمالاتها المختلفة. وعليه فإن يمكن عدّ مفهوم إبراهيم الكوني في رباعية الخسوف صادرا، في منطلقاته، عن مفهوم إثني، يسعى لأن يكون إشكالية عامة تحاول أن تساءل الجوهر الإنساني المشترك، الذي صار، حسب، "بعدا مفقوداً" إلا في بعض الحضارات المنعوتة بالبدائية التي تعتمد المشافهة والاتصاق بمعدن الكون.

وتؤسس الفضاءات في رباعيات الخسوف لرؤى فلسفية تحاول ألا تقف عند الطوبوغرافي المباشر ولا الطوبولوجي المستنبط منطقيا من العقلانية التي تهيكلت عموما حول مقولات

الأرغانون وآلياته. ويمثل الحدس والتجارب الروحية البديل عن هذه التصورات الحديثة والمستحدثة التي تعتقد أنها، باختارها الفضاء في شئيته، تمكنت من حصر مفاهيمه والولوج إلى جوهره. لذا فإن أعمال الكوني كلها، وبشكل واضح رباعية الخسوف، تُسلم بوجود جوهر مفقود، من الضروري إدراك وجوده حتى وإن كان مستحيل إدراكه في ذاته. يطرح هذا الجوهر إخراجات كثيرة متعلقة بالمعرفة. فالجوهر لا يُعرف، لأنه لو عُرف لفقد خاصيته الجوهرية المتعالية على الحساسية والإدراك. هذا لا يعني أنه يجب أن يُجهل الجوهر أو عدم الحاجة إلى السعي لإدراكه. فهو يقتضي أن يُدرك على أنه لا يمكن أن يُدرك، وفي هذا بداية صيرورة الإنسان إنساناً. يقتضي إذن الجوهر أن يُعسى إليه مع أنه لا يمكن أن يمتلك. فالسعي هنا هو تطلع لامتلاك الذات بتجربة السعي، وليس بنتيجته الموضوعية، لأن في كل تحر أصيل معرفة، خصوصاً معرفة الجهل الكامن في الإنسان والتواضع أمام استحالة معرفة الجواهر.

الفضاءات مقسمة في رباعيات الخسوف بحسب تقطيع مفارق، تكون تبايناته الموضوعية مدخلا لتباينات جوهرية كبرى. فالصحراء تقابل المدينة والواحة في مستويات مختلفة، لعل أولها المستوى الثقافي (بالمفهوم الأنثروبولوجي، خصوصاً البنيوي منه). فالمقابلة توضح مجموعة من التظاهرات المختلفة بعضها خاص بالفضاء نفسه وبعضها الآخر خاص بالفواعل المتحركين فيه والمستثمرين لقيم مختلفة في مقطوعاته. المستوى الأول للتباين الفضائي يحيل إلى مستويات سردية وخطائية تبين الحالات والتحويلات المختلفة، مشكلة مسارات يمكن أن نبين موضعاتها والصور التي تُجسد هذه الموضعيات. المستوى الثاني يحيل بدوره إلى مستوى آخر خاص بالأبعاد الأهوائية للفضاء وبنيات التوتر المصاحبة لهذه الأبعاد، لأن الفواعل هم متفاعلون فيما بينهم ومع الفضاء المباشر الذي يُؤسسونه وفق مبدأ الملكية، فالفضاءات إما مملوكة أو غير مملوكة، وبفضلها هو إما مملوك لها أو غير مملوك لها. فالتحري عن الفضاء هو عند الكوني هو تحري اعتناق وليس عبودية بتملك الشئني الآفل والعرضي. وهو تحر عن إدراك حقيقة وجود جوهر متجاوز للمعرفة الظرفية والموضوعية للعالم.

تمثل الصحراء عند إبراهيم الكوني الجوهر الأول لكل الفضاءات ولكل ما يتعلق بها. فهي مجهولة معلومة. مجهولة لمن يعتقد أنه أدرك كنهها، معلومة بمعنيها: إما علم الجاهل الذي يعتقد أنها مسطحة لا تخفي طلاسمها في ذاتها، أو علم العارف الذي يدرك حقيقة إخفائها لأسرارها مع علمه بعدم إمكانية كشف هذه الأسرار. بالمقابل تمثل المدينة الحيز الذي يفقد فيه الفضاء لعمقه، إذ يجب العمران بمفهومه المادي، بفعل الثقافة من بناء وزينة، كنه الوجود، الذي يمثل الفضاء أحد مرتكزاته. فالمكان يُقَطَّع بحسب الملكية، وبحسب إمكانية الحياة والتموضع، ليأخذ مفهوما مؤسستيا، تحتل أنظمة الحكم معناه بحسب أنساق قانونية تعتمد جهات الفعل من واجب وإرادة ومعرفة وقدرة. هذه الجهات قابلة لأن تُسقط على المربع السيميائي الذي يوضح الإمكانيات المورفولوجية والتركيبية الخاصة به، فيقابل بالوضعيات الفعلية التي تتجلى في الحالات والتحويلات السردية. الأمر نفسه يقال على الواحة، ولكن باعتبارها الوسيط التاريخي والسردى لافتقاد الجوهر المؤسس.

ويُعتبر البحر الصنو الأزلي الملاصق للصحراء، فاختلفه معها هو اختلاف الشكل وليس الجوهر، واختلاف المادة وليس اختلافًا في الاشتغال. بل إن الواحد منها عند الكوني هو تظهر مختلف للآخر. فالصحراء عنده بحر من الرمال والبحر صحراء من الماء، فإن اختزل في رمله والثاني في مائه فقد كينونته والتحامه العضوي مع صنوه. والتالي سيكون من يربط هذين الفضاءين بمكوئهما المادي عُرضَةً للضياع والهلاك، فهو بالنسبة للصحراء التشظي والموت عطشا وبالنسبة للبحر فهو الغرق والموت ارتواءً. لا سبيل للنجاة من هذه المصيرين إلا بالاعتراف بوجود سرّ خلف الشئني المباشر (الرمل والماء) والاعتراف بوجود "بعد مفقود" ولغز "مجهول".

وإذا كان الماء في البحر مصدر شقاء الإنسان (الملوحة، عدم صلاحيته)، فإنه في الصحراء هو أساس الحياة. فوجوده مرادف للحياة والاستقرار، وانعدامه يعني النفوق والموت والترحال. فرباعية الخسوف بدأت بنضوب البئر، محدثا حالة النقص، بتعبير فلادمير بروب، أو التدهور بتعبير كلود بريمون. ولقد ارتبطت هذه الحالة الأولية، التي بسببها تعاقبت الاتصالات والانفصالات الفضائية

فيما بعد، بتمظهرات الكونية استثنائية، تمثلت في حدوث خسوف معلنا ضرورة البحث عن مكان آخر فيه الماء وبالتالي بداية التشظي وفقدان الجوهر المؤسس الفضاء الأولي، الذي هو الصحراء. إذن إن جفاف البئر كان إيذان بالسفر وترك الصحراء والاستقرار في الواحة، وهو بهذا يوضح سيرورة البشرية التي حصلت من الطبيعة نحو الثقافة ومن الجوهر نحو العرض ومن امتلاك الذات نحو امتلاك الأشياء وبالتالي فقدان الذات.

إذن توضح رباعية الخسوف بشكل جلي البعد الأنطولوجي للفضاء والتوجه الأنطوي للإنسان الذي يجعله يسعى بشكل آلي وغريزي إلى حفظ بقاءه بدل من حفظ سر كينونته، فيأخذ في البحث عن الماء الذي هو رمزية أولية للجوهر (المعرفة) والعرض (البقاء). من جهة أخرى ينسب العالم الروائي والفلسفي للكوني على جدلية مركزية بين المعرفة والجهل وفق نظام معقد متجاوز للعقلانية المهيمنة على الحضارات الحديثة بعدها الإطار الإنساني المثالي. تتجلى هذه الجدلية في عدة جواهر حيوية مثل رمزية الحيوانات المبنية على خصائص الفضاء المنتمية إليه، مثل الغزال والودان والناقة بالنسبة للصحراء والحمار بالنسبة للواحة.

# فهرس المصطلحات

## فهرس المصطلحات من وإلى العربية

المصطلحات ومقابلتها الإنجليزية والفرنسية والإيطالية والألمانية والإغريقية واللاتينية كما وردت في الرسالة.

