جامعة الجزائر 2 -أبو القاسم سعد الله-

كلية اللغة العربية و آدابها و اللغات الشرقية

قسم اللغة العربية و آدابها

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث (ل.م.د)

تخصص: الخطاب السردي المعاصر

الرؤية الفلسفية في الرواية العربية المعاصرة

-دراسة نصية ثقافية في روايات إبراهيم الكوني-

إعداد الطالب:

- أبوبكر خالدي

إشراف الأستاذ الدكتور:

- علي ملاحي

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم و اللقب	الرتبة العلمية	المؤسسة الأصلية	الصفة
مشري بن خليفة	أستاذ	جامعة الجزائر 2	رئيسا
علي ملاحي	أستاذ	جامعة الجزائر 2	مشرفا ومقررا
عبد الرحيم جيران	أستاذ		مشرفا مساعدا
وحيد بن بوعزيز	أستاذ	جامعة الجزائر 2	عضوا ممتحنا
فاتح علاق	أستاذ	جامعة الجزائر 2	عضوا ممتحنا
عبد القادر تومي	أستاذ	المدرسة العليا للأساتذة -بوزريعة-	عضوا ممتحنا
سليم حيولة	أستاذ	جامعة المدية	عضوا ممتحنا

السنة الجامعية: 2022/2021

جامعة الجزائر 2 -أبو القاسم سعد الله-

كلية اللغة العربية و آدابها و اللغات الشرقية

قسم اللغة العربية و آدابها

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث (ل.م.د)

تخصص: الخطاب السردي المعاصر

الرؤية الفلسفية في الرواية العربية المعاصرة

-دراسة نصية ثقافية في روايات إبراهيم الكوني-

إعداد الطالب:

- أبوبكر خالدي

إشراف الأستاذ الدكتور:

- علي ملاحي

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم و اللقب	الرتبة العلمية	المؤسسة الأصلية	الصفة
مشري بن خليفة	أستاذ	جامعة الجزائر 2	رئيسا
علي ملاحي	أستاذ	جامعة الجزائر 2	مشرفا ومقررا
عبد الرحيم جيران	أستاذ		مشرفا مساعدا
وحيد بن بوعزيز	أستاذ	جامعة الجزائر 2	عضوا ممتحنا
فاتح علاق	أستاذ	جامعة الجزائر 2	عضوا ممتحنا
عبد القادر تومي	أستاذ	المدرسة العليا للأساتذة -بوزريعة-	عضوا ممتحنا
سليم حيولة	أستاذ	جامعة المدية	عضوا ممتحنا

السنة الجامعية: 2022/2021

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿ ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ١
خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ ٢ ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ٣ ٱلَّذِي عَلَّمَ
بِٱلۡقَلَمِ ٤ عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ ٥ ﴾

سورة العلق / الآية من 01 إلى 05

الإهداء

إلى اللذين منحاني كل جميل

"والدتي ووالدي"

أهدي جهدي هذا راجيا الله أن يطيل أعمارهما ويحفظهما ويرعاهما

ويرضى عنهما في الدنيا والآخرة

إلى أحبتي جميعا

وإلى كل من يقرأ ويبحث...

شكر وتقدير

قال تعالى ذكره:

﴿ رَبِّ أَوۡزِعۡنِيٓ أَنۡ أَشۡكُرَ نِعۡمَتَكَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَيَّ وَأَنۡ أَعۡمَلَ صَٰلِحٗا تَرۡضَىٰهُ وَأَدۡخِلۡنِي بِرَحۡمَتِكَ فِي عِبَادِكَ ٱلصَّٰلِحِينَ ١٩ ﴾

(سورة النمل / الآية 19)

عرفانا بالجميل، وبخالص مشاعر الاحترام والتقدير...

أتقدم بجزيل الشكر إلى من ألهمني البحث وعلمني حبّه

أستاذي المشرف **"علي ملاحي"**، الذي تفضل مشكورا بالإشراف على هذه المذكرة، وتقديم النصح والتوجيه والإرشاد، فجزاه الله خيرا على كل ما منحني إيّاه.

وإلى كل من علّمني حرفا وكل من ساعدني من قريب أو من بعيد.

مقدمة

اعتادت الدراسات الأدبية والنقدية الراهنة التعامل مع النصوص الأدبية والفنية بنوع من التلقائية والبساطة في الطرح لما تحمله من توجهات ثابتة وقوالب جاهزة ولما لطبيعة الآليات والأدوات الإجرائية في التجاوب مع النص، ولما لتصوُّرِها المسبق للدلالات اللفظية التي تختبئ تحت عباءة مفرداتها. في حين أنّها لو تكشفت لهم لظهرت برونق ساحر، تعكس من خلالها براعة من صممها ونظمها، وأضفى عليها لمساته المستوحاة من إلهامه، أو تجربته الشعورية، أو من خلال عكسه لصورة واقعه ونظرته إليه.

يعد المُؤلِّف انطلاقا من هذا الأساس المبدع الأول الذي يصوغ لنا مضمون وجوهر عمله في قالب أدبي يحمل توقيعه الخاص، فبِغَضِّ النظر على أنّه القارئ الأول لنصه إلا أنّه كذلك المسؤول الأول عن صنعته التي أبدعها –شاء أم أبى– يستشف القارئ من بعده رؤاه ويحلّلُها.

إنّ الروائي المعاصر –بغوصه في الذات والواقع المعيش– تحوّل إلى ما يشبه الباحث في الفكر والتراث الإنساني، والمنفتح على الأشكال التعبيرية، محطما الحدود بين الأجناس الأدبية، ناهلا من التاريخ والأساطير والرموز الإنسانية والمعرفة؛ لذلك تميزت الرواية المعاصرة عند بعض الروائيين، بعمق الرؤية، وإثارة الأسئلة الكبرى، بلغة شِعرية أكثر مما اعتاد الأدب أن يكون عليه إمتاعا وتخييلا.

ومن هذا المنطلق وجد القارئ نفسه أمام بعض الروايات الدسمة، والحبلى بالأفكار والإحالات الفكرية والفلسفية نتيجة انفتاح كُتابِها على الأديان والثقافات والفلسفة والسياسة، مما جعل هذه الأعمال الإبداعية أقرب ما تكون إلى الكتب الفكرية التي تتطلب الفهم والتحليل، منها إلى الروايات التخييلية الإبداعية التي يعتبر الإلهام مصدرها.

أما الفلسفة، فقد مارس الإنسان التفلسف منذ القدم، سعياً منه لفهم أبعاد وجوده على كافة مستوياته الأخلاقية والمعرفية والاجتماعية، وقد اتسمت الفلسفة التقليدية بمداها النسقي أو الميتافيزيقي المُتَعَالي، أي أنّها لم تترك مجالاً إلاّ وأخضعته لنمط سؤالها العامِ المُغْرِق في المثالية –في الكثير من الأحيان– إلاّ أنّ الأدب احتفظ لنفسه بإيقاعٍ ومنطقٍ خاص به،

استعصى على الاحتواء ببساطة من قبل الفلسفة النسقية التقليدية وذلك لتمسكه ببعض الحدود الأجناسية، وعليه تمايز كلّ من الفلسفة والأدب بشكله وجنسه ولغته؛ إلاّ أنّ المشترك الذي لا مفر منه هو قدرة القارئ على التمييز بينهما والاستفادة من خصائص كلٍّ منهما.

إنّ الفلسفة تتطلّب قارئا ذا مهارات متميّزة وعقلٍ تحليليٍّ قادر على التنقيب في مشاكل مفاهيميّة باستخدام لغة مقتصدة بعيدة عن التخييل والتصوير الفنيّ، تسعى من وراء ذلك إلى الوضوح والصرامة والدقة، في حين يسعى الأدب إلى مقاربة الخيال باستخدام لغة سحرية تميل إلى نوع من الغرابة المشوبة بالغموض والتماهي أسلوبيا وسيميولوجيا وثقافيا، مع الأخذ في عين الاعتبار خصوصية كلّ كاتب.

اخترقت الفلسفة بذلك الأدب، وتمكنت من التماهي مع السرد الأدبي، لإدراكها عجز اللغة المنطقية العقلانية على مقاربة نبضات وأشواق وكشوفات الروح التي تتجاوز العقل، وتتفلّتُ من صرامة المنطق، وبالتالي تجاوزت الفلسفة حدود اللغة المنطقية الجافة واستثمرت الأدب في مقاربة الحقائق والظواهر بشكل مختلف تماما كما يفعل السرد الأدبي باستعمال لغة التخييل والتصوير.

عدّت الرواية بهذا الشكل أكثر أشكال التعبير قدرة على استيعاب مسائل الفلسفة لقدرتها على تصوير تشظي الذات والمجتمع بقوة والتمثيل بالواقع، باعتبارها شكلا خاصا مميّزا بخصوصيات متفردة، متجاوزة "الشعر" الأقرب إلى الفلسفة في قدرة اللغة فيها على التحليل والاستفاضة والاسترسال؛ مستقطبة ومُعبّرة عن فلسفة الأعلام الذين صاغوا معالم الفكر الإنساني صياغة فكرية أكثر منها صياغة إبداعية جمالية.. وهو ما جعل أعمالهم في الرواية تمثل مخزونا فكريا إلى جانب ما تحمله من إضافة في قيم الإبداع.

هكذا يكون تضمين محاورة فلسفية في رواية مشبعة بالخيال مظهراً رئيسياً من مظاهر حياتنا الذهنية المتوهّجة، لأنّنا عندما نقرأ عن معضلة فلسفية في سياق نص أدبي، فنحن لا نسعى إلى مجرّد فهم المعضلة وحسب؛ بل نسعى إلى الشعور بها في المقام الأول. لهذا

حاولت الفلسفة الاستفادة من جمهور الأدب بغية التوسع أكثر بين العامة، عبر طرحها لكل المسائل المتواترة عبر تاريخها الطويل بشكل مفتوح.

يسعى كلّ من حقل الفلسفة والأدب إلى طرح أسئلة كبيرة تختص بتوصيف حقائق عميقة إلاّ أنّ السؤال المستديم الذي يطرح نفسه: **هل يعمل المسعيان الفلسفي والأدبي في اتجاهين متنافسين ومتناقضين بمثل التناقض الذي نعتقده بين الذهن الخيالي والعقل المنطقي؟ أم أن هنالك قواسم مشتركة تسمح لنا بفكّ الأشكال المعرفية والفكرية بالشكل الذي يعطي للفلسفة قيمتها وللإبداع مقامه كذلك...؟**

تظهر الرواية بهذا الشكل منافسا شرسا للفلسفة عندما تقدّم نفسها على أنّها مخزون ومنجمٌ من التجارب الحياتية، ملفوفة في قوالب تخييليّة جعلت القرّاء يهرعون إليها رغبة منهم في تعميق حيواتهم بتجارب الآخرين، كما استفادت الرواية من الفلسفة بأن جعلت من متونها فضاءً خصبا لأسئلتها عبر فضاءاتها التخيّلية، وانطلق الفلاسفة يطرحون نظرياتهم حول الذات والجسد والدين والعالم من خلال نماذج روائية عالمية، بشكل جعل الرواية لم تتردّد في تلوين مناخاتها بعوالم الفكر الفلسفي.

وبالرغم من الاختلاف القائم بين المسعيين الفلسفي والأدبي، ولما لهما من أجندات غير متوافقة، إذ تخاطب الفلسفة النخبة، بينما يخاطب الأدب عامة الناس على العموم. إلاّ أنّ معظم الفلاسفة كانوا شديدي الحساسية فيما يخص قدرتهم في ميدان الكتابة الفنية والأدبية، ولا ينبغي لنا أن ننسى أنّ اثنين من أعظم الفلاسفة – أقصد "**أرسطو**" و" **كانط**"– قد امتلكا قدرات أدبية متواضعة على الرغم من إنتاجهما الفلسفي الضخم، ومن الواضح أنّ التمايزات في الاشتغالين الفلسفي والأدبي اللذين أوردهما **"أفلاطون"** لم يكونا ساذجين أو بسيطين، لأنّ في الأمر غرابة. وهو أنّ **"أفلاطون"** ذاته كان كاتباً أدبياً لامعاً ويتشارك معه في هذا الوصف عدد من الفلاسفة الكبار أمثال: **"نيتشه"، "شوبنهاور"، "كيركيغارد"**، وقد كتب فلاسفة من أمثال **"جان بول سارتر"** و**"جورج سانتايانا"** بعض الروايات، في حين أنّ روائيين مثل "**توماس مان**" و"**روبرت موسيل**" كتبوا روايات مفعمة بالرؤى الفلسفية.

التفت السرد العربي إلى الفلسفة في أكثر من مستوى وذلك منذ القدم، ونخص من العرب بالذكر الروائي والفيلسوف المعاصر "**إبراهيم الكوني**" الذي تميز في هذا المجال أيضا، من خلال كتاباته المتميزة ذات النزعة الفلسفية والأسئلة الجادة، ميزته عن غيره من الروائيين العرب. فهو لم يتوقف عن الكتابة منذ **سبعينيات** القرن الماضي، أي منذ أوّل عمل أدبي له بعنوان **"الصلاة خارج نطاق الأوقات الخمسة" 1974**م حتى اليوم. وقد كتب آخر رواية له وما تزامنه هذه البحث **"تجديف في حق الجذور" 2021**، أي ما يقارب نصف قرن من الإنتاج السردي والفكري والفلسفي، بما يقارب مائة مؤلف.

تُمثِّل علاقة "**إبراهيم الكوني**" بالفلسفة علاقة مخصوصة تحتاج إلى مسح ودراسة وتحليل معمق لبعض علاماتها. صحيح أنّ إبراهيم الكوني يستلهم أعماله الإبداعية في كثير منها من الموروث الأسطوري والخرافي المحلّي لشعب الطوارق في عمق الصحراء الكبرى الإفريقية، إلاّ أنّ العمق الفلسفي غالب على كثير من أعماله، ولعل سباعيته **"بيان في لغة اللاهوت"** لخير مثال على ذلك، لما لاجتهاده الواضح –في فلسفة اللغة– في تلك الأعمال.

كل هذه المعطيات كانت نقطة انطلاق لأطروحة بعنوان:

"الرؤية الفلسفية في الرواية العربية المعاصرة –دراسة نصية ثقافية في روايات إبراهيم الكوني"

لاحظت من خلال القراءة الأولية لروايات إبراهيم الكوني الأخيرة تداخل الأفكار الفلسفية بقوة. هذا ما شجعني على الانفتاح على تجربة هذا الروائي الكبير الذي يوصف بأنّه فيلسوف الرواية العربية المعاصرة. وعليه أردت أن أتفرغ للبحث في مضامين رواياته وما تنطوي عليه من رؤى وتوجهات فلسفية.

ولعل أبرز **سبب ذاتي** دفعني إلى خوض غمار هذه المقاربة هو ذلك التساؤل المستمر: ماذا بعد المناهج النقدية، ثم ما الجدوى منها؟ وهل أضافت المناهج النقدية أي جديد للنص الأدبي؟ ثم ما الذي يمكن أن تصل إليه المناهج النقدية في مقابل الخطابات الكبرى التي

تتجاوز النقد النسقي والجمالي والسيميائي؟ ثم هل يمكن الاستعانة بالفلسفة بديلا عن المناهج النقدية؟

لا يجب أن تقف أغلب الدراسات النقدية الحديثة والمعاصرة عند بلاغة الشاهد من خلال المقاربات النقدية –البنيوية وغيرها– للأعمال الأدبية، بل إنّ هنالك طرقا أخرى لسبر أغوار النص من خلال استنباط واستظهار الرؤى الفلسفية التي يُضمِّنُها المؤلف أو يتضمّنُها الخطاب. وعلى هذا الأساس كانت غايتي محاولة تطبيق ما يمكن من المعارف العلمية التي تسمح لي بقراءة مختلف الزوايا الفلسفية المتجذرة في خطاب "**إبراهيم الكوني**" وما تتطلبه استراتيجية القراءة كذلك.

كما كان **السبب الموضوعي** الأساس من هذا البحث هو محاولة التأسيس لمقاربات فلسفية جديدة تعتمد على الفلسفة دون الرجوع إلى المناهج النقدية المغلقة؛ بغية دراسة ما قدمته الرواية من عبقريات وأعمال من وجهة نظر فلسفية.

تكمن **أهمية هذا البحث** في حجم هذا الموضوع ووزنه في الدراسات العلمية، وخاصة فيما يتعلق بربط الأدب بالفلسفة واستشراف الروايات الفلسفية التي لم تحظ بأهمية بالغة من قِبلِ الدارسين، والتي صارت تنتشر بقوة في الغرب. غايتي في ذلك استثمار هذه النصوص الروائية في الربط بين الإبداع والفكر في ماهية واحدة موحدة لاكتشاف الخبايا الفكرية والأفكار الفلسفية التي تتداخل في الخطاب الروائي، والتي تُعتبر مخزونا ثريا قابلاً للتحليل والتعليل والمقاربة في حدود ما هو ممكن.

أنّ الرواية الفلسفية –من جهة أخرى– من الموضوعات التي تنتمي لعالم الثقافة الرفيعة مثل الوعي والأخلاقيات والفكر التي تستحق الدراسة.

يبرز **الهدف الأساس** من هذا البحث في سعيه للكشف عن قدرة الفلسفة على التماهي مع السرد الأدبي من خلال قدرات اللغة الفنية التي تجمع بين التخييل في السرد والمنطق في الفلسفة، من منطلق نصيّ ثقافيّ؛ كما تحاول تبيان الرؤية الفلسفية التي تكون جليّة في التوجه الفلسفي الذي يمليه الأديب على بعضِ أعماله أو من خلال قضايا جزئية تتأسس

بفرادة في أعمال فنية نموذجية أخرى، باعتبار أنّ الرواية –كأحد أشكال التعبير– أكثر قالب فنيّ قدرة على تصوير السرد والفلسفة مع بعض.

كما تجتهد في الكشف عن تمثلات الرؤية الفلسفية وطريقة التفكير الفلسفي عند إبراهيم الكوني، وكيف دمج أفكاره ورؤاه في الرواية العربية، وكذلك محاولة ضبط خصائص ومميزات الرواية الفلسفية.

سبق وقلنا بأنّ الفلسفة تتطلّب مهارات متميزة للعقل التحليلي القادر على التنقيب في مشاكل مفاهيمية باستخدام لغة مقتصدة بعيدة عن الانشغالات الذاتية تبغي من ذلك الوضوح الصارم، في حين يسعى الأدب إلى مقاربة الخيال باستخدام لغة سحرية مشوبة بالغموض أحيانا ومتماهية مع خصوصية كل كاتب. تحضرنا هنا **الإشكالية الرئيسية** الكبرى للبحث: **ما هي أشكال الرؤى الفلسفية الغالبة على أعمال إبراهيم الكوني الروائية؟ وبعبارة أخرى ما هو النزوع أو التوجه الفلسفي الأدبي والجمالي الغالب على أعماله؟**

والذي تتفرع منها **الإشكالات الجزئية** التي نصوغها على النحو التالي:

1 –هل يمكن للروائي أن يكتب أعماله مستخدماً مقاربة فلسفية في أفكاره وأدواته بقصد؟ أم أنّ ذلك يعدّ انعكاساً غير منطقي لما يختزنه من معرفة فلسفية فقط؟

2 – ما الرؤى الفلسفية الأدبية التي يتبناها إبراهيم الكوني في أعماله وكيف تمثلت؟ وإلى أي مدى ذهبت الرواية الفلسفية في التجديد نحو الفلسفة؟

3– هل كان لفلسفة معينة أثرها في توجّه إبراهيم الكوني الفلسفي الأدبي والجمالي؟

4– هل كل ما كتبه الكوني وكرّسه أدبا، أم أنّ بعضه يتموضع على هامش الأدب وإن كان ملفوفا في غلاف أدبي في ظل مرجعيته الفلسفية؟ ونحن نعلم أنّ هذا المبحث ظل مغيبا في شكل طابو اجتماعي مقارنة بطغيان أسئلة كان مدارها الصحراء والبعد الأسطوري والخرافي في نصوصه.

5– ثم ما علاقة الفلسفة برواياته؟ وهل استطاع إبراهيم الكوني أن يقدم نفسه كروائي مبدع أم كفيلسوف مبدع؟

إنّ محاولة الإجابة عن أغلب تلك التساؤلات لا تتأتى عن طريق قراءة عشوائية لبعض المتون السردية، لأنّ تلك الأسئلة لا تضاهيها في صعوبة فهمها والإجابة عنها إلاّ التوسّل بقراءة إنسانية متخصصة في أكثر من جنس أدبي ولأكثر من فترة إبداعية. وعليه كانت خطة البحث كالتالي:

قسمت البحث إلى **قسمين** واستهللته بمقدمة وفصل تمهيدي حاولت فيه معالجة **"إشكالية التفكير الفلسفي في الخطاب الروائي"** عبر جزئيتي **"التفكير والرؤية"**، وتطرقت في **أول نقطة** إلى تعريف الفلسفة والأدب معنونة **"ما الأدب؟ وما الفلسفة؟ وما وجه التعالق بينهما؟"** بُغيَةَ تبيين التعالُق والتشابه الذي يتفق عليه المصطلحان في أنّهما عصيّان عن التعريف وانتقلت من **سؤال الماهية إلى سؤال الدافع** بغية الوصول إلى نقطة التشابه الأساسية التي تفيد بأنّهما يشتركان في خاصية الإفادة وتقديم معرفة ما، لأنتقل بعدها **للنقطة الثالثة** والتي عنونتها كسؤال: **"هل يفكر الإنسان بشكل منطقي سليم؟"** قصد وضع التفكير في المرتبة التي يستحقها بين التفكير والفهم والاستذكار والإدراك والوعي –في الأدب والفلسفة–... وما هي الأمور التي تستثير وتستحقُ التفكير والتي لا تستحق التفكير على نحو الفرق بين التفكير المؤسس والتفكير غير المؤسس عند الفلاسفة والمفكرين، أي التفكير الذي يفضي إلى معرفة والتفكير الذي لا يفضي إلى أية معرفة، وقد خلصت مع هايدغر إلى أنّنا لا نفكر كما ينبغي وعرجت في هذه الجزئية حسب بعض الشروط إلى **النقطة الثالثة** التي عنونتها **"التفكير من حيث رؤية كونية"** والذي تطرقت فيه للضرورة الفلسفية ولما يخدم ويتقاطع مع الرؤية الفلسفية وشروط الرؤية الكونية في الفلسفة.

أما ثالث عنصر فإنّه يتضمن: **"ما الذي يحكم التفكير الفلسفي في الأدب"** وقد حاولت أن أخلُصَ فيهِ إلى الشُروطِ التي يجب أن يتمتع به التفكير الفلسفي مع مراعاته للإبستيمولوجيا والمنطق في الأدب. على أن تكون كل هذه العناصر السابقة من تفكير وتَفَكُرٍ وفلسفةٍ وأدبٍ، وتفكيرٍ يُفضِي إلى معرفة، وتفكير لا يفضي إلى معرفة، مدخلا يمثل الإطار المفاهيمي الذي

يشرح كلّ متغيرات البحث ومصطلحاته، لفصل الرؤية وبقية فصول البحث عند إبراهيم الكوني موضوع الدراسة.

كما قسمت بحثي لبابين وقسمت كل باب لفصلين، عنونت **الباب الأول** بـــ **"مقاربات فلسفية في روايات إبراهيم الكوني"** وحَسْبِي مِن هَذَا العُنوان مُقاربة التَوجهات الفلسفية الجزئية الغالبة على أعمال الكوني في بعض من رواياته مع الاتكاء على النصوص الفلسفية التي تثبت ذلك التوجه؛ وعنونت الفصل الأوّل بـــ: **"الرؤية الفلسفية والأدب الفلسفي"** والثاني بـــ: **"الحرية والغيرية والأخلاق في أعمال إبراهيم الكوني"**.

أمّا **الفصل الأول** فقد حاولت أن أضبط فيه طبيعة التداخل الذي تقره الرؤية الفلسفية مع الخطاب الأدبي، وهل كل خطاب روائي فلسفي يحمل رؤية فلسفية ونزوعا ما، مع التمثيل –بطبيعة الحال– بالكوني، وتطرقت في هذا الفصل إلى ثلاث عناصر كبرى أحسبها على غاية من الأهمية وهي: **"الرؤية الفلسفية في الخطاب السردي المعاصر –المعنى والتجنيس بين الفلسفة والأدب"** والذي تناولت فيه **"علاقة الأدب بالفلسفة"**، ثم طبيعة العلاقة بين **"الرؤية والرؤيا عند إبراهيم الكوني"** عبر مقالاته الفلسفية وأعماله ذات طابع النصوص.

حاولت في **العنصر الثاني** أن أتمثل: **"الخطاب الفلسفي الروائي من منظور الإبستيمولوجيا"** وسعيتُ من خلاله إلى الإجابة عن السؤال المفترض: **"أي معرفة تقدمها الرواية؟"** عبر أربع محطات كبرى تمثلت في **الرواية** و **القارئ** و **الأدب** و**اللغة** كعنصر من عناصر إنتاج المعرفة –على التوالي– وتفرع عن العنصر الأخير: **"فلسفة اللغة عند إبراهيم الكوني"**

كما اعتنيت في العنصر الثالث والأخير من هذا الفصل بـــ: **"راهن وإمكانات تحليل الخطاب الفلسفي الروائي والروائي الفلسفي"** والذي حاولت أن أجيب من خلاله على السؤال **"لماذا الخطاب الروائي الفلسفي؟"**

جاء **الفصل الثاني** بعنوان: **"الحرية والغيرية والأخلاق في أعمال إبراهيم الكوني"** وقد عُني هذا الفصل بقضايا فلسفية جزئية في بعض رواياته وأعماله، وقد كان تقسيمه كالتالي:

"فلسفة الخطيئة والتكفير والحرية، والميسوجينية في رواية التبر عند إبراهيم الكوني" ثم **"الغيرية وطبيعة النفس البشرية في رواية "نزيف الحجر لإبراهيم الكوني"** مع استفاضة نسبية في العنصر الثالث **"الميتافيزيقيا والأخلاق عند إبراهيم الكوني"** الذي استفاض إلى جزئيتين مهمتين تمثلتا في " **النزعة الأخلاقية المثالية في فلسفة إبراهيم الكوني الروائية"** و **"الميسوجينية في أعمال الكوني الأدبية والسردية"**

أمّا الباب الثاني من البحث فقد انحصر في **"مقاربة الرؤية الفلسفية في روايات إبراهيم الكوني"** والذي قسمتُه إلى فصلين، وكان الهدف من هذا العنوان التأكيد على أنّ بعض الروايات يمكن أن تحقق رؤية فلسفية متكاملة عبر مجموعة من التوجهات الفلسفية التي تثمر بعضها بعضا داخل نسيج الخطاب الروائي. بما يعرف بـــ: **"الرواية الفلسفية"**

وجاء عنوان **الفصل الأول من الباب الثاني: الرؤية الفلسفية في رواية "من أنت أيها الملاك!"** أمّا **الفصل الثاني من الباب الثاني** فكان بعنوان **"الرؤية الفلسفية في رواية روح البعد المفقود"** اللّذان تفرعا بدورهما إلى مجموعة من العناصر الجزئية التي حاولت من خلالها الإلمام بتلك الرؤية.

وأتممت البحث بخاتمة حاولت فيها استخلاص كل النتائج المتوصل إليها، ثم ألحقتُ البحث بسيرة الكاتب بشكل دقيق.

حاولت من **الناحية المنهجية** أن أستفيد في مقاربة نصوص إبراهيم الكوني الروائية مستعينا في ذلك بالمقاربات التقليدية والمعاصرة على حدّ سواء منفتحا على المعرفة الفلسفية والأنثروبولوجية وعلم النفس وعلم الاجتماع وعلم النقد وحسبي في ذلك أنّ الفلسفة باعتبارها –أم العلوم– لوحدها كفيلة بأن تمد المحلل بما يشاء من المقولات المعرفية من أجل استنطاق أغوار الخطابات المختلفة شريطة التمكن والفهم الدقيق لمقولاتها.

يتناولُ هذا البحث بالدراسة مُحاولة مُقاربةَ الأدبِ بالفلسفة، من خلال اختبار ومعاينة نصوص إبراهيم الكوني الروائية وهدفي في ذلك منهجية الاعتماد والاستعانة قدر الإمكان بالمفاهيم الإبستيمولوجية والمقولات الفلسفية المستقاة من أقطاب الفلسفة المعاصرة بوجه

خاص من أمثال **هايدغر** و**سارتر هيجل** و**كانط** و **بريان ماغي** و **نوكس** التي وجدت فيها دعما لتوضيح الكثير من الشذرات الفلسفية الأدبية التي رأيت أنّها تمثل مفاتيح منهجية من شأنها أن تعطي للبحث رؤية مشروعة بوسعها تفسير الجمالية الفلسفية لنصوص إبراهيم الكوني التي اتخذها منوالا تقنيا لكتاباته.

إنَّ التبرير الذي يُمكِنُ أن نُقدِمَهُ هُوَ **أنَّ المقاربة النصيّة لمتون إبراهيم الكوني بالأساس** تقتضي البحث الدقيق عن الآليات الممكنة التي تسمح لنا بالدخول في مغامرة مع وجهة الخطاب الأدبي وماهيته الفلسفية وفك شفراته الجمالية.

كما تقتضي **الضرُورةُ العِلميّة لهذا البحث والتي يتطلبها الواقع الأدبي الراهن الانفتاح بشكل عملي على مختلف** المناهج النقدية في بعدها الفلسفي ومرجعياتها المعرفية والثقافية والإيديولوجية، والهدفُ الأعمق من ذلك إبراز الإمكانات المتاحة والمتوافرة التي تمكّننا من دراسة **إبراهيم الكوني** بموضوعية عميقة دون الإخلال بخصوصية نصوصه وطبيعة أنساقها استنادا إلى مختلف المعارف والفلسفات الواسعة التي يتداولها الدارسون.

حاولت في هذا البحث التركيز على الأبعاد البنوية الفلسفية التي يتميز بها نص إبراهيم الكوني واستفدت في ذلك من مختلف وجهات النظر الفلسفية المنهجية التي أقرها أقطاب البنوية بدءا بديسوسير امتدادا إلى سيباج بما في ذلك الاستعانة بالفلسفة الوجودية وقد حاولت أن أكون بنيويا تارة وسيميلوجيا تارة أخرى دون تجاهل بعض الحقائق التي يفرضها المنهج التاريخي وهو ما يعني أنّني اعتمدت المنهج البنوي مثلما اعتمدت المنهج السيميولوجي مثلما استفدت من المنهج التاريخي في استقصاء الكثير من الزوايا الفلسفية وتوضيحها عند الروائي **إبراهيم الكوني**. وقد غلّبت في ذلك التحليل المناسب منهجيا لخطوات البحث. غايتي في ذلك الاستفادة قدر الإمكان من الأبعاد الإبستيمولوجية بالشكل الذي يُمكنني من استيعاب وشرح وتحليل وجهات النظر الفلسفية عند الروائي إبراهيم الكوني.

يتأرجح هذا البحث بين ثنائيتين جليلتين يشتغل البحث من خلالهما وتتمثلان في التطويع النص والتطويع المنهجي: **أمّا التطويع النصي** فقد اشتغلت في هذه الدراسة على الاجتهاد في محاولة استنتاج واستنباط قضايا فلسفية كبرى وثانوية يعالجها الخطاب الروائي الواحد، وتناولت بالدراسة القضايا التي اعتقدتها كبرى، كما أهملت قضايا أخرى ذكرتها على سبيل التمثيل لا الاستشهاد، وكانت الغاية من ذلك أنّ حجم البحث لا يكفي لتناول كل الأبعاد والقضايا الفلسفية في رواية واحدة، وليست كل الروايات تصلح للدرس الفلسفي ولهذا شئت التنويع في القضايا بين روايات متعددة على تناول عدة قضايا في روايات محدودة.
والغاية الرئيسية من ذلك هي محاولة إثبات أنّ للكوني فلسفة ورؤية فلسفية في أعماله يبثها في أعماله، وبالتالي ركزت على بعض أعماله الفلسفية دون غيرها السردية التي لا تتمتع بالعمق الكافي في حدود اعتقادي.
أما **التطويع المنهجي** فإنّه يجدر بي الإشارة أنّني لم أعتمد منهجا نقديا واحدا محددا، وقد لجأت إلى الفلسفة الحديثة والمعاصرة ابتداء من فلسفة العلوم وفلسفة الأنوار وفلسفة الحداثة وما بعد الحداثة والمعاصرة بالخصوص، معتمدا على الإبستمولوجيا وعلم المعرفة بغية استكناه الوسيط المعرفي الذي يربط التفكير الروائي الفلسفي بين الكوني –من جهة– وبين نظريات الفلسفة –من جهة أخرى–، والحقيقة أنني لم أعتمد على الإبستمولوجيا لوحدها، لأنّه من غير المنطقي الاحتكام إلى نظرية في المعرفة لوحدها حال تطبيق منهج أسلوبي على نص يتمتع بأنساق مضمرة، وإنّما عمدتُ إلى العقل وسيطا بين المعرفة –كجُملةٍ من النظريات– والنص الأدبي من خلال الاعتماد على الهرمنيوطيقا والتأويل. أي أنّني اعتمدت على الهرمنيوطيقا من خلال تتّبُعِ بعض المسارات التأويلية التي تتوافق وفلسفة واضحة، والابستيمولوجيا بشساعة علوم المعرفة، والعقل وسيطا بغية استكناه ومعرفة ما تحاول الرواية تقديمه أو تبريره، كلّ هذا مع ضرورة الالتزام بمنهجية يحكمها المنطق.

الصعوبات والعراقيل:

أولا: إنّ المشكلة الكبرى التي واجهتني كباحث وأرقت البحث هو أنّ دراسة مجموعة من الأعمال الروائية استنادا إلى الفلسفة عمومًا وإلى نظريات المعرفة قد يوقع الباحث في جملة من التضاربات في البدء وهو يواجه سلسلةً طويلةً منَ التعاريف المختلفة في تاريخ الفلسفة لكلّ شأن من الشؤون والمباحث الفلسفية الكبرى، بل وحتى الجزئية منها، ففي حين يتفق بعضُ الفلاسفةِ مثلا على تعريف معينٍ للوجودية، وتكون حجتهم في ذلك منطقا وركيزة معينةً، يختَلِفُ الفَلاسِفةُ فيما بينهم في المصطلح نفسه، فتجدُهُ مثلا يختلف بين وجوديات تجاوزها الزمن ووجوديات متقابلة حال **سارتر** و**هيدغر**، ووجوديات معاصرةٍ تنقد ما سبق.

وإن كانت الوجودية مذهبا متعارفا عليه فإن مفاهيما مثل الحرية والموت تستعصي على التعريف الدقيق عند جمهور الفلاسفة نظرا لنسبية الموضوع. ولهذا لا يستطيع البحث بمحدوديته أن يقف عند كل التعاريف تسلسلا زمنيا ومنطقيا لإبراز صحيحها ممن تم تجاوزه، وبالتالي فإنّ هذا البحث يحاول الربط والتوفيق والتحليل بين القضايا المبثوثة في الرواية مع مشهور ما تتقابل معه في الفلسفة مع تبيان وجهة نظر المبدع ورؤيته الخالصة للظواهر ممّا يشكِّلُ ويخلُقُ رؤيته الفلسفية الخالصة.

- ثانيا: إنّ المغالطة التأويلية التي قد يؤول إليها هذا البحث والذي حاولت الدفاع عنها وتبريرها هو أنّ البحث قد يبدو: **تطبيقات في (القراءة والتلقي) أو (التأويل)** أو **مقاربات موضوعاتية** أو **مقاربة معرفية عرفانية** أو أنّه دراسة في **التناص** أو أنّها تعنى **بالقصدية**.

والحقيقة هي أنّ هذا البحث يدور حول فلكِ الأبعاد الكلامية الفكرية والفلسفية في التفكير السردي عند إبراهيم الكوني، وأقصد بالتفكير هنا؛ صناعة نموذجٍ في الرواية الفلسفية التي لا يمكن للدراسة الموضوعاتية الإلمام به بتلك السطحية، وأنا لا أتهم المنهج هنا بالسطحية علما أنّني أُدرِكُ يقينا بأنّ بعض الأعمالِ السردية تَتَسِمُ بالعُمق الفلسفي الذي لا يمكن لا للنظريات القراءة والتلقي استنباطه ولا حتى المقاربات الموضوعاتية التي تقف عند بلاغة الشاهد، وإنما من خلال إعمال العقل التأويلي المتتبع لمحطات فلسفية كبرى في أعمال الكوني والربط بينها لتشكيل رؤية معينة نحسبها غالبة ورئيسية.

لا يشتغل هذا البحث على التناص باعتبار أنّ بعض مقاطع الرواية تتناص مع بعض المقولات الفلسفية في طريقة بنوية نصيّة، وإنّما إلى دراسة تأثير ذلك البعد الفلسفي على كل الرواية وكيف تبناها الروائي في أعماله، بمعنى ما الذي يفكر فيه الأدب؟ وما الذي يؤمن به الروائي وما يكتبه من ثقافته الفلسفية وهل بإمكان رواياته تقديم معرفة أو طرح انشغال فلسفي ما.

كما أنّني لا أبحث عن مقصدية النص ولا عن قصدية الروائي وشخصيته بالرغم من أنّه المسؤول الأول والأخير على كل فكرة كتبها، إنّما أبحث عن الرؤيةِ الفلسفيّة التي يتمتع بها عمل ما، أو تتجلى في بعض من الأعمال الروائية عبر استنطاق ما تيسر لهذا البحث أن يتناوله من فلسفاته المتناثرة والمبثوثة في أعماله.

وأضيف كذلك أنّه إذا كنت أعتبر أنّ اللغة تتحكم بالعملية المعرفية بشكل كبير، باعتبار أنّ الرواية الفلسفية هي أحد آليات إنتاج المعرفة وطريقة من طرق التفكير الفلسفي؛ كان السعي نحو البحث عن قدرة اللغة على تمثيل الثقافة الفلسفية والتفكير فلسفيا فيها، على غرار تطبيق نظريات القراءة والتلقي في ذلك، وبالرغم من أنّني أشرت بشكل عابر إلى أنّ للقارئ دورا مهما في إنتاج المعرفة إلا أنني آثرت الانطلاق من أساس نصي ثقافي على العودة إلى القارئ والنظريات المهتمة به.

كما أنّ أحد أبرز مشاكل هذه البحث هو محاولة توخي خطة نموذجية قائمة لها، ففي حين يتوسل هذا البحث تناوُلَ **الرؤيةِ الفلسفية في أعمال إبراهيم الكوني**، وقفت أحيانا على نماذج روائية مُتكامِلَةٍ تستدعي الدراسة بشكل خاص ومتفرد، كما وتحمل في ثناياها جملة من القضايا الفلسفية التي تطلعت إلى تناولها بشكل متفرد على جملة من الأعمال الأدبية كفلسفة الموت أحيانا، كما لم أشأ تكرار نفس الرؤية مرتين بشكل جزئي في عمل أدبي ما وبشكل شامل في أعمال متفردة.

يتكئ هذا البحث على جملة من المصادر والمراجع التي نحسبها على غاية من الأهمية، فبغض النظر على مدونة البحث وهي أعمال الكوني بالأساس، كان اعتمادي

الأساس على كتاب **برتراند راسل تاريخ الفلسفة الغربية** بأجزائه الثلاثة، وهو الذي استغرق مني الوقت الأكبر لفهم لتوجهات الفلسفية الكبرى والمذاهب الفلسفية الكبرى كما استندت على سلسلة النصوص الفلسفية لمنشورات توبقال من إعداد **محمد الهلالي وعزيز لزرق،** وسلسلة **محمد بهاوي** الفلسفية، لما تتضمنه هذه النصوص من محاور مفصلة ومرتبة بعناوين دقيقة وفهارس شاملة لكل من **الحرية** و**السعادة** و**الواجب** و**الحق** و**العنف**، و**الفن** و**الجمال** ــ وقد أفادتني إقامتي الطويلة بالمغرب (في إطار البرنامج الوطني الإستثنائي PNE2019-2020) في العودة لكلّ الكتب الفلسفية الأصلية والمفقودة بمكتبة آل سعود بالدار البيضاء، بمعنى أنّني لم أعتمد على كتب الوساطة التي تدّعي دراسة الأدب فلسفيا، لما تفتقره من منهجية وتدقيق في البحث وارتجال كبير وعدم العودة إلى كتب الفلسفة في الغالب الأعم.

إنّني لا أزعم في هذا البحث الإحاطة بكلّ عناصر **الرؤية الفلسفية عند إبراهيم الكوني** بعناية فائقة، ولا أزعم أنّني فهمت كلّ الفلسفة، فهي التي قد تشغل الباحث في النص الواحد مدةً ليست بالهيّنة، ولا أقول أنّ الموضوع قد اكتمل تماما نظرا لتَعَدُدِ زواياه، وبُعْدِ غَوْرِهِ، فإن كان بلوغ الكمال في هذا الشأن غاية لا تدرك، فإن السعي إلى نيل جانب منه واجب لا يترك.

ختاما أتقدم بجزيل الشكر وجميل العرفان وحسن الامتنان وخالص التقدير إلى كل من كانت له عليّ أياد سابغة، وأخص بالذكر أستاذي المشرف والجليل **أ.د. علي ملاحي،** المُعلِم الأوّل الذي لم يبخل عليّ بنصائحه المتتالية والمتكررة، والذي تحمل معي عناء إنجاز هذا العمل بالتوجيه والتصحيح وبتيسير الحصول على المراجع، والذي ذلّل لي كلَّ الصعاب، كما لا أنسى مشرفي بالمغرب أستاذي الفاضل **أ.د عبد الرحيم جيران** الذي اعتنى بأفكاري ورحب بتساؤلاتي المتكررة وأفادني كثيرا بأفكاره النيرة ومنهجيته الدقيقة وتوجيهاته الصائبة، كما أشكر كذلك **فريق مخبر التأويليات بتطوان المغرب** وعلى رأسهم أستاذي **أ.د. محمد الحيرش** الذي أفادني كثيرا في التأويل والجانب الفلسفي وسهلّ لي كُلّ الأمور الإدارية

فترة إقامتي بمارتيل–تطوان، والشكر موصولٌ كذلك إلى كلّ أعضاء لجنة المناقشة الموقرين فجازاهم الله عن سعيهم هذا كريم الجزاء.

واللهم إنني سعيت فإن أصبت ومالَ البحث إلى كماله فذلك ما أردت فنحمد الله على ذلك أوّلاً وآخرا، وإن جانبت الصواب وتقاعس البحث إلى النقص فذلك لأنّنا بشر فنستغفر الله على ذلك.

الفصل التمهيدي

الفلسفة والأدب

''التفكير الفلسفي في الخطاب السردي المعاصر''

- **إشكالية التفكير الفلسفي في الخطاب الروائي المعاصر (التفكير والرؤية).**
- **هل يمارس الإنسان التفكير بشكل منطقي وسليم؟**
- **ما الذي يحكم التفكير الفلسفي في الأدب؟**

"كيفَ يستطيع أن يُفهم الناس
من لم يستطع أن يفهم نفسه؟"[1]
إبراهيم الكوني: نزيف الروح

توطئة:

نسعى من خلال هذه البحث الإجابة عن الإشكالية التالية: فيما تتمثل إشكالية التفكير الفلسفي في الخطاب الروائي العربي المعاصر، والتي سنعتبر الأدب من خلالها أفقا من آفاق التفكير الفلسفي.

تتفرع خطة مدخل هذا البحث إلى جملة من الإشكاليات العويصة والنقاط المهمة التي تثمر بعضها بعضا وتساهم في تَشَكُلِ الإشكالية الكبرى التي ننوي دراستها: فيما تتمثل إشكالية التفكير الفلسفي في الخطاب السردي المعاصر –الرواية أنموذجا–

إن محاولة ضبط إشكالية الفلسفة في الأدب يقودنا لطرح الأسئلة التالية: ما الفلسفة، ثم لماذا نتفلسف، ثم ما هي مكانة الفلسفة بين العلوم المختلفة، وما هي شروط التفلسف؟

إنّنا نسعى في بداية الأمر السعي إلى تعريف كل من الأدب والفلسفة، لا لنضبط التعريف الأنسب لكلّ من هذين المجالين، بل لنخلص إلى أنّ كل منهما عصي عن التعريف، فقد تضاربت التعاريف عبر التاريخ الذي مرّ على كل منهما ولم يتفق المنظرون والفلاسفة على تعريف واحد قار، كما أنّه لم يشفع لهما التطور الذي مر عليهما على ضبط مفهوم دقيق وشامل، لنخلص في نهاية الإشكالية الأولى إلى أنّه يوجد مأزق في ضبط كل منهما وهذا لنسبيتهما ولتداخلهما على بعضهما البعض.

ننتقل بعدها إلى تتبع الإشكال الذي أدى إلى تحول سؤال الماهية إلى سؤال الدافع، وبمعنى آخر لماذا انتقل التساؤل القائم عبر تاريخ الفلسفة من "ما الفلسفة؟" إلى "لماذا نتفلسف؟"

[1] إبراهيم الكوني، نزيف الروح، دار الملتقى للطباعة والنشر، ط1، بيروت– لبنان، 2000، رقم168، ص62.

ولنُبيِّن إن كان هذا السؤال في حد ذاته كفيلا بحمل عبء الفلسفة على عاتقه، أو سيخلص بالإجابة على المشكل العويص الذي يعتري ماهيتها.

للننتقل بعدها إلى الإشكال الذي لطالما طرحه منظرو الأدب: ما الذي ستضيفه الفلسفة للنص الأدبي –إن جاز لنا أن نطرح هذا السؤال من منظور الفائدة– لنحوِل بعدها مسار الإشكالية من سؤال (الماهية والدافع) إلى سؤال الوظيفة. ونقصد بذلك وظيفة كلّ من الفلسفة والأدب، أو بعبارة أخرى: ما هو الجنس الأدبي التي تلبسه الفلسفة للتعبير عن نفسها غير الأدب. وهل يجوز للفلسفة التنكر في الأدب في هذا الحال؟

كما يتوجه هذا البحث إلى محاولة التفصيل في مسألة شروط التفلسف المنطقي السليم: وهل التفلسف الذي لا يحتكم للمنطق هو تساؤل مرفوض، إن كانت الفلسفة تبيح مساءلة كل الأشياء والظواهر؟ هل المنطق لوحده كفيل بالتفلسف السليم. إنّ جملة الإشكاليات الأربعة السابقة تحيلنا بالضرورة إلى خلاصة مفادها أنّ الفلسفة ليست حكرا على أحد، ولا وصي على الفلسفة. والفلسفة للجميع حلى حد قول **راسل** و **ديريدا** باعتبارها جزءاً من حياة المجتمع، إلا أنّ ما يحكمها برأينا هو التفكير السليم ونحن نستند هنا إلى نظرية هيدغر في هذا الشأن*[1]: فنحن لا نفكر كما ينبغي من جهة، والفلسفة لا تكاد إلاّ تعيد نفسها في كل مرة في شكل من أشكال العود الأبدي*[2] عبر تاريخها الطويل؛ وتكمن أهمية هذا العنصر من البحث في أنّه الرابط الأساس الذي يخلص إلى الرؤية كشكل من أشكال التفكير وهذا لما لعلاقته بما سبق ولفائدته على ما سيليه.