• المصطلحات مرتبة ترتيبا هيجائيا من اللغة العربية إلى اللغات الأجنبية :

Altérité	آخرية
Rétribution	إجازة
Abscisse	إحداثي سيني
Ordonnée	الإحداثي الصادي
Aporie	إحراج
Unterschied	اختلاف
Hthiké (ηθική)	أخلاق
Perzeptiv	إدراكي
Sémantisation	أدلة
Doxologie	ارتياء
Siting	إطار
Cadre de la diégèse	إطار الحكوي
Ostension	إظهار
Dépossession	افتكاك
Neoplatonism	الأفلاطونية الجديدة
Geworfenheit	إلقاء
Eleatics	إليائيون
Saturation	امتلاء
Égoïté constituante	أنانة مشكّلة

## فهرس المصطلحات من وإلى العربية

Euphorie	انبساطي
Descendant	انحداري
Humanisation	أنسنة
Einsprechen	انطباع
Ontologique	أنطولوجي
Ontique	أنطي
Dysphorique	انقباضي
Discontinuité	انقطاع
Paradigme	أنموذج
L'initial	الأولي
Manipulation	إيعاز
Programme narratif	برنامج سردي (ب س)
Anti-programme narratif	برنامج سردي مضاد
Dimension paradigmatique	بعد الاستبدالي
Dimension syntagmatique	بعد النظمي
Structures sous-jacentes	بنيات تدرجية تحتانية
Structure tensive	بنية توترية
Historicité	تاريخانية
Geschichtlichkeit	تاريخية
Manifestation objectivée	تجلٍ مُموضَع
Modalisation	تجيه
Convexité	تحدب
Véridiction (carré de)	التحقيق (مربع)
Renonciation	تخلي/تنازل
Proxémique	التداني/تداني

## فهرس المصطلحات من وإلى العربية

Intersubjectivité	تداوت
Intersubjectivité cognitive	تداوت ذهني
Intersubjectif	تداوتي
Temporalisation	تزمين
Narrativisation	تسرید
Isomorphisme	تشاكل
Configurations discursives	تشكلات خطابية
Ascendant	تصاعدي/ارتقائي
Aspectualisation	تصبيغ
Expressions figées	تعاير جامدة
Collocations	تعاير مسكوكة
Auto-affection	تعاطف الذاتي
Aussprechen	تعبير
Lexicalisation	تعجيم
Généralisation	تعميم
Discrétisation	تفريد
Spatialisation	تفضيء/ تفضية
Concavité	تقعر
Co-existence	تكاين
Genèse	تكوين
Interobjectif	تماوضعي
Vorstellung	تمثل
Representationalist	تمثالية
Topos (τόπος)	توبوس
Morphogenèse	توليد شكلي

## فهرس المصطلحات من وإلى العربية

Second��t��	ثنيانية
Copernican revolution	الثورة الكوبرنيكية
Sanction	جزاء
Essence	جوهر
Modalités	جيهات
Narrating instances	جيهات/مقتضيات السرد
Faktizität	حدثية
Intuitions jonctionnelles	حدوس الصلة
Kinesth��ses objectivantes	حساسات م موضعة
Somesthésie	حساسية جسدية
Kinesth��sies	حساسية حركية
Ext��roceptivit��	حساسية خارجية
Int��roceptivit��	حساسية داخلية
Proprioceptive	حساسية ذاتية وعميقة
Trait pertinent	خاصية ملائمة/مميّزة
Axiologique	خلاقية
Axiologie	خلاقية
<i>Habitus</i>	خلقة/هايتوس/أبتوس
Terminatif	خلوصي
Vraisemblable	دارج/امعتاد/محتمل
Dasein	دازاين
Signe	دليل
Flux	دفع
Signe-representamen	دليل-ماثول
Cyclique	دوري

## فهرس المصطلحات من وإلى العربية

Duratif	ديمومي
Subjectal	ذاتياني
Atomistes	ذريون
Cognitif	ذهني
Interprétation focale	الرؤية التعبيرية/التأويل التعبيري
Interprétation ambiante	الرؤية المحيطة/التأويل المحيط
Ancrage	رسوخ
Psyche <i>psukhê</i> ( <i>ψυχή</i> )	روح
Narration	سرد
Sémiotisation	سميأة
Code indexical	سنن تأشيرري
Code signalitique	سنن إشارري
<i>Politikê</i> ( <i>Πολιτική</i> )	سياسة
Processus sémiotique	سيرورة سيميوزية
Sème	سيم/معنم
Sémiotique tensive	سيميائية التوتر
Sémiotique narrative et discursive	السيميائية السردية والخطابية
Sémiotique du visible	سيميائية المرئي
Sémio-narratif	سيمياسردري/سيميوسردري
<i>sémiose</i>	سيميوز
<i>sémiotis</i>	سيميوزيس
Intensité	شدة
Inchoativité	شروعية
Forme	شكل
Anthropomorphique	شكل إنساني

## فهرس المصطلحات من وإلى العربية

Chosalité	شيئية
Aspectuel	صيغي
Naturalisme	الطبعانية
<i>Phusis (φύσις)</i>	طبيعة/مادة
Topographique	طوبوغرافي
Topologique	طوبولوجي
Phénoménologie	ظاهرتية
<i>Phainomena</i>	ظواهر
Actant	عامل
Imaginal ( <i>mundus imaginalis</i> )	العرفان
Vivre-ensemble	العيش المشترك
Sujet observateur	فاعل ملاحظ
Espace	فضاء
Raum	فضاء
Space	فضاء
<i>Chōra (Χηώρα)</i>	الفضاء (أرسطو والأبيقوريين والرواقيين)
Espace tensif	فضاء توتري
Espace cloisonné	فضاء مفصول/معزول
Espace égocentré	فضاء مُمرَكز
Espace allocentré	فضاء منحاز
Spatial	فضائي
Spatialité	فضائية
<i>Praxis</i>	فعل/ممارسة
Privation	فقد
Supra-temporel	فوق-زمني

## فهرس المصطلحات من وإلى العربية

Segmentable	قابل للتقطيع
L'a priori	القبلي
Chaos <i>Kháos</i> ( <i>Χάος</i> )	كاووس
Chronos ( <i>Χρόνος</i> )	كرونوس
Être	كينونة
Lexème	لفظم/الكسيم
Oblique	مائل
Indiquant	مؤشر به
Indiqué	مؤشر عليه
Manichéisme	مانوية
Dédoublé	مثنأ/تثنيي/ازدواجي
Contenant	محتوى
Contenu	محتوي
Axe sémémique	محور سيمييمي
Péritexte	المحيط النصي
Extensité	المدى
<i>Polis</i> ( <i>πόλις</i> )	المدينة
Anthropocentrisme	مركزية الإنسان
Narrated	مروي
Temporalisé	مزمن
Parcours narratif	مسار سردي
Formant	المشكّل
Chosifié	مشياً
Inhalt	مضمون
Corrélatif	معالق

## فهرس المصطلحات من وإلى العربية

Standardisation	معيرة
Spatialisé	مفضاً
Préconceptuel	مفهوم أولي / قبل-مفهوم
Segment spatial	مقطوعة فضائية
Séquentialités diagrammatiques	مقطوعات التجنيسية
Séquentialités calligrammatiques	مقطوعات التمثيلية
Catégories fondamentales	مقولات أساسية
Lieu	مكان
Dupliqué	مكرور/مكرور
Plénitude	ملاء
Lexicalisé	مُلفظم
Pratique discursive	ممارسة خطابية
Acteur	ممثل
Diacritique	مميز
Attribution	منح
Perspective	منظور
Modell	منوال
L'en-soi	الموجود في ذاته
Le pour-soi	الموجود لذاته
Objectivation	موضعة
Objectal	موضوعاني
Thématique	موضوعة
Grammaire figurale	نحو تصويري
Grammaire graphématique	نحو حرفمي
Grammaire topique	نحو موقعي

## فهرس المصطلحات من وإلى العربية

Psychogenèse	نشوموقعية/نشوء اجتماعي
Relativiste	نسبوي
Topogenèse	نشوموقعية/نشوء موقعي
Psychogenèse	نشونفسية/نشوء نفسي
Syntagme	نظيم
Noumène	نومان/نومين/ذات الظاهرة
Nouménal	نومينالي
<i>Próth (πρώτη)</i>	هيولي
Unité du lieu	وحدة المكان
Milieu	وسط
<i>Medium</i>	وسيط
Fonction instrumentale	وظيفة أدواتية
Hypodochē	وعاء
Conscience réfléchissante	وعي عاكس
Conscience réfléchie	وعي معكوس
Évènementiel	وقائعي

• المصطلحات مرتبة ترتيبا هيجائيا من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية :

Abscisse	إحداثي سيني
Actant	عامل
Acteur	ممثل
Ancrage	رسوخ
Altérité	آخرية
Anthropocentrisme	مركزية الإنسان
Anthropomorphique	شكل إنساني

## فهرس المصطلحات من وإلى العربية

Anti-programme narratif	برنامج سردي مضاد
L'a priori	القبلي
Aporie	إحراج
Ascendant	تصاعدي/ارتقائي
Aspectualisation	تصبيغ
Aspectuel	صيغي
Aussprechen	تعبير
Auto-affection	تعاطف الذاتي
Atomistes	ذريون
Attribution	منح
Axe sémémique	محور سيميومي
Axiologie	الخلافة
Axiologique	خلاقى
Cadre de la diégèse	إطار الحكى
Catégories fondamentales	مقولات أساسية
Chaos <i>Kháos</i> ( <i>Χάος</i> )	كاوس
Code indexical	سنن تأشيرى
Code signalitique	سنن إشارى
Concavité	تقعر
Convexité	تحدب
Co-existence	تكاين
Configurations discursives	تشكلات خطابية
Cognitif	ذهنى
Chosalité	شيئية
Chosifié	مشياً
Chronos ( <i>Χρόνος</i> )	كرونوس
Contenant	محتوى
Contenu	محتوى