---

[1] * سنشير بشكل عابر على كتاب هيدغر "في الشيء الذي يخص التفكير" لنستند إلى فكرة مفادها أنّ مشكلة العصر هي أنّنا لا نفكر كما ينبغي.

[2] * العود الأبدي هي فكرة أسسها نتشه تقتضي أن كل شيء في هذا الوجود يتكرر في حلقة مفرغة ولا متناهية. إن الزمان دائري يكرر نفسه مرة بعد أخرى.

(ينظر: ديف روبنسون، وجودي جروفز، أقدم لك الفلسفة، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2001، ص91.) و (لورانس جين، كيتي شين، أقدم لك نيتشه، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2004، ص47 و48)

أمّا النقطة الأخيرة فإنّني سأسعى من خلالها إلى دراسة الأدب كأفق من أفق التفكير الفلسفي؛ وسنتناول فيه ما تناولته الدراسات المعاصرة في علاقة الأدب والفلسفة، ثم الإشكالية التي تقع على عاتق الأدب –ونقصد هنا الخطاب السردي والرواية بالخصوص– من خلال التفكير الفلسفي المؤسس.

على أن نحاول كذلك التطرق إلى محاولة تعريف كل من النزوع الفلسفي والتوجه الفلسفي في الأدب، ثم ما الذي نقصده بالرؤية الفلسفية وكيف يحكمها التفكير المؤسس.

1- إشكالية التفكير الفلسفي في الخطاب الروائي المعاصر (التفكير والرؤية)

1-1- ما الأدب؟ وما الفلسفة؟ وما وجه التعالق بينهما؟

إنّ سؤال ما الأدب؟ سيزيغ الباحث في هذا الشأن عن جوهر الأدب وفائدته في مقابل ماهيته، وقد أثرى منظرو الأدب الساحة الفكرية والأدبية بتعريفاتهم المتعددة التي تنتمي إلى اتجاهات فلسفية وأدبية مختلفة، وبالتالي فإنّه مع اختلاف المنظور اختلفت التعريفات والنتائج، وبقي الإشكال القائم ما الأدب؟ يهيمن على الساحة الأدبية عبر التاريخ.

إنّ المتأمل في التاريخ الإنساني بمختلف حضاراته وثقافاته ليجد أنّ الأدب اصطلاحا يطلقُ على كل ما يُكتب من الأعمال النثرية (رواية، قصة، أقصوصة، ... وما عداها من ألوان الأدب النثرية) والشِعرية (القصيدة العمودية، الشعر الحر، القصيدة النثرية...) وما تعلق منها بالفن كالمسرح، وبمختلف أجناسها الأدبية وتصنيفاتها اللغوية، ومواضيعها وقومياتها ... بمعنى أنّ الأدب كمجال واسع يشمل كل ألوان البيان والبديع والتصورات الإنسانية، وأغلب ضروب المعرفة بما في ذلك الفلسفية منها، ونستثني في هذا المقام الانشغالات العلمية فقط.

يعرفه **"رينيه ويليك"** في كتابه "نظرية الأدب" على أنه **"نشاط خلاق-فهو فن"**[1] إلاّ أنّ **"غنيمي هلال"** يفرق بين الأدب وسائر الفنون في مسألة النفعية وخصوصية اللغة ويعرفه في كتابه **"في النقد التطبيقي والمقارن"** في فصل يعنونه **"ما الأدب"** بقوله: **"يندرج الأدب في عداد الفنون الجمالية من تشكيلية وتعبيرية، وهو يشترك معها في التعبير عن الحالات النفسية والوجدانات، على أنه ينفرد دونها بأن أداة التعبير فيه هي اللغة، واللغة في أصلها وسيلة اجتماعية نفعية في طبيعتها"**[2] والحق أنّني اخترت هذا التعريف

---

[1] رينيه ويليك، أوستن وآرن، نظرية الأدب، تعريب: عادل سلامة، دار المريخ للنشر، المملكة العربية السعودية، 1412هـ - 1992م، ص23.

[2] محمد غنيمي هلال، في النقد الأدبي والمقارن، نهضة مصر للطباعة والنشر، دط، الفجالة القاهرة، دت، ص125.

للوقوف على نقطة نفعية اللغة التي يختلف فيها بعض منظري الأدب الذين يعتبرون الأدب أو الرواية بالخصوص؛ خطاب تخييل ومتعة لا غير.

إلاّ أنّ غنيمي هلال آثر أن يبين بشكل أو بآخر بأنّ نفعية الأدب تكمن في اللغة التي يستخدمها، لأنّ اللغة معروفة بأنها مشبعة بحمولة ثقافية معرفية من جهة وهي وجه الخصوصية التي تميز الأدب عن غيره من الفنون.

ويكمل غنيمي قوله: **"...والأدب يطوعها للتعبير الفني بما يضفي عليها من صبغة جمالية، ولكن تظل وسيلته إلى ذلك هي الدلالة على المعاني في ألفاظ مصوغة في قالب جمالي. والمعاني لا في ذاتها لا ترسم ولا توضع في ألحان، لكنها تجسم في الكلام أو يوحى بها. ولهذا تظل دلالة الأدب أعمق وأوغل في الوعي الاجتماعي من دلالات الفنون الأخرى... ذلك أنه يعتمد على اللغة وهي أصرح وأقوى في تصويرها ومعانيها الاجتماعية من وسائل الفنون الأخرى"**[1]

يمهد هذا القول لـــ **"غنيمي هلال"** الربط بين كل من الفلسفة والأدب في مسألة النفعية، إلا أنّ الاختلاف الأول الظاهر بين المجالين يتحدد في التشكيل الذي يقوم عليه كل منهما، ولكن هل يمكن أن يحمل كل منهما لباس الآخر أم أنّ المجالين متمايزان كفاية لدرجة تجعل تزاوجهما أمرا مستحيلا؟

أما بالنسبة للفلسفة فيرى **"هايدغر"** أنّ الإشكال الذي يقع عليه جدل التعريف يكمن حول كيفية السؤال من أصله بقوله: **"ليست الفلسفة بما هي إغريقية النشأة هي وحدها موضع سؤال، بل أيضا كيفية السؤال. فالطريقة التي لا زلنا نطرح بها السؤال اليوم هي طريقة إغريقية.**

[1] محمد غنيمي هلال، في النقد الأدبي والمقارن، ص125.

نطرح السؤال: ما...؟ السؤال الذي يبحث في معنى شيء ما، هو دائما سؤال متعدد المعاني، يمكننا أن نسأل: ما الشيء البعيد هناك؟ نتلقى الإجابة: إنه الشجرة. فالجواب يتعلق بإعطاء إسم لشيء كانت معرفتنا به ناقصة... طريقة السؤال هذه هي التي أشاعها "سقراط و"أرسطو"، يسألون مثلا: ما الجمال؟ ما المعرفة؟ ما الطبيعة؟ ما الحركة؟..."[1]

وعليه فإن أحد أكبر المشاكل ارتباطا بتاريخ الفلسفة العريق هو مشكلة التعريف، لكونها تأبى وقضاياها الحصر والتحديد، ويرجع ذلك بالأساس لاختلاف روادها ولتشعب مشاربها، ولأنّها في النهاية فلسفات متعددة، وليست فلسفة واحدة. وقد اتفق فلاسفة القرن العشرين أمثال الألماني (كارل ياسبر/Karl Jaspers) والروسي (ثيودور أويزرمان/Teodor Oizerman) والبريطاني (برتراند راسل/Bertrand Russell) على أنّه من الصعب وضع تعريف شامل للفلسفة لأسباب عدة.

باعتبارها متعاليا لا تقبل التعريف إلا من خلال نفسها وبهذا يقول **ياسبر**: **"بأن الفلسفة لا تملك تعريفا لأنها لا يمكن أن تتحدد بشيء خارج عنها، فلا وجود لجنس فوق الفلسفة تندرج تحته كنوع. إنّ الفلسفة تحدد نفسها بنفسها...ولا تبرر نفسها بأي نوع من أنواع المنفعة، بحكم أنها تستمد روحها من الأساس الذي انبثق منه الإنسان"**[2]

ويوافقه على هذا النحو أويزرمان بأنّنا لا نستطيع أن نقيس تعريفات الفلسفة القديمة على الصواب أو الخطأ لأنّه يرى بأنّ كل فيلسوف لا يعرف الفلسفة إلاّ من منظوره الخاص، وهي عصية على التعريف لأنّها خاضعة للتغير التاريخي بالأساس: **"في الفلسفة توجد سلسلة من الإجابات المختلفة عن السؤال ((ما هي الفلسفة؟)) ولا يمكن وصف هذه**

---

[1] مارتن هايدغر، الفلسفة، الهوية والذات، تر: محمد مزيان، منشورات ضفاف، منشورات الإختلاف، ط1، 1436هـ، 2015م، ص14.

[2] Karl Jaspers: Philosophy and Science, trad. in Partisan, Review, N16, 1949, p881.

الإجابات بأنها صحيحة ولا بأنّها خاطئة...وهكذا فإن تعريف أرسطو للفلسفة، هو في جوهره تعريف للفلسفة أرسطو الخاصة، ولكن إلى أي مدى يمكن أن تمثل فلسفة أرسطو أو فلسفة أي فيلسوف آخر، تعبيرا أصيلا عن ماهية الفلسفة، التي هي كما نعرف خاضعة للتغير التاريخي"[1] والملاحظ في القول السابق بأنّ تعريف الفلسفة لكل فيلسوف يقاس على نظرته هو للأمور وفلسفته الخاصة، ولا يمكن أن نجزم بأنّ فلسفة أي فيلسوف في أي عصر من العصور بإمكانها أن تنطبق على فيلسوف آخر، فهي متغيرة بشكل مستمر.

وعلى هذا الأساس تعددت تعاريف الفلسفة عبر التاريخ في ارتباطها بالحكمة أو بالتفكير أو بالحقيقة، أو بالغايات أو بالبحث عن صيرورة الحقيقة أو فن إبداع المفاهيم، أو التفكير الحر...وغيرها من التعريفات المختلفة وقد استطعنا أن نجمل بعضها على سبيل الحصر كالتالي:

يربطها اليوناني (**أفلاطون***/plato) بحب الحكمة[2] وهو التعريف الأكثر تداولا في تاريخ الفلسفة، أما (رينيه ديكارت*/René Descartes) بالبحث عن الحكمة حين قال: **"كنت أبغي أولا أن أشرح معنى الفلسفة مبتدئا بأقرب الأشياء إلى فهم الكافة، مثل أن لفظ ((فلسفة)) معناه: دراسة الحكمة.."**[3] أمّا (ايمانوائيل كانط*/Emmanuel Kant) فقد ربطها بالتفكير الحر وهي العلم بالغايات الأخيرة: **"وعليه يجب على الذي يريد أن يصبح فيلسوفا أن يتدرب على استخدام عقله بطريقة حرة، لا بطريقة تقليدية وآلية، إذا جاز القول، وبذلك؛ فالفلسفة هي: نسق المعارف الفلسفية أو المعارف العقلية القائمة**

[1] ثيودور أويزرمان: تطور الفكر الفلسفي، تر: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1977، ص43.

[2] أفلاطون، المأدبة، فلسفة الحب، تر: وليام الميري، دار المعارف، مصر، ص61.

[3] روني ديكارت، مبادئ الفلسفة، تر: عثمان أمين، دار الثقافة، القاهرة، 1975، ص30.

على التصورات، هذا هو المعنى المدرسي لهذا العلم، أما معناه الكوني، فهو: العلم بالغايات الأخيرة للعقل الإنساني"[1]

ويقصد **"كانط"** بالغايات الأخيرة أنّ الفلسفة هي منطلق الحكمة وهي المجال الوحيد الذي لا يستمد قيمته إلا من ذاته، والذي يمنح سائر المعارف قيمتها. وباعتبار الفلسفة مصدر المعرفة الإنسانية هذا إذا نظرنا إليها من منظور أنّها أم العلوم. ويتفق هذا القول لـــ**"كانط"** مع قول **"ياسبر"** السابق بأنّه لا يمكن تعريف الفلسفة انطلاقا من شيء خارج عنها. لكن الأمر لم يتوقف عند هذا الحد من الاختلاف، فقد ربطها **"هيجل"** بصيرورة البحث عن الحقيقة[2] في حين يربطها (**أندري سبونفيل**/André Comte-Sponville) بالتفكير: **"... أن نفكر... يتعلق الأمر بأن نفكر جيدا كي نعيش جيدا، وهذا وحده ما يعنيه التفلسف في الحقيقة..."**[3] إلى غيرها من التعريفات المختلفة...إلا أنّ السائد في تعريف الفلسفة عند جمهور المتخصصين هو اعتبارها طريقة في تحليل الأفكار والتطرق إلى المواضيع ونقدها.

إنّ ما نخلص إليه في نهاية المطاف؛ أنّ الأدب والفلسفة لونان من الألوان الإنسانية والتعبيرية التي تحكم التفكير الإنساني والتي تستند إلى اللغة للتعبير عنها، إلا أنّ المشترك بينهما أنّهما عصيان على التعريف.

---

[1] Emanuel Kant: logique, trad de L. Guillermit, Ed Vrin, 1970, p25.

يراجع في ذلك: علي حرب، الفكر العربي، العدد48، السنة8، أكتوبر، 1978.

[2] فريديريك هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها، تر: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2002، ص86.

[3] André Compte Sponville: présentation de la philosophie. Édition Albin Michel. S.A. 2000. P144.

يراجع في ذلك: حسن أوزال، حكمة الحداثيين، دار وليلى للطباعة والنشر، مراكش، 2004، ص17.

يلخص راسل تعريفه للفلسفة بعد قراءته لتاريخ الفلسفة من قبل سقراط إلى العصر الحديث، وتأليفه لكتابه الأشهر تاريخ الفلسفة الغربية* على **"أنها وسط بين اللاهوت والعلم، فهي تشبه اللاهوت في كونها مؤلفة من تأملات في موضوعات لم نبلغ فيها بعد علم اليقين لكنها كذلك تشبه العلم في أنها تخاطب العقل البشري أكثر مما تستند إلى الإرغام، سواء كان ذلك الإرغام صادرا عن قوة التقاليد أو قوة الوحي"**[1] نفهم من هذا بأنّ موضع الفلسفة يقع وسطا بين العلوم بمختلف أنواعها (طبيعية، شكلية، اجتماعية وإنسانية...) وبين اللاهوت الذي هو الدين أو المعتقد. كما وتستمد طروحاتها من التأملات التي تناقشها الفلسفة في المواضيع التي لم يحسم فيها –حسب بعض المعتقدات–، إلى المنطق الذي تتسم به في مخاطبة العقل –منطق العلوم–.

يتأسس التفكير الفلسفي عند راسل على هذا الأساس في وضع الفلسفة على السكة بين جدارين عظيمين يحكمهما الوحي من جهة والحتمية، ونسبية بعض العلوم* من جهة أخرى (وهو الحال مع بعض العلوم الإنسانية). إلا أنّ الفرق الجوهري بينهما يكمن في أنّ جمهور المنتصرين إلى الفلسفة لا تلزمهم القواعد العلمية الصارمة ولا الإيمان المطلق بمسلماتها على حد سواء. لأنّ الفلسفة في الأساس الأول لا تقدم الإجابات ولا تدعي

---

* تاريخ الفلسفة الغربية، هو مجلد من 3 أجزاء للفيلسوف البريطاني المعاصر برتراند راسل، حاول فيه المؤلف جمع تاريخ الفلسفة قبل سقراط حتى وقتنا الراهن، وقد ارتأينا العودة إليه كون أنّ الترجمة من الإنجليزية إلى العربية موفقة إلى حد بعيد. بالإضافة إلى أن مؤلف يصدر للكتاب بتعريف متواضع للفلسفة وهو خلاصة كل ما وجده وقرأه في الفلسفة منذ القدم حتى وقتنا الراهن.

[1] برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الفلسفة القديمة، ج1، تر: زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2010، ص11.

- نسبية العلوم: يراد بقولي بنسبية العلوم أن المتأمل لتاريخ الفلسفة الغربية والعربية لا يجد في بعض النظريات إلا توصيفا لظواهر ما، كالميتافيزيقيا والإستطيقا وغيرها من موضوعات الفلسفة التي لا تستند على منهج قائم بحد ذاته، في حين تتسم بعض الفلسفات السياسية كالماركسية والرأسمالية بأدوات ومنهج وتصورات دقيقة وعليه فإن الاعتبار بأنّ الفلسفة نظام ممنهج ضرب من اللغو لأنها طريقة في التفكير قبل أن تكون علما دقيقا، لهذا كانت الفلسفة منذ التاريخ أم العلوم والمولد الأول لها.

بضرورة تصديق المسلمات بقدر ما تطرح الأسئلة فقط ولا تجيب عنها في بعض الأحيان إلاّ بإشكالات أكبر.

إلاّ أنّ ما نعيبه على راسل هو ضرورة ربط الفلسفة بالتفكير السليم وبالتفكير المنطقي، لأنّ العقل المتعالي لا يوصلنا دائما إلى الحقائق. وهو الحال مع كانط، لأنّ العقل المتعالي وتسليم كل السلطة للعقل سيؤدينا بالضرورة لاستنباط الأسس والنظريات وسيقودنا للعلم لا محالة، وهنا نطرح سؤالنا الأهم: إذا لم يكن من دور الفلسفة الإجابة عن كل الأسئلة، فهل يستطيع العلم أن يجيب عن كل إشكال؟ وهنا نرجع لراسل إكمالا لما سبق حين قال:

"...–والعلم فيما أرى– هو الذي يختص بالعلم اليقين، أما اللاهوت فاعتماده على صلابة الإيمان؛ ومجاله هو الجوانب التي تتجاوز حدود المعرفة اليقينية على أنك واحد بين اللاهوت والعلم ((منطقة حرة)) حلالا للطرفين جميعا، فهي معرضة لهجمات الفريقين معا؛ وهذه المنطقة الحرة هي الفلسفة...في حين تكمن مهمة الفلسفة هي دراسة هذه المسائل إن لم نقل إن مهمتها هي الإجابة عنها"[1] إنّ المتأمل في قول راسل الأخير ليلاحظ تحيز الفيلسوف للعلم على حساب الدين حين اعتبر فيما يرى أنّ العلم هو الذي يختص بالعلم اليقين، في حين أنّ اللاهوت يهتم فقط بحدود المعرفة اليقينية، كما أنّه لا يتوقف عند هذا الحد إلى لينتقد اللاهوت أكثر لكونه "لا أدري Agnosticism" وإن كان يحاول البقاء على درجة من الموضوعية والموسوعية إلا أنّ كتبه تكشف ذلك ومثال ذلك كتابه الشهير: **"لماذا لست مسيحيا"****

[1] برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الفلسفة القديمة، ج1، ص11 و12.

** "لماذا أنا لست مسيحياً" هو مقال طويل لراسل كان في الأصل محاضرة ألقاها في 6 مارس 1927 في قاعة بلدة باترسي تحت رعاية الجمعيّة العلمانيّة بجنوب لندن، وتم نشره لاحقاً ككتيّب وتم نشر عدة طبعات منه باللغة الإنكليزية وتُرجم إلى عدة لغات عالميّة، في بداية الكتاب يضع راسل تعريفاً لمصطلح "المسيحي"، وبعدها يشرح لماذا لا يؤمن بالله والجنة والنار.

ويستفيض راسل في محاولة تبيان مهمة الفلسفة في أنّها تسعى للإجابة عن المسائل التي يعجز الدين على الرد عليها: **"...على أن الإجابات التي أجاب بها رجال اللاهوت فيما مضى عن تلك المسائل، والتي كانت تبعث الرضى في النفوس، لم تعد تقنعنا كما أقنعت أسلافنا...وقد تقدمت لنا مذاهب اللاهوت بإجابات قطعت فيها برأي حاسم أكثر مما يجوز لإنسان أن يقطع ويحسم، فكان حسمها ذاك هو نفسه الذي حدا بالعقل الحديث أن ينظر إلى تلك الإجابات بعين الريبة، ومهمة الفلسفة هي دراسة هذه المسائل، إن لم نقل إن مهمتها هي الإجابة عنها."**[1] هذا ما يفتح على الفيلسوف فرصة التساؤل على أي سؤال مهما بدى محرجا أو خطيرا أو يمس أيا من الأمور الغيبية التي سبق وأن فصل فيها الدين.

ويشير راسل إلى نقطة يرى أنّها على درجة بالغة من الأهمية وتكمن في أهمية الفلسفة والفيلسوف، بحيث يرى هذا الأخير **"فلست بمستطيع أن تفهم عصرا من العصور أو أمة من الأمم، إلاّ إذا فهمت فلسفتها، وينبغي أن تكون فيلسوفا إلى حد ما، فهاهنا ترى سببية متبادلة بين الطرفين! فظروف الحياة التي يحياها الناس لها أثرها البالغ في تكوين فلسفتهم، لكن العكس كذلك صحيح، وهو أن فلسفتهم تؤثر أثرا بالغا في ظروف حياتهم..."**[2]

تكمن أهمية هذا القول الأخير لـــ**"راسل"** في أنّه يخرج الفلسفة من نطاق التساؤل حول الأشياء والظواهر إلى فهم العالم، ويمكن أن نقيس هذا النص على الأدب؛ بمعنى أنّه إذا كنا نريد أن نصل لدرجة فهم أدب من الآداب أو عصر من عصور الأدب أو أمة من الأمم، أن نحاول تتبع وفهم مناحي التفكير في تلك المرحلة من جهة، والفلسفات التي يتشبعون منها، ويمكن في هذا السياق أن نعتبر دينا ما؛ فلسفة أخلاقية يستقي منها الأفراد

[1] برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الفلسفة القديمة، ج1، ص12 و13.

[2] نفسه، ص15.

أفكارهم وتفكيرهم، ويشيد **"راسل"** إلى ضرورة أن تكون فيلسوفا إلى حد ما، ففلسفة الكوني في الأدب وطريقة تفكيره تعكس ظروف الحياة التي عاشها والاغتراب الذي عاناه.

إنّني أعتبر **"إبراهيم الكوني"** على هذا الأساس نموذجاً للمثقف الديناميكي والفيلسوف الذي يتفاعل مع حركة المجتمع والتاريخ، إيمانا منه أنّ النظرية تحتاج دائماً إلى أن تدلل على نفسها كلما حاولت أن تطبق نفسها في ميدان أو آخر لأنّه **"لم تكن الفلسفة منذ أقدم العصور من شأن المدارس وحدها، كلا ولا كانت أمرا تنازعته قلة من العلماء، بل كانت جزءا لا يتجزأ من حياة المجتمع."**[1] بمعنى أنّ الكوني يستغل اللّغة والأدب وسيلة للتفكير والتفلسف. وتكمن أهمية وفائدة دمج الأدب بالفلسفة في إبعاد المتلقي عن الاغتراب الثقافي والفكري نحو الواقع المعيش والمشكلات المعاصرة.

1-2- من سؤال الماهية إلى سؤال الدافع

إنّ السؤال الذي يتغافل عنه الكثير من الفلاسفة يطرح نفسه على أساسٍ هو: لماذا نتفلسف؟ يطرح **(فرنسوا ليوتار**/Jean-François Lyotard) سؤاله هذا ضمن مجموعة محاضرات ألقاها بجامعة السربون تحت عنوان "**لماذا نتفلسف؟**" ويقترح هذا السؤال بديلا عن السؤال الشائع ما الفلسفة؟ ويقترح جوابه في أنّنا نرغب في ذلك، أو بالأحرى يعتقد **"ليوتار"** أن جواب سؤال ما الفلسفة؟ موجود في السؤال لماذا نرغب؟ وعليه يقول:

"وهكذا، فإن الجواب على سؤال ((لماذا نتفلسف؟)) يوجد في السؤال الذي لا مفرّ منه: ((لماذا نرغب؟))، والرغبة التي تمثّل الفلسفة ليست أقلّ انحباسا من أيّة رغبة كانت غير أنّها تتضاعف وتضع نفسها موضعِ سؤال في حركتها ذاتها. وزد على ذلك

[1] برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الفلسفة القديمة، ج1، ص11.

أن الفلسفة ليست في الواقع سوى مسائلة الأشياء"[1] ثم يضيف قائلا: "**أن نتفلسف هو أن نذعن بالكامل لحركية الرغبة وأن ندرك من خلالها، وفي الوقت ذاته نسعى إلى فهمها دون الحياد عن مسارها"**[2]

إنّ المتأمل لهذا القول من **ليوتار** ليلاحظ من أول وهلة أنّ الفيلسوف يحيد عن السؤال الجوهري ما الفلسفة إلى سؤال آخر مفاده **لماذا نتفلسف؟** ليجعل الدافع الرئيسي في التفلسف هو الرغبة في ذلك، ويعتقد هذا الأخير في أنّ فعل التفلسف عبر التاريخ ومساءلة الأشياء ينمُ عن تلك الحركية التي حكمت الفلاسفة وتضاعفت لديهم من خلال الرغبة في التساؤل والتفلسف ليعتبر هذا السؤال أهم من السؤال الأكثر تكرارا في تاريخ الفلسفة **"ما الفلسفة؟"**.

يجزم هذا الأخير في أنّ الرغبة هي السبب الوحيد في التفلسف "**وفيما يخص واقعنا اليوم، إذ نحن تساءلنا: ((لماذا نتفلسف؟)) فإنه يكون بوسعنا دوما أن نجيب عن طريق الاستفهام: ((لماذا نرغب؟ ولماذا يوجد في كل مكان الشيء عينه الذي يبحث عن الآخر؟)) وبوسعنا أن نجيب دوما وفي ترقب الجواب الأفضل: ((إنّنا نتفلسف لأنّنا نرغب))"**[3] إلاّ أنّ مربط الفرس في كتاب **"ليوتار"** وإن كنا نعجز حقا عن فهم ماهية سؤال الفلسفة ليحيلنا لجوهر سؤال مهم نطرحه وهو؛ من هو ذلك الذي عيّن نفسه وصيّا على الفلسفة؟ وعبر كل تاريخها والذي بإمكانه القول بأنّ هذه فلسفة وهذه لا؟*

الملاحظ أنّ **"ليوتار"**، وبالرغم من أنّه يحاول طرح هذا السؤال بشكل مباشر إلا أنّه لمح إليه أكثر مما صرّح به، وذلك من خلال فصله لمهام الفلسفة عن التاريخ، واقترح

---

[1] جان فرنسوا ليوتار، لماذا نتفلسف؟، تر: يوسف السهيلي، دار التنوير، ط1، 2017، ص43.

[2] نفسه، ص44.

[3] نفسه، ص45.

- يمكن في هذا الشأن العودة إلى (برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج1، مقدمة الكتاب، ص11.).

بديلا لسؤال **ما الفلسفة؟** والتي تهتم بتاريخ الفلسفة على حساب سؤال لماذا رغب كل منهم في التفلسف أصلا؟ وكأنّه يحاول أن يقول؛ لكلّ فلسفته الخاصة وهو حرّ فيما يتفلسف، بل وأراد **ليوتار** أن يفرغ السؤال الجوهري ما الفلسفة؟ -والذي تقتضي الإجابة عنه تتبع تاريخ الفلسفة- من محتواه التاريخي بسؤاله **لماذا نتفلسف؟**[1] لأنه يعتبر بأنّ سؤال ما الفلسفة والذي تقتضي الإجابة عنه البحث في مسارها التاريخي من مهام المؤرخ لا الفيلسوف. ودليل قوله من ذلك: **"...فليكن من الصائب أنه عندما نتساءل ((لماذا نتفلسف؟)) فإننا لا نطرح المشكل الأصل بالمعنى التاريخي للكلمة لأنّ الفلسفة تضمن، عن طريق الفعل نفسه، أن يكون لها تاريخ أو أن تكون هي ذاتها تاريخا وهكذا نجد أنفسنا نعود مجددا إلى مسألة الزمن."**[2]

إنّ منطلق فلسفة **"ليوتار"** ودعواه لتغيير سؤال الماهية إلى سؤال الدافع، تعود ربّما لمنطق الانتقاد الذي وجهه **"كارل ياسبرز"** للفلسفة والمتمثل في صعوبة كتابة تاريخٍ مُلِمٍّ بالفلسفة بشكل موضوعي من حيث أنّ: **"الصعوبة التي تواجه أي محاولة لإعادة كتابة تاريخ الفلسفة تكمن في ضرورة الانفتاح على هذا التاريخ في مجموعه وتصوره تصورا كليا حتى يمكن أن يصبح موضوعا للتأمل...ولا توجد موسوعة معتمدة لتاريخ الفلسفة يمكنها أن تفي بطبيعة التجربة الفلسفية أو توضح ماهي التفكير الفلسفي"** ويواصل **ياسبرز** قوله بشكلٍ يفرقُ فيه بين الحقيقة وجدوى كتابة التاريخ بشكل آخر بقوله: **"ربما يكون فهم التاريخ أمرا مهما ولكن التاريخ لا أهمية له بالنسبة إلى الحقيقة نفسها؛ لأنّه لا يخبرنا إلا عن تتابع الاكتشافات بصورة عرضية ومحتملة".** [3]

---

[1] جان فرانسوا ليوتار، لماذا نتفلسف؟، ص61 و62 و63 و64.

[2] نفسه، ص62.

[3] كارل ياسبرز، تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية، تر: عبد الغفار مكاوي، دار التنوير، بيروت، 2007، ص41.

إنّ هذه الحقيقة هي التي دفعت ب **"ليوتار"** إلى الخوض في سؤال الدافع بدل الخوض في سؤال الماهية والتأريخ، لأنّه ربما لم يغفل عن جهود الفلاسفة القدامى –ممن سبقه– في هذا المجال.

وأرى أنّه مع إسقاطنا وتحويرنا لسؤال الرغبة الذي يترجاه **"ليوتار"** على الأدب نقول: لماذا يرى الروائي الأمور كما يرى؟ أو بعبارة أدق ما الذي يحكم رؤية الروائي الفلسفية في الأدب؟ أي لماذا يفكر الأدب بهذا الشكل وليس بشكل آخر. أي أنّ سؤالنا ما الفلسفة؟ يحيلنا بالضرورة إلى السؤال: لماذا نتفلسف؟ والتي تحيلنا إلى سؤال لماذا نفكر؟ ثم إلى سؤال هل نحن نفكر كما ينبغي؟ ثم ما الذي يراه الأدب ويفكر فيه ولا تفكر فيه الفلسفة؟ لنخلص في النهاية إلى نقطة البداية للتفكير في مسألة الرؤية الفلسفية في الأدب على الصعيد الفلسفي لا على صعيد التشكيل اللغوي الذي تتمتع به اللغة التخييلية الروائية.

2-<u>هل يمارس الإنسان التفكير بشكل منطقي وسليم؟</u>

إنّ هذا السؤال مبكر بعض الشيء، ومحاولة الردّ عليه يفترض مقدما أنّنا قد عرفنا كلاّ من التفكير والمنطق والتفكير المنطقي، وهذا ما لم نقدمه بعد وللوصول إلى ذلك يجب أن نضبط على الأقل مهمة الفلسفة باعتبارها تفكيرا؟

إنّ الحديث في شأن التفكير ليس بذلك الأمر الهين إذ أنّه يستدعي بالضرورة تفكرا في حد الشيء -في ذاته- لتداخله مع ضروب شتى من المعارف والمفاهيم؛ ويمكننا أن نستشهد في هذ المقام بأكثر من عنصر يتداخل مع التفكير بشكل مباشر كالتفكر والتدبر والتأويل والفهم والوعي والإدراك والتصور العقلي، ومن ثم خصوصياته وشروط الشروع فيه وثماره ومن ثم علاقته بالتفكر والفكرة والفكر.

يرى العديد من الباحثين في أنّ التفكير نشاط ذهني يقوم به الإنسان وقد ورد تعريف التفكير عند محمد صليبا في معجمه الفلسفي كالآتي: **"عمل عقلي عام يشمل التصوّر والتذكر والتخيل والحكم والتأمل، ويطلق على كل نشاط عقلي"**[1] والملاحظ لهذا القول أنّ هذه العناصر تتفق مع خطوات المنهج التجريبي* إلى حد بعيد، إلى أنّه أضاف عنصر الحكم السابق لأوانه حسبنا والذي قد يختلف معه وفيه العديد من المشتغلين في هذا المجال. وبالرغم من أنّ هذا التعريف فلسفي متخصص إلا أنّ التفكير حقيقة يذهب بنا إلى ما هو أبعد من خطوات المنهج العلمي القائم على الملاحظة.

كما ويعرف **حسن شيمي** التفكير على أنه **"الأسلوب الذي يعالج به الإنسان المعلومات والأفكار حتى يمكنه فهم العالم الذي يحيط به، والتفكير نشاط عقلي هادف يمكننا من تقدير المشكلات وحلها كما يمكنّنا من تفسير البيانات وصناعة أو اتخاذ القرارات وفهم**

---

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص317.

- خطوات المنهج التجريبي: (الملاحظة، العملية، التجربة، النتيجة)

الأفكار والمفاهيم"[1] إلاّ أنّ هذا التعريف أقرب إلى الاستنتاج المنطقي منه إلى فعل التفكير، كون أنّ الباحث يعتبر التفكير هو فعل **معالجة منطقية للمعلومات والأفكار** متجاوزا بذلك فعل التأمل السابق لإدراك المعلومات، وبالتالي ففي تجاوزه للوعي بالأشياء والظواهر ومحاولة إدراكها استبق الباحث فعل التأمل إلى أنّ الأفكار تتبع اعتباطا وكأنّها موجودة مسبقا في العقل وما التفكير إلى محاولة لمعالجتها حسبه...كما أنّ الباحث لم يتوقف عند هذا الحد إلاّ ليعتبر بأنّ التفكير **نشاط عقلي هادف يمكننا من تقدير المشكلات وحلها!** وهو المبدأ الذي استعاره من تعريف التفكير النقدي ليبين تداخلهما، بحيث يعرف هلبرن Helpern التفكير النقدي على أنّه: **"يستخدم مصطلح التفكير النقدي للدلالة على التفكير الغرضي المنطقي والهادف، إنه ذلك النوع من التفكير المتضمن في حل المشكلات وتكوين الآراء والاستنتاجات، وتبين أوجه التشابه واتخاذ القرار"**[2]

وهنا نطرح سؤالنا: هل كل تفكير هو تفكير منطقي بالضرورة؟ هل هناك احتمالية في كون التفكير ذو جانبين؛ تفكير منطقي وتفكير غير منطقي؟ أوليس فعل التساؤل فقط تفكيرا في حد ذاته؟ هل الغاية من التفكير هي معالجة الأفكار وحل المشاكل فقط؟ بمعنى آخر هل يثمر التفكير عن نتائج مرضية في كل مرة؟

لنفترض أنني أتفكر وأتدبر في الطبيعة! هل فعل التفكير في هذه الحالة يصنع ويتخذ القرارات ويقدر المشكلات؟ وهل يسبق الاستنتاج التفكير في هذه الحالة حتى يكون التفكير أسلوبا يعالج به الإنسان الأفكار؟

إن فعل التَفَكُّر في القول السابق يحيلنا لبعض من الاستنتاجات التي نعتقدها منطقية بعض الشيء، ولنبين بأنّه توجد مراتب عقلية تحكم التفكير وتساهم فيه –بغض النظر عن

---

[1] حسن الشيمي، المعلومات والتفكير النقدي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1997، ص25.

[2] Totten, Nancy Thoms. Teaching student to evaluate information. Reichel, Mary, (ed) library literacy. RQ (spring1990) p348.349

يراجع في ذلك: حسن الشيمي، المعلومات والتفكير النقدي، ص27.

العوامل الفيزيولوجية- أوّلها فعل التأمل؛ وإنّنا لا نقصد بهذا الشأن التأمل البصري الذي يقوم به المتبصر وإنّما فكرة الوعي بالأشياء وبمسمياتها وبتحديدها أو حتى الجهل بها والتساؤل فيها. وبالتالي فإن فعل التساؤل في أي شيء أو ظاهرة هو فعل في التفكر والتفكير. أما ثانيهما فهو فعل الإدراك بالأشياء والظواهر؛ ونشير في هذا المقام كذلك إلى أنّنا نستطيع التساؤل حتى في الأشياء التي لا ندركها وهو ما تنحوه الغيبيات والميتافيزيقيا.*[1]

إنّ المتفق عليه من القول السابق هو أنّ التفكير نشاط عقلي يقوم به الإنسان ذهنيا أو كتابة عبر التساؤل والتفلسف، كما يتموضع التفكير وسطا بين هذين المسألتين وتحكمه القدرات العقلية كما يجمع على ذلك علماء النفس؛ في تحليل الظواهر أو استنتاجها وإدراكها وفهمها والتفكير والتخيل والاستذكار... وغيرها. إلاّ أنّ محاولة ترتيب العناصر السابقة لتبيان مرتبة التفكير راجع لاحتمالات متعددة وظروف مختلفة نورد بعضها كالآتي:

- قد يستذكر الإنسان حدثا ثم يفكر فيه (ويقع التفكير هنا في المرتبة الثانية بعد الاستذكار

- قد يدرك الإنسان حقيقة الشيء ثم يفكر فيه (يسبق الوعي والإدراك التفكير في هذه الحالة إلى أنّ الجدل في أنّ الإدراك ضرب من ضروب التفكير)

- قد نصل لمرتبة فهم ظاهرة ما لنتحول بعدها إلى التفكر في تشعباتها وآفاقها ... وغيرها من الاحتمالات المنطقية الممكنة. (وهنا تفكير ثم فهم ثم تفكير).

[1]* يرى كانط "أنّ المتافيزيقيا هي المبحث الوحيد الذي لم يحقق نتائج يقينية" يراجع في ذلك: إيمانوائيل كانط، نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت لبنان، 1989، ص25 وكذلك: سمير بلكفيف: التفكير مع كانط ضد كانط -مساهمة في نقد النقد- منشورات ضفاف-منشورات الاختلاف، ط1، 2014، ص54.

إن ما نخلص إليه في هذا الشأن **"...أنّ التفكير عملية مركبة أو معقدة حيوية تتخلل تقريبا كل شيء نقوم به"**[1] فالنسبية التي تمتاز بها مسائل العلوم الإنسانية جعلت التفكير ضربا من التساؤل اللانهائي الذي لا ينتهي أحيانا إلى أية معرفة وانطلاقا من هذا الأساس ظهرت علوم كالإبستمولوجيا وعلم المعرفة.

كما يربط جون ديوي التفكير بالنقص وبالبحث، إذ أنّه يراه نشاطا عقليا يقوم على أساس سدّ نقص ما والبحث فيه: **"إنّ كل عملية من عمليات التفكير تنشأ عن وجود عمل أو حدث مستمر في وضعه الراهن ناقص لم يصل إلى ختامه بعد، ويتمثل معناه فيما يصير إليه في النهاية، وبمعنى آخر فإن التفكير لا ينشأ إلا عندما تكون الأشياء غير محققة وفي موضع شك ذلك أن الشيء الكامل المعين المضمون محقق لا يستثير التفكير، وإنما الذي يستثيره هو ما ينتابنا حين نواجه مواقف تتسم بالحيرة والتردد والغموض في فهم عناصر الموقف"**[2]

يضرب القول السابق لجون ديوي نظريات الميتافيزيقيا والعلوم الطبيعية عرض الحائط لاعتباره أنّ الشيء الكامل لا يستثير التفكير وبالتالي نطرح سؤالنا كيف تتطور العلوم لتصير أنجع مما كانت عليه، كأن يشتغل باحثون ما لتطوير دواء ناجع لحالة أفضل (كإطالة أمده أو إضافة خصائص جديدة فيه) أو ليس هذا ضربا من ضروب التفكير والتطوير أم أنّ التطوير والتفكير في تحسين نواحي بعض العلوم ليس بتفكير؟ ثم ما محل التفكير في الظواهر الميتافيزيقية المطلقة أحيانا كالموت والتي تعتبر يقينا محتوما، هل الموت في هذه الحالة غير محقق وموضع شك ما؟ هل الموت من المسائل التي لا يستدعي التفكير والتفكر فيها؟

---

[1] نبيل عبد الحافظ عبد الفتاح، مهارات التفكير الإبداعي وعلاقتها بعملية اتخاذ القرارات، الإداري، س18، ع60، (شوال 1415- مارس1995)، ص54. يراجع في ذلك: حسن الشيمي، المعلومات والتفكير النقدي، ص26

[2] سعيد إسماعيل علي، فلسفات تربوية معاصرة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1416 هـ - 1995م، ص116. يراجع في هذا الشأن: حسن الشيمي، المعلومات والتفكير النقدي، ص27.

وقد وجدت في تعريف **جان بياجيه** التعريف الأنسب للتفكير لسدّ النقص في تعريف جون ديوي السابق إذ يقول: **"نشأ التفكير الإبستمولوجي شيئا فشيئا من داخل العلوم نفسها...بسبب بعض الأزمات أو الصراعات التي تكونت لفعل السيرورة الداخلية للإنشاءات الاستنتاجية أو لتأويل معطيات تجريبية، ولأجل القضاء على تلك الأزمات والصرعات، كان من الضروري إخضاع المفاهيم والمناهج والمبادئ المستعملة، حتى ذلك الوقت لنقد مثمر (مغذي) يكون بمقدوره تبيان قيمتها الابستبمولوجية تفكيرا تأمليا في العلم فحسب، بل يغدو أداة على ضوئها يحصل التقدم العلمي، بحكم كونه تنظيما داخليا للأسس، التي يقوم عليها العلم"**[1]

إنّ ما يفهم من القول الأخير أنّ الفلسفة باعتبارها تفكيرا مؤسسا للإبستيمولوجيا نشأت من خضم صراع التأويلات والاستنتاجات لتؤسس لنفسها معرفة قيِّمة قائمة على النقد المثمر والتفكير التأملي في ذات الشيء لتحقيق التقدم المرجو، وفي المقابل فإن التفكير غير المؤسس غير القائم على النقد –كشرط– لا يفضي إلى أي شيء حسب **جان بياجيه.**

إلا أنّه في المقابل يطرح هايدغر فكرة على درجة من الأهمية، وهي أنّنا لا نفكر كما ينبغي، وأنّ الفلسفة رهينة إلى الانتهاء بنهاية التفكير، وأنّها أدركت نهايتها (بمعنى بلوغ النهاية أي بدء التحقق المسئم) عندما يتحقق التفكير كما ينبغي لأنّها في الأصل تفكير من شكل خاص ويقول في ذلك: **"تعد الفلسفة في حقيقتها ميتافيزيقيا، فهي تفكير في الموجود في كليته في العالم وفي الإنسان وفي الله، وذلك بوسطة النظر إلى الوجود في حيثية انتماء الموجود إلى الوجود، وقد فكرت الميتافيزيقيا في الموجود بوصفه المعلل (التصور الذي يبين العلّة)، ذلك أن وجود الموجود منذ بداية الفلسفة ومع هذه**

---

[1] J. Piaget : La logique et la connaissance scientifique, bibliothèque de la pléiade, Gallimard, Paris 1967, p51-55.

يراجع في ذلك: محمد بهاوي، الفلسفة والتفكير الفلسفي، خصائص الفلسفة وعلاقتها بالحقول المعرفية الأخرى، ج3، إفريقيا الشرق، 2012، ص81 و82.

البداية تجلى بوصفه مبدأً (وهي تعني في الألمانية الأساس لكن هايدغر يستعملها في هذا النص بمعنى المبدأ والأساس)...إن التفكير الميتافيزيقي الخاص، الذي يستقصي للموجود عن المبدأ، ينحاز ويبدئ في، الذي يحضر إذ يتصور هذا الموجود في حضوره، ويقدمه هكذا انطلاقا من أساسه كموجود مؤسسٍ"[1]

يحاول هايدغر فيما سبق من قوله ربط الفلسفة كتفكير بالتفكير في الميتافيزيقيا، ويرى بأنّ الفلسفة في حد ذاتها تفكير ميتافيزيقي، إذ أنّها تناقش الموجود –والموجود عند **هايدغر** هو كل ما يحيط بنا وهو لا يقصد الجانب المادي الملموس من الأشياء– من حيث مساءلته عن إمكانية انتمائه إلى هذا الوجود وهنا تكمن الإشكالية.

إنّ الإنسان –حسب هايدغر– هو الوحيد الذي يعتقد بأنّه يفكر في هذا الوجود **"ومع ذلك فإننا ننظر إلى الإنسان بحق على أنّه الكائن القادر على أن يفكر، لأنه هو الكائن الحي والعاقل، وبذلك فالعقل ينتشر في الفكر، وبما أن الإنسان حي وعاقل، فإنه من الواجب عليه أن يكون قادر على التفكير متى يشاء، غير أن الإنسان يريد ذلك لكنه لا يستطيع ذلك قط، بل إنه في آخر المطاف، إذ يريد أن يفكر إنما يريد أشياء كثيرة فتعوزه القدرة. إنّ الإنسان يستطيع أن يفكر في حال توفره على إمكانية ذلك، إلاّ أن هذه الإمكانية ليس لها أن تضمن لنا بعد القدرة على التفكير"**[2]

ربط هايدغر وجه الشبه بين الميتافيزيقيا والفلسفة على أنّ الأولى تعاملت وفكرت في الموجود بوصفه المعلّل، من خلال مساءلتها للمابعديات والظواهر المتجاوزة بغية

---

[1] مارتن هايدغر، في الشيء الذي يخص التفكير، تر: وعد الرحية، دار التكوين للتأليف والنشر والترجمة، ط1، دمشق – سوريا، 2018، ص80 و81.

[2] Martin Heidegger : Qu'est-ce que la pensée ? In Essai et conférences, éd. Gallimard 1958.

يراجع في ذلك: مارتن هايدغر، التقنية – الحقيقة – الوجود، تر: محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، 1995، ص185 حتى205.

الوصول إلى الحقائق، ولنا هنا أن نمثل في التفكير بالموت باعتباره ظاهرة ميتافيزيقية يستدعي التفكير فيها الوصول إلى علة أو نتيجة ما، وهو من مهمة التفكير الفلسفي –ذو البعد الميتافيزيقي– لاعتبارات عقلية الوصول إليه عبر التفكير في الفلسفة، وقد برّر الفيلسوف هذا العوز في التفكير إلى أنّ الفلسفة لا تفكر كما ينبغي لأنّها لم تصل إلى النتائج بعد؟ وفي وصولها إلى النتائج انتهاءً لمهمتها وبدءا للتفكير من جديد في أمور أخرى.

فرق الفيلسوف **"هايدغر"** في هذا الشأن بين نقطتين مهمتين تغفل عنهما كل من الميتافيزيقيا والفلسفة في شأن التفكير وهو أنّ كلا منهما يتعاملان مع وجود الموجود باعتباره علّة تستدعي تفكيرا واستنتاجا ونتيجة بينما هي في النهاية مبدأ، **"وإن هذا المبدأ هو ذلك الذي يكون ما يكون وكيف يكون"**[1]

وينقد الفيلسوف صفة التفكير عند الإنسان على أنّه يستطيع التفكير ولكنّه لا يقدر على ذلك، بمعنى أنّه يملك القدرة على أن يفكر باعتباره كائنا حيا وعاقلا، وفي افتراضه لذلك –الحيوية والعقل– فإنه يفترض كذلك على أنّه قادر على التفكير متى يشاء، ويشرح **هايدغر** ذلك بأنّه يريد ولكنه لا يستطيع، لأنّ في التفكير عند هايدغر وصولا إلى الحقائق، وكلُّ تفكير لا يصل إلى الحقائق ليس بتفكيرــ فتعوزه القدرة، لأنّ الافتراض السابق غير كافٍ للتفكير لأنّه لا يملك الإمكانية، وحتى وإن توفرت فإنّها لا تضمن لنا التفكير كما ينبغي ولا القدرة على التفكير.

يربط هايدغر نهاية الفلسفة بنهاية الميتافيزيقيا وكمالها، وفي تحقق ذلك كمال الحقائق ويقول في ذلك **"ماذا يعني الحديث عن نهاية الفلسفة؟ من السهولة بما كان أن نفهم نهاية شيء ما في المعنى السلبي كمجرد توقفٍ، كغياب للتقدم إن لم يكن الأمر بإطلاق ارتكاساً أو انعدام قدرة؛ غير أنه على العكس من ذلك يدل الحديث عن نهاية**

[1] مارتن هايدغر، في الشيء الذي يخص التفكير، ص80.

الفلسفة على كمال الميتافيزيقيا، أو تحقيق الميتافيزيقيا. بيد أن الكمال لا يعني الاكتمال الكليّ بحيث يتوجب أن تكون الفلسفة قد بلغت مع نهايتها الاكتمال في أعلى درجاته."[1]

لا يقصد هايدغر فيما سبق بلوغ التفكير بمعنى التوقف أو الانتهاء أو غياب للتقدم وإنّما يشير إلى أنّ بلوغ التفكير قد يقتل الفلسفة وينهي مهامها بما في ذلك الميتافيزيقيا وهو الأمر الذي لن يتحقق، لأن في انتهاء الفلسفة بلوغا للكمال في تعالٍ ترنستنداليٍ* مثالي في أعلى الدرجات، إلاّ أنّ ما يهمنا من هذا النص للفيلسوف وبعد طول استعراض للتفكير ومهمته وعلاقة الفلسفة به، هو التفكير من حيث هو رؤية للعالم ونحيل بذلك إلى الرؤية الفلسفية التي تتمتع بها (دراسة ما أو فلسفة ما) من حيث هي تفكير.

[1] مارتن هايدغر، في الشيء الذي يخص التفكير، ص81 و82.

- يعرف هايدغر مصطلح الترنسندتالي بأنّه "كل معرفة مزعومة تقف ما وراء حدود التجربة الإنسانية، لا لأنها تتخطى الأشياء–الموضوعات باتجاه موضوعيتها، بل لأنّها تتخطاها وتتخطى موضوعيتها في آن، وذلك دون تعليل كاف، فيكون متعاليا –بنظر كانط– كل تصور يتنطح لمعرفة موضوعات لا تحيط التجربة بها" يراجع في ذلك: محمد هشام، في النظرية الفلسفية للمعرفة، إفريقيا الشرق، المغرب، دط، 2001، ص109. وسمير بلكفيف، التفكير مع كانط ضد كانط –مساهمة في نقد النقد– منشورات ضفاف ومنشورات الاختلاف، الطبعة1، 2014م، ص53.

1-2-<u>التفكير من حيث هو رؤية كونية:</u>

يرى هايدغر أنّ **"فكر أفلاطون ليس أكثر اكتمالا من فكر برميندس، كما أن فلسفة هيجل ليست أكثر نضجا من الفلسفة الكنتية، إذ لكل مرحلة* فلسفيةٍ ضرورتها الخاصة، فأن يكون هناك فلسفة، بالطريقة التي تكون عليها، يكون واجبا علينا أن نعترف بها ببساطة. إنه من غير اللائق بالنسبة لنا أن نؤثر فلسفة على أخرى، كما هو الحال ممكناً فيما يتعلق بتنوع واختلاف الرؤى الكونية"**[1]

ما يود الفيلسوف الإشارة إليه في هذا المقام وما يهمنا هو مسألة **"إذ لكل فلسفة ضرورتها الخاصة"**، ومصطلح **"الرؤية الكونية"**، والحق أنّ الفيلسوف يُنبه إلى ضرورة عدم تمييز فلسفة على أخرى والحكم على الواحدة بالكمال والنضج والأخرى بالنقص وهذا راجع إلى متطلبات كل عصر من العصور، والفلسفة الأقرب إلى النضج حسبه هي الأقرب إلى روح العصر من غيرها، فلكل فلسفة من الفلسفات ضرورة والتزام، بالتعبير وسؤال العصر الذي تعايشه، مما يلزمنا الاعتراف بها، وبهذا نخص بأنّ على فلسفة الروائي إبراهيم الكوني أن تكون معبرة لروح العصر حتى يكون التفكير فيها أكثر نضجا وأقرب إلى الكمال.

كما يشير بشكل عابر إلى مصطلح جديد هو **الرؤى الكونية**، بمعنى أنّ كل فلسفة من الفلسفات في أي عصر كانت ما هي إلى رؤية من الرؤى الكونية تتحقق بشرط التزامها بروح العصر المُعاش حسب ما نصّه الفيلسوف، ويقصد بـــ **الرؤى الكونية Weltanschauungen** [2] **رؤى العالم** أو **وجهات نظر العالم** إن نحن ترجمناها إلى

- لا يقصد هايدغر في هذا المقام المرحلي بالعصري، بل إنّه اللاعصري (بمعنى ما يلائم العصر) بالنسبة للمرحلة. يراجع في ذلك: تعليق **وعد الرحية** على كتاب مارتن هايدغر؛ في الشيء الذي يخص التفكير، ص82 بتصرف)

[1] مارتن هايدغر، في الشيء الذي يخص التفكير، ص82.

[2] نفسه، ص82.

العربية، وبعبارة أدق يستخدم المصطلح عند الفلاسفة والعلماء بوصفه تعبيرا عن فهمهم الخاص.

يعرف جميل صليبا الرؤية بـــ: **"المشاهدة بالبصر، وقد يراد بها العلم مجازا، وإذا كانت مع الإحاطة سميت إدراكا.."**[1] في حين يعرف معجم **MERRIAM-WEBSTER DICTIONARIES** مصطلح Weltanschauungen على أنّه: **"تصور شامل أو تخوف من العالم خاصة من وجهة نظر محددة"**[2] وقد أشارت **وعد رحية** في حاشية تعليقها على المصطلح **"غالبا ما يظهر هذا المصطلح في الفلسفة والعلم بالمعنى السلبي...ويحدد مفهوم رؤى العالم المعرفة الشمولية أو الرأي أو الاعتقاد الشامل عن العالم "**[3]

نخلص مما سبق إلى أنّ الرؤية الكونية كما اصطلحها هايدغر هي رؤية العالم وإدراكه بوجهة نظر معينة وتصور محدد ومؤسس على فلسفة ما، وبهذا فإنّ التفكير باعتباره رؤية كونية أو فلسفية يتحقق عند الفلاسفة والعلماء من خلال إدراكهم إلا أنّ الشروط السابقة الذكر تبقى ناقصة إن افتقد التفكير إلى موضوع؛ **"ولقد نادت الفلسفة في العصر الحديث انطلاقا من ذاتها بشكل واضح وجلي التفكير إلى الموضوع بذاته"**[4]

يحاول هايدغر في هذا السياق التأسيس لموضوعة التفكير الفلسفي بشكل يضعه على السكة ويحدد مبتغاه وغايته، فبغض النظر على أنّه تلميذ لـــ **"هوسرل"** صاحب النظرية الفينومينولوجية ومصطلح القصدية، يحاول هايدغر أن يضبط مسارا لكلّ من التفكير ونهاية التفكير ومهمة التفكير ونهاية الفلسفة ومن ثم الرؤى الكونية القائمة على الإدراك والوعي بهذا العالم إلى التفكير من خلال الموضوع، كما يُنبِّهُ وبشدة بالرغم من تأخره في التأكيد على **الموضوع** حسب مقاله الشهير **"نهاية الفلسفة ومهمة التفكير":**

---

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، 1978، ص604.

[2] https://www.merriam-webster.com/dictionary/Weltanschauung

[3] مارتن هايدغر، في الشيء الذي يخص التفكير، ص82.

[4] نفسه، ص88.

إن النداء إلى الموضوع بذاته يصح أولا وقبل كل شيء دون أن يكون ثمة انفصال بين فعل التفكير والتفكير وموضوع التفكير.[1]

أي أنّه من مهمة الفلسفة كمثال*؛ محاولة التوفيق بين العناصر الثلاثة السابقة دونما انفصال بينها ويكمل هايدغر قوله: **"في هذا التقديم، أي الوصف يصبح الموضوع أو المنهج متطابقين. إنّ هذه المطابقة أو الهوية تسمى عند هيجل الفكرة بواسطتها يظهر موضوع الفلسفة بذاته. بين أنّ هذا الموضوع محدد تاريخيا: إنّه الذاتية."**[2] ويقصد بذلك الكوجيتو الديكارتي أنا أفكر إذا أنا موجود! أي الذاتية التي يوحي بها المؤلف.

[1] ينظر: مارتن هايدغر، في الشيء الذي يخص التفكير، ص89.

- تناولت الباحثة وعد الرحية المثال التالي في هامش الكتاب لشرح ارتباط العناصر الثلاثة السابقة "إن النداء إلى الموضوع بذاته هنا يشبه كمن يدق في الناقوس، الطرق هو حالة النداء: الصدى الذي يخرج متموجا يصل إلى ملامسة الـــ (بذاته) بوصفه هو ما تريد أن تجعل منه الفلسفة موضوعا لها دون إحداث انفصال بين مكونات الصوت (الطرق، الصوت، الصدى) أي دون أن يكون ثمة انفصال بين فعل التفكير والتفكير وموضوع التفكير.

[2] مارتن هايدغر، في الشيء الذي يخص التفكير، ص90.

3- ما الذي يحكم التفكير الفلسفي في الأدب؟

إنّ التفكير نشاط عقلي غير مباشر وغير مقصود في بعض الأحيان يقوم بإعمال العقل في مسائل ما والتفكر فيها، ويتجاوز التجربة الحسية المباشرة القائمة على الملاحظة، كما ويستند في بعض الأحيان إلى الاستدلالات المنطقية أو الافتراضية التي تقوده إلى التساؤل من جهة أو الاستنتاج من جهة أخرى أو إدراك الأمور.

وقد اجتهد المفكرون والفلاسفة لمحاولة إرساء أسس هذا التفكير، حيث يقول **"محمد مهران"** في هذا الشأن: **"ولهذا كله كانت هناك منذ -عشرات القرون- ضرورة ملحة في أن يبحث الإنسان عن علم يضع له القوانين الضرورية التي يستطيع بها ضبط تفكيره حتى يتجنب الوقوع في الخطأ والتناقض، وكان هذا العلم هو المنطق"[1]***

ثم يضيف: **"والمنطق هو العلم الذي يبحث في المبادئ العامة للتفكير الصحيح، إذ يضع الشروط الضرورية والكافية التي يتم بواسطتها الانتقال من قضايا نفترض صدقها إلى النتائج اللازمة عنها. وهذا يعني أن للمنطق مجاله الخاص وطبيعته الخاصة التي تميزه عن غيره من العلوم، فمجاله الفكر الإنساني، ولكن من زاوية خاصة وهي الشروط التي تجعل الفكر صحيحا وخاليا من التناقض في جميع العمليات الاستدلالية"[2]**

---

[1] محمد مهران، مدخل إلى المنطق الصوري، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1994، ص7.

- ينبغي الإشارة للاستفادة إلى أنّ المنطق قد تسرب إلى العلوم الدقيقة كثيرا واستفادت منه ودليل ذلك ما نصّه علي سامي النشار: "ثم أخذت كلمة logique تدخل في لفظ كل من العلوم، بإعتبار أن المنطق علم كل العلوم، وباعتبار أن عناصره أو مبادئه تنطبق على كل العلوم، ولذلك لم يحاول أصحاب العلوم ومكونوها التخلص من سلطانه، لا في وضع علومهم ولا في مناهجهم، فوسمت أسماء المادة التي يبحث فيها كل علم باسم المنطق، فاعتبرت كل مادة منطقا ينطبق على دائرة من دوائر الفكر فمثلا البيولوجي (biology) هو المنطق الذي يبحث في ظاهرة الحياة، وسسيولوجي(sociology) هو المنطق الذي يبحث في الظواهر الاجتماعية وفسيولوجي (physiology) هو المنطق الذي يبحث في وظائف أعضاء الإنسان...وسيكولوجي (Phsychology) هو المنطق الذي يبحث في الظواهر النفسية...إلخ. راجع في ذلك: علي سامي النشار، المنطق الصوري منذ أرسطو إلى أيامنا، دار المعرفة الجامعية، 2000، ص4.

[2] محمد مهران، مدخل إلى المنطق الصوري، ص7.

إنّنا نراهن على هذا الأساس أنّ الخطاب الفلسفي الأدبي حتى يكون كذلك يجب أن يحتكم إلى علمين دقيقين هما المنطق* والإبستمولوجيا**. فالأول يراهن على صحته والثاني على قيمته.

إنّ الافتراض الذي نبنيه على ما سبق الاستشهاد به؛ هو أن تحقق الرؤية الفلسفية عند إبراهيم الكوني –وهو موضوع البحث– من خلال أعماله السردية يخلص إليه من خلال النقاط التالية:

- أن يحقق العمل السردي تصورا وتخيلا وتأملا في نفس الوقت تفكيرا في موضوع ما حسب ما نصّ عليه هايدغر.
- أن تحكم اللغة وأسلوب الروائي الأفكار والمعلومات بشكل يفهمه هو، ويشارك في تأويله القارئ في العالم الذي يحيط به، من حيث أنّ اللغة هي المعالج الأول لكل الأفكار المبثوثة في العمل لما تتمتع به من حمولة ثقافية وإيديولوجية.
- أن يشارك الروائي القارئ في مساءلة الظواهر والأشياء ببعديها المادي والميتافيزيقي.
- أن يشاركه كذلك في مسألة التفكير فيها عبر التصوير الفني والتمثيل والاستشهاد.
- أن يكون عمله ممثلا لروح العصر ومعبرا عنها.
- أن يتمتع بقابلية للنقد والتغذية من قبل القراء بشكل يجعل النقد يفيد الأدب كما يفيد الأدب القارئ؛ كلّ هذا التداخل والتشابك بشكل نفعي.
- أن يكون الأدب تفكيرا في الموجود في كليته، من حيث أنّ الأدب هو انتماء للوجود.

---

*(إننا إذ نتحدث عن المنطق فإننا لا نحيل بالضرورة إلى المنطق الصوري الأرسطي القديم وإنما إلى المنطق بمختلف تشعباته حتى العصر الحالي كالمنهج التجريبي–فرنسيس بيكون– والمنهج الاستنباطي الرياضي –رينيه ديكارت– إلى المنطق الرمزي والمنطق الرياضي واللوجسطيقي مع ليبنتز)

** الإبستيمولوجيا كما يعرفها صليبا في المعجم الفلسفي هي: "لفظ مركب من لفظين: أحدهما ابستيما (Epstemé) وهو العلم، والآخر (Logos) وهو النظرية أو الدراسة. فمعنى الإبستيمولوجيا إذن نظرية العلوم أو فلسفة العلوم/ أعني دراسة مبادئ العلوم، وفرضياتها، ونتائجها دراسة انتقادية توصل إلى إبراز أصلها المنطقي وقيمتها الموضوعية." راجع في ذلك (جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص33.)

- أن يمثل الأدب وجهة نظر خالصة لهذا العالم من وجهة نظر محددة لا تبتعد عن ذاتية المؤلف إن شئنا تناولها فلسفيا.

بمعنى أنّه على الروائي تحمل مسؤولية فلسفته في الرواية تماما كما يتحملّ أي فيلسوف فلسفته وأفكاره في تاريخ الفلسفة، بحيث لا يكون الأدب تقية على الروائي للخوض فيما شاء من قضايا فلسفية دون تحمل مسؤولية ما يكتب.

- أن تكون الرؤية الفلسفية رؤية للعالم من حيث هي إدراك ووعي به، بوجهة نظر معينة وتصور محدّدٍ ومؤسسٍ على فلسفة وتفكير.
- ألاّ تفتقد الرؤية إلى الموضوع الذي يؤكد ذاتية الأدب وكاتبه.

يفيد الموضوع في هذا الأساس تحديد المنطق الذي يحكم تفكير الروائي، والذي يربط بين الفكرة كموضوع والتفكير فيه كنشاط وعملية ذهنية.

- أن تكون اللغة كوسيلة من وسائل التفكير قادرة على استيعاب وصياغة الفكرة (التفكير في تركيب لغة وأسلوب يوافق المعنى).
- أن يضع الروائي في ذهنه أن هنالك متلقيا قادرا على استقبال الفكرة والتفكير فيها والمشاركة في إنتاج معنى لها، ومعرفة معينة تخصه (عبر التأويل ثم الفهم ثم التفكير من جديد).
- ترتبط الفلسفة بالأدب لتشيد بفكرة أنّ المنطق وإن كان من العلوم الفلسفية يحكم ارتباط الأدب –كخطاب تخييلي– بالمعرفة –كخطاب فلسفي– ليقدما للقارئ خطابا تخييليا معرفيا متكاملا بعض الشيء. كون أنّ الإبستمولوجيا تكاد تصنف من العلوم الدقيقة ناهيك عن كونها أحد العلوم الفلسفية، ليكون المزيج النهائي خطاب سرديا معرفيا فكريا منطقيا علميا!
- إنّ التفكير في تعريفه؛ نشاط ذهني يختص به الإنسان، وهو ينفصل لقسمين في حالتنا الأخيرة التفكير الإبداعي (الروائي) والتفكير الفلسفي الإبداعي (الفلسفة أو الأدب

المسكون بالفلسفة) ثم إذ أنّنا لنراهن بأنّ الأدب كتفكير إبداعي تخييلي يمتلك في جعبته بعضا من مظاهر التفكير.

لهذا سيسعى هذا البحث إلى تحديد مناحي ذلك التفكير الفلسفي فيه، ومن ثم محاولة الفصل بينهما وضبطهما، لنحيلهما إن كان ذلك التفكير مؤسسا على معارف منطقية؛ إلى العلم الذي يهتم به، على أنّنا لا نجزم بالضرورة أن يُفضي كل خطاب فلسفي أدبي إلى معرفة ثابتة، ففعل التفلسف في حد ذاته يبيح التساؤل في كل الظواهر والأشياء مهما كان نوع التساؤل غريبا وشاذا وغير منطقي في بعض الأحوال. على أن نشير بشكل آخر بأنّ الخطاب الفلسفي الأدبي ومناحي التفكير فيه ينقسم إلى قسمان:

- قسم قد يحيل الفلسفة إلى منحنيات جديدة وتشعبات مثيرة وأسئلة جريئة.
- وقسم لا هو بخطاب التخييل في شيء سوى في أنه يؤسسه للعبث وللجهل هذا إذا وزنّا الأدب بمنظور الإبستمولوجيا.

على أن يحيل القسم الأخير إلى ضرورة استنباط الرؤية التي يحاول الأديب تبنيها، ومدى اقتناعه بها، ومن ثم وزنها في الفكر والمعرفة بالخصوص إذا كان يتبناها فعلا ويشدد عليها: وإلا فما فائدة تبنِّي نظرية ما واختلاقها إن لم تخضع للتجربة والنقد.

هذا مع استخلاصنا بوجود صنفين للخطاب الفلسفي الأدبي؛ أحدهما يستدعي التفكير بشكل منطقي لكنه لا يقدم أية معرفة، وآخر يستدعي التفكير بشكل منطقي لكنه لا ينفك يكرّر ما سبق فقط ولا يقدم أية إضافة أو معرفة أو تساؤل سوى أنه يضفي بعدا فنيا وفكريا للخطاب التخييل.

مصادر مراجع الفصل التمهيدي:

1. إبراهيم الكوني، نزيف الروح، دار الملتقى للطباعة والنشر، ط1، 2000، بيروت– لبنان، 2000.
2. أفلاطون، المأدبة، فلسفة الحب، تر: وليام الميري، دار المعارف، مصر.
3. إيمانوائيل كانط، نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت لبنان، 1989.
4. برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الفلسفة القديمة، ج1، تر: زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2010.
5. ثيودور أويزرمان: تطور الفكر الفلسفي، تر: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1977.
6. جان فرنسوا ليوتار، لماذا نتفلسف؟، تر: يوسف السهيلي، دار التنوير، ط1، 2017.
7. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، 1978.
8. حسن الشيمي، المعلومات والتفكير النقدي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1997.
9. حسن أوزال، حكمة الحداثيين، دار وليلى للطباعة والنشر، مراكش، 2004.
10. ديف روبنسون، وجودي جروفز، أقدم لك الفلسفة، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2001.
11. روني ديكارت، مبادئ الفلسفة، تر: عثمان أمين، دار الثقافة، القاهرة، 1975.
12. رينيه ويليك، أوستن وآرن، نظرية الأدب، تعريب: عادل سلامة، دار المريخ للنشر، المملكة العربية السعودية، 1412هـ – 1992م.
13. سعيد إسماعيل علي، فلسفات تربوية معاصرة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1416 هـ –1995م.

14. سمير بلكفيف: التفكير مع كانط ضد كانط –مساهمة في نقد النقد– منشورات ضفاف–منشورات الاختلاف، ط1، 2014.
15. علي حرب، الفكر العربي، العدد48، السنة8، أكتوبر، 1978.
16. علي سامي النشار، المنطق الصوري منذ أرسطو إلى أيامنا، دار المعرفة الجامعية، 2000
17. فريديريك هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها، تر: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2002.
18. كارل ياسبرز، تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية، تر: عبد الغفار مكاوي، دار التنوير، بيروت، 2007.
19. لورانس جين، كيتي شين، أقدم لك نيتشه، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2004.
20. مارتن هايدغر، التقنية – الحقيقة – الوجود، تر: محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، 1995.
21. مارتن هايدغر، الفلسفة، الهوية والذات، تر: محمد مزيان، منشورات ضفاف، منشورات الإختلاف، ط1، 1436هـ، 2015م.
22. مارتن هايدغر، في الشيء الذي يخص التفكير، تر: وعد الرحية، دار التكوين للتأليف والنشر والترجمة، ط1، دمشق – سوريا، 2018.
23. محمد بهاوي، الفلسفة والتفكير الفلسفي، خصائص الفلسفة وعلاقتها بالحقول المعرفية الأخرى، ج3، إفريقيا الشرق، 2012.
24. محمد غنيمي هلال، في النقد الأدبي والمقارن، نهضة مصر للطباعة والنشر، دط، الفجالة القاهرة، دت.

25. محمد مهران، مدخل إلى المنطق الصوري، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1994.

26. محمد هشام، في النظرية الفلسفية للمعرفة، إفريقيا الشرق، المغرب، دط، 2001.

27. نبيل عبد الحافظ عبد الفتاح، مهارات التفكير الإبداعي وعلاقتها بعملية اتخاذ القرارات، الإداري، س18، ع60، (شوال 1415- مارس1995).

28. André Compte Sponville: présentation de la philosophie. Édition Albin Michel. S.A. 2000.

29. Emanuel Kant: logique, trad de L. Guillermit, Ed Vrin, 1970.

30. J. Piaget : La logique et la connaissance scientifique, bibliothèque de la pléiade, Gallimard, Paris 1967.

31. Karl Jaspers: Philosophy and Science, trad. in Partisan, Review, N16, 1949.

32. Martin Heidegger : Qu'est-ce que la pensée ? In Essai et conférences, éd. Gallimard 1958

33. Totten, Nancy Thoms. Teaching student to evaluate information. Reichel, Mary, (ed) library literacy. RQ (spring1990).

الباب الأول:

مقاربات فلسفية في روايات إبراهيم الكوني

. الرؤية الفلسفية
والأدب الفلسفي

. الحرية والغيرية والأخلاق
في أعمال إبراهيم الكوني

الفصل الأول

من الباب الأول:

الرؤية الفلسفية والأدب الفلسفي

- الرؤية الفلسفية في الخطاب السردي المعاصر
- الخطاب الفلسفي الروائي من منظور الإبستيمولوجيا -أي معرفة تقدمها الرواية؟
- راهن وإمكانات تحليل الخطاب الفلسفي الروائي والروائي الفلسفي.

قال تعالى ذكره: ﴿ كَذَٰلِكَ يَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡحَقَّ وَٱلۡبَٰطِلَۚ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذۡهَبُ جُفَآءٗۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمۡكُثُ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ كَذَٰلِكَ يَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡأَمۡثَالَ ١٧ ﴾

سورة الرعد / الآية 17

1- الرؤية الفلسفية في الخطاب السردي المعاصر:

المعنى والتجنيس

-بين الفلسفة والأدب-

ينقل إلينا الباحث المغربي **محمد البهاوي** في كتابه **الفلسفة والتفكير الفلسفي** عن **إيريك فايل** إنّ الفلسفة لا تريد: **"أن تقبل بخطاب فاقد للمعنى، فما يبدو أنّ لا معنى له لأول وهلة، يتحول إلى خطاب له معنى، بمجرد ما نسائله، ولعل هذا ما يفتح طريق الفلسفة أمامنا، وهو طريق يوصلها إلى فهم معنى العالم وقوانينه"**[1]

معنى هذا أنّ الفلسفة في مساءلتها للخطابات خلاقةٌ للمعاني، بحيث تتيح نفسها وسيلة أو استراتيجية ضخمة متشعبة على كل العلوم لفهم العالم من جهة، وقوانينه من جهة أخرى، وإن كانت لا تقبل بخطاب فاقد للمعنى، فهي تخلق فيه معنى ما من خلال مسائلته، ولكن ما الذي نعنيه بالمعنى في هذا السياق؟

يقول (خورخي لويس بورخيص / Jorge luis Borges) **"ما هو الكتاب إذا لم نفتحه؟ إنه مجرد أوراق مركونة، لكننا إذا قرأناه، فإن شيئا ما غريبا يحدث، إنه يتغير في كل قراءة، لقد قال Héraclite إننا لا نستحم أبدا في نفس النهر مرتين لا مياهه تتبدل، لكن الفظيع هو أننا لسنا أقل قابلية للتبدل من الماء، ففي كل مرة نقرأ كتابا يكون الكتاب قد تغير"**[2]

---

[1] محمد بهاوي، الفلسفة والتفكير الفلسفي، -الفلسفة والقيم، تاريخ الفلسفة، المذاهب الفلسفية-، ج2، إفريقيا الشرق، ط2، 2013، ص7.

[2] Jorge Luis Borges, Conférences, Collection Folio, N92, Gallimard, Paris, 1985, p157.

يراجع في ذلك: رشيد وديجي، هل انتهى احتضار الأجناس الأدبية بموتها؟ -قراءة في إشكالية نظرية الأجناس الأدبية، مجلة الخطاب، المجلد 10، العدد19، ص111.

إنّنا نستعير هذا النص لنؤكد من جهة قول **"إيريك فايل"** السابق بين بأنّ الفهوم تتعدد وتتسع كل مرة نُقبِل فيها على النص، فنفهمه من جديد بشكل أفضل ونفهم أنفسنا أكثر، إنّ المعاني في هذا الشأن لا تتأتى إلا من خلال المساءلة والبحث، وما الخطابات التي تبتكر في كل مرة إلا حبر على ورق، وأوراق مركونة فقط، إلا أنّ القول الأخير لـــ"خورخي" يُنبِهُ لفكرة مهمة؛ بأنّ المعاني والفهوم ليست ثابتة ولا هي واحدة، وهي تتغير بفعل كل قراءة وقد عرف عن هيراقليطس بأنّه فيلسوف التغير، وقد عرفت عبارته الخاصة بالنهر صدى كبيرا لما تبينه؛ بأنّ كل شيء قابل للتغير والتحول.

إنّ ما يهمنا في هذا المقام ليس أنّ المعنى النابع من الفلسفة والأدب قابل للتغير والتعدد بقدر ما تهمنا فكرة ما لخصه **"سارتر"** في كتابه **"ما الأدب؟"** بـــ: لماذا نكتب؟[1] ولمن نكتب؟[2] والتي سنفصل فيها في الجزء الموالي من هذا الفصل.

1-1-علاقة الأدب بالفلسفة:

يعالج **"ارنست كاسيير"** مشكلة التعالُق بين الأسطورة -ونمثلها هنا بالسرد- والفلسفة في مقال شهير له بعنوان **"العقل الأسطوري والعقل الفلسفي"**: أنّ الأسطورة سبقت الفلسفة بأمد طويل في القيام بدور المعلم والمربي للبشر، إذ استطاعت وحدها، في بكورة الجنس البشري إثارة مشاكل وحلها في لغة كانت مفهومة لدى العقل البدائي. - وقد مثل الموت بذلك- حين مُثِل بأنّ الأسطورة مشبعة بأعنف الانفعالات والرؤى المزعجة ...لقد كان التساؤل عن أسباب الموت من بين أول الأسئلة الملحة التي واجهت

[1] يراجع في ذلك: جان بول سارتر، ما الأدب؟، ص40.

[2] نفسه، ص65.

البشرية. وهناك أساطير عن الموت تروى في سائر البقاع، في أبلغ صور من صور الحضارة الإنسانية وأسماها. [1]

كما أضاف **"إرنست كاسيير"** إلى أنّ أحد أسباب ظهور الفلسفة في اليونان القديمة هو محاربة هؤلاء الأسطوريين الذين اعتادوا على تفسير الظواهر الطبيعية تفسيرا أسطوريا **"ولقد وصف أرسطو أول المفكرين اليونانيين أو مفكري مدرسة "ميلتوس" بـــ "الفيزيولوجيين القدامي" فقد كانت الطبيعة هي الموضوع الأوحد الذي اجتذب انتباههم وتعارضت نظرتهم إلى الطبيعة على خط مستقيم مع التفسير الأسطوري للظواهر الطبيعية"** [2]

ولقد أبدع الكوني في أكثر من مقام في ابتكار رؤية فلسفية للموت والحرية كمثال؛ وفي أكثر من موضع، فقد كتب في معزوفة الأوتار المزمومة النص التالي: **"بأي حق نرى في الموت عدوا إذا كان الموت هو ما يجيرنا من المرض، ومن الشيخوخة، ومن ألم الوجود، بل ويجيرنا من كابوس اسمه انتظار الموت، بل ويجيرنا حتى من الموت فلا يكتفي بكل هذا، ولكنّه يأبى إلاّ أن يحقق لنا معجزة فيهدينا بالمجان الحريّة في حدودها القصوى"**[3]

ولقد تعمدت ربط الموت بالحرية في هذا السياق انطلاقا مما نصه **"جيمس ب كارس"** في كتابه الموت والوجود: **"فنحن بإنكارنا الموت نكون قد أنكرنا الحياة"** [4] لاعتباره أنّ الموت هو تقييد للحرية. وفي إنكارنا للموت إنكارٌ لكل حرية وحياة.

---

[1] ينظر: إرنست كاسيير، الدولة والأسطورة، تر: أحمد حمدي محمود، مراجعة أحمد خاكي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975، ص73-81

[2] نفسه، ص81.

[3] إبراهيم الكوني، معزوفة الأوتار المزمومة، دار سؤال للنشر، ط1، بيروت لبنان، 2016، ص63

[4] جيمس ب كارس، الموت والوجود –دراسة لتصورات الفناء الإنساني في التراث الديني والفلسفي العالمي، تر: بدر الديب، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، 1998، ص د.

يبرّر الباحث **هشام محمد عبد الله** منطق هذا التفلسُف لإبراهيم الكوني في أنّ الإيديولوجيا هي منبع لكل كتابة أدبية، **"إنّ مما لا شك فيه وجود إيديولوجية ينطلق منها المؤلف، تتمثل في رؤية فلسفية أو سياسية أو دينية، ومع الكوني فإنّ هذه الفلسفة لم تأت مقحمة في النص، وإنما جاءت بتشكيل تعالقَ فيه الجمالي (لغويا، صورياً) بالفلسفي ليعبر عن تلك الرؤية التي شغلت الكاتب في معظم رواياته وهي إشكالية الصحراء في مواجهة المدينة حيث تمثل الأولى فضاءً لا متناهيا في مقابل المدينة التي تشكل عنده سجنا مكانا وزمانا"**[1]

يرى الكوني كذلك في مقاطع من سيرته **"روح البعد المفقود"** بأنّ الموت مصير محتوم على كل الكائنات الحية، ولا مفر منه ويصف مُصوِّرًا حلول فصل الشتاء في جبال الألب بسويسرا **"وتبدأ الطبيعة تتفنّن في نسج مرايا الفتنة في المهد كأنها تتعمّد التلويح برشوة الوداع، استعدادا لاستقبال الكفن الوشيك الذي سيسحق بكلكه الفجيع كل شيء حيّ في رحاب الألب الأبيّ"** [2] وهو هنا يصور الثلوج التي ستغطي المنطقة بالكفن الأبيض الذي سيقضي على كل مخلوق، ثم يضيف قائلا: **"...ليبرهن كم هو أمر جلل أن نسمو أكثر مما يجب، لأن مجاورة الملكوت في المسافة، لا يختلف كثيرا عن التحديق في الأبدية، لأن الموت هو الثمن المستحق في الحالين"**[3] ويستعير الكوني مصطلح الجليل من فلسفة كانط التي تشير إلى أنّ الجليل أسمى من الجميل وهي بمعنى العظيم.[4]

اجتهد كذلك الفيلسوف "هيجل" على ضرورة اعتناء الفلسفة بالأسطورة، بل وسبق **كاسيير** إلى ضرورة فصل الفلسفة عن الأسطورة؛ ومما قال: **"إنّ أوّلَ ما نصادفه هو**

---

[1] هشام محمد عبد الله، اشتغال العتبات في رواية من أنت أيها الملاك دراسة في المسكوت عنه، مجلة ديالي2010، العدد السابع والأربعون، ص690

[2] إبراهيم الكوني، روح البعد المفقود، دار سؤال، لبنان بيروت، ط1، 2018، ص36

[3] نفسه، ص37

[4] ينظر: سمير بلكيف، التفكير مع كانط ضد كانط، مساهمة في نقد النقد، منشورات ضفاف، ط1، لبنان، 2014، ص97.

الأسطورة، ويبدو في تاريخ الفلسفة أنه يجب أن نجعلها موضوعا لدراسة أعمق. يقال أنّ الأسطورة تتضمن قضايا فلسفية، وأن الفلسفة يجب أن تهتم لها..."[1] إلا أنّ الغريب في الأمر أنّ الفلسفة لا تهتم بتاتا بالأدب، حتى وبالرغم من إشادة الفلاسفة بذلك. بل واعتبر بأنّه من الممكن الزعم أيضا أنّ الأساطير هي طريقة من طرق التفلسف، وغالبا ما كانت كذلك. وفي بعض الأحيان، يحكى قصدا بشكل أسطوري للإيحاء بأفكار سامية[2] إلاّ أنّه –هيجل– يعتبرها أدنى الوسائل في التعبير حين انتهى بقوله **"وعموما ليست الأسطورة هي الشكل الخاص المناسب لعرض الفكر، لكنها وسيلة دنيا"** [3]

يرى **"جاك ديريدا–Jacqus Derrida"** كذلك بأنّ الفلسفة حق للجميع وأنّ فعل التفلسف هو فعل شعبوي لا يفرض قيودا وقد أورد في ذلك ما يلي: **"...إنّه ليس من العبث إثارة قضية شعبية الفلسفة في إطار موضوع الحق؛ ذلك أنّ ما هو شعبي يوجد إلى جانب ما هو محسوس؛ فلكي نتفلسف لا نحتاج بالأساس إلى جهاز كتابة أو تعليم، مادام أن جدران المدرسة تتواجد خارج فعل التفلسف، وعليه فإن من يريد أن يتفلسف حقا، وجب أن يسير نحو الأمام وبشكل مباشر ...إنّ الفلسفة هي كل ما في العالم يتقاسمه الجميع، ولا أحد يملك الحق في أن يمنع أحدا من بلوغه ؛ ولذلك فمتى حصلت لدينا الإرادة والرغبة فيها، صار سهلا علينا الحصول عليها..."** [4]

---

[1] فريديريك هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، ص175.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص175، 182

[3] نفسه، ص183.

[4] J. Derrida : du droit à la philosophie, éd. Galilé, Paris, 1990, p525.535

يراجع في ذلك: محمد البهاوي، الفلسفة والتفكير الفلسفي، خصائص الفلسفة وعلاقتها بالحقول المعرفية الأخرى، ج3، ص90.

يتوافق القول الأخير لـــ **"ديريدا"** مع ما سبق لـــ**"راسل"** في مدخل هذا البحث في نفس الفكرة؛ بأنّ لا وصيّ على الفلسفة ولا على فعل التفلسف، وتكفي الرغبة فقط في فعل التفلسف.

إن قدرات الكتابة الفلسفية أو فعل التفلسف لا تضع شروطا صارمة في هذا الشأن بقدر ما هي كذلك في الأدب. وقد شهد التاريخ الإنساني أعمالا أدبية بارزة لفلاسفة مشهورين، ففي حين **"كان بعض عظماء الفلاسفة كتابا عظاما..مثل أفلاطون، القديس أوغسطين، شوبنهاور، نيتشه، وثمة آخرون وإن كانوا لا يعدّون قامات عظيمة مثل السابقين الذين ذكرتهم لكنهم كانوا بالتأكيد كتابا على قدر كبير من الصنعة الجيدة، ديكارت، باسكال، بيركلي، هيوم، روسو فإن كلا من برتراند راسل وجان بول سارتر قد منحا جائزة نوبل للأدب"**[1] إلاّ أنّ الكتابة الروائية الفلسفية المشهود لها بالتميز لم تكن من نصيب العديد من الفلاسفة، وللطبيعة الحق في تخليد ما تشاء من عظيم الأعمال، وقد أشار الكِتَابُ إلى أنّ عمالقة أمثال **كانط** و **روسو** كانا فلاسفة عظماء في حين هم كُتّاب سيئون.[2]

وقد نبه المؤلفان**(بريان ماغي وآيريس مردوخ)** في كتابهما وهو حوار فلسفي حول الفلسفة والأدب، إلى أنّ بعضا من الفلاسفة أمثال **هيجل** قد بالغوا في تضمين الأدب بالفلسفة فلا هو على الصعيد الممتاز ولا عمله بالرديء إلا أنهما اختصرا ذلك في عبارة **"وأظن من جانبي أنّ هيجل هو الكاتب الذي تتطلب قراءته جهدا ومشقة غير مجدية أكثر من كل الكتاب الآخرين ذوي الشهرة المجدية"** لأنّ عمله أصبح نموذجا للتعقيد والكتابة المكتنفة بالغموض.

---

[1] آيريس مردوخ، بريان ماغي، نزهة فلسفية في غابة الأدب، تر: لطيفة الدليمي، در المدى، ط1، بغداد – العراق، 2018، ص19.

[2] نفسه، الصفحة نفسها.

لعلّ هذا النقد لـــ"آيريس مردوخ" ينشأ من فكرة أنّ الباحثة المشتغلة في الشأن الفلسفي تضع فاصلا مهما بين الكتابة الفلسفية والكتابة الروائية، فهي وإن كانت تكتب في المجالين إلا أنها واعية دوما بأنّ هذين الحقلين متمايزان عن بعضهما ويمثلان حقلين مختلفين، إذ تميز بينهما فيما سألخصه كالتالي:

	الكتابة الفلسفية	الكتابة الإبداعية
الفروقات	تبتغي الوضوح والاستفاضة في كشف الدقائق الجوهرية للأمور تحاول حل بعض أعقد المعضلات الإشكالية المعقدة	الفن هو ذاته صنعة مطلوبة من أجل المتعة، لذا فهو يحوز على الكثير من المزايا المبهجة التي تجعله مطلوبا ومرغوبا أكثر من سواه من الفعاليات البشرية
ما ينبغي أن تكون عليه	ينبغي على الكتابة الفلسفية أن تخدم الهدف بكفاءة	الأدب يمتعنا ويملأ أرواحنا بالبهجة على مستويات مختلفة وبأنماط مختلفة هي الأخرى فهو مليء بالحيل والسحر والأجواء الإيهامية المقصودة
على مستوى اللغة	إن الكتابة الفلسفية السيئة لا يمكن أن تكون فلسفة على الإطلاق ما من سبيل للتساهل مع كتابة الفلسفية غير المنضبطة	إن العمل الفني السيء يمكن أن يعد في نهاية المطاف ثمة الكثير من الطرق المتاحة لإبداء إمارات التسامح مع الكتابة الأدبية المتهافتة بعض الشيء
المقروئية	الفلسفة لا تقرأ إلا من قبل نخبة قليلة إذا ما قورنت بالأدب	الأدب يمكن أن يقرأ من قبل الكثيرين ذوي مشارب ومنازع شتى
يمكن إجمال الحكاية في العبارة التالية: الأدب يوفر المتعة ويفعل الكثير من الأمور، أما الفلسفة فتفعل أمرا واحدًا فحسب.[1]		

***جدول توضيحي يمثل خلاصة الفروقات التي تقرها مردوخ بين الكتابة الفلسفية والإبداعية**

[1] ينظر: آيريس مردوخ، بريان ماغي، نزهة فلسفية في غابة الأدب، ص19، 21.

إنّ ما تحاول **مردوخ** تبنيه من خلال هذه الفروقات هو أنّ الأدب متحرر بعض الشيء من بعض القيود، وهو كتابة إبداعية متاحة للجميع على عكس الفلسفة على صعيد التأليف والمقروئية، وذلك راجع لماهية كلّ من المجالين في الكتابة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ فكرة التوجيه وما ينبغي أن تكون عليه كل من الكتابتين لتوضح بأنّ الفلسفة موجهة نحو هدف معين في حين أنّ الأدب مفتوح على مصراعيه من خلال تصوير العالم والتخييل والإمتاع.

إنّ ما سبق ذكره لـــ **مردوخ** هو ذلك الجانب الموضوعي الجليّ في الفروقات القائمة بين كل من الفلسفة والإبداع في حين أنّ الكتابة الفنية الفلسفية تختلف بعض الشيء على مستوى اللغة والأسلوب عن قرينتها الكتابة الفلسفية المحضة، وتبرر مردوخ ذلك بذاتيتها في الكتابة وإن كانت تناقض بعضا من الأفكار السابقة في أنّه وإن كان يُتَسَاهَلُ في الكتابة الإبداعية فإنّها تكنفها الغموض في بعض الأحين على غرار الكتابة الفلسفية التي تبتغي الوضوح.

وقد وجه لها **بريان ماغي** هذا الانتقاد بقوله **"العبارات في أعمالك الروائية مبهمة من حيث أنّها مكتنزة بالدلالات التضمينية والإشارات والغموض؛ في حين أن العبارات أعمالك الفلسفية طافحة بالشفافية والغايات الصريحة" وقد بررت** "مردوخ" ذلك فيما مضمون قولها بـــ:**"أنّ اللغة في الرواية تستخدم بطرق مراوغة للغاية...غير أنني أجد نفسي مسوقة بغواية القناعة بوجود أسلوب فلسفي مثالي متفرد يمتلك خصائصه المعلومة في الوضوح والصرامة"**[1]

يستدعي هذا الشاهد لـــ **مردوخ** طرح السؤال التالي:

هل الفلسفة في الأدب أكثر إقناعا وإيصالا للمعنى من الكتابة الفلسفية المحضة؟

[1] آيريس مردوخ، بريان ماغي، نزهة فلسفية في غابة الأدب، ص20 و21.

إنّه بالرغم من أنّ الفيلسوفة والروائية تَعمَدُ إلى تمييز كتابتها الفلسفية عن تلك الإبداعية إلاّ أنّها ربّما الوحيدة التي يمكن أن تجيب عن سؤال كهذا، لأنّه عندما نعود للتصنيف الأجناسي نجد أنّ الفلسفة شيء والأدب شيء آخر، وانطلاقا من هذا الأساس كيف نصنفُ كتابا مثل: **"هكذا تكلم زرادشت"** لـــ **نيتشه؟** هل هو رواية؟ أم أنّه كتاب فلسفي؟ أم أنّه رواية فلسفية؟ إذا كان يجوز لنا بأن نصنف الأدب على مستوى المضمون لا الشكل.