## فهرس المصطلحات من وإلى العربية

Collocations	تعاير مسكوكة
Copernican revolution	الثورة الكوبرنيكية
<i>Chōra (Chōra)</i>	الفضاء (أرسطو والأبيقوريين والرواقيين)
Corrélatif	معالق
Conscience réfléchie	الوعي المعكوس
Conscience réfléchissante	الوعي العاكس
Cyclique	دوري
Dasein	دازاين
Dédouble	مثنأ/تثنئي/ازدواجي
Dépossession	افتكاك
Diacritique	مميز
Descendant	انحداري
Dimension paradigmatique	بعد الاستبدالي
Dimension syntagmatique	بعد النظمي
Discontinuité	انقطاع
Discrétisation	التفريد
Doxologie	ارتياء
Dupliqué	مكرور/مكرور
Duratif	ديمومي
Dysphorique	انقباضي
L'en-soi	الموجود في ذاته
Einsprechen	انطباع
Égoïté constituante	أناة مشكلة
Eleatics	إلياتيون
Être	كينونة
Euphorie	انبساطي
Espace	فضاء
Espace allocentré	فضاء منحاز

## فهرس المصطلحات من وإلى العربية

Espace cloisonné	فضاء مفصول/معزول
Espace égocentré	الفضاء المُمركز
Espace tensif	الفضاء التوتري
Essence	جوهر
Évènementiel	وقائعي
Expressions figées	التعابير الجامدة
Extensité	المدى
Extéroceptivité	حساسية خارجية
Faktizität	حدثية
Fonction instrumentale	وظيفة أداتية
Formant	المشكّل
Forme	شكل
Flux	دفق
Genèse	تكوين
Généralisation	تعميم
Geworfenheit	إلقاء
Grammaire graphématique	نحو حرفي
Grammaire figurale	نحو تصويري
Grammaire topique	نحو موقعي
Geschichtlichkeit	التاريخية
<i>Habitus</i>	خلقة/هابيتوس/أبتوس
Historicité	تاريخانية
<i>Hthiké (ηθική)</i>	الأخلاق
Hypodochē	وعاء
Humanisation	أنسنة
Imaginal ( <i>mundus imaginalis</i> )	العرفان
Inchoativité	شروعية
Indiquant	المؤشر به

## فهرس المصطلحات من وإلى العربية

Indiqué	المؤشر عليه
Inhalt	مضمون
L'initial	الأولي
Intéroceptivité	حساسية داخلية
Interobjectif	تماوضعي
Interprétation ambiante	رؤية محيطية/تأويل محيط
Interprétation focale	رؤية تبئيرية/تأويل تبئيري
Intersubjectif	تداوتي
Intuitions jonctionnelles	حدوس الصلة
Intensité	شدة
Intersubjectivité	تداوت
Intersubjectivité cognitive	تداوت ذهني
<i>Phainomena</i>	تشاكل
Actant	حساسات الموضعة
Imaginal ( <i>mundus imaginalis</i> )	حساسية الحركية
Lexème	لفظم/لكسيم
Lexicalisation	تعجيم
Lexicalisé	مُلفظَم
Lieu	مكان
Manichéisme	المانوية
Manifestation objectivée	تجلٍ مُموضَع
Manipulation	إيعاز
<i>Medium</i>	وسيط
Milieu	وسط
Modalités	جيهات
Modell	منوال
Modalisation	تجيهه
Morphogenèse	توليد شكلي

## فهرس المصطلحات من وإلى العربية

Narrated	مروي
Narration	سرد
Narrating instances	جيهات/مقتضيات السرد
Narrativisation	تسريد
Naturalisme	الطبيعانية
Neoplatonism	الأفلاطونية الجديدة
Nouménal	نومينالي
Noumène	نومان/ذات الظاهرة
Objectal	موضوعاني
Objectivation	موضعة
Oblique	مائل
Ontique	أنطي
Ontologique	أنطولوجي
Ordonnée	إحداثي صادي
Ostension	الإظهار
Paradigme	أنموذج
Parcours narratif	مسار سردي
<i>Phainomena</i>	ظواهر
Phénoménologie	ظاهرتية
Péritexte	المحيط النصي
Perspective	منظور
Perzeptiv	إدراكي
Plénitude	ملاء
<i>Politiké (Πολιτική)</i>	سياسة
<i>Polis (πόλις)</i>	المدينة
Privation	فقد
Le pour-soi	الموجود لذاته
Processus sémiotique	السيرورة السيميوزية

## فهرس المصطلحات من وإلى العربية

Proprioceptive	حساسة ذاتية وعميقة
Próth (πρότη)	هيولي
Phusis (φύσις)	طبيعة/مادة
Pratique discursive	ممارسة خطابية
Praxis	فعل/ممارسة
Programme narratif	برنامج سردي (ب س)
Préconceptuel	مفهوم أولي/ قبل-مفهوم
Proxémique	التداني/تداني
Psyche <i>psukhé</i> (ψυχή)	روح
Psychogénèse	نشوء نفسية/نشوء نفسي
Raum	الفضاء
Relativiste	نسبوي
Renonciation	التخلي/التنازل
Phainomena	ظواهر
Phénoménologie	ظاهرتية
Péritexte	المحيط النصي
Perspective	منظور
Perzeptiv	إدراكي
Plénitude	ملاء
Politiké (Πολιτική)	سياسة
Polis (πόλις)	المدينة
Privation	فقد
Le pour-soi	الموجود لذاته
Processus sémiotique	السيرورة السيميوزية
Proprioceptive	حساسة ذاتية وعميقة
Próth (πρότη)	هيولي
Phusis (φύσις)	طبيعة/مادة
Pratique discursive	ممارسة خطابية

## فهرس المصطلحات من وإلى العربية

<i>Praxis</i>	فعل/ممارسة
Programme narratif	برنامج سردي (ب س)
Préconceptuel	مفهوم أولي/ قبل-مفهومي
Proxémique	التداني/تداني
Psyche <i>psukhê</i> ( <i>ψυχή</i> )	روح
Psychoгенèse	نشوء نفسية/نشوء نفسي
Raum	الفضاء
Relativiste	نسبوي
Renonciation	التخلي/التنازل
Representationalist	تمثالية
Rétribution	إجازة
Sanction	جزاء
Saturation	امتلاء
Secondéité	ثنائية
Plénitude	ملاء
<i>Politikê</i> ( <i>Πολιτική</i> )	سياسة
<i>Polis</i> ( <i>πόλις</i> )	المدينة
Privation	فقد
Le pour-soi	الموجود لذاته
Processus sémiotique	السيرورة السيميوزية
Proprioceptive	حساسية ذاتية وعميقة
<i>Próth</i> ( <i>πρότη</i> )	هيولي
<i>Phusis</i> ( <i>φύσις</i> )	طبيعة/مادة
Pratique discursive	ممارسة خطابية
<i>Praxis</i>	فعل/ممارسة
Programme narratif	برنامج سردي (ب س)
Préconceptuel	مفهوم أولي/ قبل-مفهومي
Proxémique	التداني/تداني

## فهرس المصطلحات من وإلى العربية

Psyche <i>psukhê</i> ( <i>ψυχή</i> )	روح
Psychogenèse	نشوء نفسية/نشوء نفسي
Raum	الفضاء
Relativiste	نسبوي
Renonciation	التخلي/التنازل
Representationalist	تمثالية
Rétribution	إجازة
Sanction	جزاء
Saturation	امتلاء
Secondéité	ثنيانية
Segment spatial	مقطوعة فضائية
Segmentable	قابل للتقطيع
Sémantisation	أدلة
Sème	السيم/المعتم
Sémio-narratif	سيميا سردي/سيميو سردي
Sémiotique du visible	سيمائية المرئي
Sémiotique narrative et discursive	السيمائية السردية والخطابية
Sémiotique tensive	سيمائية التوتر
Sémiotisation	سمياة
<i>sémiose</i>	سيموز
<i>sémiosis</i>	سيموزيس
Spatial	فضائي
Spatialité	فضائية
Séquentialités calligrammatiques	مقطوعات التمثيلية
Séquentialités diagrammatiques	مقطوعات التجنيسية
Signe	دليل
Signe-representamen	دليل-ماثول
Siting	إطار

## فهرس المصطلحات من وإلى العربية

Sociogénese	نشو موقعية/نشوء الاجتماعي
Somesthésie	الحساسية الجسدية
Space	الفضاء
Spatialisation	تفضي ء/ تفضية
Spatialisé	مفضاً
Structure tense	البنية التوترية
Structures sous-jacentes	بنيات تدرجية تحتانية
Standardisation	معيرة
Sujet observateur	فاعل ملاحظ
Subjectal	ذاتياني
Supra-temporel	فوق-زميني
Syntagme	نظيم
Tensivité	شدة
Temporalisation	تزمين
Temporalisé	مزمّن
Terminatif	خلوصي
Thématique	موضوعة
Topographique	طوبوغرافي
Topogénese	نشو موقعية/نشوء الموقعي
Topologique	طوبولوجي
Topos (τόπος)	توبوس
Trait pertinent	خاصية ملائمة/مميّزة
Unité du lieu	وحدة المكان
Unterschied	الاختلاف
Vivre-ensemble	العيش المشترك
Véridiction (carré de)	التحقيق (مربع)
Vorstellung	تمثل
Vraisemblable	دارج/امعتاد/متمثل

# قائمة المصادر والمراجع



## قائمة المصادر والمراجع

### المصادر والمراجع باللغة العربية:

القرآن الكريم.