إن الروايات الفلسفية أرقى من أن تعتبر مجرد رواية بتعبير الجنس الأدبي، فهي خارجة على التصنيف الأجناسي الذي يضيق عليها الخناق بالإضافة إلى أنّ مفهوم الجنس حسب البعض يفتقر إلى الدقة المصطلحية وعليه يرى **"رشيد وديجي"** بأنّ مفهوم الجنس يفتقر إلى النوع من الدقة المصطلحية، إذ ما هي الحدود أو الفوارق بين الجنس Genre، والنوع Espèce، والفصيلة Classe، والصنف Catégorie، والجنيس أو الجنس الفرعي Sous-Genre، وفوق هذا هل من الضروري حين نقرأ نصا دعاه مؤلفه برواية **أن** نقرأه فعلا رواية؟[1]

إنّ الفرق الذي تضعه مردوخ بشأن كل من الفلسفة والأدب هو أنّ الأدب يتمتع بالذاتية على عكس الفلسفة و**"الكاتب الأدبي يترك قاصدا مساحة الحرية للقارئ لكي تكون ملعبا خاصا له يستطيع فيها إعادة تشكيل رؤيته الشخصية بشأن ما يقرأ، أما الفيلسوف فلا يمكن (والأصحّ أن أقول لا ينبغي) أن يترك أية مساحة للقارئ لكي لا يتيح له إعادة تشكيل العمل الفلسفي كيفما تقوده رغباته"**[2]

إنّ ما تحاول **مردوخ** قوله هو أنّ الخطاب الفلسفي يفتقر إلى الذاتية التي يقتنصها القارئ من أجل المشاركة في تأويل الخطاب، في حين أنها مفتوحة ومعبرة بشكل كبير في العمل

[1] رشيد وديجي، هل انتهى احتضار الأجناس الأدبية بموتها؟ -قراءة في إشكالية نظرية الأجناس الأدبية، ص111.
[2] آيريس مردوخ، بريان ماغي، نزهة فلسفية في غابة الأدب، ص20 و21.

الأدبي، وبهذا يكون القارئ في الرواية منتجا للمعنى والمعرفة **بعبارتها تشكيل العمل الفلسفي** ويكون النص الروائي على مستوى من اللغة كما سبق وأشرنا.

2.1. الرؤية والرؤيا عند إبراهيم الكوني:

يقدم **"الكوني"** رؤيته وفلسفته في طبيعة الفرق بين **"الرؤية"** و **"الرؤيا"** و **"النبوءة"** في مقال له بعنوان **"المُريد في ضيافة البُعْد الضائع – إبراهيم الكوني"** على صفحة **"سكاي نيوز الإلكترونية"** والملاحظ أنّ الكاتب يلقب نفسه بـــ: فيلسوف وروائي!

والحق أنّ للكاتب العشرات من المقالات في الموقع والعديد من الرؤى التي يُبيّنُ فيها وجهة نظرهِ كفيلسوفٍ ومفكرٍ، يقول الكوني في مقاله: **"كثيرون تغنّوا بعبارة النفّري: "كلّما اتّسعت الرؤيا ضاقت العبارة"، دون أن يفلحوا في تفكيك بُنْيتها. فما معنى أن تضيق العبارة ما أن تهيمن الرؤية؟ ...إنّه الاحتفاء بالرؤية، على حساب بؤس العبارة، ...فالعبارة لا تهرع لنجدتنا كي تتكفّل بترجمة ما تجود به الرؤية...وهو ما يعني صواب الوصيّة القائلة بأنّ اللغة لم تُخلق لتعبّر عن أفكارنا...ولكنها خُلقت لإخفاء أفكارنا. فإذا كانت العبارة تنهل من ينابيع الحسّ، فإن الرؤية إنّما تستعير ذخيرتها من بحور الحدس...في مقابل ماهيّة الرؤية كروحٍ منذورة لأن تُحيي. ولذا فاتّساع الرؤية، شهادة وفاة في حقّ العبارة، في حقّ الحرف."**[1]

إنّ ما يقصده النفري ربّما بعبارته **"كلما ضاقت العبارة اتسعت الرؤية"** هو ذلك التقديم والتأخير الذي محله: **"تتسع الرؤية كلما ضاقت العبارة"**، بمعنى أنّ إمكانات اللغة في بعض الأحيان قاصرة وعاجزة في التعبير عن المعاني العميقة والجليلة، أي أنّ العبارة اللغوية والحرف عاجزان على نقل وحمل ما نريد قوله وما نراه في بعض المواضع، والعبارة في هذا الوضع شرطية على نحو ما؛ بمعنى أنّه كلما اتسعت العبارة أكثر ضاقت الرؤية أكثر، فضيق العبارة رهين باتساع الرؤية. لكن الكوني نسي بأنّ العبارة تحمل

---

[1] موقع سكاي نيوز عربية: 14فبراير 2021

إبراهيم الكوني فيلسوف وروائي / المُريد في ضيافة البُعْد الضائع

https://www.skynewsarabia.com/blog/1415012-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%8F%D8%B1%D9%8A%D8%AF-%D8%B6%D9%8A%D8%A7%D9%81%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%A8%D9%8F%D8%B9%D9%92%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%B6%D8%A7%D9%8A%D9%94%D8%B9

مدلولا صوفيا كبيرا، فإذا كان ما يقوله الكوني صحيحا **"فاتّساع الرؤية، شهادة وفاة في حقّ العبارة"** فإنه ذاتيته ستغلب عليه ويصير كل كلامه لغوا كما حاول تبيين ذلك بصفة موضوعية في مقاله، إلا أنّ الشاهد الذي ينبغي الوقوف عليه في المقال هو أنّ الكاتب لم يستصغ التمثيل بمصطلح الرؤية في العبارة عندما قال: **ولكن.. هل أصاب النفّري عندما استخدم في المعادلة كلمة "رؤية"، بدل كلمة "رؤيا"؟**[1]

يفرق الكوني بين الرؤية والرؤيا بأسلوب مغرق في الشعرية بقوله: **"فالرؤية، كما نعلم، غنيمة الحسّ. الرؤية فاكهة منتجة بحرف عدسة سحرية أُوتيت موهبة رصد الظاهرة، واستجلاء كل ما حقق لنفسه حضوراً في مملكة الطبيعة."** بمعنى أنّ الرؤية ظاهرة حسية، وهي نتاج الحواس من التبصر، وقد عبّر الكوني عن العين بالعدسة السحرية التي أوتيت موهبة رصد الظواهر المتجلية بالحضور–المادي– في الطبيعة. إلاّ أنّه رأى بأنّها أقل مرتبة من الرؤيا التي تعتبر جديرة بحق على التعبير عمّا هو خفيّ وعبّر عن ذلك بقوله: **"...أمّا المبدأ الجدير بأن يتولّى أمر ما استخفى، فهو من صلاحيّات أعجوبة أخرى أطلق عليها دهاة اللغة اسما مهيباً هو: الرؤيا، ربّما لانتمائه إلى مَلَكة الإلهام، أو حتى لصلته الحميمة بملكوت الوحي، في بُعده الأكثر جلالاً وكمالاً، أي: النّبويّ!"**

إنّ الغريب في التعريف السابق للكوني هو أنه يعتبر الرؤيا المتعلقة بالمنام أنسب للعبارة وأبلغ معنى في قول النفري، من الرؤية بالعين[2] بدليل قوله.. **أعجوبة أخرى نسجها دهاة اللغة ...إسما مهيبا...** ولعلّ ذلك راجع لاعتقاده الراسخ بأنّ الرؤيا متعلقة بالنبوءة، والفرق بين التعريفين واضح؛ بأنّ الرؤية تدرك ما يتجلى في الطبيعة –المادي–

---

[1] إبراهيم الكوني، المُريد في ضيافة البُعْد الضائع. الموقع الإلكتروني السابق بكل معلوماته:
https://www.skynewsarabia.com/blog/1415012-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%8F%D8%B1%D9%8A%D8%AF-%D8%B6%D9%8A%D8%A7%D9%81%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%A8%D9%8F%D8%B9%D9%92%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%B6%D8%A7%D9%8A%D9%94%D8%B9

[2] ينظر: أبو القاسم الزمخشري، أساس البلاغة، تح: محمد باسل عيون السود، منشورات دار الكتب العلمية، ج1، بيروت لبنان، دت، ص326.

، في حين تدرك الرؤيا ما استخفى على العين –أي البعد الميتافيزيقي للأشياء–، وقد تنبه اللغويّون القدامى إلى ضرورة ضبط المفردتين السابقتين فقد عرفها **الألوسي** في تفسيره الشهير للقرآن **"روح المعاني"** بقوله: **"والرؤيا –مصدر رأى– الحلمية الدالة على ما يقع في النوم سواء كان مرئيا أم لا على ما هو مشهور، والرؤية –مصدر رأى– البصرية الدالة على إدراك مخصوص...وعلى ذلك جاء قوله صلى الله عليه وسلم: "الرؤيا من الله والحلم من الشيطان""** [1]

إنّ ما يحاول الكوني قوله من خلال تعريفه للرؤيا يتناص بشكل كبير مع قول **رسول الله صلى الله عليه وسلم (الرؤيا من الله)** بمعنى أنّ الرؤيا هي إلهام يُوحِي بالحقيقة والنبوءة كما أنّ هذا الترجيح للكوني في استعمال لفظة "رؤيا" بدل "رؤية" في عبارة النفري راجع ربما للاستعمال القرآني للفظة رؤيا بمعنى النبوءة:

قال تعالى ذكره: ﴿۞ قَالَ يَٰبُنَيَّ لَا تَقۡصُصۡ رُءۡيَاكَ عَلَىٰٓ إِخۡوَتِكَ فَيَكِيدُواْ لَكَ كَيۡدًاۖ إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ لِلۡإِنسَٰنِ عَدُوّٞ مُّبِينٞ ۝٥ [2]﴾ سورة يوسف/ الآية 05.

أو استعمال القرآن لمصطلح الرؤيا بدل الرؤية قوله تعالى ذكره: ﴿وَمَا جَعَلۡنَا ٱلرُّءۡيَا ٱلَّتِيٓ أَرَيۡنَٰكَ إِلَّا فِتۡنَةٗ لِّلنَّاسِ﴾[3]سورة الإسراء الآية/ 60

والمراد بهذه **الرؤيا** هي **رؤية** العين، وهي ما رآه النبي –صلى الله عليه وسلم– ليلة أسري به من العجائب والآيات، وبذلك صرح حبر الأمة وترجمان القرآن عبد الله بن عباس –رضي الله عنه– بأنها رؤية عين أريها رسول الله –صلى الله عليه وسلم–

[1] الألوسي البغدادي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج12، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، دت، ص181.

[2] سورة يوسف: الآية 05

[3] سورة الإسراء: الآية 60

ليلة أسري به من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، وعرج به إلى السماوات العلى. فرأى ما رأى من آيات ربه الكبرى. والإسراء كان يقظة من أوله إلى آخره.[1]

إنّ ما يريد الكوني قوله من خلال ما سبق، أنّنا لسنا بحاجة إلى العبارة للتعبير عن الرؤيا إن كانت الرؤيا حِسية –وبالغة العِظَم–، عِوَضَ أن تكون بصرية، والمراد بقوله هو أنّ الدهشة التي تعتري المتأمل للرؤيا تغنيه عن أي عبارة وتعبير، وفي هذا نزوع روحاني يختص به بعض المتصوفة، ولذلك استحسن الكوني استبدال الرؤية بالرؤيا.

إنّ ضرورة ضبط المصطلح غايةُ الفلسفةِ والتفَلسُف، فلكلّ لغة مصطلحاتها **والمصطلح الفلسفي هو بمعنى من المعاني الفلسفة ذاتها، ونقول بمعنى لأنّه إذا كانت السمة الرئيسية للفلسفة عبر تاريخها الطويل هي الاختلاف بين الفلاسفة وتعدد وجهات النظر، فإنّ العناية بتحديد المصطلح الفلسفي وتعيين دلالته في كل سياق قد تزيل بعض الاختلافات.**[2] لهذا السبب يحاول الكوني ضبط هذا المصطلح مع الاستفاضة في التمثيل والشرح لغاية في القول ولغاية يريد الوصول إليها، سنقف عليها عبر بعض مقالاته وأفكاره.

يعتقد الكوني أنّه من الطبيعي "...**أن تكتم سلطة الرؤية، في حدودٍ قصوى، أنفاس العبارة التي لم تُنتدب لتكون ترجماناً لغنيمة روحية، أي رؤيوية...** لأن الرؤية تختص بالعين لا بما هو روحي ومتعالٍ عن الرؤية البصرية العادية، وبهذا فإنّ التعبير عمّا هو جليل لا يتم عن طريق الرؤية فقط، وإنّما عبر الرؤيا لأنّ في الأولى كتمانا لأنفاس العبارة، وفي الثانية اتساعا لكل نبوءة وعظمة، **من هنا نستطيع أن نستبدل كلمة "الرؤية"**

[1] سهل بن رفاع بن سهيل العتيبي، الرؤى عند أهل السنة والجماعة والمخالفين، كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، ط1، السعودية، 2009، ص69.

[2] صفاء عبد السلام جعفر، قراءة للمصطلح الفلسفي، دار الثقافة العلمية، ط1، الإسكندرية، 1999، ص5.

في وصيّة النفّري بكلمة "الرؤيا"، لأن الرؤيا وحدها الترجمان المنتدب لقول الكلمة التي جاد بها الحدس، وليس الحسّ..."[1]

ينتقِلُ الكوني بعد طولِ تفصيلٍ في شأنِ الفرق بين "الرؤية" و "الرؤيا" إلى فكرة **"وفاة العبارة"** فما معنى القبول بوفاة العبارة عند الكوني؟ عندما تكون الرؤية بديلة للرؤيا في وصية النفري! **"إن القبول بوفاة العبارة يعني الاعتراف بحضور الحقيقة! وجود الحقيقة رهين التضحية بالعبارة، لأن الافتتان باستخدام اللغة هو ما يلهينا عن استدراج الحقيقة باستجلاء الرؤيا، أو بالأصحّ، استنطاق الرؤيا. فاللغة، في شأن أمرٍ جللٍ كالحقيقة، دوماً عقبة .دوماً شطحة إغواء، تضلّلنا بقدر ما نتوهم أنها تدلّنا: تُدلّلنا لتَدُلّنا. فاللغة هي التنّين الشره الذي يلتهم الحقيقة في مغامرتنا الوجودية، لا لشيء إلاّ لأننا استسلمنا للعبارة، بدل أن ننتصر على ضعفنا ونتعلّم بيان الإشارة!"[2]**

إنّ الكوني يستعير من هايدغر مفهوم عبارته: **"لم يعد الإنسان هو المتكلم، فاللغة تتكلمنا ونحن علينا الإصغاء إلى صمت الكلام وإلى روح النشيد"**[3] أي أنّنا نعبر عن ذواتنا وعن العالم عبر اللغة وبواسطتها، فهي أسمى من أن تكون مجرد أداة، فاللغة هي التي تتكلمنا، وقد عبر الكوني عن ذلك بقوله أنّها التنين الشره الذي يلتهمنا، وتظلّلنا لأنّنا نستسلم للعبارة ونحن نتوهم بأنّنا نتملكها في حين أنّ اللغة هي التي تتملكنا.

لم يغير الكون وجهة نظره ولا فلسفته، منذ كتابة هذا المقال سنة2022 حتى قبل 23سنة عندما كتب في نصوص الخلق سنة 1999 ما يلي: **"بالصمت نتكلم، بالكلام نصمت"، "العقل كلِم، واللسان سكوت"، "وسوسة الروح كلم"، "الكلم –لغة الجسد، السكوت لغة**

---

[1] إبراهيم الكوني، المُريد في ضيافة البُعْد الضائع. الموقع الإلكتروني السابق:
https://www.skynewsarabia.com/blog/1415012-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%8F%D8%B1%D9%8A%D8%AF-%D8%B6%D9%8A%D8%A7%D9%81%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%A8%D9%8F%D8%B9%D9%92%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%B6%D8%A7%D9%8A%D9%94%D8%B9

[2] إبراهيم الكوني، المُريد في ضيافة البُعْد الضائع، الموقع الإلكتروني السابق بكلّ معلوماته.

[3] علي الحبيب الفريوي، مارتن هايدغر "الفن والحقيقة" أو الإنهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقيا، دار الفارابي، ط1، بيروت لبنان.ص250.

الروح"، "كلم اللسان، للروح نزيف" وأخيرا وليس آخرا **"بالسكوت نحيا، بالكلم نموت".**[1]

إنّ هذا المقال للكوني **المريد في ضيافة البعد الضائع** يتقاطع بشكل كبير مع مقاله **في ذم الرؤية، في مديح الرؤيا** في العديد من الأفكار، إذ أنّه قارن في المقال الأوّل الرؤية بالرؤيا وحثّ على هذه الأخيرة، وأشاد بها في المقال الثاني كضرورة لخوض التجربة لكي يوضح توَجُهُ وفِكرَهُ.

يعتبر الكوني أنّ الرؤية كتجربة حسيّة هي ما لا نستطيع أن نعوّل عليه، وهي التي تُخيِّبُ ظُنُونَنَا فيما ظنّنَاهُ حَقيقةً، في مقابل الرُؤيَا التي ننكرها ولكنّها لا تخذلنا. لأنّ ما يُرَى؛ ويَقصِدُ بِذَلك "الرؤية" فوقتيٌ زائلٌ، في حين أنّ ما لا يُرى، ويُدركَ بالرُؤيَا فأَبَدِيٌ.

إنّ الرؤيا التي يشيد بها الكوني هي شهادة تتويج الفرد باللصوصية على العالم والهيمنة عليه، لأنّ الرؤية البصرية ما هي إلا مشاهدة فقط، كما أنّ الكوني يشير بشكل صريح في مقاله:" **في ذم الرؤية، في مديح الرؤيا"** إلى نفسه من حيث أنّه سئم طول حياته من دور المشاهدة، واحتراف الرؤية ليتحوّل إلى بطل المسرحية ولينتزع دور البطل ومزاياه [2]

يقول إبراهيم الكوني: **"لكي يهتدي إلى ما نسميه بلغتنا اليوم رسالةً توقاً لأن يهب وجوده المعنى الضائع الذي ذاق مرارة غيابه طوال وجوده على مقعد الفُرجة، ...**

---

[1] إبراهيم الكوني، نصوص الخلق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت لبنان، 1999، ص120 و121.

[2] موقع سكاي نيوز عربية: إبراهيم الكوني فيلسوف وروائي، في ذم الرؤية، في مديح الرؤيا (مقال إلكتروني)، https://www.skynewsarabia.com/blog/1303811%D8%B0%D9%85%D8%A7%D9%84%D8%B1%D9%88%D9%94%D9%8A%D8%A9%D8%8C%D9%85%D8%AF%D9%8A%D8%AD%D8%A7%D9%84%D8%B1%D9%88%D9%94%D9%8A%D8%A7

حتى إذا انتبهنا من غفلتنا يوماً، وفوجئنا بوجود ذلك الإنسان الآخر، الذي شقّ عصا الطاعة على العادة، وارتضى العزلة قدراً، ...ميمّماً صوب البعد المفقود، حيث تسكن الحقيقة، مشفوعةً بوهج غربتها، ...فيتماهى الفاعل بالمفعول؛ لنتبادل معه الأدوار"[1]

إنّ ما يريد الكوني قوله من خلال مقاله الأخير هو أنّه فطن من غفلته التي دامت طويلا، وسئم طول المشاهدة بل واحترفها ليتفاجأ بوجود إنسان آخر ارتضى طول حياته الطاعة، والعزلة، ليحوّل توجهه صوب البحث عن الحقيقة، ليصير هو النبي والملهم والموّجه، وقد أشار بشكل عابر إلى تلك الفكرة بشكل وصية في "وصايا الزمان": **"هل تريد أن تفلح في شأن الدنيا؟ اعمل كأنك تبلّغ رسالة سماوية"**[2] متجاوزا بذلك الرؤية الفلسفية في أعماله الأدبية من التخييل إلى الرؤيا التي تستدعي الإلهام والنبوءة والتبليغ.

[1] موقع سكاي نيوز عربية: إبراهيم الكوني فيلسوف وروائي، في ذم الرؤية، في مديح الرؤيا (مقال إلكتروني):
https://www.skynewsarabia.com/blog/1303811%D8%B0%D9%85%D8%A7%D9%84%D8%B1%D9%88%D9%94%D9%8A%D8%A9%D8%8C%D9%85%D8%AF%D9%8A%D8%AD%D8%A7%D9%84%D8%B1%D9%88%D9%94%D9%8A%D8%A7

[2] إبراهيم الكوني: وصايا الزمان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت لبنان، 1999، رقم 32، ص12.

2- الخطاب الفلسفي الروائي من منظور الإبستمولوجيا

- أي معرفة تقدمها الرواية؟

2-1- الرواية بوصفها آلية من آليات إنتاج المعرفة والثقافة

يضرب **"رينيه ويليك"** في شأن تعريف جدوى الدراسات الأدبية على لسان حال بعض المنظرين في كتابه **"نظرية الأدب"** أنّ الدراسات الأدبية **"هناك مثلا من قال .....ضرب من المعرفة أو التحصيل"**[1] ويخلص **رينيه** بعد طول عرض وشرح لرأي هذا الاتجاه من المنظرين إلى أنّ على الدارس أن: **"يترجم خبرته بالأدب إلى مفهومات عقليةــ وأن يتمثلها في كيان متناسق ينبغي أن يكون مقبولا للعقل حتى يصبح "معرفة"** وهو نفس الاتجاه الذي تنحوه **يمنى العيد** حين تقول: **"إنّ القراءة النقدية المستندة إلى معرفة بهيكلية النص هي إذن قراءة تبغي إعانة القارئ على ممارسة لذة القراءة من موقع المعرفة بفنية الكتابة، أي بأسرار لعبها"**[2]

نفهم من هذا أنّ بعض منظري الأدب يرون بأنّ دراسة الأدب تُفْضِي إلى نوع من المعرفة، بمعنى أنّ الأدب يُقدم معرفة ما، ويتضمن تحصيلا وخلاصة، شريطة أن يتمتع دارسُهُ بالدرجة الكافية والقدر الكافي منها لفهم بنيته ومضامينه. في حين يقابلهم برأي آخر، بأنّ الاتجاه الثاني ينفي هذا المنطق تماما **"هناك من أصحاب النظريات من ينفي ببساطة أنّ الدراسة الأدبية معرفة ويشير بأنها خلق ثان...أو على الأقل ترجمة عمل أدبي إلى عمل أدبي آخر أقل منه قيمة"**[3]

في حين ينحو الاتجاه الثالث، النقيض من الاتجاهين السابقين، **"وهم يزعمون أن الأدب غير قابل للدراسة بالمرة، ونحن لا نملك إلا قراءته، والاستمتاع به، وتقديره وفيما عدا**

---

[1] رينيه ويليك، أوستن وآرن، نظرية الأدب، ص23.

[2] يمنى العيد، تقنيات السرد الروائي في ضوء المنهج البنوي، دار الفارابي، بيروت، 1990، ص12.

[3] رينيه ويليك، أوستن وآرن، نظرية الأدب، ص24.

ذلك لا نستطيع إلا جمع شتات المعلومات عنه"[1] والحق أنّ الرأي الأخير إجحاف في حق الأدب وإنقاص من قيمته وقيمة دارسيه، إذ ليس كل الأدب –كالشعر مثلا– يسهل فهمه والاستمتاع به، بل ويحتاج بعض الأدب إلى شروحات نظرا للقيم المعرفية الذي يتضمنها وللألغاز التي يختزنها، ولهذا الشأن تفصيلٌ طويل سنورده بالتفصيل ضمن سؤالنا أي معرفة يقدمها الأدب؟ باعتبار الأدب آلية وأداة من أدوات إنتاج المعرفة عند بعض المفكرين.

إنّ ما يستحق التحليل في هذا المقام هو الموقف الأول والثاني من أطروحة **"رينيه ويليك"**، القائلتان بأنّ الدراسات الأدبية تحصيل ومعرفة، وإبداع وخلق جنس ثان، والواقع أنّني أوافق الأطروحتين في حال ما إذا كان الأدب مشبعا بما تسميه الإبستمولوجيا بـــ "المعرفة"، غير أنّنا يجب أن نشير إلى نقطة مهمة جدا في هذا الخصوص بـــ: ما الذي نقصده بالمعرفة في هذه الحالة؟

إنّ الأدب في المقام الأول خطاب تخييلي وبالتالي فإنّ مهمته الأولى والأساس ليست في تقديم معرفة ما بأي شكل من الأشكال، وعلى هذا الأساس اختلف الدارسون في هذا الشأن فيمن يرى اختلافا بين عناصر إنتاج المعرفة كالنص أو القارئ.

[1] رينيه ويليك، أوستن وآرن، نظرية الأدب، ص23.

2-2- القارئ بوصفه أحد عناصر إنتاج المعرفة:

إنّ كل أشكال الكتابة الأدبية والفنية تستدعي القراءة والتحليل وهي ما دون ذلك حبر على ورق، وفي هذا الشأن يعتبر بعض الدارسين أنّ القارئ طرف مهمٌ وفعالٌ في عملية إنتاج المعرفة أو التحليل، ولا أعتقد بأنّه يمكن لأيّ كان إلزام القارئ فِعلَ التحليل أو الفهم دون غيره من أفعال إنتاج المعرفة أو التأويل، أو أن يقبل تحليلا وفهما دون آخر، لأن فهوم القراءِ تختلف، والناس في هذا المقام شرائحٌ وأشكالٌ وأنواع. وعلى هذا الأساس فإنّه توجد علاقة اعتباطية تحكم النص والقارئ، بحيث لا وجود لقارئ دون وجودٍ لنص ولا وجودَ لنصٍ بدون قارئ.

يفصل **"جان بول سارتر"** في كتابه **"ما الأدب؟"** المسألة بقوله: **"ولكن عملية الكتابة تتضمن عملية القراءة لازما منطقيا لها. وهاتان العمليتان تستلزمان عاملين متميزين الكاتب والقارئ، فتعاون المؤلف والقارئ في مجهودهما هو الذي يخرج إلى الوجود هذا الأثر الفكري، وهو النتاج الأدبي المحسوس الخيالي في وقت معا. فلا وجود لفن إلا بواسطة الآخرين ومن أجلهم."**[1]

كما يرى **"شلوميت ريمون كنعان"** في كتابه **"التخييل القصصي الشعرية المعاصرة"** أنّه **"مادام النص خطابا منطوقا أو مكتوبا، فإنه يستدعي من ينطقه أو يكتبه. إن فعل أو عملية الإنتاج هي المظهر الثالث –(السرد) ويمكن إعتباره واقعيا أو تخييليا. في العالم التجريبي. الأداة المسؤولة عن انتاج القص ونقله هو المؤلف، إلا أنّ عملية النقل التجريبية أقل ارتباطا بشعرية التخييل القصصي من نظيرتها في النص. فداخل النص يستلزم النقل راويا تخييليا. ينقل القص إلى مرو له تخييلي."**[2]

---

[1] جان بول سارتر، ما الأدب؟، تر: محمد غنيمي هلال، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة القاهرة، ص45.

[2] شلوميت ريمون كنعان، التخييل القصصي الشعرية المعاصرة، تر: لحسن أحمامة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط1، 1995، ص13

إنّ ما يحاول **شلوميت** قوله من خلال هذا النص هو أنّ القارئ طرف ضروري وإلزامي في عملية إنتاج التخييل، بالرغم من أنّه لا يلزمه في الإنتاج الثاني للنص بشكل واقعي أو تخييلي، كون أنّ النص يفقد بعضا من شعريته أثناء نقله عن طريق المؤلف مقارنة بما كان عليه في النص، وهنا مربط الفرس.

نفهم من هذا أنّ القارئ –حسب اعتقادي– منتجٌ من الدرجة الثانية أقل شأنا في الجانب التخّيلي من مؤلفه في واقعة النقل فقط، إلا أنّ هذا لا يعني بالضرورة أن الفهم سيكون أقل درجة عند متلقيه. فإذا كان هذا ينطبق على ما هو تخيلي فإنّه لا ينطبق بالضرورة على ما هو غير تخييلي؛ أي المعرفي.

ولنفترض أنّ روائيا ما كتب عملا تخيّليا تناول فيه أمورا تاريخية أو فيزيائية أو فلسفية، هل نستطيع القول بأنّ الروائي أفهم من الفيزيائي في شؤون الفيزياء أو المؤرخ في التاريخ أو الفيلسوف في الفلسفة؟

يفضي بنا المقام في هذا الشأن إلى نقطة مهمة مفادها أنّ الروائي ما هو إلا مصوّر لهذا العالم، ينتقي من العلوم ومن المعارف ما ينفع ليصوّر عملا إبداعيا مميزا مصبوغا بأحد أشكال المعرفة، وبالتالي فإنّنا لا يمكننا محاسبة الروائي على هذا الأساس، لأنّ وظيفة الأدب بالأساس هي المتعة والإفادة كما تنص على ذلك أغلب نظريات الأدب، وعلى القارئ بهذا الشكل اختيار جانب من الجانبين الاستفادة أو الاستمتاع أو الجانبين معا كما سبق وأشرنا.

إنّ القارئ كما يشير **"سارتر" "هو الذي يضفي على العمل الأدبي صفة الوجود المطلق بإنتاجه إياه عن طريق القراءة"**[1] ولا يتم ذلك إلا من خلال مناقشة العبارات والجمل وقد وضح هذا الأخير المسألة جيدا عبر قوله: **"أي أنّ العمل الأدبي لا يفرض**

[1] جان بول سارتر، ما الأدب، ص40

على القارئ مقوماته، فالعمل الأدبي لا يكتشفه القارئ من خلال اللغة وحدها...جهد القارئ يعادل جهد المؤلف لدى القارئ هو دور التوجيه لا التحكم"[1]

إنّ ما يحاول **جان بول سارتر** الوصول إليه من خلال القول السابق هو أنّ جهد القارئ لا يقل شأنا عن جهد المؤلف، فإن كان للأوّل فضل الابتكار والكتابة فإنّ للثاني فضل القراءة والتأويل، ولا توجد أي ضوابط تفرض على القارئ معنى ما دون سواه، سوى أنّ للمؤلف دور التوجيه، لا التحكم. وعلى المؤلف الاعتماد على حرية القارئ، **"إنّ العمل الأدبي بمثابة شهادة بالثقة في حرية الناس"**[2]، بمعنى أو بآخر يتمتع القارئ بحرية في إنتاج المعرفة من خلال النص المقروء.

إنّ المؤلف بالاشتراك مع القارئ يُشكِلانِ ما تصطلح عليه الفلسفة بالكشف، لأنّ الحقيقة الإنسانية ذات طبيعة كاشفة[3] أي أنّ بها يتحقق الوجود، ولقد اجتهد **"غنيمي هلال"** مترجم الكتاب في الربط بين هذا القول لـــ**"سارتر" "الإنسان هو الوسيلة التي بها تتبدى الأشياء"** وفلسفتنا الإسلامية عند **"محي الدين بن عربي"** من خلال كتاب **"ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق"** في أنّ المدرك هو الذي يوجد الموجودات ويتصورها.[4] بمعنى أو بآخر لا ماهية للنص إلا من خلال وجوده، فهو يوجد أولا ثم تكون له ماهية وقيمة ومعنى.

والفكرة هذه تعود إلى أنّ سارتر يؤمن بفكرة أنّ الوجود سابق على المفهوم أو الماهية في فكره الوجودي.

---

[1] جان بول سارتر، ما الأدب، ص40

[2] نفسه، ص41

[3] ينظر: نفسه، الصفحة نفسها.

[4] ينظر: محي الدين بن العربي، ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق، طبعة بيروت، سنة 1314هـــ، مقدمة يراجع في ذلك: جان بول سارتر، ما الأدب، ص41، حاشية المترجم.

إنّ فن الكتابة حسب **سارتر** هو **أصدق مجال يتجلى فيه منطق القراءة**[1] لأنّ الكاتب من خلال الكتابة، **لا يلتقي إلاّ بما يعلمه، وبعبارة أخرى لا يلتقي إلاّ بنفسه**[2] وقد عبّر غنيمي هلال عن هذه الفكرة بقوله: **"أي أن فعل القراءة عند المؤلف لا يمكن إلاّ أن يثير في نفسه شعورا غير الذي أودعه في موضوعه من قبل وكان هو مصدره"**[3] بمعنى أنّ فعل القراءة الحقيقية عند المؤلف مستحيلة وغير ممكنة، ذلك أنّ الموضوع الذي يخلقه قد خلقه لشخص آخر. هو القارئ، لذلك فإنّه لا يمكن أن يكون موضوعيا إزاء ما خلقه بنفسه، لكن القارئ يمكنه ذلك.

ويشير سارتر إلى أنّ الموضوعية تتحقق مع الكاتب وكتابه حين يتقادم عليه وقد عبّر عن ذلك بقوله عبر التمثيل بـــ **روسو** عندما أعاد قراءة **العقد الاجتماعي "فإذا اتخذ كتاب ما–في نظر صاحبه– مظهر الموضوعية. فذلك لا يتم إلا إذا كان عهد المؤلف بموضوعه قد تقادم، فنسيه وأصبح غريبا عنه بتفكيره، وربما لم يعد قادرا على كتابته"**[4]

يخلص سارتر من خلال ما سبق إلى أنّه: **"ليس صحيحا أن المرء يكتب لنفسه، وإلا كان ذلك أروع فشل. ولو كان الإنسان يعيش وحده، لاستطاع أن يكتب ما يشاء، فلن يخرج الى الوجود عملا موضوعيا، وعليه– في هذه الحالة – أن يضع القلم، أو يستسلم لليأس، لكن عملية الكتابة تتضمن، بنوع من الانعكاس الشرطي، عملية القراءة، باعتبارها وجهين لعملة واحدة"** [5]وبالتالي فإنّ المؤلف لا يستطيع إلزام القارئ بأي

[1] جان بول سارتر، ما الأدب، ص43.

[2] نفسه، ص44.

[3] نفسه، الصفحة نفسها

[4] نفسه، الصفحة نفسها

[5] نفسه، ص45.

شيء، فعمل المؤلف موجّهٌ بالأساس إلى القارئ من أجل توليد الدلالة وإنتاج المعرفة. **لهذا فإنه لا وجود للفن، إلا بواسطة الآخرين ومن أجلهم.** [1]

إنّ القراءة هي عملية خلق من جانب القارئ بتوجيه من المؤلف، وقد اجتهد سارتر في تحديد نوعين من القراء:

- **إذا كان القارئ شارد اللب أو متعبا أو أحمق أو مضطرب الفكر، أعياه إدراك كثير من العلاقات المصورة في العمل الأدبين فلا يصل إلى إشراق الموضوع... وفي هذه الحالة يعي بعض الجمل التي تترأى لعينيه في ظلام الغموض**
- **أما إذا كان القارئ في خير حالاته فإنّه سيجلو لنفسه من وراء الكلمات صورة مركبة لا تعدو كل جملة فيها أن تكون ذات وظيفة جزئية. وتتمثل هذه الصورة في القضية التي يريد الكاتب نفيها أو إثباتها، أو في الموضوع، أو في المعنى العام.** [2]

إن أهمية القارئ عند سارتر تكمن في أنّ وظيفة القارئ هي التكوين الموازي لتكوين المؤلف، فبتضافر الشروط السابقة **يحقق القارئ عملا يساوي في جدته وأصالته الاختراع الأول** [3] وذلك لتكوين العمل الأدبي من جديد، بما يتجاوز ما تركه المبدع الأول من آثر، فالعمل الفني عند سارتر لا وجود له إلا حين ينظر إليه. وللقارئ مطلق الحرية في التصرف فيه لأنّه لوحده القادر على أن يضفي للعمل الفني قيمة، لأنّه في الأخير دعوة موجهة من المؤلف الى قارئه.

وحين يلجأ الكاتب الى القارئ لكي يسهم في تحقيق مشروعه، فمن البديهي أن يصبح القارئ– في هذه الحالة– ذا حرية مطلقة، وقدرة خالقة تامة، وحيوية لا تحدها شروط.[4]

إلاّ أنّ هايدغر ينصّ شرطا أساسا يجب أن يتوفر في القارئ المفكر، في خضم نقده لمسألة التفكير: **"عندما نسأل نحن عن مهمة التفكير لا يبقى هذا التفكير وحسب،**

---

[1] جان بول سارتر، ما الأدب؟،ص45.

[2] نفسه، ص45 و46.

[3] نفسه، ص47.

[4] نفسه، ص47 حتى 55.

بل إنّ السؤال عنه أي عن التفكير مطروح في السؤال. بحسب مجمل التراث الفلسفي يعني هذا:

نحن جميعا ما نزال بحاجة إلى تكوين وبناء للتفكير وبحاجة نحن أولا وقبل كل شيء لمعرفة عن الذي يدعى مؤسس وغير مؤسس في التفكير."[1] ومعنى القول؛ أنّ الإنتاج الذي يقوم به القارئ يجب أن يعتمد على تفكيرٍ مؤسسٍ، لأن النقص في التكوين والتنشئة يفضي إلى تفكير غير مؤسس لا يقدم أي معرفة.

ينبغي الإشارة إلى جانب مهم جدا في هذه العملية لأنّه إذا كان النص لا يحيى إلاّ من خلال قرائته حسب ما يشير إليه **"آيزر"** بقوله: **"لا يحيا النص إلا بقراءته، وإذا وجب فحصه، وجبت بالتالي، دراسته من خلال عيني القارئ"**[2] أو حين يقول **"وبالتالي فالقراءة تصبح شرطا أساسيا لكل تأويل أدبي"**[3] وقد تأكدنا من ضرورة وجدوى القراءة في إنتاج النص أو المعرفة إلا أنّه ينبغي تحديد أنواع القراء على سبيل الحصر لا التحديد.

فهنالك القارئ الفعلي ويمثله **"فان ديك ياوس"** والقارئ المتفوق ويمثله **"ريفارتير"** والقارئ المختبر ويمثله **"فيش"** والقارئ المثالي ومثله **"كولر"** والقارئ النموذجي ويمثله **"أمبيرتو إيكو"** والقارئ الضمني ويمله كل من **"بوث وإيزر وتشاتمان وبيري"** وهنالك أخيرا وليس آخرا القارئ المشفر ويمثله **"بروك و روز"**. ونظرا لهذا التشبع المعرفي والاختلاف القائم بين هؤلاء القراء حسب منظريهم سيكون من الإجحاف جمعهم جميعا في سلة واحدة ولهذا كانت الغاية من هذا المبحث البحث عن جواب للسؤال الذي طالما

---

[1] مارتن هايدغر، في الشيء الذي يخص التفكير، ص105.

[2] شلوميت ريمون كنعان، التخييل القصصي الشعرية المعاصرة، ص171.

راجعنا هذا القول عند آيزرb، 1971، ص2-3 كما أشار إليه المؤلف ولم نقف على تخريجه.

[3] فولفغانغ إيزر، فعل القراءة –نظرية جمالية التجاوب (في الأدب)، تر: حميد لحمداني والجلالي الكدية، منشورات مكتبة المناهل، فاس– المغرب، ص5.

تكرر؛ إلى أي مدى يمكن أن تكون الرواية عملا تعليميا أو معرفيا، وما هي أشكال المعرفة التي يمكن أن تقدمها الرواية في ذاتها أو عن طريق القارئ.

2-3-الأدب بوصفه شكلا من أشكال كتابة التاريخ:

يستلهم الأدب التاريخ بشكل يجعل التفريق بينهما أمرا صعبا، وبالرغم من أنّ الاختلاف بينما بيّنٌ، إلا أنّ في تزاوجهما لحبكة لا يميزها إلاّ المؤرخ والعارف بشؤون التاريخ كالمؤرخ، فالتأريخ من جهة عمل واقعي في حين أنّ الرواية تخييل ومتخيل. إنّ الفائدة التي يرجوها الأدب من خلال كتابته للتاريخ، والغوص في غماره، لشكل من أشكال كتابة التاريخ على نحو مغاير، وفي ذلك يقول **"ياسين كتاني": "إنّ الأدب الذي يفتش عن هوية معينة يعقد حوارا بين أزمنة مختلفة ويكون ذلك شكلا من كتابة التاريخ"**[1] أي أنّ الأدب بشكل أو بآخر -وبغض النظر عن أشكاله الأخرى- شكل من أشكال كتابة التاريخ.

ويَعتَبِرُ مُؤَرِخُو الأدَبِ **"جورجي زيدان"** رائدا في هذا المضمار، حين كتب اثنين وعشرين رواية في تاريخ العرب والمسلمين. يجعل هذا الأخير الفن في هذه الروايات خادما للتاريخ ويقول **زيدان** في ذلك **"إنّ نشر التاريخ على أسلوب الرواية أفضل وسيلة لترغيب الناس في مطالعته والاستزادة منه، وخصوصا لأنّنا نتوخى جهدنا في أن يكون التاريخ حاكما على الرواية، لا هي عليه"**[2] أي أنّ الأدب في هذا الشأن كأحد أشكال الكتابة المعرفية لأفضل طريقة ووسيلة للتعريف بالتاريخ عند القراء لقابليته في القراءة ولأسلوبه المميز.

---

[1] ياسين كتاني، التاريخ والفضاء التخييلي في رواية "نداء ما كان بعيدا" لإبراهيم الكوني، المجمع2، العدد الثاني-311، 1431هـ، 2010م، ص2.

[2] ينظر: طه بدر، عبد المحسن، تطور الرواية العربية الحديثة، 1968، ص94-106، راجع كذلك: باروت، م. الرواية والتاريخ- دراسات في مدارات الشرق، 1991، ص8، يراجع في ذلك: ياسين كتاني، التاريخ والفضاء التخييلي في رواية "نداء ما كان بعيدا" لإبراهيم الكوني، ص4.

2-4- اللغة والفلسفة بوصفهما شكلين من أشكال إنتاج المعرفة:

إنّ اللغة بوصفها تناسقا نصيًّا يجمعُ الحروفَ والكلمات أو كما يعرفها اللغويون باعتبارها نظاما من العلامات اللغوية وغير اللغوية[1] لنشاط خلاقٍ، وهي ليست تفاعلا للكلمات فقط، بل هي كما يعرفها **"تامر سلوم"** في كتابه **نظرية اللغة والجمال في النقد العربي** بوصفها: **"تفصيلات دقيقة في بنية العبارة وكشف دقائق معانيها وعناية فائقة بمظاهر المعنى الحساسة في التركيب اللغوي والبلاغي"**[2] والواقع أنّ هذا القول ينصب ضمن مجال فلسفة اللغة والفلولوجيا، وقد حاولت أن أشير إلى هذا الجانب باعتبار أنّ **"إبراهيم الكوني"** حاول أن يشتغل ضمن هذا المسار في سبعة مؤلفات سماها **"بيان في لغة اللاهوت"** ليحاول التأسيس لفكرة مفادها أنّ اللغة الأمازيغية القديمة هي الأصل الأوّل لكلّ اللغات في العالم.

إنّ الداعي لهذا التأسيس -حسب إبراهيم الكوني- هو أنّ للثقافة الأمازيغية أيّما تأثير على فكر إبراهيم الكوني، ولما لتأثير اللغة والفكر على الإنسان سبق لـــ **ليبنتز** طرح سؤاله الذي نرى له علاقة بتأسيس الكوني السابق **هل المعرفة فطرية أو مكتسبة؟** -حسب الفيلسوف- أو بعبارة أخرى هل للمبادئ التي تأسّس عليها **الكوني** تأثير على فكره؟ ليخلص **ليبنتز** في النهاية مستنبطا من قراءته لـــ **ديكارت** إلى أنّ **"الأفكار الفطرية لا توجد فينا، كما يقول ديكارت مثل شيء حال شيء آخر؛ لأنّ المبادئ ليست شيئا آخر غير الفكر ذاته"**[3] بمعنى أنّ المبادئ التي نتمتع بها هي حصيلة اللغة التي بُثّت فينا واكتسبناها طيلة حياتنا. لتكون بهذا المعرفة حصيلة الفكر الإنساني.

---

[1] ينظر: محمد يونس علي، مدخل إلى اللسانيات، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، بيروت لبنان، 2004، ص25.

[2] تامر سلوم، نظرية اللغة والجمال في النقد العربي، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1، الإسكندرية – مصر، 1983، ص5.

[3] Leibniz: essai sur l'entendement humain, ed Flammrion, Paris, p11

كما كتب **فتحي المسكيني** في مقال له بعنوان، **التفكير بعد هايدغر، هابرماس، آبل، "**أنّ **ريتشارد رورتي** نشر مجموعا فلسفيا بعنوان المنعرج اللغوي وهو بمثابة حدوث طوبولوجي... لأنّه يضم جملة النصوص التي شكّلت ملامح التقليد الفلسفي الأنجلوسكسوني، وذلك تحت لواء ما سُمّي **"فلسفة اللغة"**، تلك التي تعتبر أن حلّ المشاكل الفلسفية يكمن في أحد أمرين: إما بـــ **"إصلاح اللغة"** أو بـــ **"فهم أكثر لشأن اللغة التي نستعملها حاضرا"**[1]

إنّ ما يجب أن نركز عليه هو أنّ الفلسفة قبل كل شيء تأسيس للمعرفة، وقد أشار إلى هذه النقطة **المسكيني** في خضم قراءاته لكلّ من **"كانط"** و**"أوستين"** و**رورتي"** بقوله:

"إنَّ غرض الفلسفة هو "المعرفة"؛ أي **"تمثيل مطابق لما هو خارج العقل"** وأنّ فهم المعرفة هو **"فهم كيف أن العقل قادر على بناء مثل هذه التمثيلات"**، ومن ثم **"أن المهمة الأساسية للفلسفة هي أن تكوين نظرية عامة في التمثيل"***. وهو يفترض –المسكيني– أنّ نكتة الإشكال في الفلسفة من القرن السابع إلى الفلسفة التحليلية، مروراً بـــ: **كانط** ثم **راسل** و **هوسرل**، هي تأسيس ضرب من **"نظرية المعرفة"** تقوم على فهم طبيعة العقل الإنساني كيف يتمثل ** علينا أن نسأل: لِمَ أخذ الفلاسفة منذ ديكارت في حلم نفس الحلم: تأسيس نظرية في المعرفة هي فلسفة أولى أكثر تأميناً من العلم وتبرّر معرفتنا بالعالم الخارجي؟ "[2]

يراجع في ذلك: محمد بهاوي، الفلسفة والتفكير الفلسفي، ماهية الفلسفة، أصولها وقضاياها، ج1، إفريقيا الشرق، ط2، 2013، ص69.

[1] Rorty, R., The linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method. Edited and with an introduction (Chago and Londen: The University of Chigao Press, 1967). Op. cit. p3.

يراجع في ذلك: فتحي المسكيني، التفكير بعد هايدغر، هابرماس، آبل

https://hekmah.org/%D9%87%D9%8A%D8%AF%D8%BA%D8%B1/

[2] (*) (**)Rorty, R, L'homme spéculaire (titre original: Philosophy and the Mirror of Nature, 1979). Traduit de l'anglais par Thierry Marchaisse (Paris : Editions du Seuil, 1990) p.13.14.18.250.

إنّ هذا الطرح **لفتحي المسكيني** يحيل للدور المهم الذي تلعبه الفلسفة في **التأسيس للمعرفة** حسب **كانط** أو **صيرورة البحث عن الحقيقة** حسب **هيجل**[1]، **أو** من حيث أنّها منتجة للمعرفة حين نحيلُ إلى **"ياسبرز"** بقوله: **"وقد كان الهدف الرئيس للمشتغلين بها هو تحصيل أعلى درجة من المعرفة اليقينية"***[2]

إنّ السؤال الذي ينبغي طرحه بالأساس حسب الطرح السابق؛ إذا كانت الغاية من الفلسفة التأسيس لمعرفة ما بشكل من الأشكال، فهل تسعى الفلسفة التحليلية أو فلسفة اللغة في نفس المسار أم أنّها تتوخى غاية أخرى؟ وقد اجتهد كلّ من **"هابرماس"** و **"رورتي"** في الإجابة عن هذا الإشكال والذي اجتهد **المسكيني** في الوصول إليه بقوله: **"إنّ الفلسفة التحليلية نفسها قد انتهت إلى التخلي التدريجي عن رغبتها "التأسيسية"*** [3] **الأولى حيث: "يكون الغرض الخاص بالفلسفة هو أن تحل مجموعاً من المشاكل التي يمكن التعرف عليها، مشاكل ناجمة عن نشاط العلوم الطبيعية ونتائجها"***[4]

يراجع في ذلك: فتحي المسكيني، التفكير بعد هايدغر، هابرماس، آبل، (https://hekmah.org/%D9%87%D9%8A%D8%AF%D8%BA%D8%B1/)

تاريخ إضافة المقال: 2015-04-18 تاريخ زيارة الموقع: 2021-08-14

راجع كذلك: (فتحي المسكيني، التفكير بعد هايدغر –أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل، جداول للنشر والتوزيع، ط1، لبنان، 2011.)

[1] فريديريك هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها، ص86.

[2] عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولى، 1975، ص20 يراجع في ذلك:

Karl Japers: Philosophy and Science, In Partisan Review, 16, 1949, p871.

[3] Habermas, J., Vérité et justification (1999). Traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz (Paris : Gallimard, 2001). p.175

[4] Rorty, R. Consequences of Pragmatism, p.211

* يراجع في ذلك: فتحي المسكيني، التفكير بعد هايدغر، هابرماس، آبل، (https://hekmah.org/%D9%87%D9%8A%D8%AF%D8%BA%D8%B1/)

تثير أعمال **الكوني** اللغوية –انطلاقا مما سبق– السؤال التالي: ما الغاية من تأسيس معجم لغوي وفلسفة لغة تعتد بالهوية الأمازيغية، وترسخ لهذا الاعتداد في كلّ أعماله إذا لم تكن **إصلاحا للغة** أو **فهما أكثر لشأن اللغة التي نستعملها حاضرا"**[1]**؟**

[1] Rorty, R., The linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method. Edited and with an introduction (Chago and Londen: The University of Chigao Press, 1967). Op. cit. p3.

يراجع في ذلك: فتحي المسكيني، التفكير بعد هايدغر، هابرماس، آبل

2-4-1-فلسفة اللغة عند إبراهيم الكوني:

تقف فلسفة اللغة عند الكوني في جهاز مصطلحاتي ضخم بَثَهُ في رواياته وبيّن من خلاله رؤيته للأمور والظواهر، فبعض القضايا ليست كما تبدو عليه في ظاهرها؛ لهذا فإنّ من شأن هذه الدراسة تبيان دور اللغة أمازيغية في التأثير على أفكار إبراهيم الكوني.

يعمد الكوني إلى تشفير كلامه بمصطلحات لا تحيل إلى المعنى اللغوي في كل مرة بل وتتعدى معناها الجلي في السياق إلى معنى ثقافي يتحدد من خلال فهم وقراءة لعديد من أعماله؛ فالوردة كنبات جميل ترتبط صلة بالحب كما قد تحيل إلى الجمال كما قد تحيل العاطفة في حين يربطها في أحيان أخرى بالأمل وفي هذا يدلل **كلير كرامش** بقوله: **"بالإضافة إلى المعاني المعجمية والمعاني الإيحائية هنالك نوع ثالث من المعنى تغازل به الكلمات الأشياء التي تدل عليها. فهي لا تشير إلى الأشياء فقط وإنما تعمل أيضا وكأنها صور وإيقونات"**[1]

إنّ المراد به من هذا القول تبيان العلاقة الجوهرية التي تحكم اللغة والثقافة، والتي تبين بأنّ المفاهيم والتصنيفات الثقافية المختلفة الكامنة في لغة معينة تؤثر على إدراكنا للعالم المحيط بنا، وبعبارة أخرى نشيد على أنّ لثقافة الكوني ولغاته المكتسبة التي يتقنها دورا بالغا في فهم أعماله الأدبية. والواقع أن هذه الأمور قد سبق وأن تناولها هايدغر عندما قال: **"لسنا نحن من يتكلّم اللغة، ولكن اللغة هي التي تتكلّمنا"**[2] والتي نصّها الكوني استهلالا لكتابه بيان في لغة اللاهوت.

---

[1] كلير كرامش، اللغة والثقافة، تر: أحمد الشيمي، وزارة الثقافة والفنون والتراث، ط1، قطر، 2010، ص34.

[2] مارتن هايدغر (وقفت على تخريج هذا القول عند: علي الحبيب الفريوي، مارتن هايدغر "الفن والحقيقة" أو الإنهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقيا، دار الفارابي، ط1، بيروت لبنان، ص250) يراجع في ذلك: إبراهيم الكوني، بيان في لغة اللاهوت، ج5، ملحمة المفاهيم1، اللجنة الشعبة العامة للثقافة والإعلام، ط2، 2007، ص5.

فمؤلفات الكوني المعنونة بـــ **بيان في لغة اللاهوت: -لغز الطوارق يكشف لغزي الفراعنة وسومر-** والمقسمة على سلسلتين كالتالي:

سلسلة بيان في لغة اللاهوت والتي تتضمن 4 أجزاء

1. بيان في لغة اللاهوت (موسوعة البيان) ج1 أوطان الأرباب 2001 م.
2. بيان في لغة اللاهوت (موسوعة البيان) ج2 أرباب الأوطان 2001 م.
3. بيان في لغة اللاهوت (موسوعة البيان) ج3 أرباب الأوطان 2001 م.
4. بيان في لغة اللاهوت (موسوعة البيان) ج4 (المقدمة في ناموس العقل البدئي).

وسلسلة ملحمة المفاهيم التي تتضمن 3 أجزاء

5. ملحمة المفاهيم جزء 1 (موسوعة البيان) ج 5، 2003 م.
6. ملحمة المفاهيم جزء 2 (موسوعة البيان) ج 6، 2005 م.
7. ملحمة المفاهيم جزء 3 (موسوعة البيان) ج 7، 2006 م.

تهدف كما يؤسس لذلك الكوني إلى: **"الوقوف على سر الأمكنة، وقرع أبواب السماء لاستجلاء الطلسم في أسماء الآلهة،... واستكشاف قوانين اللسان المنسي الذي أطلقنا عليه عن جدارة "اللسان البدئي"** [1] باعتبارها المعجم الذي يفهم القارئ أسرار الكلمات الأولى المؤسسة للسان الأمازيغ الأوائل، وقد اجتهد الكوني في جمعه وبيّن بأنّ الأمر لم يكن سهلا إذ أنّه **"لم يكن ليكشف لنا عن نفسه لولا وجوده حيّا في لسان قبيلة ميّتة أو هي على وشك الموت"**[2]

إنّ النتيجة التي يدّعي الكوني الوصول إليها من خلال هذه السباعية هو أنّ العزلة التي تمتعَ بها الأمازيغ في الصحراء الكبرى، يعود إليها الفضل في فك شفرة اللغة الأولى التي انبثقت منها كلّ اللغات في العالم بدليل قوله: **" وإن هددتهم العزلة بالذات يرجع**

[1] إبراهيم الكوني، بيان في لغة اللاهوت، ج5، ملحمة المفاهيم 1، ص7.

[2] نفسه، نفس الصفحة.

الفضل في فوزنا اليوم بذلك الكنز النفيس الذي كان هاجس الإنسانية دائما في بحثها الدائم عن سرّ اللسان المجهول الذي انبثقت منه بقية الألسن الحية منها والميتة، على حد سواء."[1]

إنّ **"بيان في لغة اللاهوت"** في الظاهر؛ معجمٌ لمُختَلَفِ العِبَارَات الأمازيغية القديمة التي يدّعي الكوني بأنّها هي أصل كل فهمٍ و**"الجذر الحسي لأخطر المفاهيم المتداولة في ألسنة اليوم سواء أكانت دينيّة، أم فلسفية، أم وجودية، أم ميتافيزيقية".**[2]

ونستشهد على سبيل التمثيل بتعريفه لكلمة "بريد" بقوله:

"((بريد)) (Prd) طارقية، عربية، بدئية

((بريد)) (Prd) أيضا تدل على السبيل. ومازالت تستعمل في لسان الطوارق بالمعنى ذاته. وقد استعارت منها لفظة ((بريد)) دلالة على **المرسول المتنقل بين الأنحاء عبر السبل.** وإذا كانت الدال الأخيرة في التركيب البدئي ما هي إلاّ الحرف الدال على **الطين،** أو **التراب،** كما سنعلم في باب الدّال، فإنّ المعنى الأصلي للكلمة سوف يصير ((**بيت التراب**)) كناية عن مفهوم ((**الطريق**))"[3]

والملاحظ من التعريف السابق أنّ الكوني يضع مصطلحات أو كلمات بدئية ويوضح مبدأ الترابط القائم بين هذا المصطلح في تعريفه بين اللغة البدئية وبين اللغات القديمة.

كما أنّه لا يقتصر على المفردات التي شملها في ملحمة المفاهيم كأبواب لمفردات كثيرة تبدأ بنفس الحرف وتشترك فيها اللغات التالية (العربية، العبرية، بدئية، مصرية، طارقية، مصرية قديمة، لاتينية، يونانية، ألمانية، هندو أوروبية، إنجليزية، سومرية، جرمانية،

---

[1] إبراهيم الكوني، بيان في لغة اللاهوت، ج5، ملحمة المفاهيم 1، ص7.

[2] نفسه، ص8.

[3] نفسه، ص20 و21.

حاميّة، ساميّة...) إلاّ ليشير بشكل أو بآخر بأنّ كل اللّغات السابق ذكرها تستعير مفرداتها من اللغة الأم الطارقية أو البدئية حسبه. بل وتجاوز الأمر ذلك إلى أنّها تستعير معاني الحروف كذلك كما وضح هذا الأمر في **ملحمة المفاهيم** وفي **أرباب الأوطان** في أجزائها الأربعة.

وقد رتب الكوني مشروعه **ملحمة المفاهيم** بالشكل التالي ج5(باء الروح، جيم الخلق)، ج6 (دال الطين، تاء التأنيث، راء الأزل) ج7(زاي الكينونة zz، سين الجوهر s، فاء الضياء F.V) * واعتبر بأنّ مشروعه لم ينته بعد بدليل قوله **"آملين بأن تمهلنا الأيام لإنجاز بقية الأحرف"**[1].

إنّ هذا المشروع للكوني هو تأسيس لفلسفة اللغة، لكنّ هذا لم يثنه على تقديم شذرات فلسفية في أغلب رواياته ونذكر منها على سبيل التمثيل لا الاستشهاد مصطلح **"الصفقة التجارية"** وإن كان من الغريب وغير المنطقي أن نجد له مقابلا في التراث الإنساني إلا أنّ الكوني يبررُ ذلك ويقول: "**والصفقة التجارية بطبيعتها رهينة مصطلح عبقري ألصقته بها لغة التكوين منذ نشأتها قبل ستة آلاف عام ليجري على لسان السومريين في حرف ((تامكارّا)) التي تعني في الأصل: ((المكيدة)). وهو ما قد يستنكره مريدو هذه المهنة اليوم...**"[2]

- راجع في ذلك إبراهيم الكوني: (ملحمة المفاهيم جزء1 (موسوعة البيان) ج5، 2003 م. ملحمة المفاهيم جزء2 (موسوعة البيان) ج6، 2005م. ملحمة المفاهيم جزء3 (موسوعة البيان) ج7، 2006 م) عن اللجنة الشعبية العامة للثقافة والإعلام.

[1] إبراهيم الكوني، بيان في لغة اللاهوت، ج5، ملحمة المفاهيم 1، ص11.

[2] إبراهيم الكوني، روح البعد المفقود، ص22.

إنّ السؤال الذي يطرح نفسه بشدة هو **لماذا هذا المعجم الاصطلاحي؟ ولماذا يحاول الكوني أن يدسّ أغلب أعماله الحديثة بهذه المفردات البدئية؟ وما الذي يحاول التأسيس إليه من خلال هذه المفردات؟.**

إنّ الأصل في المعجم كما يرى بعض الباحثين يعود إلى اشتغال الدراسات العربية والتراثية بالقرآن الكريم فيما مضى، إذ لاحظ المتخصصون بأنّ للقرآن بنائية خاصة **"كما أن الاستخدام الإلهي للغة هو غير الاستخدام الكلامي البشري، فلكي يكون القرآن مرجعا مطلقا ارتقى الله بلغته ومفرداته فوق الاستخدام اللساني العربي والتراثي محققا مفهوم "اللغة المثالية" بلا مترادف أو مشترك أو نحو ذلك"**[1] مما جعل التماسك الذي تحظى به اللغة القرآنية حسب ما رجع إليه محمد أبو القاسم حاج حمد: **"يجعل موقع كل حرف في بنائيته الكتابية كموقع النجوم في البنائية الكونية، إذا اهتز نجم واحد أو خرج عن مداره اهتزت البنائية كلها'... ونتيجة هذا الفارق المنهجي في الدلالات اللغوية ما بين القرآن الكريم والكلام العربي، فرض التراث التدويني منطقه هو على القرآن الكريم"**[2]

ولهذه الأسباب كان الاجتهاد في تدوين المعجم (لسان العرب) إلاّ أنّ ما أشار إليه الباحث هو أنّ العرب انصرفوا إلى تدوين المعجم ولكنهم انصرفوا عن تدوين معجم القرآن فهم قد اعتقدوا بأنّ هذه من تلك[3] إلاّ أنّ ما يجب الانتباه له في هذا المقام، هو أنّ العرب حسب رأيي لم يؤسسوا معجما للقرآن لعدم رغبتهم في حصر المفردة القرآنية على دلالة واحدة باعتباره خطابا متجددا صالحا لكلّ زمان ومكان.

---

[1] محمد أبو القاسم حاج حمد، ابستمولوجية المعرفة الكونية –إسلامية المعرفة والمنهج–، فلسفة الدين والكلام الجديد، دار الهادي، بيروت لبنان، 1425هـ– 2004م، ص273.

[2] نفسه، ص274.

[3] ينظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، ابستمولوجية المعرفة الكونية –إسلامية المعرفة والمنهج–، ص275.

إن ما قد نعتقده؛ أنّ الكوني أسّس ذخيرته اللغوية لاعتباره المسبق بأنّ مفاتيح اللغة مصطلحاتها، وليوضح بأنّه حتى المصطلحات اليومية التي نستعملها تتسق بإديولوجيات خفية وخلفيات معينة وذخيرة معرفية. لهذا كان يُضمن رواياته بالمصطلحات البِدئية ليحقق المصطلح في ذاته تمثيلا ثقافيا لشعب الطوارق وتواصلا حضاريا مستمرا بيننا وبينهم وتمثلا لهويتهم وتاريخهم.

وهذا ما يؤكده **عبد اللطيف أبو الهيف** بقوله: **"المصطلح النقدي يقوم على اللغة والمعرفة والمنهجية، ولا تنفصم هذه المكونات أو المقومات عن عناصر التمثيل الثقافي من جهة، وتراث الإنسانية من جهة أخرى. مما يقوّي التواصل الحضاري مع الثقافات الأجنبية والتطورات العلمية والمعرفية، وتتصالب توجهاتها مع الوعي المعرفي بالاتجاهات الفكرية والنقدية لدى تثمير التراث الفكري والنقدي، ناهيك عن لزوم التعريب الموازي لمراعاة الخصوصيات الثقافية "**[1]

كما ترجع فائدة المعجم في القضاء على إشكالية عدم استقرار المصطلح على دلالة ثابتة لهذا كان اعتناء الكوني قائما على ضبطه في معان كثيرة واستشهادات فلسفية دقيقة، كما وحاول التأصيل إلى أنّ كل معنى حديث يرجع في الأصل إلى ذلك المعنى البدئي الذي أقّره الطوارق وفي هذا يبرز **أبو الهيف** فائدة المعجم كالآتي: **" فهناك الكثير من المصطلحات المتعددة المعنى والمفهوم عند النقاد، فضلاً عن تأرجح المعنى للمصطلح النقدي عند الناقد الواحد، ولذلك فإنه من الصعب إرساء قواعد واضحة للنظرية النقدية العربية دون توحيد المعنى والمفهوم للمصطلح النقدي العربي وتحديدهما."**[2]

---

[1] عبد اللطيف أبو الهيف، المصطلح السردي، تعريباً وترجمة، في النقد الأدبي العربي الحديث، مجلة جامعة تشرين للدراسات والبحوث العلمية، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد28، العدد1، 2006/6/19، ص26.

[2] نفسه، ص27.

ولا يبدو مثل هذا الرأي مجدياً دون العناية بخصائصه الثقافية واللغوية العربية لأنّ المصطلح السردي مرهون بعناصر التمثيل الثقافي التي تؤثر عميقاً في الدلالية والتداولية، أي وظيفية اللغة ولاسيما الفعلية، لأنّ المصطلح السردي شديد التشابك مع الدلالية والتداولية، لكنّ الكوني غفل عن شيء مهم جدا وهو أنّ المصطلحات التي أوردها لم تتطور قط عبر التاريخ إلاّ لتعزّز بشكل أو بآخر الهوية واللهجة الأمازيغية.

3- راهن وإمكانات تحليل الخطاب الفلسفي الروائي والروائي الفلسفي:

يحتل المنهج مكانة هامة في الحضارة العربية والغربية على حد سواء، وتثري العلوم الإنسانية الواقع الإنساني بالتفكير والبحث في هذه الإشكالية التي تستقي خلفياتها من الفلسفة، وعلى هذا الأساس يصعب على أي باحث أو دارس –سواء في المجال العلمي والإنساني– أن يعزل المنهج من سياقاته التاريخية والفلسفية التي خلق فيها.

والواقع أنّه لا يوجد مجال لا يستند إلى منهج، لهذا تلجأ أغلب الدراسات الأدبية والنقدية للمنهج لسدّ ذلك العجز الذي تعتريه الدراسات الانطباعية المفتوحة على الحدس الذاتي أو أحكام القيمة غير الممنهجة، ليكون المنهج بهذا هو الخطة أو القاعدة أو الخطوات المنطقية التي تلزم الباحث أو الدارس لاعتماده بغية الوصول إلى النتائج المرجوة.

وقد اجتهد الباحثون والدارسون لضبط المناهج والتعريف بها والتأسيس لها. ويعرفه **أندري لالاند: "المنهج: يدل من الناحية الاشتقاقية على التّتبع، وبالتالي فهو جهد يبذل لبلوغ غاية معينة، وهو أيضا البحث والدراسة، لذلك نجد له معنيين متقاربين عند المحدثين وإن كان من الممكن التمييز بينهما:**

–المنهج هو طريق نصل عبره لنتيجة ما، حتى وإن لم يتم تحديد هذه الطريق مسبقا بكيفية إرادية ومفكر فيها...

–والمنهج هو أيضا برنامج ينظم قبليا سلسلة من العمليات التي تتطلب الإنجاز، كما يشير إلى بعض الأخطاء التي يجب تجنبها بغية بلوغ نتيجة محددة..."[1]

[1] André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, PUF, 1976, p623,624. للإفادة يراجع: حنان قصبي ومحمد هلالي، في المنهج، دار توبقال للنشر والتوزيع، ط1، الدار البيضاء المغرب، 2015، ص10.

كما اجتهد عبد الرحمن بدوي في تقصي تاريخ المنهج في الفكر الغربي في **كتابه "مناهج البحث العلمي"** حين لاحظ أنّ **بيكون** قد صاغ في كتابه : **" "الأورغانون الجديد" قواعد المنهج التجريبي بكل وضوح. وحاول ديكارت اكتشاف المنهج المؤدي إلى حسن استعمال العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم، واعتنى أصحاب منطق "بور-روايال" بتحديد المنهج بكل وضوح..."**[1]

نلاحظ بهذا أنّ المنهج كفكرة وبرنامج للوصول إلى الغاية المنشودة -حسب الفلاسفة- تطوّر بشكل مستمر منذ فلسفة العلوم بقطبيها الإنجليزي والفرنسي وأقصد بذلك **"بيكون"** و**"ديكارت"**، حتى وصل إلينا بهذا الشكل الذي نعرفه في الأدب بالمناهج النقدية والواقع أنّ التعامل مع نص أدبي في الأساس وفلسفي في المعنى كـــ **"الرواية الفلسفية"** مثلا، أو بشكل آخر؛ فلسفي البنية وسردي القالب ككتاب **"هكذا تكلم زرادشت"** لـــ **"فريدريك نيتشه"** ليوقع القارئ والمشتغل في حيرة من أمره في شأن اختياره للمنهج الملائم لدراسة هذا العمل إلا أنّ بعضا من كتب فلسفة المنهجية اشتغلت في هذا الجانب وحاولت تقديم تصور وإجابة لهذه الإشكالية.

اجتهد **"عقيل حسين عقيل"** في كتابه **"فلسفة مناهج البحث العلمي"** بقوله **"يعتبر المنهج هو الطريق الذي إذا حدد من قبل الباحث لابد وأن تكون من ورائه فلسفة، وتتضح فلسفة المنهج بالإجابة على السؤال لماذا يختلف البحاث أو يتفقون في التعرف على الموضوع الواحد؟..."**[2] أي أنّ العودة للخلفية الفلسفية لأي منهج ضرورة ملحّة لفهم أي منهج قبل تطبيقه، وفي فهم الخلفية الفلسفية لكلّ منهج يتضح الاختلاف في اختيار المنهج عند الدارسين حسب طبيعة رؤية كل منهم للموضوع.

---

[1] عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات، ط3، الكويت، 1977، ص3 و5.

[2] عقيل حسين عقيل، فلسفة مناهج البحث العلمي، مكتبة مدبولي، 1999، ص47.

لقد سبق لديكارت أن وضّح عند تقصيه لقواعد توجيه العقل والوسيلة التي توصلنا للعلم من خلال المنهج بقوله: **"...لا ينبغي أن نبحث في الموضوع الذي ندرسه عما قاله الآخرون بصدده، أو على تخميناتنا حوله، ولكن يجب أن نبحث فيه عما نستطيع رؤيته بوضوح وبداهة، أو ما نستنتجه بكيفية يقينية، وهذه هي الوسيلة الوحيدة التي توصلنا للعلم..."**[1] أي أنّ الانطلاقة تكون نصيّة من عمق النص نفسه، بمعنى أنّ النص هو الذي يفرض المنهج وليس العكس، ثم الاستنتاج بعدها بطريقة يقينية لما هو متجلٍ في النص، ثم ربط كلّ هذا بما قاله العارفون والأسبقون في هذا المجال والمتخصصون طبعا، ثم تخميناتنا في الأخير.

كل هذا يحيلنا لفهم أكثر لما نصّه **"عقيل حسين عقيل"** وتكملة لقوله السابق **"...يختلف البحاث ويتفقون حسب المواضيع، والفلسفات التي من ورائها، والإطار المرجعي لكل منهم، والسبل التي يتبعونها في تحقيق الأهداف. ولهذا تستمد فلسفة المنهج من فلسفة الموضوع، فيصبغ المنهج بفلسفة الموضوع، كما تصبغ الأشياء بالألوان مما يجعل وحدة بينهما لدرجة يصعب علينا الفصل بينهما..."**[2]

إنّ ما يحاول هذا الأخير قوله باختصار هو أنّ حسن اختيار المنهج الأنسب لكلّ نص لضرورة يلحّها النص في البداية ليتماها النص معه ويفشي له بكلِّ أسراره وخفاياه. إلاّ أنّ السؤال المطروح في هذا المقام: ما هو المنهج الأنسب في تحليل نص روائي فلسفي؟

من المبكر الجزم بأنّ الخطاب الروائي الفلسفي عصيّ على التحليل، إلاّ أنّ الأمر كذلك، وهذا راجع إلى طبيعته الأجناسية وأبعاده الفكرية، وطبيعة الصلة بين كلّ من الأدب

---

[1] Descartes, Règles pour la direction de l'esprit. Traduction et notes par Jacques Brunschwing, Paris, Librairie générale francaise.2002

يراجع في ذلك: حنان قصبي ومحمد هلالي، في المنهج، ص30.

[2] عقيل حسين عقيل، فلسفة مناهج البحث العلمي، ص2.

بالفلسفة، لهذا تتداخل المعرفة على اختلاف أشكالها بالأدب باعتباره تصويرا للواقع أو تخييلا باعتبار آخر، وبالتالي فإنّ صلة الأدب بالأفكار لأمرٌ طبيعي يدخل في بنية الأدب، إلاّ أنّ الأفكار التي تبثها الفلسفة في الأدب درجات ومستويات من التفكير، لكنّ طبيعة العلاقة الجدلية بين هذين المجالين أي خطاب التخييل وخطاب المنطق تجعلنا نتساءل:

هل يمكن للرواية أن تضيف شيئا لطبيعة النص الفلسفي؟ وما الذي يمكن أن تضيفه الفلسفة لطبيعة النص الروائي؟

تُخْضِعُ الرواية باقي الأجناس الأدبية التي تستقطبها لمنطق التخييل الذي تقوم عليه سواء كانت أدبية أو غير أدبية وهذا هو الإشكال القائم، لكنّها في الوقت ذاته تحدّد خصوصيته ونوعه، وتمنحه أبعادا جديدة. بمعنى أنّ التشكيل الروائي يستثمر الفلسفة ويعيد إنتاجها ضمن آفاق تخييلية مختلفة عمّا كانت عليه في النص الفلسفي الأول.

إنّ ضرورة ضبط المنهج –الطريقة– في الدراسة تتيح للباحث إدراك الموضوع بوعي، واستوعابه بانتباه، لكي لا تخضع الطريقة للاحتكار من قبل البعض وتتيسر للجميع، لأنّه كما يشير **عقيل حسين عقيل**: للجميع فلسفة...وتعتبر البحوث ذات أهمية عندما تكون لها فلسفة ودلالة، والباحث الجاد والمبدع هو الذي يستوعب فلسفة بحثه، وتزداد أهمية البحث بوضوح الفلسفة التي وراءه، ولا يمكن أن يبرز عالم أو مخترع، أو مفكر إلاّ ببروز فلسفته.[1]

وإنّنا بقياس ما سبق قوله على الخطاب الروائي، لنخلص إلى الأفكار التالية:

- أنّ الخطاب الروائي الفلسفي المشبع بالفلسفة التي يحكمها المنطق الذي يراهن على صحته، والإبستمولوجيا التي تراهن على قيمته، والتفكير السليم الذي يراهن على

[1] ينظر: عقيل حسين عقيل، فلسفة مناهج البحث العلمي، ص2.

قوامه، والموضوع الموجه إليه، يفضي إلى دلالة أكبر بقدر الفلسفة التي يحملها في ثناياه.

- أن تتميّز الدراسة –المقاربة– بالنوعية والجدية والعمق بقدر ما يجب أن يتمتع الخطاب الروائي الفلسفي بعمق المساءلة والتمثيل في أسئلة الواقع ورهاناته في المقابل.
- على القارئ والمشتغل بدراسة الخطاب الفلسفي التمتع بالقدر الممكن من الثقافة والموسوعية والقدرة على الفهم، فإذا سبق وقلنا بأنّ على المؤلف مراعاة جانب التفكير المنطقي السليم الذي تحكمه عناصر عديدة تختم **بالرؤية الكونية** فإنّ على القارئ التمتع بالقدرة الكافية على فهم هذا الخطاب.
- أنّ ما يحقق الرؤية الفلسفية والقدرة على تحليل (الخطاب/الخطابات) الفلسفي/ة الروائي/ة هو التفكير –حسب الشروط السابقة– من جهة المؤلف، والفهم السليم عند القارئ الذي يفضي إلى دلالة أكبر ووضوح في الفلسفة المبتغاة من النص.
- لا يتحقق الفهم عند القارئ أو المشتغل بالخطاب الفلسفي الروائي أو الروائي الفلسفي إلاّ من خلال قدرة هذا القارئ على فهم الفلسفة بالأساس، وتمكنه من مقولاتها، لأنّ الفلسفة بإمكانها أن تمد القارئ بما يشاء من المقولات الفلسفية التي تمكنه من مقاربة الفكرة الفلسفية أو النزوع الذي ينحوه خطاب ما.
- أنّ ضرورة ضبط التوجه الفلسفي الذي ينحوه المؤلف أو يحاول التأسيس له تسبق فهم اللغة على مستوييها التركيبي والدلالي، كفلسفة الأخلاق والدين أو الوجودية والعبثية أو الميتافيزيقيا وغيرها. ومن ثم تتحدد المحاور الكبرى التي تنبثق من هذه التوجهات.
- إنّ المنطلق في دراسة الرؤية الفلسفية نصيّ بالأساس، بمعنى أنّ النص هو الذي يفرض طبيعة الدراسة، ثم تتوسع الدراسة وتتوسل ببقية المعارف التي يقتضيها الخطاب بحسب وزنه وقيمته الفلسفية.

إن السؤال الذي نطرحه استنادا لما سبق ذكره، ما هي القيمة التي يمكن أن يحققها الخطاب الروائي الفلسفي في ظل وجود فلسفة تعتني بهذا الأمر؟ أو بعبارة أخرى: لماذا الخطاب الروائي الفلسفي؟

3-1- لماذا الخطاب الروائي الفلسفي؟

نخلص في نهاية هذا الجزء من البحث إلى فكرة مفادها أنّ الفيلسوف يختلف عن الروائي في بعض النقاط التي أراها على درجة من الأهمية والتي تشجع الانتقال من الفلسفة إلى الرواية الفلسفية، والتي سألخص بعضا منها انطلاقا ومناقشة لما حاولت **ماغي** الوصول إليه:

- **أن المعضلات الفلسفية لها تواريخها الخاصة** في حين أنّ الخطاب الروائي حرّ في تناول ما شاء له من الفلسفة عبر تاريخها الطويل. فالفيلسوف مطالب بتتبع ذلك المسار في حين أنّ الروائي لا يلزمه أي شيء.
- **أن كل فيلسوف يدخل المشهد الفلسفي في طور خاص من أطوار ارتقاء التأريخ الفلسفي**، فالفلسفة الراهنة تقتضي التخصص في عنصر من العناصر والمباحث الفلسفية أو في محاولة نقد ما سبق، ولا يمكن بأي حال من الأحوال التأسيس مجددا لما هو موجود، والتفكير بسهولة في دحض ما سبق، في حين يتمتع الروائي بالقدرة على إحياء ما غُيِّبَ من الفلسفة بمختلف الطرق والتعابير والأساليب الفنية والتخييلية. وإعادة إحياء الفلاسفة القدامى كشخصيات روائية وإنطاقهم بما لم يقولوه قط أو إضافة ما يحاول الروائي الوصول إليه.
- **إذا أراد الفيلسوف إضافة مساهمة في الارتقاء الفلسفي فينبغي عليه المساهمة بها عند ذلك الطور وحسب من التأريخ الفلسفي**. وبغير ذلك لن يساهم الفيلسوف –ببساطة– بأية مساهمة فلسفية متوقعة. في حين أنّ الرواية عابرة للزمان والمكان

ومخترقة للشخصيات، ولعل كتاب **فلاسفة في حسائي لـــ: أحمد خالد توفيق** لخير دليل على ذلك.

- **يبدو الفيلسوف من وجهة النظر الارتقائية هذه شبيها بالعالم الطبيعي إلى حدّ كبير.**[1]

إنّ ما يحاول "بريان ماغي" قوله هو أنّ الفيلسوف الحقيقي هو ذلك الذي يقدم إضافة في مجاله والذي يجب أن يكون مطلعا على تاريخ الفلسفة الطويل، بحيث لا يعيد تكرار المباحث القديمة وإعادة اجترارها إلاّ ليقدم الجديد وإلاّ سيجد نفسه شارحا لما سبق فقط.

أنّ الأديب في مقارنته بالفيلسوف له الحرية المطلقة في كتابة ما يشاء، وفي أيّ إطار زمني وأن يؤسس لحوارات خيالية مفتوحة بين فلاسفة يعيد إحيائهم في أعماله الأدبية. وقد اجتهد العديد من الأدباء في التأسيس لحوارات فلسفية خيالية مع أغلب الفلاسفة وفي أكثر من عمل إبداعي..

أنّ الروائي ليس مطالبا بتقديم أي إضافة نوعية في عمله الأدبي حتى وإن كان رواية فلسفية لأنّ هذا الأمر ليس من مهامه وإنّما من مهام القارئ المنتج لتلك المعرفة.

أنّ نص الروائي المسكون بالفلسفة مفتوح على أكثر من تأويل ومعنى، مقارنة بنص الفيلسوف الموجه نحو غاية واحدة أو هدف واحد.

أنّ الروائي الفيلسوف أبعد عن العالم ما يكون من الفيلسوف المطالب بتقديم النتائج من خلال كل مسألة حتى وإن كانت الفلسفة تطرح الأسئلة أكثر مما تجيب عنها.

[1] ينظر: آيريس مردوخ، بريان ماغي، نزهة فلسفية في غابة الأدب، ص32.

مصادر ومراجع الفصل الأول من الباب الأوّل:

1. إبراهيم الكوني، روح البعد المفقود، دار سؤال، لبنان بيروت، ط1، 2018.
2. إبراهيم الكوني، معزوفة الأوتار المزمومة، دار سؤال للنشر، ط1، بيروت لبنان، 2016.
3. إبراهيم الكوني، ملحمة المفاهيم جزء1 (موسوعة البيان) ج5، اللجنة الشعبية العامة للثقافة والإعلام، ط2، 2003م.
4. إبراهيم الكوني، ملحمة المفاهيم جزء2 (موسوعة البيان) ج6، اللجنة الشعبية العامة للثقافة والإعلام، ط2، 2005م.
5. إبراهيم الكوني، ملحمة المفاهيم جزء3 (موسوعة البيان) ج7، اللجنة الشعبية العامة للثقافة والإعلام، ط2، 2006م.
6. إبراهيم الكوني، نصوص الخلق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت لبنان، 1999.
7. أبو القاسم الزمخشري، أساس البلاغة، تح: محمد باسل عيون السود، منشورات دار الكتب العلمية، ج1، بيروت لبنان، دت.
8. إرنست كاسيير، الدولة والأسطورة، تر: أحمد حمدي محمود، مراجعة أحمد خاكي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975.
9. الألوسي البغدادي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج12، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، دت.
10. آيريس مردوخ، بريان ماغي، نزهة فلسفية في غابة الأدب، تر: لطيفة الدليمي، در المدى، ط1، بغداد – العراق، 2018.
11. باروت، م. الرواية والتاريخ- دراسات في مدارات الشرق، 1991.
12. تامر سلوم، نظرية اللغة والجمال في النقد العربي، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1، الإسكندرية – مصر، 1983.
13. جان بول سارتر، ما الأدب؟، تر: محمد غنيمي هلال، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة القاهرة.

14. جيمس ب كارس، الموت والوجود –دراسة لتصورات الفناء الإنساني في التراث الديني والفلسفي العالمي، تر: بدر الديب، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، 1998.
15. حنان قصبي ومحمد هلالي، في المنهج، دار توبقال للنشر والتوزيع، ط1، الدار البيضاء المغرب، 2015.
16. رشيد وديجي، هل انتهى احتضار الأجناس الأدبية بموتها؟ –قراءة في إشكالية نظرية الأجناس الأدبية، مجلة الخطاب، المجلد 10، العدد19.
17. رينيه ويليك، أوستن وآرن، نظرية الأدب، تعريب: عادل سلامة، دار المريخ للنشر، المملكة العربية السعودية، 1412هـ - 1992م.
18. سمير بلكيف، التفكير مع كانط ضد كانط، مساهمة في نقد النقد، منشورات ضفاف، ط1، لبنان، 2014.
19. سهل بن رفاع بن سهيل العتيبي، الرؤى عند أهل السنة والجماعة والمخالفين، كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، ط1، السعودية، 2009.
20. شلوميت ريمون كنعان، التخييل القصصي الشعرية المعاصرة، تر: لحسن أحمامة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط1، 1995.
21. صفاء عبد السلام جعفر، قراءة للمصطلح الفلسفي، دار الثقافة العلمية، ط1، الإسكندرية، 1999.
22. طه بدر، عبد المحسن، تطور الرواية العربية الحديثة، 1968،
23. عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات، ط3، الكويت، 1977.
24. عبد اللطيف أبو الهيف، المصطلح السردي، تعريباً وترجمة، في النقد الأدبي العربي الحديث، مجلة جامعة تشرين للدراسات والبحوث العلمية، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد28، العدد1، 2006/6/19.
25. علي الحبيب الفريوي، مارتن هايدغر "الفن والحقيقة" أو الإنهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقيا، دار الفارابي، ط1، بيروت لبنان.
26. عقيل حسين عقيل، فلسفة مناهج البحث العلمي، مكتبة مدبولي، 1999.

27. فتحي المسكيني، التفكير بعد هايدغر –أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل، جداول للنشر والتوزيع، ط1، لبنان، 2011.
28. فولفغانغ إيزر، فعل القراءة –نظرية جمالية التجاوب (في الأدب)، تر: حميد لحمداني والجلالي الكدية، منشورات مكتبة المناهل، فاس– المغرب.
29. كلير كرامش، اللغة والثقافة، تر: أحمد الشيمي، وزارة الثقافة والفنون والتراث، ط1، قطر، 2010.
30. مارتن هايدغر، في الشيء الذي يخص التفكير، تر: وعد الرحية، دار التكوين للتأليف والنشر والترجمة، ط1، دمشق – سوريا، 2018.
31. محمد أبو القاسم حاج حمد، ابستمولوجية المعرفة الكونية –إسلامية المعرفة والمنهج–، فلسفة الدين والكلام الجديد، دار الهادي، بيروت لبنان، 1425هـ– 2004م.
32. محمد بهاوي، الفلسفة والتفكير الفلسفي، –الفلسفة والقيم، تاريخ الفلسفة، المذاهب الفلسفية–، ج2، افريقيا الشرق، ط2، 2013.
33. محمد بهاوي، الفلسفة والتفكير الفلسفي، خصائص الفلسفة وعلاقتها بالحقول المعرفية الأخرى، ج3، إفريقيا الشرق، 2012.
34. محمد بهاوي، الفلسفة والتفكير الفلسفي، ماهية الفلسفة، أصولها وقضاياها، ج1، إفريقيا الشرق، ط2، 2013.
35. محمد محمد يونس علي، مدخل إلى اللسانيات، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، بيروت لبنان، 2004.
36. محي الدين بن العربي، ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق، طبعة بيروت، سنة 1314هـ.
37. هشام محمد عبد الله، اشتغال العتبات في رواية من أنت أيها الملاك دراسة في المسكوت عنه، مجلة ديالي2010، العدد السابع والأربعون.
38. ياسين كتاني، التاريخ والفضاء التخييلي في رواية "نداء ما كان بعيدا" لإبراهيم الكوني، المجمع2، العدد الثاني–311، 1431هـ، 2010م.
39. يمنى العيد، تقنيات السرد الروائي في ضوء المنهج البنوي، دار الفارابي، بيروت، 1990.

40. André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, PUF, 1976

41. Descartes, Règles pour la direction de l'esprit. Traduction et notes par Jacques Brunschwing, Paris, Librairie générale francaise.2002.

42. Habermas, J., Vérité et justification (1999). Traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz (Paris : Gallimard, 2001).

43. J. Derrida : du droit a la philosophie, éd. Galilé, Paris, 1990.

44. Jorge Luis Borges, Conférences, Collection Folio, N92, Gallimard, Paris, 1985.

45. Karl Japers: Philosophy and Science, In Partisan Review, 16, 1949

46. Leibniz : essai sur l'entendement humain, ed Flammrion, Paris.

47. Rorty, R, L'homme spéculaire (titre original: Philosophy and the Mirror of Nature, 1979). Traduit de l'anglais par Thierry Marchaisse (Paris : Editions du Seuil, 1990).

48. Rorty, R. Consequences of Pragmatism

49. Rorty, R., The linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method. Edited and with an introduction (Chago and Londen: The University of Chigao Press, 1967).

الفصل الثاني
من الباب الأوّل:
الحرية والغيرية والأخلاق في أعمال إبراهيم الكوني

- فلسفة الخطيئة والتكفير والحرية والميسوجينية في رواية التبر عند إبراهيم الكوني

- الغيرية وطبيعة النفس البشرية في رواية نزيف الحجر لإبراهيم الكوني

- الميتافيزيقيا والأخلاق عند إبراهيم الكوني

الفصل الثاني: الحرية، الغيرية والأخلاق في أعمال إبراهيم الكوني

تعد الرواية الفلسفية أحد أبرز أشكال الخطابات الحداثية التي تسربت إلينا منذ تسعينيات القرن الماضي بفعل الترجمة والمثاقفة، راح أدباؤنا من خلالها يبتدعون ويدسون قضاياهم الفكرية والفلسفية في هذا الشكل السردي كطريقة جديدة في طرح الأفكار. وإن كانت الروايات الفلسفية العربية تعد على الأصابع لقلتها، إلا أنّنا استطعنا أن نكتشف بعضها متناثرة هنا وهناك في ربوع وطننا العربي ونحن نقرأ للروائي "**إبراهيم الكوني**" بعضا من أعماله الشهيرة.

لفت انتباهنا ونحن نقرأ روايته "التبر" لبطليه "أوخيد" وأبلقه* –المهري الأبلق–، أنّها تدور حول فكرتين رئيسيتين ألا وهمّا الحرية من جهة والخطيئة والتكفير من جهة أخرى.

يُجَسِدُ إبراهيم الكوني مفهوم الحرية حسب الرواية ويلخصها من مفهومها الحسي والمعنوي إلى شخصية "أوخيد" الذي أودع قلبه عند أحد مخلوقات الله، ألاّ وقد فتن به أشّد الافتتان. يمثل مبدأ الحرية مفهوما أصيلا وجوهريا في الرواية كما تدور كذلك حول قضية فلسفية ثانية تمثلت في القصاص سعيا بين الخطيئة والتكفير. صراع كبير يقوده "أوخيد" بينه وبين نفسه وتارة أخرى جدال محتدم يواجه به العالم الخارجي، يلقي فيه اللوم وعند كل مصيبة على المرأة، وإن غابت المرأة لعن النساء فيهن جميعا...أنّهن سبب لعنة الرجال على الأرض وإن كنّا نرى أحيانا أنه يبالغ في ذلك كثيرا.

دون شكّ يسعى هذا البحث لإبراز جهود الروائي **"إبراهيم الكوني"** في مسألة احتواء هذا القالب السردي لمسائل الفلسفة ضمن إحدى أشكال الرواية التجريبية الحداثية، باعتبار أنّ فكرة الخطيئة والتكفير مسألة فلسفية تستدعي الشرح لتبيان الصورة الفلسفية التي يمكن أن تقوم عليها الرواية في ظل التهميش المبالغ للمرأة بجميع أشكالها وصورها ولنضع بدورنا هذه الرواية في ميزاني الفلسفة والدين.

1-فلسفة الخطيئة والتكفير والحرية والميسوجينية في رواية التبر لإبراهيم الكوني

يشتغل الكوني -كما هي العادة- في مؤلفاته السردية على مواضيع إنسانية وطروحات فلسفية يبث أفكارها في رواياته. لفت انتباهنا ونحن نقرأ روايته "التبر" لبطليه "أوخيد" وأبلقه -جمل مهري أبلق*- والذي لا يقل شأنا عن صاحبه في تشكيل الأحداث في الرواية، أنّها تدور حول فكرتين رئيسيتين ألا وهمّا الحرية من جهة والخطيئة والتكفير من جهة أخرى.

يُحَوِّرُ إبراهيم الكوني مفهوم الحرية حسب الرواية من مفهومها الحسي والمعنوي إلى شخصية "أوخيد" الذي أودع قلبه عند أحد مخلوقات الله، ألاّ وقد فتن به أشّد الافتتان. وهو الذي لطالما كرّر مقولته: "**هل سبق لأحدكم أن شاهد مهريا** ** **أبلق؟ ويجيب نفسه: لا. هل سبق لأحدكم أن رأى مهريا في رشاقته وخفته وتناسق قوامه؟،لا. هل سبق لأحدكم أن رأى مهريا ينافسه في الكبرياء والشجاعة والوفاء؟،لا. هل سبق لأحدكم أن رأى غزالا في صورة مهري؟،لا. هل رأيتم أجمل وأنبل؟،لا لا لا...**"[1] أو بالأحرى سجن قلبه عنده فكان مصيره كما كان وهو الذي لطالما كان يكرر مقولة الشيخ موسى والتي كانت مفتاح الرواية وأكثر ما يرمز للحرية فيها وقد فهمها في آخر لحظة وهو قاب قوسين من الموت: "**لا تودع قلبك في مكان غير السماء. إذا أودعته عند مخلوق على الأرض طالته يد العباد وحرقته**"[2] مثلت بذلك حرية القلب أهم محاور الرواية وسبب حتف البطل في نهايتها.

---

* أبلق: يطلق على من كان في لونه سواد وبياض، ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج3، تح: عبد الله علي كبير- محمد أحمد حسب الله- هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، النيل القاهرة، ص347.

** الإبل المهرية: نجائب تسبق الخيل، منسوبة إلى قبيلة مهرة بن حيدان من اليمن. ينظر: إبراهيم الكوني، التبر، حاشية ص7.

[1] إبراهيم الكوني، التبر، دار التنوير للطباعة والنشر تاسيلي للنشر والإعلام، ط3، بيروت لبنان، 1992، ص7.

[2] نفسه، ص157.