الكتاب المقدس.

### المدونة:

إبراهيم الكوني، الخسوف، ج1، دار التنوير للطباعة والنشر وتاسيلي للنشر والإعلام، 1991.

إبراهيم الكوني، الخسوف، ج2، دار التنوير للطباعة والنشر وتاسيلي للنشر والإعلام، 1991.

إبراهيم الكوني، الخسوف، ج3، دار التنوير للطباعة والنشر وتاسيلي للنشر والإعلام، 1991.

إبراهيم الكوني، الخسوف، ج4، دار التنوير للطباعة والنشر وتاسيلي للنشر والإعلام، 1991.

### أعمال إبراهيم الكوني الأخرى:

إبراهيم الكوني، المحوس، دار التنوير للطباعة والنشر وتاسيلي للنشر والإعلام، بيروت، 1992.

إبراهيم الكوني، ديوان البر والبحر، دار الملتقى، بيروت، ط1، 1999.

إبراهيم الكوني، عدوس السرى روح الأمم في نزيغ الذاكرة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2012.

إبراهيم الكوني، البحث عن المكان الضائع، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2005.

إبراهيم الكوني، صحف إبراهيم - متون، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2005.

إبراهيم الكوني، الصحف الأولى - متون وأساطير، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2005.

إبراهيم الكوني، لون اللعنة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2005.

إبراهيم الكوني، البحث عن المكان الضائع، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2005.

إبراهيم الكوني، مراثي أوليس (المريد)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2005.

إبراهيم الكوني، في مكان يسكنه وفي زمان يسكننا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2006.

إبراهيم الكوني، ملحمة المفاهيم 2: لغز الطوارق يكشف لغزي الفراعنة وسومر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2006.

إبراهيم الكوني، هكذا تأملت الكاهنة ميم (متون)/نصوص، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2006.

إبراهيم الكوني، يعقوب وأبناؤه، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2007.

إبراهيم الكوني، نداء ما كان بعيدا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2009.

إبراهيم الكوني، ثوب لم يدنس بسمّ الخياط (متون)/نصوص، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 2012.

## قائمة المصادر والمراجع

- إبراهيم الكوني، عدوس السرى روح الأمم في نزييف الذاكرة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2012.
- إبراهيم الكوني، ملكوت طفلة الرب: سيرة أنا الكوني بلسان الصمت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2005.
- إبراهيم الكوني، ثوب لم يدتس بسمّ الخياط (متون)/نصوص، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2012.
- إبراهيم الكوني، ناقة الله، دار السؤال للنشر، بيروت، ط1، 2015.
- إبراهيم الكوني، معزوفة الأوتار المزمومة، بيروت، دار السؤال، 2016.

### المصادر القديمة:

- عز الدين أبي الحسن ابن أثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، بيروت، دار إحياء علوم الدين، (د ت).
- الأحمر فيصل، معجم السيميائيات، الدار العربية للعلوم و منشورات الاختلاف، ط1، 2010.
- الأزهري حاشية الشيخ يس شرح التصريح على التوضيح، دار الفكر، (د ت).
- الإسنوي جمال الدين عبد الرحيم، نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول في علم الأصول، تحقيق عبد القادر محمد علي، دار الكتب العلمية، لبنان، 1999.
- الأصفهاني الراغب، المفردات في غريب القرآن، مكتبة نزار مصطفى الباز، (د ت).
- الأصفهاني، أبو الثناء، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق محمد مظهر بقا، دار المدني، السعودية، 1986.
- الأمدي أبو القاسم الحسن بن بشر، الموازنة بين أبي تمام والبحثري، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة الطبعة الرابعة، (د ت).
- ابن الأنباري، الزاهر في معاني كلمات الناس، تحقيق: د. حاتم صالح الضامن، بيروت، دار النشر/مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1992.
- الإيجي عبد الرحمن بن أحمد، شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي، تحقيق فادي نصيف وطارق يحي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000.
- البابرتي محمد بن محمود بن أحمد، الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق ضيف الله بن صالح العمري، (د ت).
- البغوي الحسين بن مسعود، تفسير البغوي، دار ابن حزم، 1997.

## قائمة المصادر والمراجع

- التهانوي محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق علي دحروج، بيروت، مكتبة لبنان، ط1، 1997.
- الجرجاني عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تحقيق السيد محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت 1981.
- الجرجاني علي بن محمد السيد الشريف، معجم التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي، القاهرة دار الفضيلة، (دت).
- لن جني أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، القاهرة، طبعة عالم الكتب، (دت).
- ابن الجوزي يوسف بن عبد الرحمن، الإيضاح لقوانين الاصطلاح في الجدل والمناظرة، تحقيق د. فهد بن محمد السحدان، الرياض، مكتبة العبيكان، (دت).
- ابن حاجب جمال الدين أبو بكر، مختصر منتهى السؤل والآمال في علمي الأصول والجدل، تحقيق نذير حمادو، الشركة الجزائرية اللبنانية ودار ابن حزم، ط 1، 2006.
- الخطري محمد الدمياطي الشهير، حاشية الخطري على شرح ابن عقيل لألفية ابن مالك، الطبعة الأخيرة، 1359هـ.
- ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، دار البلخي، دمشق، ط 1، 2004.
- الرازي محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، بيروت، مكتبة لبنان، (دت).
- الرماني، أبو الحسن علي بن عيسى، كتاب معاني الحروف، تحقيق د. عبد الفتاح إسماعيل شلي، جدة، دار الشروق، ط2، 1981.
- الزحخشري، الفائق في غريب الحديث، تحقيق محمد أبو الفضل وعلي محمد البحراوي، دار الفكر، 1993.
- السبكي تاج الدين، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق محمد معوض وعادل أحمد الموجود عالم الكتب، بيروت، ط 1، 1999.
- السخاوي علم الدين بن محمد، المفضل في شرح المفصل، باب الحروف، تحقيق د. يوسف الحشكي، ط 2 منقحة، وزارة الثقافة، 2002.
- ابن سراج أبو بكر محمد، الأصول في النحو، تحقيق د. عبد المحسن الفتلي، ط1، مؤسسة الرسالة.
- سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر، سيبويه، الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1988.
- ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق عبد الحميد هندراوي، الناشر دار الكتب العلمية، تحقيق عبد الحميد هندراوي، بيروت، دار الكتب العلمية، 2000.
- ابن سينا، المبدأ والمعاد، تحقيق عبد الله نوراني، وزارة التراث القومي والثقافة لسلطنة عمان (أخذاً عن طبعة تهران، مؤسسه مطالعات إسلامي، 1944).

## قائمة المصادر والمراجع

- ابن سينا، تسع رسايل في الحكمة والطبيعات، دار العرب البستاني، القاهرة، دار العرب، ط2.
- ابن سينا، عيون الحكمة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الطبعة الثانية، الكويت، وكالة المطبوعات؛ بيروت دار القلم، 1980.
- السيوطي جلال الدين، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998.
- تحصيل المنافع على كتاب الدرر اللوامع في أصل مقراً الإمام نافع، تحقيق مجموعة من الباحثين بإشراف محمد الحمود ولد محمد الأمين، الرياض، مكتبة التوبة، ط1، 2001.
- العسكري أبو هلال، كتاب الصناعتين، الكتابة والشعر، تحقيق: محمد علي الجاوي و محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1952.
- الفارس أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، (د ت).
- الفارسي أبو علي، المسائل الحلييات، تحقيق الدكتور حسن هنداوي، ط1، دمشق، المنارة للطباعة والنشر والتوزيع ط1، 1987.
- الفراهدى الخليل ابن أحمد، معجم العين، تحقيق د. مهدي المخزومي؛ د. إبراهيم السامرائي، دار الهلال، (د ت).
- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحقيق مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط8، 2005.
- قرطبي محمد بن أحمد الأنصاري، تفسير القرطبي، دار الفكر، (د ت).
- سيبويه عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تعليق: الدكتور إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، (د ت).
- الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، الكلبيات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق د. عدنان دروش ومحمد المصري، بيروت مؤسسة الرسالة، ط2.
- المالقي أحمد بن عبد النور، رصف المباني في شرح حروف المعاني، تحق. أحمد محمد الخراء، دار القلم، دمشق، ط3، 2002.
- المرادي، بدر الدين الحسن بن قاسم، الجنى الداني في حروف المعاني، تحق. فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1992.
- المرادي، بدر الدين الحسن بن قاسم، توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، تحق عبد الرحمن علي سليمان، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 2001.
- المرزوقي، أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن، شرح ديوان الحماسة (المقدمة)، تحقيق أحمد أمين وعبد السلام هارون، القاهرة 1951.
- ابن منظور أبو الفضل، لسان العرب، القاهرة، دار المعارف.

## قائمة المصادر والمراجع

المهروي محمد بن محمد النحوي 415 هـ، كتاب الأزهية في علم الحروف، تحق عبد المعين الملوحي، مطبوعات منشورات مجمع اللغة العربية بدمشق، 1994.

ابن هشام، شرح شذور الذهب، في معرفة كلام العرب، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الطلائع، 2004.

اليمني الحيدرة، كشف المشكل في النحو، تحقيق الدكتور: هادي عطية مطر، بغداد، 1404هـ.

### المراجع:

بدوي عبد الرحمن، شوبنهاور، وكالة المطبوعات، الكويت ودار القلم، بيروت، (د ت).

التونجي محمد، المعجم المفصل في الأدب، ج 1 وج 2، بيروت، دار الكتب العلمية، 1999.

جهامي جبرار، موسوعة مصطلحات ابن سينا (الشيخ الرئيس)، بيروت، مكتبة لبنان.

دغيم سميح، موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي، بيروت، مكتبة لبنان، ط 1، 2001.

زيتوني لطيف، معجم مصطلحات نقد الرواية، مكتبة لبنان ناشرون، ط 1، 2002.

الضوى محمد توفيق، مفهوم المكان والزمان في فلسفة الظاهر والحقيقة؛ دراسة في ميتافيزيقا برادلي، الإسكندرية، دار المعارف.

عبد النور جبور، المعجم الأدبي، بيروت، دار العلم للملايين، ط 2، 1984.

عثمان محمد حامد، القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين، الرياض، دار الزاحم، ط 1، 2002.

عزام محمد، المصطلح النقدي في التراث الأدبي العربي، بيروت-حلب، دار الشرق العربي، (د ت).

عزيزي وفيق، شوبنهاور وفلسفة التشاؤم، بيروت، دار الفارابي، 2008.

فتحى إبراهيم، معجم المصطلحات الأدبية، تونس، المؤسسة العربية للناشرين المتحدنين، 1986.

الماكري محمد، الشكل والخطاب - مدخل لتحليل ظاهراتي: الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، 1991.

محمد المحمود ولد محمد الأمين، الرياض، مكتبة التوبة، ط 1، 2001.

مرتاض عبد المالك، في نظريات الرواية، بحث في تقنيات السرد، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني الأعلى للثقافة والفنون والأداب، الكويت، 1998.

المستول عبد العالبي، معجم علم القراءات القرآنية، القاهرة، دار السلام، ط 1، 2007.

المسكيني فتحى، التفكير بعد هيدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل، جداول، بيروت، 2011.

المسكيني فتحى، فلسفة النوبات، دار الطليعة بيروت، 1997.

وهبة مجدي؛ كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، بيروت، مكتبة لبنان، ط 2، 1984.

### المراجع المترجمة:

برنس جيرالد، قاموس السرديات، ترجمة سيد إمام، ميريت للنشر، القاهرة، ط 1، 2003.

## قائمة المصادر والمراجع

دولوز جيل، فلسفة كانط النقدية، تر أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1997.

نيتشه فريدريك، أفول الأصنام، ترجمة حسان بورقية ومحمد ناجي، إفريقيا الشرق، ط 1، 1996.

### المراجع باللغات الأجنبية:

J-M. Adam, J-P. Goldstein, *Linguistique et discours littéraire Théorie et pratique*, Paris, Larousse 1976.

J-M. Adam, *Le récit*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984.

J-M. Adam, *Le texte narratif. Traité d'analyse textuelle des récits*, Paris, Nathan, 1985.

F. Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1974.

P. Amey, « Mise en scène des débats télévisés : vers une (socio)sémiopolitique des plateaux de télévision », *Questions de communication*, Malades et maladies dans l'espace public, Nancy, Presses universitaires de Lorraine, 2007.

F-X. Amherdt ; Ph. Secréta, *L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique*, Paris, Cerf, 2004.

Aristote, *Métaphysique*, Tome I, Livres A-Z, trad. par Jules Tricot Paris, Bibliothèque philosophique, J. Vrin, 1991.

R. Audi, *The Cambridge dictionary of philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, Second edition, 1999.

P. Aubenque (sous la dir.) *Études sur Parménide I, Le poème de Parménide : Texte, traduction, essai critique*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1987.

M. Augé, *Non-Lieux*, Le Seuil, 1992.

<sup>1</sup> G. Bachelard, *La Poétique de l'espace*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.

M. Bakhtine, « Formes du temps et du chronotope dans le roman », in *Esthétique et théorie du roman*, D. Olivier (trad.), Paris, Gallimard, 1975.

D. Bertrand, *L'espace et le sens : Germinal d'Emile Zola*, Actes sémiotiques, Hadès-Benjamins, Paris-Amsterdam, 1985.

R. Barthes, « La théorie du texte » *Encyclopaedia Universalis*. t. XV, 1968.

R. Barthes, *Leçon. Leçon inaugurale de la chaire de sémiologie littéraire du Collège de France prononcée le 7 janvier 1977*, Paris : Seuil, 1978.

R. Barthes, «Analyse textuelle d'un conte d'Edgar Poe», dans Claude Chabrol (dir.), *Sémiotique narrative et textuelle*, Paris, Larousse.

R. Barthes, *S/Z*, Paris : Seuil, Coll. "Tel Quel", 1970.

- J. Baudrillard, *Simulacres et simulation*, Paris, Galilée, 1981.
- J. Baudrillard, *Le Système des objets : la consommation des signes*, Paris, Gallimard, 1968.
- J. Baudrillard, *La Société de consommation*, Paris, Denoël, 1970.
- J. Benoist, *Autour de Husserl : l'ego et la raison*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1997.
- D. Berlioz ; F.C. Nef, *Leibniz et les puissances du langage*, Paris, librairie philosophique J. Vrin, 2005.
- A. Berthoz, Jean-Luc Petit, *Phénoménologie et physiologie de l'action*, Paris, Odile Jacob, 2006.
- Denis Bertrand, *L'Espace et le sens : 'Germinal' d'Émile Zola*, Hadès - John Benjamins, 1985
- H. Bielefeldt, *Symbolic representation in Kant's practical philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- M. Blanchot, *La part du feu*, Paris, Gallimard, 1949.
- G. Boniolo, *On scientific representations From Kant to a New Philosophy of Science*, New York, Palgrave Macmillan, 2007.
- P. Boudon, « Introduction », *Communications, Sémiotique de l'espace*, n°27, 1977.
- F. Bousquet, « Carré logique et carré sémiotique » in *L'Ancien testament approches et lectures*, n° 24, Paris, 1977.
- A. Boutot, « Compte-rendu de l'ouvrage de Bernard Manille, *Hegel, Heidegger et la métaphysique : recherches pour une constitution*, Paris, Librairie Philosophique, Vrin, 2004 », *Idee et idéalisme*, dir. Kim Sang Ong-Van-Cung, Paris, Vrin, 2006.
- J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité, Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris, Editions de Minuit, 1987.
- R. Bouvet, *Etranges Récits, Etranges Lectures : Essai Sur L'effet Fantastique*, Presses Universitaires du Québec, 2007.
- P.A. Brandt, *La charpente modale du sens : pour une sémio-linguistique morphogénétique et dynamique*, Amsterdam, John Benjamins, 1992.
- P.A. Brandt ; Roberto Flores, *Niveaux et stratégies de la véridiction*, Nouveaux actes sémiotique, Limoges, Presses universitaires de Limoges, 1995.
- R. Brisart ; Raphaël Célis, *L'évidence du monde : méthode et empirie de la phénoménologie*, Bruxelles, Publications Des Facultés universitaires Saint-Louis, 1994.
- M. Bristow Hintikka, J. Hintikka, M. Jawerbaum, *Investigations sur Wittgenstein*, Paris Pierre Mardaga, 1986.
- R. Brunet, *Sustainable Geography*, London, ISTE Ltd, 2011.