يجدر بنا –أن نذكر هنا كذلك–، وقد سبق أنّ أشرنا إلى مبدأ الحرية كمفهوم أصيل وجوهري في الرواية، أنّها تدور كذلك حول قضية فلسفية ثانية تمثلت في القصاص سعيا بين الخطيئة والتكفير. صراع كبير يقوده "**أوخيد**" بينه وبين نفسه وتارة أخرى جدال محتدم يواجه به العالم الخارجي، يلقي فيه اللوم وعند كل مصيبة على المرأة، وإن غابت المرأة لعن النساء فيهن جميعا...أنّهن سبب لعنة الرجال على الأرض.

يرسم الكوني في خطابه نتاج مفسدتين –حسبه– يشدّد ذكر مخاطرهما مرارا وتكرارا ألاّ وهما المرأة والتبر، وإن كان لم يتطرق للتبر كثيرا في الرواية وإن كان عنوانها، وأول مفتاح قد يتَأَوَّلُ به المضمون للقارئ، أنّه تلك القيمة المادية وتلك الوحدة الاقتصادية التي تغني الحضارات والتي تتنافس في كسبها. إلاّ أنّ الكوني لم يأت على ذكره إلا بفارق شاسع في ثنايا الرواية يقول في أولى صفحاتها "...**في طاعة سلطان هذه المملكة بلاد مفازة التّبر، يحملون إليه التبر كل سنة،.. ولكن ملوك هذه المملكة جربوا أنهم ما فتحوا مدينة من مدن الذهب ونشأ بها الإسلام، إلا قلّ وجود الذهب، ثم يتلاشى حتى يعدم...**"[1]

كما تتكرر لفظة التبر بعد الصفحة المائة: "**حتى لو كانت بندقيتك بين يديك فلن تفعل شيئا. جنّد العسس بماله وجاء له الذهب بالخدم...**"[2] إلاّ أنّ دلالة هذا التبر تختلف بين أوخيد بطل الرواية وبين دودو معارضه الأوّل. فأوخيد يراها فتنة وشرا ودودو كنزا.

يرى أوخيد وأغلبية أهل الطوارق أنّ التّبر لعنة فهو يسلب القلوب وأنّ قيمته رمزية بحيث يقول وقد أهدي إليه مجانا في جراب سحري " **لا أعتقد أنّني سأحتاج إليه. يقال في قبيلتنا إنه يسبب اللعنة**"[3] في حين يرى "**دودو**" وهو ابن عمة زوجته "**آيور**"

[1] إبراهيم الكوني، التبر، ص7.

[2] نفسه، ص104.

[3] نفسه، ص124.

وهو التاجر الغني الذي سلبه مهره وطلب منه تطليق زوجته كي يرده إليه. فبرر نفسه بقوله أنّ التبر" **لا يحتاج إليه الإنس فقط وإنّما الجن أيضا. صراع الجن والإنس بسببه...**" في حين أنّنا نجد دائما أنّ حوالي ثلث الرواية –أو أكثر بقليل– مقاطع في ذم المرأة واضطهادها ومعاداتها، إلاّ أنّ السارد في صوته السردي أو على مستوى صوت الشخصية البطلة "**أوخيد**" لم يكتف أن برّر نفسه وفي كل مرة معاداته للأنثى وبشتى الطرق لتطغى هذه القبحيات وتتجاوز عباءة الجمال في الرواية.

ولهذا نتساءل: ما سبب تهميش الأنثى في الرواية؟ وما مبرراتها؟

يحاور ويذم أوخيد –في بدايات القصة– أبلقه، عندما اكتشف أنّ أبلقه كان يقوده للقاء الناقة لا للقاء محبوبته قوله: "**الأنثى هي السبب! هي السبب دائما** [1]!" وهو هنا ينفي الخطأ الذي وقع فيه هو، وكأنّه مُنصاع للأنثى دون حول منه ولا قوة، وقد أنكر فضل الأبلق عليه في السفر، فراح ينكر الفضل ويلجأ إلى السبب، وكأنّ الأنثى هي السبب والخطأ في أولى بدايات الرواية ثم يؤكد قوله...هي السبب دائما، وكأنّ أخطاء الرجال متعلقة دوما بالأنثى دون أن يتحمل الرجل من خطئه شيئا حتى وبالرغم من أنّ القبائل تعيش في مجتمعات أمومية أين يفترض أن تقدس الأنثى.

يضيف أوخيد لأبلقه قائلا يلومه على فعلته مع الناقة "**ألم تسمع كلام الشيخ موسى؟ الأنثى أكبر مصيدة للذكر. سيدنا آدم أغوته امرأة فلعنه الله وطرده من الجنة، ولولا تلك المرأة الجهنمية لمكثنا هناك ننعم بالنعيم ونسرح في الفردوس**"[2] ثم لم يلبث أوخيد أن وصف المرأة بأبشع الأوصاف ويصف ما حُرِّمَ على أنه الفساد والسوء بكل وصف مقيت حدّ قوله: "**في الحفر دائما تختبئ الأفاعي والعقارب، تلدغ كل مستهتر يحشو**

[1] إبراهيم الكوني، التبر، ص13

[2] نفسه، ص21.

عضوا من أعضائه هناك. فماذا فعلت بك ناقتك الناعمة؟"[1] ثم لم يلبث بعد هذا الوصف المقيت أن شبّه له الأنثى بالأفعى قوله: "**هي أيضا أفعى. ناعمة ولكها تلدغ.**"[2]

ربطا بما سبق يرى بعض منظري الأدب في ظل حديثهم عن المرأة أنّ الأدب صار يستغل على الدوام الحديث عن المرأة في أنّها تظهر جسدها بشكل مغاير، –وبالرغم أنّ الرواية تختلف فالممثل هنا ناقة، إلاّ أنّ أوخيد يربطها بكل أنثى في الوجود–، لكي تغري وتعجب وتفضل أن تبرز بتمثلها ما تحمله بجسدها بدل جسدها الملموس.[3] في حين يرى الأستاذ **حفناوي بعلي** في تعقيبه على هذا القول أنّ الرجل تتولد لديه حساسية خاصة نحو هذه الرموز، وهي أساليب التمويه المتعلقة بالمرأة، والتي تلصق بجسدها، كبعض الفتحات وعينيها وفمها.[4] وهو ما شكلت أحد أكبر عُقدِ أوخيد في الرواية ومنطلق البلاء والخطيئة.

إنّ الملاحظ كذلك أنّ الخطيئة لم تكن مقترنة دوما بأنثى الأبلق في ذاتها، بل تعدى ذلك بأن اعتبرها سبب خطايا الإنسان في الوجود، وأن الله خلقها ليعذب بها الإنسان في الأرض: يقول أوخيد في ذلك: "**((لماذا يخلق الله الخلق؟ إذا كان الموت بالمرصاد؟ لماذا يتعذب المخلوق قبل أن يموت؟)) ثم يعض شفته ويردد: ((لعن الله الأنثى! لعن الله الأنثى!))**"[5]

نلاحظ بهذا أنّ السارد لم يُحَمِّل الأُنثى نُزولَ آدم من السماء فحسب، بل وكأنّ المولى عزّ وجلَّ حسبه قرنها في الأرض بالرجل عذابا وشقاء، وكأنّها سبب عذابه في الدنيا.

---

[1] إبراهيم الكوني، التبر، ص22.

[2] نفسه، ص22.

[3] محمد النور أفاية، الهوية والاختلاف في المرأة –الكتابة الهامش، دار إفريقيا للشرق، الدار البيضاء، المغرب، 1988، ص41.

[4] حفناوي بعلي، مدخل إلى نظرية النقد الثقافي المقارن، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2007م– 1428هـ، ص137.

[5] إبراهيم الكوني، التبر، مرجع سابق ص26.

انتقل أوخيد وأبلقه إلى الصحراء بحثا عن نبتة آسيار التي قال له شيوخ قبيلته أنّها شفاء لكل علة، وأنّ ثمنها الجنون فهي هبة من الجن، وبالرغم من أنّ أوخيد علم أنّ شفاء أبلقه مقترن بالجنون، إلاّ أنه لم ينفك أن وجد مستصاغا آخر يلوم فيه الأنثى، بالرغم من أنه يعلم أنّ جنون أبلقه متعلق بالجن لا بالأنثى، حتى قال: "**هل الأنثى بلوى إلى هذا الحدّ؟**"[1] إلاّ أنّ الطريف في الرواية وبالرغم من أنّ الأنثى قد هيئت وقُيِّدَت للأبلق حتى يقوم بفعلته وقد صُوِّرَ المَشهَدُ في الرواية بالشكل التالي: "**برك فوقها حتى خيّل لــ"أوخيد" أنّ ظلوع الناقة المسكينة قد تكسرت**"[2] إلاّ أنّ أوخيد عندما رأى أبلقه ينزف لم ينصفها حتى، ولم ينصف الأنثى في جميع مقاطع الرواية حتى قال: "**تفعل فعلتها ثم تنكر وتقول لا أنت مني ولا أنا منك**"[3]

يبدو لي كأنّ الروائي في هذا الجزء من الرواية يُبيِّنُ بطريقةٍ أو بأُخرى الدور الاستغلالي الذي تلعبه الأنثى أو الاستغلال الجنسي لجسدها، والأنثى هنا موضوع جنسي فقط، وأنّ على الرجل السيطرة فقط عليها واستغلالها.[4] إلاّ أنّ الرواية تبالغ الوصف في ذلك وتذمها فيما لا دخل لها فيه أحيانا.

لقد تجاوز أوخيد نفسه –في هذا المقام– بأن اعتبر المرأة كالشيطان لذلك صار يلعنهما معا في الرواية متبعا قوله السابق: "**كما يفعل الشيطان الرجيم مع البشر تماما، لعنهما الله معا: الشيطان والإناث معا. بل من هي الأنثى إن لم تكن شيطانا رجيما؟**"[5]

يقارن أوخيد في مقاطع أخرى الذكر بالأنثى فيما لا يختلف فيه، إلاّ أنّنا نرى في ذلك عجبا، بحيث صارت الأنثى عند **أوخيد** عُقدة ومشكلا لا يُحسَنُ ذِكرُهَا قطُ، يقولُ

---

[1] إبراهيم الكوني، التبر، ص40

[2] نفسه، ص17

[3] نفسه، ص50

[4] ينظر: حفناوي بعلي، مدخل إلى نظرية النقد الثقافي المقارن، ص109

[5] إبراهيم الكوني، التبر، ص51

أوخيد مخاطباً أبلقه، مُحاولاً إقناعه وهو يعدِّدُ له طرق العلاج وأنه سيصير بهيا أبلق اللون كما كان، ومجيبا في مكانه مقوّلا إياه: "**فهمت. تريد أن تقول إنّ الأنثى أجمل. لا. لا. لا تخطئ بالله**"[1]. فبالرغم من أنه لا اختلاف في مبدأ الجمال في هذه القضية. فالأنثى جميلة في ذاتها وجميلة عند متلقي جمالها وفيمن يحسن رؤية جوهرها. إلاّ أنّ **أوخيد** قد بالغ بعض الشيء في ذلك بحيث يقول لا تخطئ باللّه، وكأنّه يقول له كيف تسيئ لله وتفتري عليه الكذب؟ كيف تقول أنّها جميلة بالله عليك...ثم يعيد الكرة ويلقبها بأبشع الصور والصفات حدّ قوله "**جميلة حقا. ناعمة حقا كالأفعى. ولكنها تلدغ كالأفعى أيضا...لا لا هذا يكفي. استح وإلعن الشيطان**"[2]

بهذا الشكل يصوّرُ **أوخيد** المرأة وأي امرأة كانت بأبشع الصور والعبارات بل حتى ويتعوذ بها. هذا الوصف السردي في جمالياته ذو بعد أسطوري محض فهو يلتقي بشكل من الأشكال مع حيثيات المتون الروائية التي تستدعي بشكل قوي الأساطير العجائبية بصورة فعالة على نحو ما لاحظناه عند نجيب محفوظ في رواياته على سبيل المثال ما اعتمده في **"أولاد حارتنا"** وعلى نحو ما رأيناه عند الروائي الأمريكي اللاتيني راسيل ماركيز في روايته **"مائة عام من العزلة"**.

يبرّر السارد حقد أوخيد للنساء من أبيه فهو وإن ورث ما ورث من أبيه...الذي رفض طلبه في أن يتزوج فتاة اختارها له ليبقي على زعامته، إلاّ أنّه فَقِدَ جانبا كبيرا من العاطفة وهو الذي لم يعرف أمّهُ حتى، هو الأخير الذي ربته زنجية طول حياته ولم تحتل أمه في حياته شيئا ولا حتى عند والده إلا المرتبة الثانية، ذلك أنّ والده كان مهووسا بالنساء، مما جعله يعكس لومه على أبيه في بغضه لجميع النساء، لانشغال أبيه بهن على حسابه وحساب أمه، ويصف كل طريقة في الجذب بأنها سحر...

---

[1] إبراهيم الكوني، التبر، ص58.

[2] نفسه، الصفحة نفسها.

مرت الأيام وجاء اليوم الذي افتتن "**أوخيد**" بفتاة وقرر الزواج. عقابا له من أبيه لرفضه لأول فتاة له والتي كانت ستكسب والده شرفا وهيبة كبيرة في القبيلة، لم يبارك له فيها حتى قال له: "**لا بارك الله لك فيها**"[1] عرف "**أوخيد**" بهذا أنّ أدعية الوالدين تتلقى الاستجابة بسرعة وأنّ السماء تشرع أبوابها كل صباح لمثل هذا الدعاء[2] إلاّ أنّه ورث من أبيه العناد أيضا قبل حب الزعامة وفصل الخطاب، لكنه وجد نفسه وبعد كل ذلك مخيرا بين العناد برأيه أو حب الزعامة. إلاّ أنّه اختار في الأخير العناد والظفر بالأنثى لأنّه رأى أنّ العناد أنفع في الصحراء، وترك لوالده حب الزعامة.

اختار أوخيد في نهاية المطاف الأنثى التي كان طول حياته يلعنها ويذُمّها "أيور"*. في قمة الأنانية، هو الذي أخصى أبلقه لم يفكر إلاّ في نفسه بذات الطريقة فوقع في الحب وتزوج.

1.1. <u>الخطيئة والتكفير في الرواية ومبرر كره المرأة عند الكوني في الرواية:</u>

نزل في الذكر الحكيم من قبل خلق آدم قوله تعالى:﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾[3] (سورة البقرة/ الآية30)

وقال في موضع آخر:﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِي ٱلْأَرْضِ مِنۢ بَعْدِهِمْ لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴿١٤﴾﴾[4] (سورة يونس/ الآية 14) ثم تتبع الآية الأولى السابقة الذكر آيات لنقف عند

---

[1] إبراهيم الكوني، التبر، ص67.

[2] ينظر: نفسه، ص72.

- أيور: زوجة "أوخيد" في الرواية

[3] سورة البقرة: الآية 30.

[4] سورة يونس: الآية 14.

قوله جلّ جلاله: ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعًاۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٨﴾﴾[1] (سورة البقرة/ الآية38)

نذكر مستشهدين بالآيات الثلاث السابقة الذكر أنّ الخطاب القرآني قد نصّ على أنّ الله قد سبق وقرر بمشيئته أنّه سيورث الأرض عباده في الآية الأولى، وأنّه سبق في علمه أنّ آدم سيدنو من الشجرة، وعليه فإن ما يسمى بالخطيئة الأولى لآدم في جنة المأوى وإن تاب الله تعالى عنه لم تكن لتبقيه في الجنة أبدا، ولا هي حجته وعقابه تكفيرا عن أكله من ثمار الشجرة في مقام آخر، لأنّه سبق في الذكر أنّه سيكون خليفة في الأرض هو وذريته. وقد اجتهد المفسرون في تفسير الآية الكريمة.

يقول الطاهر بن عاشور في تفسيره للآية الأخيرة "**فالوجه عندي على...إعادة (اهبطوا) الثاني...كيلا يظن أن توبة الله عليه ورضاه عنه عند مبادرته بالتوبة عقب الأمر بالهبوط قد أوجبت العفو عنه من الهبوط من الجنة فأعاد له الأمر بالهبوط بعد قبول توبته ليعلم أن ذلك كائن لا محالة لأنه مراد الله تعالى وطور من الأطوار التي أرادها الله تعالى من جعله خليفة في الأرض وهو ما أخبر به الملائكة.**"[2]

إنّ هبوط آدم من الجنة وإن اختلفت تفاسير الأديان من ذلك ليختلف سببا بين القرآن وبقية الديانات الإبراهيمية والتي سنتطرق إليها فيما سيلي هذا البحث من شرح، يكمل المفسر شرحه قائلا: "**إن الصبي إذا لوث موضعاً وغضب عليه مربيه ثم تاب فعفا عنه فالعفو يتعلق بالعقاب وأما تكليفه بأن يزيل بيده التلويث الذي لوث به الموضع فذلك لا يحسن التسامح فيه ولذا لما تاب الله على آدم رضي عنه ولم يؤاخذه بعقوبة ولا بزاجر في الدنيا ولكنه لم يصفح عنه في تحقق أثر مخالفته وهو الهبوط من الجنة ليرى أثر حرصه وسوء ظنه، هكذا ينبغي أن يكون التوجيه إذا كان المراد من (اهبطوا**

[1] سورة البقرة: الآية 38.

[2] محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج1، الدار التونسية للنشر، 1984، ص440.

) **الثاني حكاية أمر ثان بالهبوط خوطب به آدم**"[1] وهو ما يؤكده المفسر الطاهر بن عاشور لأنه سبق في الكتب الحكيم أنّ الله قد تاب عليه، وأن الهبوط من مشيئته قبل كل شيء.

كلّ هذا دون أن نركز على أكل سيدنا آدم –عليه السلام– من ثمار تلك الشجرة التي منعهم الله إياها، لأنّه وإن تتبعنا تفاصيل قصة "الخطيئة الأولى" كما يسميها المتدينون، أنّ المسيحيين يرون أنّ آدم نُفي من الجنة كتكفير عن خطيئته الأولى وأنّ عليهم كما ورد في الإنجيل أن يسعوا ويعملوا في الأرض ليوفروا لقمة العيش بحيث ورد في الإنجيل: "**16– وَقَالَ لِلْمَرْأَةِ: «تَكْثِيرًا أُكَثِّرُ أَتْعَابَ حَبَلِكِ، بِالْوَجَعِ تَلِدِينَ أَوْلاَدًا. وَإِلَى رَجُلِكِ يَكُونُ اشْتِيَاقُكِ وَهُوَ يَسُودُ عَلَيْكِ".17– وَقَالَ لآدَمَ: «لأَنَّكَ سَمِعْتَ لِقَوْلِ امْرَأَتِكَ وَأَكَلْتَ مِنَ الشَّجَرَةِ الَّتِي أَوْصَيْتُكَ قَائِلاً: لاَ تَأْكُلْ مِنْهَا، مَلْعُونَةٌ الأَرْضُ بِسَبَبِكَ. بِالتَّعَبِ تَأْكُلُ مِنْهَا كُلَّ أَيَّامِ حَيَاتِكَ18.– وَشَوْكًا وَحَسَكًا تُنْبِتُ لَكَ، وَتَأْكُلُ عُشْبَ الْحَقْلِ.**"[2].

نلاحظ ونحن نقرأ هذا الإصحاح أنّ القصة مختلفة عن القرآن قليلا، فسبب الخطيئة حسب الإنجيل هي المرأة "حواء"، وأنها جزاء فعلتها ستعاقب بأنها ستلد في ألم وشقاء من أجل رغبة في الرجل نفسه وأنها ستقبل بذلك، وبهذا يكون الحمل في الدنيا عقابها ولعنتها. وقد وقع اللوم على حواء في مواضع كثيرة لا يسعنا المقام لذكرها جميعا. في حين نجد من تفاصيل القصة في سياق آخر أنّ آدم وحواء قد تقاسما الخطيئة في القرآن وكلاهما عصى الله وتاب عليه، قوله تعالى:﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٢٣﴾﴾[3] هذا اللوم القرآني لآدم وحواء بالتساوي نجد عكسه في الإنجيل، بحيث أنّ القرآن لا توجد فيه آية قرآنية تُلقي اللوم على حواء وحدها.

---

[1] محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ص441.

[2] الإنجيل، سفر التكوين، الإصحاح3، العدد 16 و17 و18.

[3] سورة الأعراف: الآية 23.

نلخص وقد أسهبنا قولا في بيان الخطيئة بين الإنجيل والقرآن أنّ الخطيئة قد تقاسمها كل من آدم وحواء في القرآن وأنها لم تكن سببا في نزولهم الأرض، في حين أنّ الإنجيل يقول عكس ذلك وقد أُلقي اللوم كلُّهُ على حواء وأنّ تكفيرها لخطيئتها سيكون حملها وحمل ذريتها من بعدها من جهة، وشقاءهم في الأرض ملعونين فيها.

يلاحظ السارد على لسان "**أوخيد**" أنَّ أوّل خطيئة في الوجود هي خطيئة المرأة، فراح يحملها كل خطايانا في هذا الوجود: "**ألم تسمع كلام الشيخ موسى؟ الأنثى أكبر مصيدة للذكر. سيدنا آدم أغوته امرأة فلعنه الله وطرده من الجنة، ولولا تلك المرأة الجهنمية لمكثنا هناك ننعم بالنعيم ونسرح في الفردوس**"[1] فرؤية السارد لا تختلف أبدا عن رؤية المسيحيين وإن كان الكوني يؤمن بثقافة السلام بين الأديان في أغلب حواراته.

يكمل أوخيد تهميش المرأة فيما تبقى من صفحات الرواية إلى أن اعتبرها أقل من أبلقه، فيرهنها لـــ"دودو" مقابل أبلقه ثمن الخطيئة وثمن السرّ، إلاّ أنّ الرواية بنيت منذ بدايتها على هذه الخلفية؛ "الخطيئة وثمن التكفير"...نستذكر ما سبق من الرواية أنّ أوخيد وبعد أن مرض أبلقه سعى بكل ما يستطيع إلى خلاصه، بل واعتبر ما يقوم به الحيوان من جماع –وهو أمر طبيعي– في حضور الأنثى خطيئة، وهو ما بررته نظرة "أوخيد" في بعض المواضع للمرأة، وتصوير السارد لها على أنّها أداة فقط.

سعي **"أوخيد"** بعد مرض أبلقه إلى الصحراء حتى يجد لأبلقه نبتة آسيار الشفاء إلاّ أنّ الخطيئة–خطيئة الجِمَاعِ وإن كان الأبلق قد لقي من اللوم ما لقي– لم تبرئه من خطيئته، بهذا لم يستعد أبلقه عافيته فراح يطلب النصيحة من شيوخ القبيلة: "**إذا اشتريت له الشفاء بهذا العذاب فلا بد أن تدفع ثمن الخطيئة**"[2] وأي خطيئة، وقد جهزت الناقة للأبلق بطريقة رِضَى من أهل القبيلة، إلاّ أنّ شيوخ قبيلة "أوخيد" لم يرو غير التكفير حلاّ

[1] إبراهيم الكوني، التبر، ص21.

[2] نفسه، ص56.

لعلاجه. بقوله: "**التكفير...الطهارة...الإخصاء...البدن آثم، البدن كله خطيئة...يلزم نزع السبب من أصله**"[1]

تتداخل شخصية **أوخيد** في المتن السردي مع شخصية أبلقه الذي لم يجد له تكفيرا عن ذنبه من دون طهارة، لذلك يؤكد أنّ لا مفر آخر ولا حلّ آخر –أو هكذا يؤكد السارد: "**ولكن لابد من الطهارة. لن تفوز بالجمال ولن تلقى الله بدون طهارة. الطهارة هي الشرط**"[2] إلاّ أنّ التكفير في هذه الرواية يبدو غريبا بعض الشيء، فهو وإن كان يرى على أنّه إخصاء فقط إلا أنّ الطقوس قد كانت أكبر من ذلك في أن أجبروا الأبلق في النصف الثاني من يوم الإخصاء، على ابتلاع الخصيتين تكميلا للطقوس.[3]

يورد الروائي **ثاني خطيئة** يقع فيها أوخيد والتي ستكلفه غاليا، بالرغم من أنّه استصاغها ليقحم الأنثى دوما في صراعه، ما ترويه الرواية في فصلها الخامس عشر كيف أنّ قريب "أيور" الغني جاء ليزوره، إلاّ أنّ بطلنا "أوخيد" وهو المغتر بأبلقه لم ينفك أن بدأ يعدد محاسن أبلقه ويفشي أسراره "**إفشاء السر للغرباء، في قانون الصحراء، يكلف المهاجر حياته**"[4]... ترك الغريب لأوخيد قوتا، لكنّه لم يأخذ وقتا أن سرق منه، تاركا إشارة على شكل مثلث يرمز به عند القبائل ب'تانيث'*... لجأ أوخيد بذلك إلى العرافين والسحرة وهو يعرف ماذا يعنيه إهمال الإشارات في الصحراء، فوجد نفسه قد نسي نذره، وأنّه سيتحمل العقاب، لم يجد "أوخيد" ماذا يلوم وإن كان لم يلم نفسه أبدا، بل وأنّ الطريف في الأمر أنّه لم يجد حتى طريقة يلوم فيها المرأة إلا كم خلال تبيان حقده وبغضه عليهن بحيث يقول السارد: "**في ذلك الوقت كان قادرا على أن يحقد على النساء**

---

[1] إبراهيم الكوني، التبر، ص56.

[2] نفسه، ص58.

[3] نفسه، ص59

[4] نفسه، ص75

* آلهة الحب والخصب والتناسل، عند القدماء الليبيين، وقد اعتنقها منهم البونيقيون فيما بعد، ويرمز لها بمثلث على شكل هرم. ينظر حاشية ص77 من الرواية.

لأنه يستطيع يرى الآن بعينيه لا بقلبه..." إلاّ أنّني لم أجد في ذلك مبررا لحقده فالأمران سيان، لأنّ أوخيد حقد على المرأة وهو فتى ناشىء يفكر بقلبه، وحقد عليها وهو يرى بعقله في وقت لا دخل للمرأة فيه قط. "**الحب مقبرة له... الأنثى التي جلبت البلاء للأبلق هي التي دفعته لأن يعد ويخلف، يحلف ويحنث...**"[1]

نلاحظ بعد أن أسهبنا بعض الشيء في تفصيل تصوير السارد للمرأة بالعودة إلى ما جاءت به الرواية، أنّ المرأة –كشخصية أساسية– لم تبدع في شيء في هذه الرواية، وكأنّها مجرد أداة شكلية لا حول لها ولا قوة، وهو ما ناقشته **"ريتا عوض"** في إحدى مقولاتها التي وردت في كتابها: **"النظرة الجنسية إلى الأدب"** حدّ قولها: "...**بسبب ما تعرضت له عبر القرون من قهر نفسي وقمع فكري واستغلال جسدي، وما فرض عليها من حياة ضحلة، خارج رحاب المعرفة والحياة الإجتماعية والإقتصادية**"[2]

إنّ ما لاحظناه في الوقف في الرواية أنها منصاعة وأنّ الحكم والفصل للذكر فقط إلى حدّ أن تُطلَّقَ من أجل جَمَلٍ. قال إنّها نقيض الحرية، أنها جاذبيتها لها مفعول السحر على الرجل، ما أن تدركها الشيخوخة حتى يبطل السحر. أنّ المرأة هي أصل المأساة. المرأة كانت السبب في خصي الجمل الأبلق. المرأة التي أحبها البطل كانت السبب في تبرؤ والده منه، ثم هجره لقبيلته وانقطاع صلته بهم مما جعلتهم لا يُنجدوه عندما كاد له البعض، وبعدها كانت السبب في نزع حريته منه، لأنّهم تركوا الصحراء وسكنوا الواحات، والواحة في نظر الكوني نقيض الحرية ومن أكبر المفاسد. ثم كانت المرأة شريكًا في إنجاب قيد آخر، وهو الولد، وقد وردت هذه العبارة للكوني في كتابه نزيف الروح: **"عندما تقرّرُ المرأة أن تثأر منَ الرَّجلِ، تنجِبُ لهُ الوَلَدَ"**[3]

---

[1] إبراهيم الكوني، التبر، ص88.

[2] ريتا عوض، النظرة الجنسية إلى الأدب، مجلة العربي، العدد 541، ديسمبر 2003، ص72.

[3] إبراهيم الكوني، نزيف الروح، رقم146، ص56.

وفي سبيل إسكات جوع الزوجة وإلحاحها ونظرة الاحتقار له، ولكي يُسكت بكاء ابنه، رهن جمله العزيز. ثم كانت هي السبب في سوء سمعته حين قيل أنّه قايضها بالتبر وليس بالجمل. وهنا تبدأ حبكة الرواية المتمثلة في قرار "أوخيد". هل يضحي بعائلته في مقابل المهري الأبلق؟ ويكون السؤال الأهم: ما هو شأن التبر في الرواية وهي المسماة "التبر" والتبر هنا هو حفنة من الذهب قام الغريب بإهدائها لأوخيد بعد قراره الغريب .

كان بعد ذلك ما ليس منه.. وبالتالي، توجب على أوخيد أن يلقى النهاية التي لقاها.. هو الذي أودع قلبه عند الأبق، فهل كان الأمر يستحق؟ أم هي لعنة النذر الذي لم يوفه أبداً؟ وثمنا لحريته من امرأته وثمنا لحريّة قلبه الذي أودعه في الأبلق، لقي أوخيد حتفه.

2-الغيرية وطبيعة النفس البشرية في رواية "نزيف الحجر لإبراهيم الكوني"

يا قابيل: أين أخوك هابيل؟*

ذلك كان تعقيب الدكتور: ديمتري ميكولكسكي في آخر صفحات الرواية وعنوانا آخر يقدمه الرجل في أجمل ما يناسب هذا العمل الأدبي.

تحكي رواية "نزيف الحجر" صراع الدم وصراع الخير والشر بين شخصيتين رمزيتين يمثلان في أقصى ما تمثله الرواية من بساطةٍ، ما تشتركه الأديانِ الابراهيمية الثلاثة. قصة سفك الدم الأوّل على الأرض في قالب ديني وميثولوجي ممزوج بالواقع، وكذا فكرة العيش من أجل البقاء في صحراء ليبيا القاسية. إلاّ أنّ كيد البشر لا ينتهي في الرواية، فهم إن قَضَوا على الطبيعة فللصحراء لهم نصيب.

تبدو هذه الرواية بسيطة سهلة إلا أنّها تحمل في طياتها أبعادا فلسفية ودينية ورمزية عديدة. فبخلاف ما تقوله أغلب نظريات الرواية أنّه من الواجب أن تكون الرواية كثيفة وممتلئة بالعناصر حتى تروي عطش القارئ، إلا أنّ إبراهيم الكوني جعلنا نرى كيف تستطيع روايته بقلة عناصرها وأحداثها أن تشبعنا في قالب فني يحمل في طياته قبسا من الحياة.

يلاحظ متتبع الرواية أنّ الروائي أجاد الوصف إلى حدّ الإبداع، فما إن يغمسه السارد في سحر لغته تارة حتى يجد نفسه قد قُذِف فجأة في قلب الصحراء الحارقة، يشعر بلهيبها كأيٍ من أبنائها. تهيمه في شساعتها المهيبة وتملؤه رهبة وخشوعا، واحدة من إحدى العبارات الطريفة التي يوردها الكوني:

"**مع حلول المساء وتزحزح القرص الملتهب عن العرش في قلب السماء مودعًا، مهددًا بالعودة في الغد لإتمام مهمته في إحراق ما لم يستطع إحراقه اليوم**"[1] وهو يصف لهيبها وحرارتها غير الطبيعية. أو كقوله: "**أفاق مع الأصيل. كَوَتْهُ الشمس، فصحا من الغيبوبة. شمس الصحراء توقظ حتى الأموات**"[2].

أو كوصف قابيل للغزال: "**هذا هو الغزال الذي حلمت، كما حلم كل أطفال الصحراء،...تلامس شعره الذهبي، تتأمل عينيه الشقيتين الذكيتين، فيه سحر المرأة، وبراءة الطفل، تصميم الرجل ونبل الفرسان، خجل العذراء وشقاء الصحراء، رشاقة الطير وسرّ الخلاء**".[3]

هو سحر اللغة التي يجعلك تشعر بـــ"أسوف" وهو يَدْمِي والشمس تحرقه: "**وقف قابيل تحت قدمي "أسوف" المعلّق في الجدار الصخري. رأسه يتدلى على صدره. وجهه ذابل. ابيضت شفتاه، وتشققتا بالعطش والقبلي. جسده محشو في جوف الصخرة...**"[4] يصف من خلالها إبراهيم الكوني "أسوف" في آخر لحظات خروج روحه في جسده و–الروح عند الكوني خالدة–...لا تموت أبدا...يؤمن أنها ستحل وتتناسخ في كائن الودان –روح الجبل– بشكل فينومينولوجي عجيب والذي سبق وأن انصهر معه في الرؤيا.

قد يتساءل سائل كيف استطاع الكوني أن يمزج بين الفلسفة والأساطير، والتصوف، وطبيعة النفس البشرية، والخير والشر، وعلاقة الإنسان ببيئته، في أدبه، وكذلك يطرح جملة من الأسئلة الفلسفية التي تجعل قارئها حيرانا، فإنّها وإن كانت تتسم بالبساطة

---

* من تعليق للباحث حول رواية "نزيف الحجر" التي ترجمها بنفسه ونشرها بمجلة "سفيت" الموسكوفية، ...تلك كانت كلمات الدكتور: ديمتري ميكولسكي الذي قام بترجمة الرواية وكان له تعقيب مميز في آخر صفحاتها، صراع الخير والشر وأفضل ملخص للرواية.

[1] إبراهيم الكوني، نزيف الحجر، منشورات الشهاب، دط، باب الواد – الجزائر، 2012، ص7.

[2] نفسه، ص66.

[3] نفسه، ص89.

[4] نفسه، ص132.

والبلاهة شكلا إلا أنّها عميقة في أبعادها قد تجعل قارئها يتساءل عن منبعها وأجوبتها، وإن لم تكن قد خطرت في باله من قبل. يقول "أسوف" وهو مُدَلى يَتَشَبّثُ بالحبل في الهاوية، بين الموت والحياة: "**هل هذا ما يسمونه القبر؟... خاف وبكى. لم يبك. ولكن سائلا حارّا كالجمر، انبثق من عينيه، أحرق وجنتيه في تلك اللحظة. هل هو الغيظ، هل هو الخوف؟...هل الموت سهل إلى هذا الحدّ؟... هل الحياة قصيرة إلى هذا الحدّ؟ ...هل هذا ما يسمونه القدر؟**"[1]

يولّد إبراهيم الكوني أسئلته الفلسفية على لسان هذه الشخصية متحديا هذا الواقع، أو كأنّه يتحدى الواقع الوجودي: "**...هذه حكمة قرأها في حياة الوالد، ودفع حياته ثمنا لها. هل هذه هي الحرية؟ هل الابتعاد عن الناس جريمة ثمنها الموت؟ هل العزلة كفر بالله؟ لماذا يعذب نفسه؟ ...إذا كان التفريط في الحياة سهلا إلى هذا الحد، فلماذا وهبها لنا الله؟ ...هو آثم، خان العهد، واستحق العقاب، ولكن ما ذنبها هي حتى بموته؟ أين العدالة؟ أين الله؟**"[2]. هو شعور سردي بالذنب، يصنعه الروائي في شكل فلاشات تتضمن إحالة على مشاعر كونية يعيشها السارد في شكل وقائعَ مُفارقةٍ وهو تصور يتغذى منه إبراهيم الكوني في رواياته، إنّه شغوف بالمفارقات السردية.

يستدرج الروائي عن طريق الذاكرةِ الحدثَ، لذلك كانت الحادثة هي ما ذَكّرَهُ بوالده المرحوم، عَلِمَ وهُوَ على وشك أَنْ يَلقى حتفه أنَّ عليه الصمود، ومن أين يستمد قوته في الصمود إن لم يستمدها من قلبه؟ ... لولا تلك القوة الخفية في القلب، لولا الله في القلب، لسقط من زمان في هاوية الظلمات التي تشده يوما بعد يوم من رجليه للأسفل. ... أوصاه والده بقلبه في الصحراء "**عليك بقلبك. ماذا ينفع ابن الصحراء إذا أضاع قلبه؟**"[3] يستمد الروائي هنا من الزمن زمنا لروايته ويحوّله من مجرد موقعٍ في الصحراء إلى موقع

[1] إبراهيم الكوني، نزيف الحجر، ص56.

[2] نفسه، ص57، 58.

[3] نفسه، ص24.

وجودي وهي تقنية قوية عهدناها عند نجيب محفوظ انطلاقا من ثلاثيته الشهيرة حسب **سيزا قاسم** بحيث يتداخل لديه المكان والإنسان بالمدن المنازل الجوامع المقاهي، الشوارع، الطرق، وهو نهج واقعي يتبناه عادة الروائي الخبير بالمكان، وهذه خصلة سردية مهمة لدى إبراهيم الكوني تؤكد ثقافته السردية القوية.[1]

عندما نتأمل شخصيات السرد عند إبراهيم الكوني نجد أنّه يعتبر أنّ الصحراء هي الحلقة التي تربط الطبيعي بالميتافيزيقا، هي البعدُ الآخر التي تُشرف على الأبدية، إذ أنّ روحانية الأنبياء حسبه منبعُها الصحراء. إنّها السّر الذي يوقظ القلوب ويدفع إلى التأمل، وإلاّ كيف بـــ شخصية "**أسوف**" الذي لم يعرف في حياته غير تربية الغنم أن يسأل عن "العدالة" وعن "الذات الإلهية" أين تحل!... هل اعتزال الناس كفر؟ ... أسئلة كثيرة لم تشغل باله إلا حين اقترابه من الهاوية، وهو قاب قوسين أو أدنى من الموت. تلك هي طروحات إبراهيم الكوني الفلسفية التي يصوغها في أغلب رواياته، ولا يلبث أن يجيب عن بعضها في كثير من مقابلاته التلفزيونية والإعلامية بشكل عام.[2]

نلمس لدى إبراهيم الكوني هذا المبدأ الاستعاري الرديف للوجود الذي يحفزه على القول إنّ صحراءه غير صحراء الناس وذلك هو منبع الحكمة الأول لديه، إنّها: "**هي الحلقة التي تربط الطبيعي بما وراء الطبيعي هي همزة وصل بين الطبيعة المرئية، بين الظاهرة وما وراء الظاهرة... ولهذا السبب يأتي الأنبياء من هناك، لهذا السبب أتى كل**

---

[1] أنظر: سيزا قاسم، بناء الرواية، سلسلة مكتبة الأسرة، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 2004، ص117.

[2] إبراهيم الكوني، تكريم الغرب وتجاهل العرب، موقع الجزيرة، آخر تحديث: 29/6/2009 الساعة 12:30 (مكة المكرمة) الموافق 5/7/1430 هـــ، تاريخ زيارة الموقع: 29جويلية2018 الساعة: 00:02

Url: http://www.aljazeera.net/programs/privatevisit/2009/6/29/إبراهيم-الكوني-تكريم-الغرب-وتجاهل-العرب

الأنبياء من هناك لأنها هي في البعد الآخر في البعد المفقود، هي في واقع الأمر تشرف على الأبدية تشرف على الموت، فيها مظهر الموت ولكن الجانب الثري من الموت."[1]

يستطرد إبراهيم الكوني في هذا الموقع نفسه بقوله: **"ما لا تقوله لنا الطبيعة تقوله الصحراء عندما نتعامل معها في هذا البعد ولهذا هي الأثرى على الإطلاق ولهذا كل.. لأنها هي أيضا التي تدفعك إلى حديقة التأمل التي قلنا عنها منذ قليل إنها هي ركن الأركان في التجربة البشرية الروحية."**[2]

في هذا السياق فإن القارئ لرواية "نزيف الحجر" لإبراهيم الكوني سيلاحظ أنّ تدور حول صراع ثنائية الخير والشر، وكذا صراع العيش بين البشر منذ الأزل، وقد حاول الكوني بشكل مسهب وملحوظ –في روايته– مزج الأسطورة بالواقع في قالب سردي شيق وفريد من نوعه، محاولا بذلك أن يبث في ثناياه فكرة أرّقت الفلاسفة طويلا وهي "**طبيعة النفس البشرية**"*[3]. جُملةٌ تكررت في أكثر المواقع إثارة في الرواية، والتي لازالت شخصية "**أسوف**" ترددها حتى لقيت حتفَها على يد "**قابيل**" : "**لن يُشبعَ ابن آدم إلا التُراب**"[4] والتي اختارها الروائي لتكون أحد عناوين فصول الرواية.

نذكر ونحن نتتبع هذه المقتبس تاريخيا أنّ الروائي قد تناصها ضمنيا من الحديث الشريف القائل "عن أنس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: **(لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى واديا ثالثاً، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب، ويتوب الله**

---

[1] إبراهيم الكوني، تكريم الغرب وتجاهل العرب، موقع الجزيرة، آخر تحديث: 29/6/2009 الساعة 12:30 (مكة المكرمة) الموافق 5/7/1430 هـ، تاريخ زيارة الموقع: 29جويلية2018 الساعة: 00:02
Url: http://www.aljazeera.net/programs/privatevisit/2009/6/29/إبراهيم-الكوني-تكريم-الغرب-وتجاهل-العرب

[2] الموقع نفسه بكلّ معلوماته.

[3]* للتوضيح؛ يرى سارتر أن الآخر هو الشر عينه. وهي فكرة ضمنها مسرحياته ونادى بها في محاضراته في الصربون.

[4] إبراهيم الكوني، التبر، ص93.

على من تاب)"[1]، وهي إشارة واضحة المعاني للطمع والجشع الذي دفع بالشَرِهِ آكِلِ اللَحم "قابيل" لأن يقضي على جميع غزلان "مساك صطفت" وكذا قتله لـــ"أسوف"، هذان الأخيران وإن اختلفت العصور والأزمنة من زمن سيدنا آدم–عليه السلام– (قصة هابيل وقابيل) لا يمثل "أسوف" إلا "هابيل" الذي استباحَ أخاهُ دَمَهُ، وكذا عبثِ بَنِيه في الأرضِ فسادًا وسفكًا. وإن كانت الملائكة قد تنبأت وقد سبق في علم العزيز القدير أنّ مخلوقه لَمِن المُفسدين إلَّا ما رَحِم. إلا أنّ في الأمر حكمة لا يعلمها إلا هو. يقول تعالى ذكره في محكم تنزيله:﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ (سورة البقرة/ الآية 30)[2]

إلاّ أنّه قال –تعالى ذكره– في موضع آخر على لسان زليخة: ﴿۞وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِيٓ ۚ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيٓ ۚ إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٥٣﴾﴾ (سورة يوسف/ الآية 53)[3] وهو ما يفسره الصابوني: "**أي لا أزكي نفسي ولا أنزّهها، فإن النفس البشرية ميّالة إلى الشهوات، قاله يوسف**–عليه السلام–" على وجه التواضع قال الزمخشري: أراد أن يتواضع لله ويهضم نفسه، لئلا يكون لها مزكيا، وبحالها معجبا مفتخرا[4] ﴿إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيٓ ۚ﴾ أي إلاّ من عصمة الله بالعصمة ﴿إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾."[5] ومعناه أنّ النفس البشرية ميالة للسوء

---

[1] أبي الحسن مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: رائد، بن صبري إبن بني علفة، دار الحضارة للنشر والتوزيع، الرياض، ط2، 1436هـ – 2015م، كتاب الزكاة، رقم الحديث 116، ص312.

[2] سورة البقرة: الآية 30.

[3] سورة يوسف: الآية 53.

[4] ينظر: أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تح: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمّد معوّض، مكتبة العبيكان، ط1، الرياض، 1418هـ – 1998م، ج2، ص296 و297.

[5] محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، دار القلم، بيروت – لبنان، المجلد2، ط5، 1406هـ – 1986م، ص57.

* يرجع لاستفاضة أكبر في الفكرة إلى كتاب: جيرار جينات، عودة إلى خطاب الحكاية، تر: محمد معتصم، المركز الثقافي العربي، ط1، 2000م، ص63، ص64.

والشر إلاّ نفسا رحمها الله بالعصمة. ولهذا فسّرها ابن أبي حاتم بقوله: **"إنّ النفس أمارة بالسوء، فإذا جاء عزم من الله كانت هي التي تدعوك إلى الحياء"**[1].

ومع هذا مزال النص القرآني يؤكد أنّ النفس هي سبب المعاصي والآثام بسبب الذنوب حدّ قول العزيز القدير: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنۡ حَسَنَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٖ فَمِن نَّفۡسِكَۚ ...﴾ [2](سورة النساء/ الآية79)

يرسم الكوني في روايته عبر مسارات ضمنية مقصودة جملة من التعابير والصور والتي تحاول أن تبيّن طبيعة هذه النفس البشرية، كما وأنه ليس من العجب أن يورد – هذا الأخير– جملة من الاقتباسات، يدسها بين الفصول على شكل –خطابات منقول مباشرة*– مقاطع من التوراة ومن الإنجيل والقرآن وبعض الأقوال للفلاسفة...ليكون آخر اقتباس يذكره، مناسبا لعنوان الفصل الذي يليه، آية من التوراة تقول: "خلص يا ربّ لأنه قد انقرض التقي، لأنه قد انقطع الأمناء من بني البشر".[3]

يُشَبِّهُ الروائي الإنسان فيما تقدّم من الرواية بالشيطان، كيف ولا وقد أورده فصلا كاملا بعنوان "شيطان اسمه الإنسان"[4]: تخبرنا الرواية في مطلع هذا الفصل بأنّ: "**القلب دليل من لم يعاشر الناس في فهم الناس**"[5] وكأنّها تقول إنّ القلب هو الفطرة، وأنّ الحفاظ عليه هو الحفاظ على النقاء والصفاء والطيبة، كذلك أوصى الوالدُ شخص أسوفَ وهو يلقنه بعضا من آيات القرآن. أن قال له: "**عليك بقلبك، ماذا ينفع ابن الصحراء إذا أضاع**

---

[1] الإمام حافظ عبد الرحمن محمد بن إدريس الرازي ابن أبي حاتم، تفسير القرآن العظيم مسندا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والصحابة التابعين، تح: سعد أحمد الطيب، المجلد الرابع، مكتب الدراسات والبحوث بمكتبة نزار الباز، ط1، مكة المكرمة–الرياض– السعودية، 1997، ص2158 و2159.

[2] سورة النساء: الآية79

[3] إبراهيم الكوني، نزيف الحجر، ص92. * المقطع مقتبس من التوراة / العهد القديم، سفر المزامير 12، رقم 01.

[4] نفسه، ص24.