- I. Buchanan, *A Deleuzian Century?*, Durham, North Carolina, Duke University Press, 1999.
- N. Bunnin ; J. Yu, *The Blackwell Dictionary of western philosophy*, Oxford, Blackwell publishing, 2004.
- M-C. Calt-Artaud, « Bifacialité et arbitraire », in Cahiers Ferdinand de Saussure, Volumes, Genève, Librairie Droz, n ° 50, 1997.
- D. E. Cartwright, *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy (Historical dictionaries of religions, philosophies, and movements ; no. 55)*. Lanham, Md.: Scarecrow Press, 2005.
- J-P. Cléro, *Le vocabulaire de Lacan*, Paris, Ellipses Édition Marketing S.A., 2002.
- S. Camilleri, *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger ; Commentaire analytique des Fondements philosophiques de la mystique médiévale (1916–1919)*, Dordrecht, Springer, 2008.
- A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe : Essai sur l'absurde*, Paris, Gallimard, 1941.
- A. Camus, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951.
- D. E. Cartwright, *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy (Historical dictionaries of religions, philosophies, and movements; no. 55)*. Lanham, Md.: Scarecrow Press, 2005.
- B. Cassin, *Si Parménide : le traité anonyme De Melisso, Xenophane, Gorgia*, Cahier de philologie, Lille, Presses Universitaires de Lille.
- E. Cassirer, *La pensée mythique*, in *La philosophie des formes symboliques*, Paris, Les Editions de Minuit, 1986.
- C. Chauviré, S. Laugier, J-J. Rosat, *Wittgenstein, les mots de l'esprit : philosophie de la psychologie*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2001.
- M. De Certeau, *L'operazione storica*, (introduzione e traduzione di Luigi Blandini), Urbina, Argalia Editore, 1973.
- M. De Certeau, *L'Invention du quotidien. I Arts de faire*, Gallimard, Paris, 1990.
- J-L Chédin, *La condition subjective, Le sujet entre crise et renouveau*, Librairie Philosophique J.Vrin, 1997.
- J-P. Cléro, *Le vocabulaire de Lacan*, Paris, Ellipses Édition Marketing S.A., 2002.
- J-C Coquet, *La quête du sens : Le langage en question*, Presses Universitaires de France, 1997.
- H. Corbin, *Corps Spirituel et Terre céleste, de l'Iran Mazdéen à l'Iran Shi'ite*, Buchet-Chastel, Paris, 1979.
- J. Courtes, *Introduction à la sémiotique narrative et discursive : méthodologie et application*, Paris, Hachette, 1976.
- V. Cousin, *Philosophie de Kant*, Paris, Librairie Nouvelle, 1857.

- G. Debord, *La Société du spectacle*, Paris, Buchet/Chastel, 1967.
- J-J Delafour, « L'espace et la spatialité chez Kant », in Kairos, *De Kant à la phénoménologie*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2003.
- G. Deleuze, Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie ; Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980.
- G. Deleuze, *Post-scriptum sur les sociétés de contrôle*, Paris, Minuit, 1990.
- G. Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, Paris, Presses Universitaires de France, 3<sup>ème</sup> édition, 2004.
- G. Deledalle Gerard, *Semiotics and Pragmatics: Proceedings of the Perpignan Symposium*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 1983.
- G. Deledalle, *Charles S. Peirce: An Intellectual Biograph*, (Translated by Susan Petrilli), Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins publishing company, 1990.
- G. Deledalle, *Charles S. Peirce's Philosophy of Signs: Essays in comparative semiotics*, 2000.
- J. Derrida, *Schibboleth, pour Celan, pour Celan*, Paris, Galilée, 1986.
- J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, coll. «critique », 1972.
- J. Derrida, *Glas*, Paris, Galilée, 1974.
- R. Descartes, *Œuvres de Descartes III ; Les principes de la philosophie*, (dir. V. Cousin) Paris, F.G. Levrant, 1874.
- R, Descartes, *Œuvres philosophiques*, Paris, Auguste Desres.
- G. Desmarais, *Dynamique du sens. Autour des thèses sémiotiques de Jean Petitot*, Sillery (Québec), Septentrion, 1998.
- A. B. Dickerson, *Kant on representation and objectivity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- J. Dines, *Dialogic Semiosis: An Essay on Signs and Meanings*, Bloomington, Indiana University Press, 1993.
- G. Durand, *Figures mythiques et visages de l'œuvre, de la mythocritique à la mythanalyse*, Berg international Editeur, Paris, 1979.
- U. Eco, *Lector en fabula ; Le rôle du lecteur*, Paris, Grasset, 1985.
- U. Eco, *la production des signes*, Paris, Librairie Générale Française, 1992.
- U. Eco, *La Recherche de la langue parfaite dans la culture européenne*, Paris, Seuil Collection : Points Essais, 1997.
- V. Eliséo, *La sémiotique sociale : fragments d'une théorie de la discursivité*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 1988.
- A-M. Farýba-Reber, « La revanche de la stylistique : Hommage d'Albert Sechehaye à son

- prédécesseur et ami Charles Bally » Colloque international, in cahier de Ferdinand de Saussure, Genève, Librairie de Droz, n° 54, 2001.
- E. Fedda, « Le lieu théorique de la sémiologie de L.J. Prieto », Colloque international "Charles Bally", 5-6 décembre 1997.
- F. Félix, *Schopenhauer ou les passions du sujet*, Lausanne, L'Age d'Homme, 2007.
- J-M. Floch « Les langages planaires. » in *Sémiotique : L'Ecole de Paris*, Paris, Hachette. 1982.
- J. Fontanille, *Sémiotique du visible. Des mondes de lumière*, Paris, P.U.F, 1995.
- J. Fontanille, *Sémiotique du visible : Des mondes de lumière*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.
- J. Fontanille, *Sémiotique du discours*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 2<sup>ème</sup> édition, 2003, pp.205-251.
- Fontanille Jacques, *Modes du sensible et syntaxe figurative*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 1999, p.9.
- J. Fontanille, *Les espaces subjectifs ; introduction à la sémiotique de l'observateur*, Paris, Hachette, 1989.
- M. Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.
- M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972.
- M. Foucault, *Les anormaux ; Cours au Collège de France, 1974-1975*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 1999.
- A. J. Greimas, *Maupassant : la sémiotique du texte, exercices pratiques*, Paris, Seuil, 1976.
- G. Genette. 1966. *Figures I*. Paris, Seuil, 1966.
- J. Giot, J-C Schotte, *Langage, clinique, épistémologie : Achever le programme saussurien*, Bruxelles, Boeck, 1999.
- G. Genette, *Palimpseste, La lecture au second degré*, Paris, Seuil, 1982.
- Ch. Godin, *La totalité III : La philosophie*, Paris, Éditions Champ Vallon, 2000.
- M. Girel, « Relations internes et relations spatiales : James, Bradley et Green », in *Archives de Philosophies*, n°3 - Tome 69, 2006.
- A. J. Greimas, « L'Actualité du saussurisme », *Le français moderne*, Paris, CILF, n°24, 1956.
- A.J Greimas, *Du Sens ; Essais sémiotiques*, Ed. Du Seuil, 1970.
- A. J. Greimas, *Du sens*, Paris, Seuil, 1976.
- A.J. Greimas, *Pour une sémiotique typologique*, in *Sémiotique et sciences sociales*, Paris, Seuil, 1976.

- A.J. Greimas, *Pour une sémiotique typologique*, in *Sémiotique de l'espace*, Paris, Denoël/Gonthier, 1979.
- A.J. Greimas ; J. Courtés, *Sémiotique : dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 1979.
- A.J. Greimas J. Courtes, *Pour une sémiotique typologique*, in *Sémiotique de l'espace*, Paris, Denoël/Gonthier, 1979
- A. J. Greimas, J. Fontanille, *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*, Paris, Seuil, 1991.
- P-B Grene, *Ontologie : Analyse spectrale de la réalité*, Beauchesne, 1959.
- G. Grignaffini et Eric Landowski, (2001). L'aménagement d'un espace habitable. *Protée, La société des objets. Problèmes d'interobjectivité*, Vol. 29, numéro 1, 2001.
- F. Hegel, *Philosophie de l'esprit*, tra. Par A. Véra, Paris, Germer Baillière, 1870.
- E. Kant, *Critique of Judgment*, New work, Cosmico, 2007.
- J. Kirwan, *The aesthetic in Kant: A Critique*, London, Continuum, 2004.
- M. Haar, *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*, Presses Universitaires de France, 1999.
- J. Habermas, *Vérité et justification*, (traduit par Rainer Rochlitz), Paris, Gallimard 2001.
- C. Hagège, « Espace et cognition à la lumière des choix fait par les langues humaines », in (sous la dir. d'Alain Berthoz ; Roland Recht) *Les espaces de l'homme*, Odile Jacob, 2005.
- M. C. Halimi, L'« Anthropologie » dans la géographie physique, in, *Kant et la naissance de l'anthropologie au siècle des Lumières*, ouvrage dirigé par Jean Ferrari, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1997.
- Ph. Hamon, « Texte et architecture », in *Poétique ; Lisible/Visible*, 1988, n°. 73.
- M. Heidegger, « La question de la technique », in *Essais et conférences*, 1958, p.9.
- E. Herman, N. Chomsky, *La Fabrication du consentement. De la propagande médiatique en démocratie* (1988), Agone, 2008
- L. Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage*, Paris, Minuit, 1968.
- G. Hottois, *Penser la logique: Une introduction technique et théorique à la philosophie de la logique et du langage*, Bruxelles, De Boeck & Larcier, 2<sup>ème</sup> édition, 2002.
- W. Humboldt, *De l'origine des formes grammaticales et de leur influence sur le développement des idées*, (traduit par Alfred Tommehë), Paris, Librairie A. Franck, 1958.
- E. Husserl, *De la réduction phénoménologique : textes posthumes* (1926-1935), Grenoble, Jérôme Million, collection Krisisi, 2007.