[5] نفسه، الصفحة نفسها.

قلبه، لأن الصحراوي لا يعرف مكائد الناس"[1]. إنّ الروائي بهذا الشكل يتعمد استفزاز المتلقي في محاولةٍ لبث مبدأ الشك الفلسفي الديكارتي وكذا –الكوجيطو– الذي يعزز سلطة العقل: "أنا أفكر إذا أنا موجود"[2] إنّه يبحث عن المعنى والمعنى المضاد ويستدعي الأحداث والأزمنة والأمكنة ويصهرها ويربط بينها في مشاهد سينيمائية مثيرة للفضول وهو سلوك سرديٌ عميق لدى إبراهيم الكوني، الذي يشغله السرد السينمائي بشكل بارز في صناعته لخطاب الحكي وتشكيلات المكان بتعبير **فاضل الأسود** في كتابه السرد السينمائي –خطابات الحكي تشكيلات المكان مراوغات الزمن–[3] .

يثبت السارد لنا أنّ الوالد وابنه أسوف عاشا وحيدين في الصحراء، لم يعرف في ذلك أسوف ما الشرّ لا كتجربة ولا كمعنى كوني، ولم يطلع بعد على مكائد الناس وشرورهم. وفي ذلك ما يشير إلى رؤية فلسفية واضحة يراها الروائي تتمثل في أنّ طبيعة النفس البشرية تكمن في صفاءٌ إن هي لم تعاشر الناس. لذلك يبثّها الروائي من خلال شخصية "أسوف" بوصفها شخصية طيبة لا تعرف المكر أبدا، فقد حمّله وَالدُه وأُمَّهُ مشقة الصحراء وعناءها على أن يعاشر البشر من بني جلدته.

كما وصل الحدّ بأبيه أن تعوذ باللّه منهم، حدّ قوله وهو يُحدّث زوجته "**أجاور الجن ولا أجاور الناس، أعوذ بالله من شر الناس**"[4] بل وحتى يتبرأ من أصله يذهب إلى حدّ القول: "**النصارى يقفون أمام العملاق المقنّع كما يقف المسلمون بين يدي الله. ولكن أباه قال**

---

[1] إبراهيم الكوني، نزيف الحجر، ص96.

[2] جاك ديريدا، بول دي مات وآخرون، مداخل إلى التفكيك (البلاغة المعاصرة)، تر: حسام نايل، تصدير: محمد بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2013، ص490.

[3] فاضل الأسود، السرد السينمائي –خطابات الحكي تشكيلات المعنى مراوغات الزمن–، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص140.

[4] إبراهيم الكوني، نزيف الحجر، ص25.

إنّ الجني المقنّع جده أيضا"[1] وهي فلسفة جدلية تكشف عن نمط من النرجسية العدوانية الكامنة في وجدان السارد، إن لم نقل في وجدان الروائي نفسه.

لقد بقي "أسوف" في روحه متشبثا طول حياته يتأمل الصحراء أشبه ما يكون بالقديس، يرعى غنمه، يناجي ربّه، في أصفى ما تكون عليه النفس في خلوتها وفي اتحادها مع الطبيعة إلى حين أن التقى بـــ "قابيل" الذي طلب منه أن يريه حيوان الوُدّان ليصطاده. وهو وصف يحيلنا إلى رغبة السارد في إثبات ظاهرة الصراع بين الخير والشر وغياب العقل بمفهوم **فوكو** و**ديكارت**، وما أطلقا عليه أزمة العقل. انطلاقا من فكرة الكتابة والاختلاف، حين يذهب ديريدا إلى القول: **"**(مستخدما قراءة فوكو لديكارت)، إنّ الفكر يخدع نفسه بنفسه لو حاول الوصول إلى موضع خارج خطاب العقل الفلسفي أو أعلى منه..**"**[2]

ينتج السارد لنا في مشهد دراماتيكي متخذا من المنظور النفسي في حبك الموقف مستندا إلى التعامل مع شخصية "قابيل" على أنّه: ذلك الرجل الذي لا ينتهي من اللحم، وقد سردت لنا الرواية كيف اضطر أن يدُسَّ رأسه في بطن جثة الغزال كي ينجو من الهلاك في الصحراء: "**ورثت تربيته خالته، فسقته دم الغزال في إحدى الرحلات بالحمادة عملا بنصيحة أحد الفقهاء...أنها التعويذة الوحيدة التي ستخلصه من النحس**"[3]...وكيف أنّ السحرة قد فسّروا تلك الحادثة لمن كفله بأنها دلالة أنه لن يشبع من اللحم حتى يأكل من لحم آدم**!** "**من فطم على لحم الغزال في الصغر لن يشبع من لحم آدم في الكبر!**"[4] "قابيل" الذي سيحمل الشرَّ بحمله، هو أكثر من سيعترض "أسوف" في القصة ليمثل بدوره رمز الشر والإنسان الشرير في طبيعته وذاته.

---

[1] إبراهيم الكوني، نزيف الحجر، ص16.

[2] جاك ديريدا، بول دي مان وآخرون، مداخل إلى التفكيك (البلاغة المعاصرة)، ص490.

[3] إبراهيم الكوني، نزيف الحجر، ص83.

[4] نفسه، ص84.

يتشكل المحور السردي الفلسفي للرواية الذي ينطلق منه الموضوع الرئيس على ثنائية "أسوف" و"قابيل" وينتهي بشكل – أسطوري غريب يشبه نوعا ما قصة الفداء، قصة سيدنا إسماعيل وإبراهيم يقول تعالى ذكره ﴿ وَفَدَيۡنَٰهُ بِذِبۡحٍ عَظِيمٖ ١٠٧﴾[1] (سورة الصافات/الآية107) وإن كنا في تتبُعِنَا لوجهة السرد نراه مُتوقعا، وهو موت "أسوف" على يد الآخر قابيل،

إنّ أسوف بهذا الموقف هو كبش فداء إذ تحوّل إلى عملة رمزية لفداء الصحراء حتى تنعم بعد طول قِفارٍ بالطوفان العظيم الذي سيحييها مجددا كما تقول الأسطورة في الرواية: "**أنا الكاهن الأكبر متخندوش أنبئ الأجيال أن الخلاص سيجيئ عندما ينزف الودّان المقدس ويسيل الدم من الحجر. تولد المعجزة التي ستغسل اللعنة، تتطهر الأرض ويغمر الصحراء الطوفان**"[2]

تنزف رواية نزيف الحجر بالمعاني الإنسانية وبمأساة الإنسان، وإن كان الحجر لينزف أيضا كما قال العزيز في محكم التنزيل، إلاّ أنّ من البشر لمن لا يتغير طبعه لما يحمل في قلبه من القسوة. يقول تعالى: ﴿ثُمَّ قَسَتۡ قُلُوبُكُم مِّنۢ بَعۡدِ ذَٰلِكَ فَهِيَ كَٱلۡحِجَارَةِ أَوۡ أَشَدُّ قَسۡوَةٗۚ وَإِنَّ مِنَ ٱلۡحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنۡهُ ٱلۡأَنۡهَٰرُۚ وَإِنَّ مِنۡهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخۡرُجُ مِنۡهُ ٱلۡمَآءُۚ وَإِنَّ مِنۡهَا لَمَا يَهۡبِطُ مِنۡ خَشۡيَةِ ٱللَّهِۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعۡمَلُونَ ٧٤﴾[3] (سورة البقرة/ الآية 74) وإن كانت الآية مناسبة في نزولها لبني إسرائيل، إلا أنّ البشر أحيانا أقسى ما يكونون من الحجر، يمثل "قابيل" بذلك رمز الشرِّ الذي لم ولن يهنأ كما تقول التعويذة حتى يشرب دم بني آدم.

[1] سورة الصافات: الآية 107.

[2] إبراهيم الكوني، نزيف الحجر، ص133.

[3] سورة البقرة: الآية 74.

قلنا فيما سبق إنّ الرواية نابضة بالمعاني الإنسانية، وعليه يمكننا أن نرمز لكل شخصية من شخصياتها بما يوافقها والواقع. ومنه فإن ما يجسدُه شخص "أسوف" ومعه والده يوحي بمعنى الخير ومعنى المتصوفة التي تتحد مع الوجود ومع الصحراء، ويمثل في الجهة الأخرى "قابيل" رمز الإنسان الشرير والجشع والشره الذي لا يحمل في قلبه خيرا أبدا والذي لطالما كان نحسا على كل من عهده، إلا أنّ ما يمكن ملاحظته كذلك أنّ هذا الأخير لم يكن وحده في هذه القصة، فلطالما لقي عونا ودعما من "جون باركر" وهو كابتن بقاعدة "هويلس" والذي يتضح واضحا أنّه لا ينفك يوسوس لـــ"قابيل" فلطالما دعمه بالأسلحة والمعدات والأدوات وصَدَّعَ رأسه بالخرافات عن الأسرار الإلهية ليعيث في الأرض فسادا ومكرا.

إنّ هذا التأسيس السردي الأسطوري الذي يتبناه **إبراهيم الكوني** يوحي بجديّة المنظور السردي عنده ويكشف ثقافته التي تعطيه القدرة على بعثِ المعاني الخلاقة التي تدفعنا إلى الإقرار مع **جبرا إبراهيم جبرا** بأنّ فكرة **"الحب الخائب في الأدب هي تدشين رمزي للمرء عن طريق المعاناة والعذاب في دخوله حياة الروح النقي التي لا تحد."**[1]

نذكر أيضا "جون باركر" ذلك الرجل الذي هرب منه مشايخة المتصوفة؛ حتى "الدرويش" الذي اعتزله بقوله "**كيف تدعي الديانة بدين المسيح وهو بريء منك؟ لا أنت منه ولا هو منك**"[2] والذي اتهمه "قابيل" بأنّه أكثرُ سوءا منه "**أنت أكبر مجرم**"[3]، ذلك المثقف الذي تخصص في فلسفات الشرق والذي قرأ الزرادشتية والبوذية والصوفية الإسلامية وطرقها، يمثل بدون أدنى شك رمز الشر المطلق والشيطان المدّبر لجميع المكائد في الرواية.

---

[1] جبرا إبراهيم جبرا، الأسطورة والرمز، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1980، ص60.

[2] إبراهيم الكوني، نزيف الحجر، ص111.

[3] نفسه، ص110.

1-1- أسئلة الخير والوجود

من منظور الفلسفة الغربية:

تعتبر قضية الخير والشر من بين أشهر القضايا الوجودية التي أحدثت تباينا واسعا في أغلب التوجهات الفكرية المعاصرة، والشاهد النقدي في ذلك ما لمسناه أدبيا وفلسفيا عند **سارتر** في كتابه الشهير ما الأدب؟ عندما يتحدث عما يسميه الأدب الأسود أو المتشائم.[1]

هذه الثنائية الضديّة المتأججة، والتي تعكس طبيعة النفس البشرية في هذه الرواية الفلسفية، لتبين من جهة الطرح الفلسفي الذي خاض فيه "الكوني"، من خلال أسئلته الوجودية التي تتميز بالأثر الكبير على الذات بين سموها وانحطاطها. وعليه فإنَّ محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة تُشكل بدون أدنى شك المفارقة الكبرى بين الثنائيتين والتي قد تفضي بالضرورة إلى ميولات حديّة كبيرة.

تتعلق قضية الخير والشر في أصلها الأوّل بالطبيعة الأولى للإنسان، الفطرة، فهي أحد أهم المسائل الأخلاقية التي توجه المجتمعات والتي خاض فيها الفلاسفة كثيرا منذ القدم كما ولقيت حظها من الأديان كذلك. انطلاقا من هذا الأساس نطرح إشكاليتنا التالية: ما هي طبيعة الإنسان الأولى هل هي طيبة أم شريرة؟

لا تترك الفلسفة للقارئ أية مساحة لإعادة تشكيلها كيفما تقوده رغباته، وهو ما يتساءل عنه الباحث **بريان ماغي** في كتابه المشترك مع **آيريس مردوخ: "نزهة فلسفية في غابة الأدب"** والتي تجيب في شكل يوحي بأنّ **"الأدب يُوَفِّرُ المُتعة ويفعل الكثير من الأمور أمّا الفلسفة فتفعل أمرا واحدا فحسب"**[2]، وهذه غاية جمالية فلسفية على درجة من السمو نجدها متحققة في ثنايا الخطاب الروائي عند إبراهيم الكوني عموما وفي روايته

---

[1] جان بول سارتر، ما الأدب؟، تر: غنيمي هلال، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة، 1971، ص73.

[2] بريان ماغي، آريس مردوخ، نزهة فلسفية في غابة الأدب، ص20 و21.

وفي روايته نزيف الحجر بالذات. وهي على ما يبدو طريقة سردية تقنية في التفكير الفلسفي من خلال بنية الخطاب الروائي، وعليه فهي تختلف عن المضمون الأدبي النابع من الأهواء أو من الوصف، فهي من جهة علمية ودقيقة لا تتسم بالهوان كما ولا تسعى مطلقا إلى بلوغ الكمال، بينما يبقى الأدب في كلتا حالتيه متميزا بخصوصيته، يسعى دائما إلى التطوير وإلى بلوغ درجة من النضج. وعليه فإن الخوض في أي مسألة فلسفية يتطلب من الباحث قبل كل شيء العودة إلى الأصول الأولى ثم الشرح ثم المقارنة ثم النقد، بحيث لا مكان للأهواء والمشاعر في المسألة. وبشكل آخر يقدم الخطاب السردي المعاصر والذي تسللت الفلسفة المعاصرة إلى ثناياه صورة ثانية لما يمكن أن تكون عليه الفلسفة باعتباره خطابا فلسفيا من الدرجة الثانية.

نرى من جهة أخرى أنّ الأعمال الأدبية أو الفنية التي تتسم بنزوع فلسفي تشكل نوعا ما من التعقيد للقارئ غير الحذق، فالفلسفة موجهة للنخبة بينما الأدب لعامة الناس، وعليه فإنه ولتبيان طبيعة النفس البشرية في المنظومة السردية من منظور الفلسفة ليقتضي بعض الشيء دراسة تاريخية لآراء بعض الفلاسفة في القضية لكي نلامس هذا الخطاب السردي المعاصر في بعديه الفني والفكري.

من الصعب جدا الجزم ونحن نتتبع الآراء الفلسفية في قضيتي الخير والشر بين الفكر الإسلامي والفلسفة الغربية بأنّ الإنسان يمكن أن يكون خَيِّرًا تماما كملاك لا يخطئ أبدا صفته النقاء، أو أن يكون كالشيطان في الشر، بحيث يرى معظم الفلاسفة أنّ كل شيء نسبي ولا وجود لحقيقة مطلقة مهما كان إلاّ الله يقول الدكتور **فلورتن سمارانداكه وصلاح عثمان** في تصدير كتابيهما المشترك بعنوان "**الفلسفة العربية من منظور نيوتروسوفي**" إجابة عن السؤال هل توجد حقيقة مطلقة؟ "**نعم توجد حقيقة مطلقة واحدة هي الله، وماعدا ذلك فما هي إلاّ موجودات متناهية تتأرجح بين دوام نسبي وتغير نسبي، وبالتالي**

لا يدخل الإطلاق في مملكة المخلوقات"[1] فطبيعة التغير والتنوع من صفات المخلوق أما الدوام والخلود فللّه وحده. نورد هذا القول مستشهدين لنحاول أن نوضح فكرة أنّ كل ما سيلي هذا القول من آراء حول طبيعة النفس البشرية بين الآنية والغيرية تبقى بشكل أو بآخر متعلقة بفكرة فيلسوف أو مفكر ما وهي صحيحة في جوانب معينة وخاطئة حتى يثبت ذلك، نسبية ليست بالقول المطلق الذي نقف عنده دائما.

نلخص ما جاء في الفلسفة الحديثة والمعاصرة عموما انطلاقا من توماس هوبز* الذي نادى إلى الأنانية وأنّ الإنسان ذئب لأخيه الإنسان[2]، والتي سادت لمدة ليست بالقصيرة، إذ يمكن ملاحظة آثارها عند ديكارت* وهيجل*، تظهر في مقابلها دعوة جول سيمون* الذي ينزع منزعا إنسانيا وينادي بالتكامل مع الآخر. وهو الأمر نفسه الذي نجده عند اثنين من الفلاسفة المعاصرين أمثال جان بول سارتر الذي يرى أنّ الآخر هو الجحيم بعينه في مقابل إيمانويل ليفيناس الذي يضع الأنا في حراسة الآخر بل يرى أنّ من واجب الأنا التضحية من أجل الآخر.[3]

---

[1] فلورنتن سسمارانداكه و صلاح عثمان، الفلسفة العربية من منظور نيوتروسوفي، منشأة المعارف، ط1، مصر، 2008، ص18

[2] https://la-philosophie.com/homme-loup-pour-homme-hobbes

ينظر كذلك ما الأدب – جان بول سارتر

* توماس هوبز، 05أفريل 1588 وتوفي بتاريخ 04ديسمبر 1679، فيلسوف إنجليزي وعالم رياضيات من أبرز فلاسفة القرن17

* جول سيمون، 17أكتوبر 1760 وتوفي بتاريخ 19ماي 1825، فيلسوف فرنسي.

* ديكارت، 31مارس1596 وتوفي بتاريخ 11فيفري1650. فيلسوف فرنسي ورياضي وفيزيائي وعالم موسيقى. من أبرز مؤلفاته مقالات في الفلسفة الأولى1641 ومقالات عن المنهج 1637.

* هيجل، 27 أوت 1770، وتوفي بتاريخ 1831. فيلسوف ألماني من أهم مؤسسي الفلسفة المثالية في أواخر القرن 19.

[3] ينظر: غيضان السيد علي، الغيرية في التفكير الغربي، بين غلبة الأنا والتضحية من أجل الآخر، مجلة الاستغراب، العدد 10، السنة الرابعة شتاء2018م/1439ه، تاريخ إضافة المقال 23 جانفي 2018.

استنادا إلى ما سبق ذكره يمكننا أن نخلص إلى فكرتين أو قضيتين فلسفيتين معروفتين وهما الأنانيّة والغيريّة، واللتان يمكن توضيحهما بإيجاز أنّ الغيرية مشتقة من الغير ولفظ (الغير) في علم النفس مقابل للفظ الـــ(أنا)، وعليه فإنّ كل ما كان موجودا خارج الذات المدركة أو مستقلا عنها كان غيرها. كما ويطلق على الشيء الموجود خارج الأنا اسم الآخر. والغيرية عند المحدثين هي الإيثار، وهي مقابل للأنانيّة، وتطلق في علم النفس على الميل الطبيعي إلى الغير، وفي علم الأخلاق على القول بوجوب تضحية المرء بمصالحه الخاصة في سبيل الآخرين.[1]

يفرق "باروخ سبينوزا" أيما تفريق بين الجسم والنفس باعتبارهما فاعلين واعيين قائمان بحد ذاتهما ويبرر ذلك بقوله: "**لا سلطة للنفس على الجسم، ولا للجسم على النفس؛**[*] **فلا الجسم يستطيع أن يدفع النفس إلى التفكير، ولا النفس تستطيع أن تدفع الجسم إلى الحركة أو السكون، أو إلى أي حال آخر إن وجد**"[2] هذا إن دلّ على شيء دلّ على أنّ الفلسفة الغربية كثيرة التناقض فيما تعلق بالمثالية التي تجعل من الروح والذات موضوعها وبين المادية التي تؤمن بالماديات فقط دون الميتافيزيقيا، وعلى هذا الأساس يرى البعض أنّ الخير متعلق بالنفس في حين يرى البعض الآخر أنّ لا علاقة أبدا بين النفس والجسد مطلقا. وعليه فإن مسألة الخير أو الشر النابعة من النفس قضية تحتاج إلى تدقيق أكبر حسب سبينوزا إذ أنّ للجسد كذلك نصيبا وحكما في الأمر.

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ج2، 1982، ص130 و131.

[2] سبينوزا، علم الأخلاق، تر: جلال الدين سعيد، المنظمة العربية للترجمة، ط1، الباب الثالث، القضية الثانية، 2009، ص149.

3-الميتافيزيقيا والأخلاق عند "إبراهيم الكوني"

يتفقُ كل من **إبراهيم الكوني** و**"هربرت مركيوز"** على أنّ الأخلاقية ليست نظاما عقائديا وقد اعتنى مركيوز بذلك في نصه عندما قال: **"...فالأخلاقية ليست بالضرورة، وقبل كل شيء، واقعا عقائديا، إذ تصبح في مواجهة مجتمع بلا أخلاق، قوة سياسية فعّالة."**[1]

ما يحاول **مركيوز** قوله بأنّ الأخلاقية نظام اجتماعي في المقام الأول وهي ليست فردية بحكم أنّها مشتركة بين جميع الأفراد، وأنّها نظام قهري يفرض على المجتمعات اللاأخلاقية، ويفسر ذلك بالضرورة اعتماد بعد الدول العلمانية على فلسفة أخلاقية محددة من أوامر ونواهي ينصها الدستور؛ وتحكم من خلالها الحكومات أفرادها بمختلف معتقداتهم ودياناتهم، وأنّها في الأخير الحل الأنجع الذي يوحد كل الشعوب المختلفة الأديان وبهذا فهي القوة السياسية الفعالة في مجابهة الأفراد وفرض نظام الحريات على من تشاء وعلى من تريد.

والحق أنّ ما يحاول إبراهيم الكوني القيام به هو انتقاد الحكم المدني الذي تنص عليه الماركسية بالأساس والتي تعلي من قيمة المجتمع على حساب الأفراد، وكذلك السمو بفلسفة أخلاقية تنتقد كل ما يمس بحرية الفرد فيه بما في ذلك "الاسم"" الذي تهبه إياه وتنتزعه إياه وقتما شاءت.. وهو ما حاول تبريره بشدة في رواية **"من أنت أيها الملاك"***

ويبرّر مركيوز ذلك عندما يقول: **"ألا يزال من الضروري بعد.. أن نكرر أن العلم والتكنولوجيا هما العاملان الرئيسات في التحرير، وأن استخدامهما على نطاق ضيق في مجتمع قمعي، يجعل منهما عاملي سيطرة؟**

---

[1] هربرت ماركيوز، نحو ثورة جديدة، تر: عبد اللطيف شرارة، دار العودة بيروت، 1971، ص25.

- سنشير إلى هذه الفكرة في الفصل الثالث من هذه الدراسة بشكل موسع.

ليس للسيارة ذاتها، ولا للتلفزيون، ولا لأدوات المنزل، من وظيفة قمع، ولكنها بمقدار ما هي منتجةٌ حسب قوانين الربح التجاري، ولا شيء سواه.."[1]

إنّ هذا القول السابق لـــ **ماركيوز** يحاول بشكل ما انتقاد النظام الماركسي الذي أصبح وسيلة قمع وسيطرة على أفراد المجتمع عبر سنه للقوانين والالتزامات التي صارت تقيّد الفرد، وما يحاول الكوني التأسيس له عبر أعماله هو فلسفة أخلاقية متكاملة وهو الذي أشار بشكل عابر عبر بعض من أعماله: **"هل تريد أن تفلح في شأن الدنيا؟ اعمل كأنك تبلّغ رسالة سماوية"[2]** وتكاد لا تخلو رواية من رواياته وحتى أعماله ذات الطابع النُصُوصي من الوصايا.

إنّ ما يحاول الكوني الوصول إليه عبر فلسفته الأخلاقية هو قلب نظرية كانط التي تعنى بأنّ الاستعداد الأخلاقي يكون عبر تطبيق الواجب **"إنَّ الإرادة الطّيّبة لا تستطيع قطّ أكثر ممّا تكون في حربٍ مع الاستعدادات الطّبيعيّة؛ وإنَّ الدّرجة العليا للأخلاقيّة هي أداء الواجب، ليس فحسب بدون معونة الميول، بل على الرّغم من الميول المعادية"[3]**

فالاستعداد الأخلاقي عند الإنسان الصحراوي وعند الكوني غير مشروط والالتزام الأخلاقي عنده لا يتحدد بعقاب ولا ينتظر ثوابا وإنّما هو حر مطلق، وبهذا يحقق الصحراوي صفة الكائن الأسمى.

كان الكوني مهموما بالفلسفة والتفكير وكان يسعى إلى التأسيس لفلسفة متكاملة أخلاقية ووجودية، ويظهر ذلك في الكثير من أعماله من خلال نقاشاته الفلسفية والثقافية المفتوحة والمتشظية في أعماله الأدبية. وإنّ الملاحظ في ذلك؛ هو تأثير السياق الحضاري الذي عاشه على تفكيره. فانتقاله الواضح من فلسفة السلام والوجودية في ليبيا، إلى فلسفة

---

[1] هربرت ماركيوز، نحو ثورة جديدة، ص30

[2] إبراهيم الكوني: وصايا الزمان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت لبنان، 1999، رقم 32، ص12.

[3] إميل بوترو، فلسفة كانط، تر: عثمان أمين، الهيئة المصريّة العامّة للتّأليف والنّشر، القاهرة، 1971م، ص313.

الهوية والحرية في سويسرا يؤكد ذلك. فالكاتب ينطلق من الحرية والاغتراب كقيمة فلسفية؛ منطلقًا لكلِّ كتابة أدبية وفكرية لما يعايشه من اغتراب وقد لازمته الوجودية، ونزعته الأخلاقية طيلة فترة اغترابه في سويسرا.

إنّ إبراهيم الكوني لم يكن يعيش الإلزام والقهر ولا الالتزام الأخلاقي للكتابة والتعبير عمّا كان يريد التعبير عنه بل إنّ الواجب الأخلاقي والحرية هما ما دفعا به للكتابة بفلسفة وإيديولوجية. بل إنّ ما يؤسس له إبراهيم الكوني يفيد بمعنى أو بآخر أنّ المجتمع الصحراوي على درجة من الرقي لغياب المادة في حضارتهم وفي بيئتهم وبهذا فهو ينتقد كلّ أشكال التمدن وفي هذا يقول محمد جربوعة في كتاب له بعنوان **"مهلا هنتنكتون...مهلا فوكوياما"** ما نصه: **"...وهنا يمكن أن نمسك بحقيقة دقيقة وهامّة، وهي أنّ هذا الانشطار بين العنصر الثقافي والعنصر المادي في الحضارة هو الذي يولّد ظاهرة تأخّر التطور الثقافي عن التطور المادي...وهذا حال الحضارة الغربية اليوم فهي حضارة عرجاء، مفرغة من العنصر القيمي الأخلاقي..."**[1]

وقد اتسم السؤال الديني والأخلاقي عنده بالعمق في بعض الأحيان، وهو أبعد ما يكون عن التخييل منه إلى الإلهام والتوجيه والإرشاد. ولكن السؤال الذي ينبغي طرحه بالأساس؛ هل ترقى الأخلاق لتكون منهجا متكاملا عند الكوني كما يسعى الدين لذلك؟

[1] محمد جربوعة، مهلا هنتغتون... مهلا فوكوياما – نظرية الشبكة التصفوية في صراع الثقافات والمادة، للمركز العالمي للاستشارات الإستراتيجية، الرياض، 1425هـ – 2004م، 40 و41.

3-1- النزعة الأخلاقية المثالية

في فلسفة إبراهيم الكوني الروائيّة:

يعتقد إبراهيم الكوني أنّ الأسطورة في بعض أعماله هي أبلغ ما قد يؤدي إلى الحقيقة وفي ذلك يقول: **"لأن أسطرة الواقع ليس ترفاً، ولكنه غاية، لأن ما يستهوينا فيعجزنا التعبير عنه باللغة، لا ينجدنا في ترجمته سوى الأسطورة. ففي الأسطورة تُقيم الحُجّة، تُقيم الحقيقة."**[1] ويضيف على ذلك أنّ الحقيقة التي يجتهد إلى تقديمها تحظى بعناية المفكر الوصي على الأدب. **" الفضل يرجع للعزيز صلاح فضل الذي حرّضني منذ ربع قرن على الجود بالسيرة، التي كانت الحجّة في إبداع كل سيرةٍ روائيةٍ، بعد أن ألهمني، بوصاياه النفيسة، إنجاز عملين ملحميين حجماً وفحوى هما: "سداسية الأخلاف والأسلاف"، ورباعية "عدوس السرى"، كما يليق بروح المفكّر، الجدير حقاً بأن يكون الوصيّ على الأدب."**

معنى ذلك أنّ الكوني يلمح ولا يصرح في أعماله إلى حقيقة يؤمن بها، فهو في هذا الشأن يسرِدُ ويتفلسف ليقدم رؤيته لهذا العالم كما يسعى لتقديم وصاياه، وبهذا لم تعد أعمال هذا الروائي مجرد سرد للتسلية بقدر ما صارت مصدر إلهام عند بعض قرائه،

---

[1] إبراهيم الكوني، نزيف الحرف، (مقال إلكتروني)، صفحة سكاي نيوز عربية، تاريخ كتابة المقال: 07مارس2021، تاريخ زيارة الموقع: 08ديسمبر2021
رابط المقال: https://www.skynewsarabia.com/blog/1419920-%D9%86%D8%B2%D9%8A%D9%81-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%B1%D9%81

- يشاع مثلا أن الكوني كتب الورم ليمثل بها عن الدكتاتوريين الذين يتشبثون بالسلطة حتى تصير بلاء عليهم وهو يمثل بذلك على القذافي، وكتب من أنت أيها الملاك؟ ليقوم بتعرية المدينة التي يتغنى بها أصحاب الأدب ولكي يرد بطريقة غير مباشرة على جابر عصفور الذي نعته بأنه لم يخرج من نسق الصحراء عندما لم يشأ منحه جائزة الرواية العربية، كما كتب فرسان الأحلام القتيلة ليعبر من خلالها عن الأوضاع في ليبيا... وخلاصة ما أحاول تبريره من خلال هذا القول أنّ الكوني لا يكتب السرد من أجل السرد ولا الأدب لذاته وإنما ليحاول تقديم رسالته بشكل فني لا يدركه إلاّ النخبة.

هذا وقد تجاوز عتبة المئة عمل أدبي، وكتب الروايات والمتون والقصص والمقالات والأساطير والنصوص والملاحم الروائية والمذكرات والمرثيات والسير الذاتية.

والحق أنّ تصريحه بهذا الشكل إدانة له، بأنّ هذا الكاتب وإن كان يعتبر نفسه روائيا وفيلسوفا في نفس الوقت، يستعمل الرواية كتقية تغطي أفكاره في قالب سردي، أي أنّه يتقمص دور شخصياته ليقدم رؤيته ويبث من خلالها أفكاره التي يعجز عن تقديمها بشكل صريح، وبالتالي يستعمل فنونه السردية ليلبي من خلالها مآربه ولعلّ مناسبة بعض رواياته لخير دليل على ذلك.*

يبرّر الكوني التزامه بالأسطورة في بعض أعماله الروائية بقوله: **"لأن الأسطرة مفهومٌ مفروضٌ بحرف الواقع البيئيّ، المحكوم مسبقاً بنزعة ميثولوجية، كما الحال مع واقع صحراوي، الأسطورة فيه رأسمال، بل وبطل أبطال. فليس المكان وحده ما يلعب دور المرشد الميثولوجي في واقعٍ هو صحراء؛ ولكن الزمان، في هذا الواقع، أيضاً مسكونٌ بالبُعد الميثولوجي. ومبدأ الأسطرة هنا إفرازٌ طبيعي لهذه الهوية الوجودية المزدوجة، وليس خياراً قابلاً لمفاوضة، أو مقايضة"**[1]

إنّ الأبعاد الحضارية التي تقدمها الصحراء لمريديها –حسب إبراهيم الكوني– كفيلة لتكون وصيةً وناموسَ حياةٍ، وبالتالي فإنّ الأسطورة الصحراوية عند الكوني تستلهم حقيقتها من ناموس الأسلاف ووصايا الزمان، وعليه نلحظ أنّ الكوني كتب ما كتب في المتون أمثال **"وصايا الزمان"** التي تضم 747 وصية، و **"نصوص الخلق"** التي ضمت

[1] إبراهيم الكوني، نزيف الحرف، (مقال إلكتروني)، صفحة سكاي نيوز عربية، تاريخ كتابة المقال: 07مارس2021، تاريخ زيارة الموقع: 08ديسمبر2021
رابط المقال: https://www.skynewsarabia.com/blog/1419920-%D9%86%D8%B2%D9%8A%D9%81-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%B1%D9%81

622 وصية، إضافة إلى **"تزيف الروح"** وغيرها من أعماله الأدبية ذات طابع (المتون)، نفهم من هذا أنّ للسياق الحضاري وللصحراء تأثيرا بالغا في فلسفة الكوني وطبيعة رُؤاه.

لا ينفك الكوني إلاّ ليقدم نفسه مثاليا متعاليا فوق العادة، ترنستنداليا بأخلاقه ووصاياه، ...إلا أنّنا وعلى الصعيد الفلسفي نختلف معه حول قضية كل من الدين والأخلاق، لاختلافه الواضح مع الفلسفة والدين في هذا الشأن فهو الذي يسمي الأسماء بمسمياتها* ويقول:

"الله يملك كل شيء، لأنّه لا يملك أي شيء"
"ليس الله من خلق الدنيا، عدوّ الله هو من خلق الدنيا"
"خلق الله نعيما اسمه الديمومة، وخلق عدو لله جحيما اسمه الدينونة".[1]
"مالا نؤمن بوجوده، لا وجود له حتى لو كان موجودا".
"الصحراء – وطن الله".
"كادت عبرة "إنسان وحيد" تصير رديفاً لعبارة "إنسان إلهي"
"بيت الله – قلب المتوحد".
"المرأة ليست في خصام مع الرجل، المرأة في خصام مع الله".
"المنفى كالصحراء، وطن الله"
"بأيّ حق ينعت نبي كأفلاطون بالوثنية؟"
"قلب الرجل بيت الأضداد: فيه يتجاوز الله والشيطان، الحياة والموت."[2]

إنّ الخطاب المؤدلج لا يمكن أن يحمل وظيفة المتعة ولا حتى الإفادة، ولا يحقق ما سماه **جابر عصفور** حضارة الصورة مستفيدا في ذلك من التسمية التي أطلقها رولان بارت المتمثلة في حضارة الصورة وهي: **"الخاصية التي ترافق المعاني المراوغة**

- "الله" لفظ إسلامي أمّا "الرب" فلفظ يتداول كثيرا في العرف المسيحي واليهودي.

[1] إبراهيم الكوني، نصوص الخلق، رقم500، رقم 586، 587، ص129 و151. على التوالي

[2] إبراهيم الكوني، وصايا الزمان، رقم11 و30 و38 و39 و155 و218 و255 و595، ص7. و12 و14 و43 و59 و68 و153.

المحدثة والمغايرة للمعاني القديمة التي كانت ترتبط بها كلمة الصورة ومن ثم التركيز على الدلالة التي تجد بها الذات المعاصرة في الصورة موازيا رمزيا لما تعيش فيه أو تعيش به."[1] ومعلوم أنّ ما تنص عليه أغلب نظريات الأدب أنّ وظيفة الأدب هي المتعة والإفادة بحسب الدارسين وعلى رأسهم صاحب كتاب لذة النص رولان بارت وهو كتاب شهير في المجال النقدي.[2] ولم يتردد في هذا الشأن صاحبا كتاب نظرية الأدب **رينيه ويليك** و**أوستين وارين** إلى الإقرار بأنّ **"التخييل أو الاختراع أو التخيل هي السمة المميزة للأدب...هذا المفهوم عن الأدب وصفي وليس تقيما إذ لا يضير كتابا عظيما واسع التأثير أن نحيله إلى الخطابة أو الفلسفة أو المنشورات السياسية فكلّها قد تطرح مشكلات تتصل بالتحليل الجمالي بالأسلوب والتأليف وهي مشكلات مشابهة أو مطابقة للمشكلات التي يقدمها الأدب إلا أنّها خالية من الصفة المركزية وهي التخييل..."**[3].

لقد عجزت المناهج النسقية والسياقية –على ما يبدو– من القبض على تلك الأدلجات وتأويلها كما ينبغي، لأنّ أفكارا تمس الطابوهات الثلاث (السياسة والجنس والدين) تزعزع ركيزة المجتمع وتتجاوز حدود التخييل والتصوير لتبث أفكارها بروحِ ومنطق وعقلية المفكر الذي يدّعِي التَفلسُف والتَفَكُّر في شؤون العالم بكل براءة. وهو ما حدى بالناقد الأسلوبي الألسني **عبد السلام المسدي** إلى القول إنّ الخطاب السياسي: **"ما انفك يستعصي على التصنيف لأنّ التأويل فيه مطاطي يتمدد ويتقلص بحسب إملاءات اللحظة التي يصاغ فيها والذي زاده تمنعا انصهاره التام مع تجليات الخطاب الإعلامي"**[4]

---

[1] جابر عصفور، آفاق العصر، سلسلة مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997، ص17.

[2] يراجع في ذلك: رولان بارت، لذة النص، تر: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، ط1، 1992.

[3] رينيه ويليك، أوستين وارين، نظرية الأدب، تر: محي الدين صبحي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط3، 1985، ص25.

[4] عبد السلام المسدي، فضاء التأويل، دار الصدى للصحافة والنشر والتوزيع، مجلة دبي الثقافية، ط1، سبتمبر2012، ص165.

والحق أنّ الأدب وضع ليقرأه الصغير والكبير فكيف يتلقى الطفل الناشئ مثلا تلك الأفكار، عندما تتزاحم لديه مختلف الأفكار الدينية والأخلاقية البريئة المبثوثة من كل الكتب؛ أم أنّه ينبغي إدراج بعض الأعمال في خانة "تصنيف العمر" كما تقوم بذلك بعض الأفلام والمسلسلات؟ صحيح أنّ الأدب يتجاوز حدوده الأخلاقية في بعض الأحيان. والواقع أنّ الأدب لا يفترض أن يمرّ بمحكمة الأخلاق إن كان خطاب تخييل فقط ومتعة أو إفادة، إلاّ أنّه إذا التمسنا في جنسه التأسيس للإديولوجيا مغايرة ضرورة إيضاح ذلك. وعليه اجتهدت كتب تعليمية الفلسفة على ضرورة ضبط طرق تدريس الفلسفة للطفل.[1]

إنّ الأدب باعتباره خطاب متعة وإفادة، يفرض على المؤلف بعض الالتزامات الأخلاقية في الكتابة، **"فالهدف من التدريس لا يتوقف عند حد تزويد الطالب بالإجابات الصحيحة للتساؤلات، كما لا يتوقف عند تزويدهم بالإجابات البديلة المحتملة على هذه التساؤلات"**[2] بل في تعليمه أسس التفكير السليم ويرجع السبب في ذلك إلى أنّ الطفل لا يفرق في المراحل المبكرة من عمره بين العديد من الأمور الذهنية والفكرية **"..فالطفل يختلط لديه الاهتمام بالهدف والسبب، والطفل لا يميز بين التبرير والتفسير، والطفل تعوزه القدرة على التمييز بين السبب والنتيجة..."**[3] وبالتالي فإنّ ما يتلقاه في واقعه اليومي هي بالنسبة إليه من المسلمات لهذا **"فإن تعليم الفلسفة للأطفال لا يعني تعليمهم**

---

[1] يمكن في ذلك مراجعة عبد الواحد أولاد الفقيهي، الطفل والفلسفة، مقاربات نظرية وتجارب تربوية إفريقيا الشرق، المغرب، 2017، ينظر على سبيل المثال ص30 وما بعدها.

[2] Gipe, J.P: Corrective Reading Techniques for the classroom teacher, Garsuch Scarisbrick, Scottsdale, Arizona, 1987.

يراجع في ذلك: سعاد محمد فتحي محمود، اتجاهات حديثة في تطوير مناهج الفلسفة وتدريس الفلسفة للأطفال، إيتراك للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2004، ص29.

[3] سعاد محمد فتحي محمود، اتجاهات حديثة في تطوير مناهج الفلسفة وتدريس الفلسفة للأطفال، ص19.

أخلاقا معينة أو مبادئ أخلاقية معينة، وإنّما يعني التركيز على المدخل الفلسفي للأخلاق"[1]

إنّ الخطاب المؤدلج الذي يقدمه إبراهيم الكوني والذي يوحي بالتفكير اللاهوتي في الكثير منه لا يدع مجالا للتأويل في كثير من الأحيان فهو خطاب موّجهٌ، يسعى لتبرير وجهة نظر معينة أو تقديم إيديولوجيا ما.

لقد اعتبر **موراي روتبورد** المثقفين بأنهم إيديولوجيون تدفع لهم الدولة أجورهم بدليل قوله: **"كان الرهبان لزمن طويل هم هؤلاء الإيدولوجيون. وفي العصر الحديث تم استبدالهم بخطاب ذي مظهر علمي من طرف الاقتصاديين والعلماء وباقي الجامعيين. وليس من باب الصدفة أن هؤلاء الدعائيين موظفون من طرف الدولة، وأن الدولة تراقب كل أشكال التعبير والتواصل.... إنّ كل مثقف يشاطر في نفسه المثال الأفلاطوني حول الفيلسوف-الملك وبالإضافة إلى ذلك فإن الخدمات التي يقدمها المثقفون، في السوق الاستهلاكية، ليست مطلوبة كلها منهم، فالدولة تضمن لهم الحد الأدنى من المنافذ"** [2]

إنّ التفكير اللاهوتي الذي يقدمه **إبراهيم الكوني** والفلسفة الأخلاقية التي يؤسس لها لا تعدو إلا لتكون إلهاما للكثير من القراء، يسعى من خلاله ليكون الفاعل في مسرحية الحياة على أن يكون مفعولا به. و**الكوني** الذي يعلي من شأن النبوة والنبوءة في كثير من مقالاته وأفكاره يعلي من شأن الرؤية إلى الرؤيا، فهو لا يريد أن يعيش بحال دمية المسرحيات بدليل قوله في مقاله "**في ذم الرؤية، في مديح الرؤيا"** ما يلي:**" ولكن الواقع**

---

[1] سعاد محمد فتحي محمود، اتجاهات حديثة في تطوير مناهج الفلسفة وتدريس الفلسفة للأطفال، ص20.

[2] Murray Rothbard, 'l'état c'est le vol' in les vrai penseurss e notre temps, Gussoman Fayard, 1989, p255.

يراجع في ذلك: محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، الإيديولوجيا، دار توبقال للنشر، ط2، المغرب، 2006، ص63.

أننا لم نكن من مريدي الأبديّ يوماً، لأننا في سيرتنا اليومية لم نؤمن بمعبودٍ كما آمنا بما يُرى معبوداً، ... ولكن إدمان المشاهدة لم يكن ليبقى بلا حساب؛ لأن احتراف الرؤية ما لبث أن نقل المُريد من خانة المشاهد، أي من موقع الفاعل، ليجد نفسه، بمرور الوقت، بطل المسرحية التي يقوم فيها بدور المفعول به، ليتحول موضوع المشاهدة."[1]

يريد إبراهيم الكوني أن يكون شريكا في اللعب، وأن ينتزع مزايا البطل في الحياة عبر قوله: **"... ولكي يهتدي إلى ما نسميه بلغتنا اليوم رسالةً، توقاً لأن يهب وجوده المعنى الضائع الذي ذاق مرارة غيابه طوال وجوده على مقعد الفُرجة..."**[2] فالكاتب سئم –وقد بلغ من العمر عتيا– من المشاهدة والرؤيا وحان الوقت بالنسبة إليه لاستبدال الرؤية البصرية بالرؤيا الملهمة وليعبر ويؤثر بفكره في الساحة الأدبية.

[1] إبراهيم الكوني: في ذم الرؤية، في مديح الرؤيا موقع سكاي نيوز بالعربية:
(تاريخ إضافة المقال: 09ديسمبر2019، تاريخ زيارة الموقع 25ديسمبر2021)
https://www.skynewsarabia.com/blog/1303811-%D8%B0%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%B1%D9%88%D9%94%D9%8A%D8%A9%D8%8C-%D9%85%D8%AF%D9%8A%D8%AD-%D8%A7%D9%84%D8%B1%D9%88%D9%94%D9%8A%D8%A7

[2] الموقع السابق.

- ***الميسوجينية* في أعمال الكوني الأدبية:***

"الميسوجينية" نزوع فلسفي قديم يدعو إلى كره النساء، وهي حركة اشتهر بها فلاسفة يونان قدامى أمثال "أفلاطون" و"أرسطو" واشتهر بها فلاسفة العصر الوسيط والحديث أمثال "روسو"*[1] و"شوبنهاور" و"نيتشه"*[2].

تقول الناشطة والباحثة النسائية **"سوزان موللر أوكين–Moller Okin Susan "** في كتابها الشهير **"النساء في الفكر الغربي السياسي الغربي"** أنّ: **"عظماء المفكرين السياسيين الغربيين كانوا رجالا، يكتبون عن الرجال، ومن أجل الرجال.."**[3]

إنّ ما تحاول أن تشير إليه الباحثة من خلال قولها: أنّ كبار المفكرين السياسيين والفلاسفة في العصر الوسيط والحديث كانوا متحيزين جدا فيما يخص المرأة وقد أوردت الباحثة العديد من الأقوال التي تؤكد ذلك، وقد كانت هذه الأفكار خاضعة لتجاربهم الشخصية كما هو الحال مع روسو وشوبنهاور، أو للفكر السائد في المجتمع آنذاك.

أما الفيلسوف الفرنسي **"جان جاك روسو"** فإنّه كان لا يرى المرأة إلا من خلال وظيفتها **"أعني الغرض الجنسي والإنجاب في الحياة في حين أنّه يحدد طبيعة الرجل من حيث قوته**

- الميسوجينية: كره المرأة أو ازدرائها أو التحيز المتأصل ضدها. وتعنى كذلك بـــ: كراهية أو احتقار النساء، والعنف ضدهن؛ راجع في ذلك معجم **lexico** الإلكتروني:

https://www.lexico.com/definition/misogyny

[1] كتب إمام عبد الفتاح إمام عن روسو في عتبة الغلاف الخلفي من كتابه "روسو والمرأة ما يلي:

"إذا تصورنا إقامة معرض لأدوات تعذيب المرأة وقتلها، فإن "روسو" سوف يحتل مكان الصدارة في مثل هذا المعرض المرعب. ذلك لأنه إذا كان معظم المفكرين السياسيين قد سلّموا بخضوع النساء، فإنّ بطرياركية روسو، بصفة خاصة كانت صارخة شديدة الوضوح، فضلا عن أنّها تتعارض تعارضا شديدا مع آرائه الثورية عن العدالة، والحرية، والمساواة (راجع في ذلك إمام عبد الفتاح إمام، روسو والمرأة، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، القاهرة 2010، عتبة الغلاف الخلفي.)