- M. Inwood, *A Heidegger Dictionary*, Massachusetts, Blackwell Publishers, in collection: *The Blackwell Philosopher Dictionaries*, First published, 1999, p.199.
- M. M. Jaramillo-Mahut, *E. Husserl et M. Proust : à la recherche du moi perdu*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- A. Jolles, *Formes simples*, Paris, Seuil, 1972.
- E. Kant, *Critique de la raison pure*, (tra. A. Tremesaygues et B. Pacaud), P.U.F., Paris, 10e édition, coll. Quadrige, 1984.
- G. Larroux, *Le cadre : un concept pour la poétique du récit*, in *Narratologie ; les frontières du récit*, Publication de la Faculté des Lettres, Arts, et Sciences Humaines de Nice, n° 2, 1999.
- G. Larroux, « Explorer et décrire l'espace ; à propos du récit de voyage en Afrique noire » in Sophie Dulucq ; Pierre Soubias (éds.), *L'espace et ses représentations en Afrique*, Paris, Karthala, 2004.
- M. Le Berre, «Territoires », *Encyclopédie de la Géographie*, sous la direction de : A. Bailly, R. Ferras, D. Pumain, Paris, Economica, 1992.
- A. Lecourt ; G. Faburel, *Comprendre la place des territoires et de leurs vécus dans les conflits d'aménagement : proposition d'un modèle d'analyse pour les grands équipements*, in *Territoires de conflits : Analyses des mutations de l'occupation de l'espace*, Sous la direction de Thierry KIRAT et André TORRE, Paris, L'Harmattan, 2008.
- E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972.
- E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, Martinus Nijhoff, Poche Biblio Essais 1978.
- I Lotman, *La Structure du texte artistique*, (tra. d'Anne Fournier, Bernard Kreise, Eve Malleret et Joëlle Yong sous la direction d'Henri Meschonnic (1970), Paris, Gallimard, 1973.
- H. Lefebvre, *La production de l'espace*, 1974, 4<sup>e</sup> édition, Ed. Anthropos, 2000.
- B. Mabille, *Hegel, Heidegger et la métaphysique : recherches pour une constitution*, Paris, J. Vrin, 2004.
- M. McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, New York, McGraw-Hill, 1964.
- M. McLuhan & Quentin Fiore, *The medium is the message*, Harmondsworth, Penguin Books, 1967.
- H. Manar, *Lire l'espace, comprendre l'architecture : essais sémiotiques*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 2006.
- A. Martinet, *Eléments de linguistique générale*, Paris, Armand Colin, 1970.

- K. Marx, « L'idéologie allemande », in *OEuvres, philosophie*, M. Rubel (trad.), Paris, Gallimard, 1982.
- P. Michon, *Poétique d'une anti-anthropologie : l'herméneutique de Gadamer*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2000.
- M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- A. Moles ; Elisabeth Rohmer *Psychologie de l'espace*, Paris, Castreman, 1978.
- O. Mongin, « Une figure singulière de la pensée », in *Michel de Certeau : les chemins d'histoire* (sous la dir. de Ch. Delacroix, A. Boureau, F. Dosse, P. Garcia, M. Trebitsch), Paris, Editions Complexe, 2002.
- D. Moreau, *La question du rapport à autrui dans La philosophie de Vladimir Jankélévitch*, Les presses de L'Université Laval, Collection Zêtésis, série « textes et essais », 2009.
- J. Nasr, *Le rien en architecture, l'architecture du rien*, Paris, L'Harmattan, 2011.
- H. Nick, *Space from Zeno to Einstein*, Massachusetts, Massachusetts Institute of Technology, 1999.
- F. Nietzsche, *Crépuscule des idoles ou Comment on philosophe avec un marteau*, trad. par H. Albert., Paris, Gontier-Denoël, 1972.
- F. Nietzsche, *Œuvres Complètes : Fragments posthumes (automne 1885 - automne 1887)*, Paris, Gallimard, 1979.
- T. Paul John, *Re-reading Saussure: The Dynamics of Signs in Social Life*, London/New York, Routledge, 1997.
- T. Paquot, *L'espace public*, Paris, La Découverte, 2009.
- H. Parret, « De l'objet sémiotique », in (sous la dir. Michel Arrivé, Jean-Claude Coquet) *Sémiotique en jeu : A partir et autour de l'œuvre d'A.J. Greimas*, Paris/Amsterdam, Hadès-Benjamin, 198, p.26.
- D. Pavón Cuéllar, *Le révolutio-m'êtré ; Notions lacaniennes appliquées à l'analyse de discours en psychologie sociale*, Paris, Psychophores, 2006.
- L. J. Prieto, « La sémiologie » *Le langage*, Paris, Gallimard, 1966.
- L. J. Prieto, *Message et signaux*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966.
- L.J. Prieto, *Études de linguistique et de sémiologie générales*, Genève, Droz, 1975.
- L. J. Prieto, *Pertinence et pratique, essai sémiologique*, collection « le sens commun », Paris, éd. de Minuit, 1975.
- L. J. Prieto, « Entre signal et indice : l'image photographique et l'image cinématographique », in *Cahiers Ferdinand de Saussure*, Genève, 1997.

- L. J. Prieto, « L'interprétation d'indice et son rôle dans la communication », *Cahiers Ferdinand de Saussure*, Genève, 1997, n° 50.
- L. J. Prieto, « La sémiologie », *Cahiers Ferdinand de Saussure*, Genève, n° 50, 1997.
- L. J. Prieto, « L'interprétation 'indice dans la communication », *Cahiers Ferdinand de Saussure*, Genève, 1997, n° 50, p.45.
- A. Preus, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy, Historical dictionaries of religions, philosophies, and movements No. 78*, Maryland, The Scarecrow Press, 2007.
- M. Puech, *Kant et la causalité : Etude sur la formation du système critique*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1990.
- F. Rastier, *Essais de sémiotique discursive*, Paris, Mame, 1973.
- F-M. Riaux *Essai sur Parménide d'Élée*, Librairie de Joubert.
- M. Richir, *Phénoménologie en esquisses : nouvelles fondations*, Grenoble, Jérôme, Million, 2000.
- E. de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte : sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Vrin, 2006.
- F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1989.
- M. Simon, introduction, dans : Friedrich Schleiermacher, *Herméneutique*, traduction de Ch. Berner, Genève, Editions Labor et Fides, 1987.
- W.M Speelman, *The generation of meaning in liturgical songs: a semiotic analysis of five liturgical songs as syncretic discourses*, Kampen, Kok Pharos Publishing House.
- L. Taverna, « L'espace comme dispositif sémiotique dans La Mère Sauvage de Maupassant », in *Synergies Pays Riverains de la Baltique (La Mère Sauvage de Maupassant Parcours méthodologiques dans l'analyse du texte littéraire Coord. par Stefano Montes et Licia Taverna)*, n°5 – 2008.
- J.M Thornberg, « Remarques épistémologiques sur la sémiotique des lieux », *Communications, Sémiotique de l'espace*, n°27, 1977.
- J-P Sartre, *L'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943.
- J-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996.
- A. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau, Paris, Presses Universitaires de France, 1966.
- A. Schopenhauer, *Le sens du destin (Extraits des Parerga et Paralipoména)*, Paris, librairie philosophique J. Vrin, 1988.

- A. Schopenhauer, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, Paris, librairie philosophique J. Vrin, 1991.
- Sh. G. Shoham, *Le Sexe Comme Appât*, (trad. par J. Bieder), Lausanne, L'Âge d'Homme.
- B. Spinoza, *Ethique de Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.
- T. Staehler, *Plato and Levinas ; The Ambiguous Out-Side of Ethics*, New York, Routledge Taylor & Francis, 2010.
- Sartre Jean-Paul, *La transcendance de l'ego ; Esquisse d'une description phénoménologique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1965.
- P. Verhaegen, *Signe et communication*, Bruxelles, Boeck, 2010.
- E. Weil, *Logique de la philosophie*, Paris, Librairie J. Vrin, 1996.
- L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, (tra. de Gilles-Gaston Granger,), Paris, Gallimard, 1993.
- L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Frankfurt/Main, 1977.
- L. Wittgenstein, *Grammaire philosophique*, trad. Marie-Anne Lescourret, Gallimard, coll. Folio essais, 2001.
- L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, trad. F. Élie, M. Autero, J.-L. Janicaud, D. Rigal, E. Dastur, Paris, Gallimard, 2004.
- L. Wittgenstein, *Grammaire philosophique*, trad. Marie-Anne Lescourret, Gallimard, coll. Folio essais, 2001.
- A. G. Xochitl, « Ivan Darrault-Harris,(dir.),« Semiótica y psicoanálisis », *Tópicos del Seminario*, n° 11, juin 2004 (éd.), Puebla : SeS-BUAP, ISSN 1665-1200, in F. Fontanille (dir.), *Pratiques sémiotiques : immanence et pertinence, efficience et optimisation, Nouveaux actes sémiotique*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 2006.
- Ch. Younès ; T. Paquot, *Espace et lieu dans la pensée occidentale ; De Platon à Nietzsche*, Paris, La Découverte, 2014.
- D. Zaslowsky, *Analyse de de l'être*, essai de philosophie analytique, Paris, 1982.
- C. Zilberberg, *Spatialité et affectivité*, Nouveaux actes sémiotiques, Limoges, Presses Universitaires de Limoges.
- Claude Zilberberg, « Rythme et générativité », *Études littéraires*, vol. 29, n° 1, 1996.
- F. Zourabichvili, *Deleuze une philosophie de l'événement*, Paris, Presses Universitaires De France, 1994.

# فهرس الموضوعات



pdfelement

# فهرس الموضوعات

5	مقدمة
12	مدخل
41	1. القسم الأول: الفضاء من المصطلح إلى المفهوم
49	1.1. الاضطراب المصطلحي لمفهوم الفضاء في الدراسات العربية
57	2.1. المحاور السيميمية للمصطلحات المشيرة إلى الفضاء
58	1.2.1. المحاور السيميمية الخاصة بالفضاء
66	2.2.1. المحاور السيميمية الخاصة بالبراز
71	3.2.1. المحاور السيميمية الخاصة بالحيز
75	3.1. من التبئير النحوي إلى إيستيمي الفضاء
84	1.3.1. جدلية المكان والفضاء
102	2.3.1. الفضاء التبيوغرافي
104	4.1. الفضاء والحركة وأنطولوجيا التفاعل
111	5.1. الفضاء والتمثل من الفلسفة المثالية إلى الكانطية
127	1.5.1. الفضاء بين التمثل والتقطيع
131	2.5.1. الفضاء والتمثيل عند شوبنهاور
133	2.5.1. الفضاء والواقع عند فيتغنشتاين
136	6.1. الفضاء من فراغ واحتواء الإلايين إلى التوبوس الأرسطي
143	6.1. سبينوزا والامتداد بين الحدس الحسي والحدس العقلي
148	2. القسم الثاني: تحليلات الفضاء في رباعية الخسوف وتمفصله
148	1.2. الصحراء من البنية إلى الأنطولوجيا
158	1.1.2. جدلية المعرفة والجوهر
177	2.1.2. إستراتيجية الصحراء الإلغازية
183	3.1.2. الفيزياء والمعنى والجوهر

188	2.2. الصحراء والخلاء بين السنن الإشاري والسنن التأشيري
196	1.2.2. الصحراء بين مطلقية الكيف ونسبية الكم
203	2.2.2. من كينونة الفضاء وظاهره إلى الإشارة واللا إشارة
210	3.2.2. الصحراء من التجلي الإشاري إلى الوجود الأنطولوجي
225	3.2. الصحراء بين المجهولية والفقد
231	1.3.2. البئر والبعد الصوري للمجهولية
261	4.2. السيميوزيس الفضائية للبئر والفضاء
272	5.2. التمثصل الأهوائي والمنطقي للانتقال الفضائي
289	6.2. الموضعة الوجودية للفواعل في الفضاء
295	1.6.2. الموضعة الوجودية للبئر
296	2.6.2. أنطولوجية التحول الفضائي
303	7.2. تجليات عَرَضِيَّة الواحة وعبودية الكائن فيها
308	1.7.2. تحول العَرَض
303	2.7.2. تحول الجوهر
317	3.7.2. البعد التحولي للواحة
329	الخاتمة

**ملخص الرسالة:**

حاولنا في هذه الرسالة دراسة تمفصل الفضاء في رباعية الخسوف لإبراهيم الكوني، المتمكّنة من البئر، والواحة، وأخبار الطوفان الثاني، ونداء الوقواق. لقد وظفنا في مقاربتنا آليات التحليل السيميائي، فقسّمنا بحثنا إلى قسمين كبيرين الأول نظر والثاني تطبيقي. ففي القسم النظري لم نَقم بسرد المفاهيم تاريخيا، بل حاولنا أشكاله الفضاء باعتباره المفهوم المركزي لدراستنا. عمدنا أولا إلى تبيان الاضطراب المصطلحي لمفهوم الفضاء في الدراسات العربية، ثم إلى استخراج المحاور السيميائية للفظات: الفضاء والحيز والمكان والبراز، لتبيين النقلة الموجود من التبنيير النحوي إلى إبستيمي الفضاء. من ثمة انتقلنا إلى تقصي المشاكل المفهومية التي يطرحها الفضاء، ففرقنا أولا بين الفضاء والمكان وحددنا كيفية اشتغال الفضاء التيبوغرافي وعلاقة الفضاء بالحركة والتمثل والفراغ والتقطيع والحدس. أما في القسم الثاني فحللنا الجدلية المؤسسة للفضاء في رباعية الخسوف، استكناها للبعد الأنطولوجي للصحراء والبعد العرضي للواحة والمدينة، محيلين إلى السرّ المفقود في الفضاءات الجوهرية (الصحراء والبحر وما يلازمهما من أحياز وأمكنة)، والصورورة الفضائية التي تلخص تاريخانية الكائن وجينالوجيا علاقته بالمكان.

**الكلمات المفتاحية:**

الفضاء، السيميائية، التمثل، الأنطولوجيا، الصحراء، الجوهر.

**Abstract:**

The purpose of this thesis is to study the articulation of space in the tetralogy of Ibrahim Al Kouni composed of : *The Well, The Oasis, News of the second flood and The call of the cuckoo*. In so doing, the tools of the semiotic approach were utilized. The design of this work is made of a theoretical and a practical part. The theoretical part attempts to problematize the historical concepts so as to make them operative and dispel any confusion where the first task is to account for the terminological fluctuations of the concept of space in language search in Arabic, then extraction of the sememic axes of the following terms: al-fadā', al-ḥayyīz; al-makān and al-barāz is made afterwards to show the passage of the grammatical focus of the episteme of space, then the conceptual problems of space is explored and then distinction between space and place takes place in order to dispaly the functioning of the typographic space and the relation between space and movement, emptiness, representation, segmentation and intuition. The practical part encompasses an analysis of the dialectics that constitute space in the tetralogy Eclipse. This makes it possible to unveil the ontological dimension of the Sahara and the accidental dimension of the oasis and the city, as well as the lost mystery of the essential spaces (the sea and the desert) and finally the spatial evolution that summarizes the historicity of the human being and the genealogy of his relation to the space.

**Keywords :**

Space, semiotics, representation, ontology, Sahara, essence.

**Résumé**

Nous avons tenté dans cette thèse d'étudier l'articulation de l'espace dans la tétralogie *L'éclipse* d'Ibrahim Al Kouni qui est constituée de : *Le puits, L'oasis, Nouvelles du deuxième déluge et L'appel du coucou*. Pour ce faire nous avons exploité les outils d'analyse de l'approche sémiotique. En effet, nous avons divisé notre travail en deux parties : une théorique et l'autre pratique. Dans la partie théorique, nous nous ne sommes pas contentés d'exposer historiquement les concepts, nous les avons problématisés de façon à les rendre opératoires et à dissiper les éventuelles confusions. Notre première tâche était donc de rendre compte des fluctuations terminologiques du concept d'espace dans recherche de langue en arabe, après quoi nous avons tenté d'extraire les axes sémémique les termes : *al-fadā'*, *al-ḥayyīz* ; *al-makān* et *al-barāz*, afin de montrer le passage de la focalisation grammaticale l'épistème de l'espace. Ensuite nous sommes passés à explorer les problèmes conceptuels posés par l'espace. Nous avons alors distingué entre l'espace et le lieu afin de montrer le fonctionnement espace typographique et la relation entre l'espace et le mouvement, le vide, la représentation, la segmentation et l'intuition. Dans la deuxième partie, nous avons analysé les dialectiques constitutives de l'espace dans la tétralogie *L'éclipse*. Il nous a été possible alors de dévoiler la dimension ontologique du Sahara et la dimension accidentelle de l'oasis et de la ville, ainsi que le mystère égaré des espaces essentiels (la mer et le désert) et enfin le devenir spatial qui résume l'historicité de l'Être et la généalogie de sa relation au lieu.

**Mots-clés**

Espace, sémiotique, représentation, ontologie, Sahara, l'essence.