[2] * لدى نيتشه بعض الأحكام النقدية المسبقة حول المرأة إلا أنّه لم يبين عداء صريحا لها ومن أقواله "المرأة هي أساسا مخلوق مضطرب" راجع في ذلك: لورانس جين، كيتي شين، أقدم لك نيتشه، ص50.

[3] سوزان موللر أوكين، النساء في الفكر السياسي الغربي، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، العدد: 754، 2002، ص15

اللامحدودة على التفكير العقلي، والإبداع وما إلى ذلك" [1] كما يرى في النساء المصدر الأول للشرور في العالم.[2] بالإضافة إلى أنّه ينفي كل سعي للمساواة بين الرجل والمرأة وكان يردد باستمرار **"إذا اشتكت المرأة من اللامساواة مع الرجل فهي مخطئة"**[3]

إنّ ما يرويه **روسو** في اعترافاته يؤكد نظرة الفيلسوف الدونية للمرأة، فقد ارتبط **"روسو"** بفتاة تدعى **"تريز لافاسير"** وكتب بأنّها لا تهتم بالمعرفة ولا الثقافة، ولا تفقه في أمور الفلسفة والسياسة، وكان **روسو** يُعرِّف الناس بها على أنها "مدبرة المنزل"، وذكر روسو بأنه كثيرًا ما حاول تثقيفها إلا أنّها بقيت على حالها من البساطة والجهل والبلاهة حيث قال: **"حاولت أول الأمر أن أصلح عقلها، ولكن جهودي ذهبت أدراج الرياح. إنّ عقلها بقي على ما فطرته الطبيعة، فهو لا يقبل التثقيف"**[4]

أما عند فلاسفة العصر الحديث فيرى **هيجل: "أنّ المرأة مزودة بمواهب للجزئيات والأمور الثانوية.. فهي ناقصة أو عاجزة أو قاصرة من الناحية التعليمية، كما أنها عاجزة تماما عن التفكير المجرد."**[5]

أما **"آرثر شوبنهاور"** فإنّه يعد من أبرز الفلاسفة الميسوجينيين وذلك نسبة للمقال الذي كتبه بعنوان **"حول النساء" بالألمانية: "Ueber die Weiber"**[6] والذي اجتهدت بعض المواقع الإلكترونية في ترجمته ما نصه فيه: **" أنّها ليست مهيئة لأي عمل عظيم، سواءٌ أكان عقليًّا أم بدنيًّا. فهي تتجشم إثم الحياة ليس بالعمل إنما بالمعاناة: إنها تدفع الدين بآلام الإنجاب والاعتناء بالطفل والامتثال لزوجها، ... نظرًا إلى حقيقة أنهن في ذواتهن صبيانيّات**

---

[1] سوزان موللر أوكين، النساء في الفكر السياسي الغربي، ص121 و122.

[2] نفسه، ص122.

[3] إمام عبد الفتاح إمام، روسو والمرأة، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، القاهرة 2010، ص11.

[4] نفسه، ص27.

[5] فريديريك هيجل، أصول فلسفة الحق، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلد الثاني، دار التنوير، ط3، 2007، الفقرة رقم 166، والملحق 107. ص414. يراجع في ذلك: سوزان موللر أوكين، النساء في الفكر السياسي الغربي، ص122.

[6] Translated by Rudolf Dircks from Book “Essays of Schopenhauer”, Walter Scott, London,1890.

وحمقاوات وقصيرات النظر، ... من الخطأ قطعًا أن تشرك النساء في مناقشة مسائل صعبة ودقيقة، ... فإنهن أدنى من الرجال في مسألة العدالة والإخلاص والضمير اليقظ. إذ تبعًا لقصور ملكتهن العقلية، ... من الطبيعي أن تكون اللامبالاة المحض هي الشعور الكائن بين الرجال، أما بين النساء فالطبيعي هو العداء. "[1]

يرجع الأصل في كره النساء عند **شوبنهاور** إلى أنّه وليد صدمة نفسية تعرض لها الفيلسوف من قِبَلِ والِدَتِهِ التي كانت تكرهه وتضغط عليه كثيرا وقد عبر **"ول ديورانت"** عن ذلك من خلال كتابه قصة الفلسفة **"مما هو جدير بالذكر في هذا الصدد أنّ "بيرون" الشاعر الإنجليزي قد ولد في عام 1788 وهو العام الذي ولد فيه "شوبنهاور"، وكان حظه مع أمه سيئا مثل "شوبنهاور" وقد انتهى به هذا الحرمان من عطف أمه إلى ما انتهى إليه "شوبنهاور" من تشاؤم، فالإنسان الذي يحرم من حنان الأم وحبها ولا يعرف سوى مقتها وكراهيتها، لن يفتنه أو يغريه بعد ذلك شيء من محاسن الدنيا ومباهجها."**[2] لهذه الأسباب عرف عن **شوبنهاور** هذا الحقد الدفين والكره ضد النساء، فقد تعرض الفيلسوف لصدمة نفسة جعلته معقدا تجاه المرأة ولهذا عاش وحيدا طيلة حياته.

ما هو مؤكد أنّ **إبراهيم الكوني** قد عرف هذا التوجّه –كره النساء/ الميسوجينية– في أعمال كثيرة وعبر عنه بمختلف الطرق والعبارات والتقنيات، فهو يحتقرهن ويستغبيهن ويكفرهنّ في مواضع كثيرة. ويمكن الإحالة إلى عدد من نصوصه التي تدل على ذلك ومن أمثلتها ما يلي:

---

[1] نُشر بواسطة Honorius، على المدونة على ووردبريس ahmedphilo

مقال إلكتروني بعنوان "ترجمة: عن النساء، آرثر شوبنهاور"

https://ahmadphilo.wordpress.com/2018/06/09/%D8%AA%D8%B1%D8%AC%D9%85%D8%A9-%D8%B9%D9%86-%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%B3%D8%A7%D8%A1%D8%8C-%D8%A2%D8%B1%D8%AB%D8%B1-/%D8%B4%D9%88%D8%A8%D9%86%D9%87%D8%A7%D9%88%D8%B1

[2] ول ديورانت، قصة الفلسفة، تر: فتح الله محمد المعشش، مكتبة المعارف، ط6، بيروت لبنان، 1988، ص389 و390

المرأة عند الكوني (كائن غبي):

- **"المرأة للحكمة ضرة خالدة"**
- **"لا يجب أن نحمل المرأة محمل الجد بأي حال"**[1]

يعتقد الكوني أنّ المرأة كائن بليد، لا يجبُ أن تُحملَ على محملِ الجدِّ بأيِ حالٍ من الأحوال، فهي لا تتمتع بأي حكمة، والحكمة بالنسبة لها ضرّة لا تتفق معها أبدا، وهذا احتقار لقيمتها. كما صوّرها في أحيان أخرى بأنها فاسقة وصاحبة مكرٍ وحيلة، فبالرغم من بلادتها وفقدانها للحكمة إلا أنّ الرجل لم يأمن مكرها.

المرأة تحب تَملُّكَ الرجل:

إنّ الحب والتملك عند الكوني صفتان لا تلتقيان على خير، ففي حضور الحب غياب التملّك وفي حضور التملّك غياب الحب، ولا يجتمع الحب والتملك في قلب إنسان لهذا قال الكوني في شأن المرأة ما يلي:

- **"تنتهي سيرة الحب عندما تبتدئ سيرة الامتلاك"**
- **"مهمّة المرأة – تعطيل مهمّة الرجل".**[2]
- **"عندما تقرّرُ المرأة أن تثأر منَ الرَّجلِ، تنجِبُ لهُ الوَلَدَ"**
- **"نشب الخصام بين المرأةِ وروح الرجل يوم صارت الحريَّة للروح ناموسا، وصارت نزعة الامتلاك للمرأة طبيعةً"**[3]

يُحاول الكوني أن يُصَوِرَ للقارئ بأنّ التملك عند المرأة طبيعة نفسية فيها، إذ أنّ المرأة تنجب الولد لتتملَكَ الرَجُلَ وتَثْأَرَ مِنهُ، لأنّ الرجل يتوقُ إلى الحريّة في حين تمثل المرأة صورة السجن الذي يحكم الرجل في الدنيا؛ بما أنّ الكوني يرى بأنّ المرأة لا تملك روحا–وسنقف على ذلك في مواضع كثيرة– فهي بالتالي لا تتوقُ إلى الحريّة مثله، وتصير

[1] إبراهيم الكوني، نصوص الخلق، رقم458 و346، ص120 و83.

[2] إبراهيم الكوني، وصايا الزمان، رقم 143 و383، ص40 و100.

[3] إبراهيم الكوني، نزيف الروح، رقم146 و155، ص56 و58.

بهذا مهمتها كبح حُرِيّةِ الرجل وتعطيل كلّ مهمة له، والحرية عند المرأة غريم قديم بدليل قوله **"الحريّة، أيضا للمرأة خصم"**[1]

المرأة حسبه كائن فاسق:

- **"تحتقر المرأة الرجل الذي يسترها، وتكبر المرأة الرجل الذي يعريّها"**
- **"خلقت المرأة لتتعرّى، لا لتتستّر"**
- **"كم امرأة في تاريخ الإنسانية حملت في قلبها الله عندما قرّرت أن تدفن في قلبها الرجل؟ كم امرأة في تاريخ الإنسانية صارت قدّيسة أو ناسكة عندما مات في قلبها الرجل؟ إذا كان بالإمكان إحصاء هذه القلة على أصابع اليد الواحدة، أو حتى اليدين، فإنّ العدد هو الاستثناء الذي يصلح قانونا لإثبات القاعدة".**
- **"تنقاد إلى المرأة بالظمأ إلى اللهو، ونفرّ من المرأة بالظمأ إلى الحريّة"**[2]

لا يرى **"الكوني"** في المرأة إلاّ ذلك الكائن الفاسق، فهي لم تخلق إلا للدناءة والشرور، كما أنّه يرى في أنّها تكابر في شأن كلِّ محاولةِ إصلاحٍ من قبلِ الرجل، وتحتقر كل رجل يُحاوِلُ سَترَهَا في حين تُعلِي من شأن كلِّ من يستغلها جسديا ويعريّها، وتحمل دلالة التعريّ في القولين السابقين معنيين إثنين وهما التكشف والإظهار أو التعري الجسدي وكلاهُمَا معنيان سلبيان، يُشِيرَانِ بشكل أو بآخر إلى أنّ المرأة تجتمع فيها الخصال السلبية. فالرجل –حسب الكوني– لا يتوّجه إليها إلا في المُجونِ واللَهوِ، بغية هتك ذلك المستور، في حين يفرُّ مِنهَا طمعًا في التحرُّرِ مِن تملّكها وسطوتها كما سبق وأشرنا.

كما أنّه لا يرى في المرأة ذلك الكائن الشريف الطاهر، وأنّ عدة الشريفات والقديسات في تاريخ الإنسانية لا يتجاوز أصابع اليد الواحدة.

إنّ ما يريد الكوني الوصول إليه عبر القول السابق هو أنّ المرأة لا تضع الله في قلبها عندما تدفن الرجل، وقد عبر عن ذلك بقوله: **"لا تنال المرأة القداسة بالفرار إلى رحال**

---

[1] إبراهيم الكوني، وصايا الزمان، رقم54، ص18.

[2] نفسه، رقم106 و107 و515 و455، ص31 و133 و118.

الله كالرجل ولكن بالفرار إلى رحاب الرجل، لأنها تنسى أنّها في خصام مع الله".[1] والمرأة التي تكون في خصام مع الله لا تصلح أبدا لأن تكون قديسة أو ناسكة.

تبدو هذه الأفكار التي غذّاها إبراهيم الكوني في نصوصه في تعامله مع المرأة ونظرته إليها نظرة مستمدة من تأثره بالثقافة الأوروبية وفلسفتها التي تتعامل مع المرأة بوصفها ظاهرة اجتماعية جدلية مرتبطة بفلسفة الواقع على نحو سلبي حضاري غير أخلاقي في اعتقاد بعض الدارسين.[2]

كما أنّ القول الأخير للكوني تكفير صريح للمرأة وتدنيس لمقامها، لأنّ من يكون في خصام مع الله؛ خاسرٌ طبعًا، وقد ورد في تكفير المرأة ما يلي:

المرأة كائن كافر:

- **المرأة ليست في خصام مع الرجل، المرأة في خصام مع الله.**[3]
- **عاشق المرأة لا يعشق الله.**[4]
- **"لا تنال المرأة القداسة بالفرار إلى رحال الله كالرجل ولكن بالفرار إلى رحاب الرجل، لأنها تنسى أنّها في خصام مع الله".**
- **"الإنسان لا يكون إنسانا إن لم يحمل في قلبه رمزا. فالرجل لا بدّ أن يحمل في قلبه الله، إن لم يحمل في قلبه امرأة. والمرأة لا بدّ أن تحمل في قلبها شيطانا إن لم تحمل في قلبها رجلا".**
- **هل المرأة العفيفة امرأة؟**[5]

[1] إبراهيم الكوني، وصايا الزمان، رقم 171، ص47.

[2] ينظر: غالي شكري، أزمة الجنس في القصة العربية، دار الآفاق الجديدة، ط3، بيروت، القاهرة، 1978، ص317.

[3] إبراهيم الكوني، وصايا الزمان، رقم155، ص43.

[4] إبراهيم الكوني، نصوص الخلق، رقم 597، ص154.

[5] إبراهيم الكوني، وصايا الزمان، رقم171 و514 و423، ص47 و133 و110.

إنّ المرأة عند الكوني لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تكون عفيفة، ولعلّ سؤاله الأخير من ضمن الاستشهادات السابقة ليُفيدُ الإنكار والنفي كذلك، نعم لا يمكن للمرأة العفيفة أن تكون امرأة بدليل كل ما سبق قوله، فهي لصيقة كل الشرور والآثام حسبه.

يفيد القول السابق للكوني العدول عن المعنى الحقيقي الذي يفيد العفة إلى المعنى المجازي المُنافي الذي يُعنَى بالعُهرِ، فإذا نفى عن المرأة العفة من خلال تساؤله فهذا يعني العهر لا غير، والمرأة عند الكوني في خصام مع الله، معناه بأنّ الرجل لا يمكنُ أن يضع في قلبه المرأة والله معا لهذا قال أنّ عاشق المرأة لا يعشق الله. والمرأة لا تضع في قلبها إلاّ ثاني إثنين إما الشيطان وإما الرجل بل وصرح الكوني ذلك بالوجوب لا بالاختيار؛ **بأنّه لا بدّ أن تحمل المرأة في قلبها شيطانا إن لم تحمل في قلبها رجلا.**

إنّ الكوني بهذا الشكل يُشوّه كل أشكال التصوير التي تقول بأنّ المرأة شريك الرجل وسنده، بل ويضعهما محل صدام ونزاع مستديم، وأنّ المرأة تستهدف الرجل كما يستهدف الشيطان الإنسان، ومن يخاصم الله –حسب إبراهيم الكوني– ويضع في قلبه شيطانا لا يمكن أن تنتظر منه شراكة طيبة، وخيرا قط.

إنّ صفة القداسة التي صوّر بها الكوني الرجل، تنتفي عند المرأة وتنتهي بالتكفير الصريح، فقد سبق بقوله؛ أنّ الرجل لابد من أن يحمل في قلبه الله... في حين صوّر بأنّ المرأة لابد بأن تحمل في قلبها شيطانا، لأنّها في خصام مع الله وتنسى بأنها في خصام مع الله.

لم يقف تصويرُ **إبراهيم الكوني** لاستهداف المرأة للرجل وحبِّ تملُكِهِ وفُسقِهِ وتكفِيرِهِ إلاّ حينَ حاولَ أن يُبيِّنَ بأنّ المرأة لا يمكن لها أن ترتاح إلاّ حين تسلُبُهُ أعزَّ ما يملك وهي روحه في حين أنّها لا تملكُ روحًا أصلا.

المرأة كائن بلا روح:

إنّ المرأة عند الكوني مخلوق بلا روح والروح كما صورها الكوني هي جوهر الإنسان وسرّ قوّته فبالجسد نحن ضعفاء وبالروح نحن عظماء ومن قوله: **"نحن بالجسد أوهَنُ مِنْ بَعُوضَة. نحنُ بالرّوحِ أقوى من مارِدِ الجِنّ"***

إنّ الرجل حسب الكوني لا ينفكُ يسعى الوصولَ إلى روحِ المرأةِ ولكنّه يفشل لتَوَهُّمِهِ بأنّ روحَ المرأة داخل المرأة، إلاّ أنّه يسعى إلى ذلك لتوهمه مجدداً بأنّه يستطيع أن يصيب روحها لو أحبته وعشقت فيه.

- **"لا يصيب الرجل في المرأة الروح حتى لو أحبّته المرأة حبا جمّا"**[1]
- **"المرة جسد بلا روح حتى لو كانت عاشقة".**[2]

إلاّ أنّه يدرك في نهاية المطاف أنّ المرأة جسدٌ بلا روح، وأنّ الروحَ التي كان يسعى الوصول إليها ما هي وهم، فعبثا يحاول وعبثا يفتشُ إلاّ أنّه يدرك في نهاية المطاف أنّ سلطة روح المرأة لم تكن من نصيبها قط، وأنّ المرأة مهما بلغت من الحب فإنّها تعجزُ أن تقدمَ لغريمِهَا ما تَفقِدُهُ، وفاقد الشيء لا يُعطِيهِ، وأقصدُ بذلك كلاّ من الروح والحرية.

- **"روح المرأة ليست في جسد المرأة"**
- **"لا يدرك الرجل أن روح المرأة ليست في جسد المرأة إلا بعد فوات الأوان"**
- **"الروح في المرأة بعد مفقود"**[3]
- **"روح المرأة لا تسكن جسد المرأة، روح المرأة تسكن وطنا آخر".**
- **"عبثا يحاول الرجل أن ينال من المرأة الروح"**[4]

---

[1]* إبراهيم الكوني، نزيف الروح رقم 106 و206، ص60 و75.

[2] إبراهيم الكوني، نصوص الخلق، رقم 134، ص38.

[3] إبراهيم الكوني، نزيف الروح، رقم207 و208 و209، ص75 و76.

[4] إبراهيم الكوني، نصوص الخلق، رقم131 و133، ص37.

- **"عبثا يفتش الرجل في جسد المرأة عن روح المرأة"***

إنّ المرأة بمكرِها –عند الكوني– تستغلُ استهدافَ الرَجُلِ لها لتسلبَهُ أعزَّ ما يملك **"روحه"** كما وتقدم له أنفس الأشياء إلاّ ما يبحث عنه، حتى راح الكوني يتساءل هل من حقنا أن ننتظر أن تهبنا هذه الأخيرة ما لا تملك أصلا، وما لا تملك عليه سلطانا.

- **"تستطيع المرأة أن تنال روح الرجل، ولكن الرجل لا يستطيع أن ينال روح المرأة"**
- **"المرأة العاشقة تهب المعشوق كل شيء باستثناء أنفس الأشياء: الروح".**
- **"هل من حقنا أن ننتظر من المرأة أن تهبنا روحا لا تملكها؟"**
- **"لا سلطان للمرأة على روح المرأة".**[1]

المرأة عند الكوني مخلوقٌ عبثيٌ لا يُحملُ مَحمَلَ الجِدِ –كما سبق وأشرنا– ولا يثبت على حال، ويَرجِعُ ذلك لغياب الروح فيها، كما لا يَعِيبُ من لا يملكُ الروحَ إلاّ الجسد، باعتبار أنّها مخلوق بلا روح وجسد بلا روح لهذا قال:

- **"المرأة مخلوق لا يثبت على حال، لأنّ روح المرأة ليست بيد المرأة".**
- **"العاهة البدنيّة تعيب المرأة، ولكنها لا تعيب الرجل. والعاهة الروحية تعيب الرجل، ولكنّها لا تعيب المرأة".**[2]

إنّ من لا يملك روحا لا يملك أي شيء يخسره، لهذا كان الرجل بالنسبة للكوني الخاسر الوحيد في سعيه نحو روح المرأة لأنّ المرأة بصفتها لا تملك روحا، فهي تسلب من الرجل ما لا تملك، لأنّها لا تملك ما تخسر وقد ورد للكوني عبارات كثيرة في هذا الشأن.

---

[1]* إبراهيم الكوني، نصوص الخلق، رقم130 و130 و138 و139 و140، ص37 و39.

[2] نفسه، رقم 142 و559، ص40 و144.

المرأة تستبيح الرجل وروحه:

عبثا يحاول الرجل انتهاك روح المرأة، ولكنّه ينسى في ظرف هذه المخاطرة، أنّ المرأة قادرة على أن تستبيح روحه، وكلّ ما يملك، فيخسر الرجل كُلَّ شيء في مقابل سعيه للبحث عمّا تفقده المرأة أصلا، وقد صوّر الكوني انتهاكات المرأة للرجل بأشكال مختلفة.

إنّ كثرة أعمال ونصوص الكوني ورواياته جعلته يتناسى بأنّه يكرر نفس العبارات أحيانا، أو أنّه يؤكد ذلك بشكل غير مباشر ودون قصد، وإنّ في تكرار نفس المقولة لدلالة بأنّ هذه الفكرة تلازم ذات الكاتب، فهي قناعة لا يستطيع التخلي عنها، ولا حتى تجاوزها. فقد ورد الكوني في كتابه نصوص الخلق ووصايا الزمان العبارة نفسها تقريبا.

- **"ينتهك الرجل المرأة مرة، وتنتهك المرأة الرجل إلى الأبد".**[1]
- **"الرجل ينتهك المرأة مرة واحدة، والمرأة تنتهك الرجل إلى الأبد."**[2]

إنّ غاية المرأة عند الكوني ليست الرجل نفسُه وإنّما روحه؛ أعزّ ما يملك، فإذا كان الرجل يستبيح في المرأة الجسد فهي تستبيح فيه الروح، إلا أنّ هذه المبادلة لا تتمُ إلاّ إذا استولت المرأة على روحه أوّلا، بمعنى أنّ المرأة عند الكوني لا تُفيدُ الرجُلَ إلاّ عندما تنال حقها ونفعيتها واستفادتها من الرجل عبر استباحته لروحه.

- **"يستبيح الرجل في المرأة الجسد، وتستبيح المرأة في الرجل الروح"**[3]
- **"غاية المرأة ليس الرجل، غاية المرأة روح الرجل"**
- **"جسد المرأة –لعبة المرأة. روح الرجل – غاية المرأة"**
- **"لا تعطي المرأة الرجل إلاّ الجسد، ولكنّها تستولي، في الصفقة، على الروح".**[4]

---

[1] إبراهيم الكوني، نصوص الخلق، رقم551، ص142.

[2] إبراهيم الكوني، وصايا الزمان، رقم 430، ص112.

[3] إبراهيم الكوني، نزيف الروح، رقم205، ص75.

[4] إبراهيم الكوني، نصوص الخلق، رقم 119 و121 و122، ص34 و35.

- **"لا تهب المرأة جسدا، إن لم تأخذ، بالمقبل، روحا".**
- **"بالرجل تفقد المرأة بكارة الجسد، بالمرأة يفقد الرجل بكارة الرّوح".**[1]
- **"يستبيح الرجل المرأة مرة واحدة، وتستبيح المرأة الرجل إلى الأبد".**
- **"الرجل يستبيح في المرأة الجسد، والمرأة تستبيح في الرجل الروح".**
- **"يعطي الرجل المرأة جسده، مقابل أن تأخذ المرأة روحه".**
- **"تعدنا المرأة بشيء لا ننناله من المرأة أبدًا".**
- **"تذهب إلى المرأة طلبا لشيء لا تملكه المرأة".**[2]

إنّ الصفقة التي يقرنها كلّ من الرجل والمرأة لتُوهِمُ الرَجُل بأَنَّهُ نجح في الاستيلاء على المرأة في حين أنّه مازال يبحث ويفتش على ما هو مفقود، في حين يخسر في المقابل روحه. وإنّ في استيلاء المرأة على غنيمتها فقدان الرجل لكلّ شيء، قبل حتى أن يستولي على جسدها؛ والمرأة بفقدانها لجسدها –حسب الكوني– فهي لا تفقد أي شيء ذا معنى، إذا كانت المرأة جسدا بلا روح، فالمرأة –في الحقيقة– **بالجسد أوهَنُ مِنْ بَعُوضَة.**[3]

- **"المرأة في الصفقة لا تخسر شيئا، لأنّها لا تخسر جسدها، ولكن الرجل، في الصفقة، يخسر كل شيء، لأنّه لا يستطيع أن يسترد من المرأة روحه".**[4]

إنّ العلاقة التي تستهدف فيها الروح علاقة فاسدة وخاسرة بالنسبة للرجل، وبفقدان الرجل أعزّ ما يملك تصير حياته جحيما، لأنّ المستدرج في الصفقة التي يسعى إليها الرجل ليس المرأة وإنّما نفسه لهذا قال الكوني:

- **"العلاقة التي نفقد فيها الروح صفقة خاسرة في كلّ الأحوال".**[5]

---

[1] إبراهيم الكوني، نصوص الخلق، رقم 415 و622، ص108 و160.

[2] إبراهيم الكوني، وصايا الزمان، رقم68 و69 و432 و147 و150، ص21 و22 و112 و41 و42.

[3] ينظر: إبراهيم الكوني، نزيف الروح، رقم161، ص60.

[4] إبراهيم الكوني، وصايا الزمان، رقم433، ص113.

[5] إبراهيم الكوني، نصوص الخلق، رقم 123، ص35.

- **"لو لم تستهدف المرأة في الرجل الروح، لما صارت المرأة للرجل جحيما".**
- **"بالمرأة يستدرج الرجل، ولكن، بالرجل، المرأة لا تستدرج".**

إنّ ما تبحث عنه المرأة –حسب إبراهيم الكوني– هو ذلك الرجل المطيع والمُنصاع لأهوائها ونزواتها لهذا كان صراع المرأة دائما مع الرجل النبيل، لأنّ الرجل النبيل يُصعّب عليها تلك المهمّة، ولهذا يطول الصراع بينهما.

- **"المرأة تريد في الرجل الخادم لا الرجل".**
- **"توق المرأة للحصول على الخادم في الرجل – سر خصام المرأة مع الرجل النبيل"**

إنّ الرجل حسب المرأة –عند الكوني– ما هو إلاّ محطّة للاستيلاء على العالم فباستيلائها على الرجل تسعى لفَرضُ نفسِهَا على العالم ــ لأنّ من لا يملك شيئا ولا يخسر شيئا، مستعدٌ للمغامرة في أي شيء. وبما أنّ المرأة لا تعترف إلاّ بنفسها أو كما قال الكوني: **"لا تعترف المرأة في نفسها بغير المرأة"** تستعد للمخاطرة بكلّ شيء لمحاولة نيلِ كل شيء.

- **"بالاستيلاء على الرجل تسعى المرأة للاستيلاء على العالم".**
- **"يستولي الرجل على المرأة لينال المرأة، وتستولي المرأة على الرجل لتنال العالم"**[1]

إلاّ أنّه وبالرغم من كل شيء تنتظر المرأة أن يجود الرجل بنفسه نحوها وأن ينساق إليها حتى توقعه في فخها **"لا تجود المرأة حتى بنظرة على رجل لم تجد فيه الاستعداد لأن يخسر نفسه في سبيل نيلها"**[2]

تفتح هذه الأقوال لنا الباب لاستدراج الموسوعة الثقافية العربية لنتذكر بشكل عميق ما قرأناه عن مواقف بعض المبدعين العرب ومن بينهم العقاد الذي يراه البعض أنّه

---

[1] إبراهيم الكوني، نصوص الخلق، رقم120 و431 و452 و453 و228 و456 و457، ص34 و112 و117 و118 و61 و118 و119.

[2] إبراهيم الكوني، وصايا الزمان، رقم 139، ص39.

ميسوجينيٌ وينظر للمرأة بدونية عبر قوله في كتابه **"المرأة في الإسلام"** ما نصّه: **"فضل الرجال على النساء ظاهر في الأعمال التي انفردت بها المرأة، وكان نصيبها منها أوفى وأقدم من نصيب الرجال. وليس هو بالفضل المقصور على الأعمال التي يمكن أن يقال إنها قد حجبت عنها، وحيل بينها وبين المرانة عليها، ومنها الطهي والتطرير والزينة وبكاء الموتى..."**[1] كما برّر بأنَّ هذه الأمور يمكن للرجل القيام بها والتفوق فيها على المرأة بسهولة.

المرأة فخ:

إنّ أحد أشكال تصوير المرأة عند الكوني هو أنّها فخ وخدعة، وهي انتقام الأقدار وكائن مستبد وطاغية وقد لا تحتاج العبارات التالية إلى شرح بقدر ما هي واضحة:

- **"المرأة شرك متنقل"**
- **"الشرك امرأة"**
- **"الشرك، مذكر باللسان، مؤنث بالفعل"**
- **"خدعونا فقالوا أنّ المرأة العاشقة تهب المعشوق كل شيء"**
- **"من أرادت أن تنتقم منه الأقدار سلطت عليه المرأة"**
- **"المرأة إزاء الرجل كائن مستبد"**
- **"المرأة بالسليقة طاغية"**[2]

[1] عباس محمود العقاد، المرأة في الإسلام، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ص7.

[2] إبراهيم الكوني، نصوص الخلق، رقم95 و96 و97 و137 و215 و454 و455، ص28 و29 و38 و58 و118.

لا يجب أن يَأمُلَ الرجلُ من المرأة أي خير –حسب الكوني– فإذا كانت المرأة هي من أخرج الرجل من الفردوس* فإنّها لن تهبنا الفردوس في الأرض وبالتالي فالمرأة قرينة الطرد من الجنان لا فتحها.

- **"رسالة المرأة الطرد من الفردوس، لا فتح أبواب الفردوس".**[1]

لعلّه من الثقافي بمكان أن نتذكر أنّ فكرة الذكورة في فلسفتنا العربية، ترتبط بما سماه الدكتور **يوسف وغليسي** "سياسة الوأد" بوصفها **"عنوانا للإبادة الجنسية والثقافية المنظمة ضد الكائنات المؤنثة الضعيفة"**[2] وهو الذي يعالج بشكل مسهب خطاب التأنيث على طريقته الخاصة متقمصا ما أخذه عن الأسلاف الذين يقول عنهم: **"عادة العرب أن تغلب التذكير على التأنيث"**[3] مستعينا في ذلك بما أخذه من فصوص الحكم لابن عربي.[4]

المرأة حسب الكوني كذبة خادعة تحب الكذب

إنّ حقيقة المرأة –عند الكوني– حقيقة كاذبة، فهي وإن كانت فتنة وجمالا إلا أنّ اصطناعها للجمال ليُشعِرُ بالغثيان، والحقُّ أنّ كلّ التعابير السابقة لتُبيّنُ بشكل صريح بأنّه لا يوجد شيء واحد سار في المرأة، فحتى جمالها خدعة وكذبة. وهي لا تؤمن بالحبّ عن طريق الأفعال بل عبر الأقوال ولو كانت الأفعال مخالفة.

- إن الفكرة التي يوضح من خلالها الكوني بأنّ المرأة سبب خروج آدم من الجنة ذات توجه مسيحي بحت وقد سبق وأن شرحت الفكرة في الفصل الثاني من هذه الدراسة في جزئية فلسفة الخطيئة والتكفير، حين تعالقت الفكرة مع قول إحدى الشخصيات في رواية التبر: **"ألم تسمع كلام الشيخ موسى؟ الأنثى أكبر مصيدة للذكر. سيدنا آدم أغوته امرأة فلعنه الله وطرده من الجنة، ولولا تلك المرأة الجهنمية لمكثنا هناك ننعم بالنعيم ونسرح في الفردوس"** (راجع في ذلك: إبراهيم الكوني، التبر، ص21.)

[1] إبراهيم الكوني، نصوص الخلق، رقم323، ص85.

[2] يوسف وغليسي، خطاب التأنيث، دراسة في الشعر النسوي الجزائري، جسور للنشر والتوزيع، ط1، الجزائر، 2013، ص27.

[3] نفسه، ص27.

[4] يراجع يوسف وغليسي، خطاب التأنيث، الصفحة نفسها.

- **"لو شاهدنا الحسناء قبل أن ترتدي قناع المساحيق لأصابنا حسنها بالغثيان، لو رأينا أشهى الأطعمة في أيدي الطهاة قبل أن يسدلوا عليها أستار الأقنعة لأصابتنا رؤياها بالغثيان لو اكتشفنا اللامبالاة التي يوليها أهل الصناعات أو المركبات، لما اقتنينا آلة، ولما ركبنا مركبة"**[1]
- **"تؤثر المرأة أن يسمعها الرجل حبّه لسانا، على أن يترجم لها حبّه عملا".**[2]

يرى الكوني كذلك بأنّه لا مفر من الهروب من امرأة وضعت رجلا صوب عينيها كما أنّ المرأة تستهدف أي رجل تقع عليه عيناها وقد عبر على ذلك بعبارتين:

- **"عبقرية المرأة في أنها ترى العالم جزيرة صغيرة، أي رجل فيه، هو آخر رجل في الجزيرة".**
- **"أي فرصة لنجاة رجل تراه النساء –الرجل الوحيد في جزيرة صغيرة إسمها العالم؟"**[3]

المرأة فتنة:

لعلّ أرحم ما قد توصف به المرأة مقارنة بما سبق هو كونها فتنة في الدنيا بالنسبة للرجل، فبعد كل الأوصاف السابقة تهون فكرة أنّ المرأة تستغل الأساليب الملتوية للإيقاع بالرجل عبر الجنس وما شابه ذلك إلا أنّ الكوني في المقابل يحاول أن يصوّر بأنّ الرجل تُوسوِسُ له نفسه الفرار حتى من حسناء النساء لما اجتمع فيها من نعوت وصفات.

- **"عندما نقرّر أن نسلّم أمرنا للمرأة فيجب أن نكون على استعداد لن نخسر أنفسنا".**[4]
- **"هيهاتِ أن يفلِتَ الرّجلُ من امرأةٍ أحسنت استعمالَ فخْذَيها"**[5]

---

[1] إبراهيم الكوني، نزيف الروح، رقم217، ص79.

[2] إبراهيم الكوني، وصايا الزمان، رقم 163، ص45.

[3] نفسه، رقم90 و91، ص27.

[4] نفسه، رقم138، ص39.

[5] إبراهيم الكوني، نزيف الروح، رقم143، ص54.

- **"أفخاذ الحسان – أغلال الرجال"**
- **"الزينة– حيلة المرأة لتزوير هبة غريمتِها الطبيعة"**[1]
- **"الفتنة– سلاح المرأة للإيقاع بالرجل واللجاجة– سلاح الرجل للإيقاع بالمرأة".**[2]
- **"ليس ثمة رجل لا توسوِسُ له الرّوحُ بالفرارِ من امرأةِ حتى لو كانت امرأته حسناء الدنيا"**[3]

إنّ الميسوجينية كنزوع فلسفي ونمط في التفطير يُبيِّنُ ذلك الحقد الدفين الممارس ضد الأنثى والمرأة ليتجاوز كل الدراسات التقليدية التي تتناول صورة المرأة في رواية من الروايات، إذ أنّ هذا التفكير يتجاوز الزمان ويخترق كل أعماله السردية تقريبا، في مدة زمنية كبيرة تُثبتُ بشكلٍ أو بآخر أنّ **الكوني** ميسوجيني كذلك، بل ويتعدى النصوص إلى الروايات التي توحي ذلك بشكل مباشر.

إنّ ما يتبين للقارئ من خلال النصوص السابقة الذكر أنّ الميسوجينية قناعة في التفكير والكتابة عند إبراهيم الكوني، بشكل مباشر وغير مباشر ولنا في الأعمال السردية خير مثال ودليل.

[1] إبراهيم الكوني، نزيف الروح، رقم144 و170، ص54 و63.

[2] إبراهيم الكوني، وصايا الزمان، رقم110، ص32.

[3] إبراهيم الكوني، نزيف الروح، رقم154، ص58.

- **الميسوجينية في أعمال إبراهيم الكوني السردية:**

يثير الكوني قضية المرأة في روايات أخرى كثيرة، قد لا يسعها البحث بالتمثيل، ويبثُّ ومضات سريعة تُلمّحُ إلى موقفه المبدئي من المرأة ويشير إلى ذلك عبر التلميح إلى هذه الأفكار عن طريق شخصيات الرواية. ففي رواية **"بر الخيتعور"** تتحدث شخصية الملك عن المرأة بالشكل التالي: **"وكيف تريدونني أن أنعم بالحياة في (بيت اليقظة) إذا كنتم قد دسستم لي في المخدع حيّة؟"** ثم يقول **"مالا أجد له تفسيراً، هو كيف استطاع الأسلاف أن يتركوا لنا وصايا كانت لنا تمائم ضد علل حياة الباطل، فتخونهم الحكمة لينصبوا المرأة على رقابنا وصيا؟"**[1]

وفي روايته **"من أنت أيها الملاك!"** ما يلي: **"تركه بين يدي الأم رهينة في الآونة الأولى لتتولى تربيته، ونسي أنّ الأم لم تكن يوما مربية حتى لو شاءت أن تربي"**[2]

"...ثم وضعه رهينة ...بين يدي إحدى الجارات، مقابل أجر، لتتولى تربية لم تكن حتى الأم جديرة بها.."[3]

وفي رواية **"نزيف الحجر"**:

"**الأنثى هي السبب! هي السبب دائما!**"

وقوله: "**ألم تسمع كلام الشيخ موسى؟ الأنثى أكبر مصيدة للذكر. سيدنا آدم أغوته امرأة فلعنه الله وطرده من الجنة، ولولا تلك المرأة الجهنمية لمكثنا هناك ننعم بالنعيم ونسرح في الفردوس**"

وقوله كذلك: "**هل الأنثى بلوى إلى هذا الحدّ؟**"[4]

---

[1] إبراهيم الكوني، بر الخيتعور، منشورات اللجنة الشعبية العامة للثقافة والإعلام، ط3، 2006، ص238، 239، 241.

[2] إبراهيم الكوني، من أنت أيها الملاك، ص155.

[3] نفسه، ص155 و156

[4] إبراهيم الكوني، التبر، ص13 و21 و40.

إنّ تشكيل الخطاب السردي عند إبراهيم الكوني في تمثله للمرأة كجسد يبدو غير واقعي إلى درجة كبيرة لأنّه يندرج ضمن فلسفة لاواعية تتماهى مع نزعته الميسوجينية التي يحوّل فيها الجسد المادي إلى جسد محكي موصوف وهو ما يمكن أن يذكرنا بالنصوص التراثية التي تتعامل مع المرأة بوصفها شكلا رمزيا تارة وعجائبي تارة أخرى وخيالي مجددا وواقعي أخيرا حيث يتحول الجسد المرأة الموصوف إلى عنصر فاعل في ما عرفناه في مقامات مثل مقامات الهمذاني ومقامات الحريري والشدياق في كتابه الساق على الساق وغير ذلك.[1]

[1] انظر: جمال بوطيب، الجسد السردي –أحادية الدال وتعدد المرجع دراسات في الموروث السردي العربي، IMBH آسفي المغرب، ط1، 2006، ص52، 54، 57.

مصادر ومراجع الفصل الثاني من الباب الأول:

القرآن الكريم

1. إبراهيم الكوني، التبر، دار التنوير للطباعة والنشر تاسيلي للنشر والإعلام، ط3، بيروت لبنان، 1992.
2. إبراهيم الكوني، بر الخيتعور، منشورات اللجنة الشعبية العامة للثقافة والإعلام، ط3، 2006.
3. إبراهيم الكوني، نزيف الحجر، منشورات الشهاب، دط، باب الواد – الجزائر، 2012.
4. إبراهيم الكوني، نزيف الروح، دار الملتقى للطباعة والنشر، ط1، بيروت لبنان، 2000.
5. إبراهيم الكوني، نصوص الخلق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت لبنان، 1999.
6. إبراهيم الكوني، وصايا الزمان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت لبنان، 1999.
7. ابن منظور، لسان العرب، ج3، تح: عبد الله علي كبير– محمد أحمد حسب الله– هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، النيل القاهرة،
8. أبي الحسن مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: رائد، بن صبري إبن بني علفة، دار الحضارة للنشر والتوزيع، الرياض، ط2، 1436هـ – 2015م، كتاب الزكاة.
9. أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تح: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمّد معوّض، مكتبة العبيكان، ط1، الرياض، 1418هـ – 1998م، ج2.
10. الإمام حافظ عبد الرحمن محمد بن إدريس الرازي ابن أبي حاتم، تفسير القرآن العظيم مسندا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والصحابة التابعين، تح: سعد أحمد الطيب، المجلد الرابع، مكتب الدراسات والبحوث بمكتبة نزار الباز، ط1، مكة المكرمة– الرياض– السعودية، 1997.
11. إمام عبد الفتاح إمام، روسو والمرأة، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، القاهرة 2010.

12. إميل بوترو، فلسفة كانط، تر: عثمان أمين، الهيئة المصريّة العامّة للتّأليف والنّشر، القاهرة، 1971م، ص313
13. الإنجيل، سفر التكوين، الإصحاح3.
14. آيريس مردوخ، بريان ماغي، نزهة فلسفية في غابة الأدب، تر: لطيفة الدليمي، در المدى، ط1، بغداد – العراق، 2018.
15. جابر عصفور، آفاق العصر، سلسلة مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997.
16. جاك ديريدا، بول دي مان وآخرون، مداخل إلى التفكيك (البلاغة المعاصرة)، تر: حسام نايل، تصدير: محمد بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2013.
17. جان بول سارتر، ما الأدب؟، تر: غنيمي هلال، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة، 1971.
18. جبرا إبراهيم جبرا، الأسطورة والرمز، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1980.
19. جمال بوطيب، الجسد السردي –أحادية الدال وتعدد المرجع دراسات في الموروث السردي العربي، IMBH آسفي المغرب، ط1، 2006.
20. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ج2، 1982.
21. جيرار جينات، عودة إلى خطاب الحكاية، تر: محمد معتصم، المركز الثقافي العربي، ط1، 2000م.
22. حفناوي بعلي، مدخل إلى نظرية النقد الثقافي المقارن، منشورات الإختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2007م– 1428هـ.
23. رولان بارت، لذة النص، تر: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، ط1، 1992.
24. ريتا عوض، النظرة الجنسية إلى الأدب، مجلة العربي، العدد 541، ديسمبر 2003.
25. سبينوزا، علم الأخلاق، تر: جلال الدين سعيد، المنظمة العربية للترجمة، ط1، الباب الثالث، القضية الثانية، 2009.
26. رينيه ويليك، أوستين وارين، نظرية الأدب، تر: محي الدين صبحي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط3، 1985.

27. سعاد محمد فتحي محمود، اتجاهات حديثة في تطوير مناهج الفلسفة وتدريس الفلسفة للأطفال، إيتراك للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2004
28. سوزان موللر أوكين، النساء في الفكر السياسي الغربي، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، العدد: 754، 2002.
29. سيزا قاسم، بناء الرواية، سلسلة مكتبة الأسرة، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 2004.
30. عبد السلام المسدي، فضاء التأويل، دار الصدى للصحافة والنشر والتوزيع، مجلة دبي الثقافية، ط1، سبتمبر2012.
31. عبد الواحد أولاد الفقيهي، الطفل والفلسفة، مقاربات نظرية وتجارب تربوية إفريقيا الشرق، المغرب، 2017.
32. عباس محمود العقاد، المرأة في الإسلام، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.
33. غالي شكري، أزمة الجنس في القصة العربية، دار الآفاق الجديدة، ط3، بيروت، القاهرة، 1978
34. غيضان السيد علي، الغيرية في التفكير الغربي، بين غلبة الأنا والتضحية من أجل الآخر، مجلة الاستغراب، العدد 10، السنة الرابعة .
35. فاضل الأسود، السرد السينمائي –خطابات الحكي تشكيلات المعنى مراوغات الزمن، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
36. فريديريك هيجل، أصول فلسفة الحق، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلد الثاني، دار التنوير، ط3، 2007، الفقرة رقم 166، والملحق 107.
37. فلورنتن سسمارانداكه و صلاح عثمان، الفلسفة العربية من منظور نيوتروسوفي، منشأة المعارف، ط1، مصر، 2008.
38. لورانس جين، كيتي شين، أقد لك نيتشه، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2004
39. محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، ج1، 1984.
40. محمد النور أفاية، الهوية والإختلاف في المرأة –الكتابة الهامش، دار إفريقيا للشرق، الدار البيضاء، المغرب، 1988.

41. محمد جربوعة، مهلا هنتنغتون... مهلا فوكوياما – نظرية الشبكة التصفوية في صراع الثقافات والمادة، للمركز العالمي للاستشارات الإستراتيجية، الرياض، 1425هـ – 2004م.
42. محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، الإيديولوجيا، دار توبقال للنشر، ط2، المغرب، 2006.
43. محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، دار القلم، بيروت – لبنان، المجلد2، ط5، 1406هـ – 1986م.
44. هربرت ماركيوز، نحو ثورة جديدة، تر: عبد اللطيف شرارة، دار العودة بيروت، 1971.
45. ول ديورانت، قصة الفلسفة، تر: فتح الله محمد المعشعش، مكتبة المعارف، ط6، بيروت لبنان، 1988.
46. يوسف وغليسي، خطاب التأنيث، دراسة في الشعر النسوي الجزائري، جسور للنشر والتوزيع، ط1، الجزائر، 2013.

47. Gipe, J.P: Corrective Reading Techniques for the classroom teacher, Garsuch Scarisbrick, Scottsdale, Arizona, 1987.
48. Murray Rothbard, 'l'état c'est le vol' in les vrais penseurs de notre temps, Gussoman Fayard, 1989.
49. Rudolf Dircks From Book "Essays of Schopenhauer", Walter Scott, London,1890.

الباب الثاني:

مقاربة الرؤية الفلسفية في روايات إبراهيم الكوني

. الرؤية الفلسفية
في رواية من "أنت أيها الملاك"
لإبراهيم الكوني:

. الرؤية الفلسفية
في رواية "روح البعد المفقود"
لإبراهيم الكوني:

الفصل الأول

من الباب الثاني:

الرؤية الفلسفية
في رواية "من أنت أيها الملاك!"

- الضمير الأخلاقي وفلسفة القانون في رواية من أنت أيها الملاك! عند إبراهيم الكوني

- منطق الحوارات الفلسفية في رواية من أنت أيها الملاك لإبراهيم الكوني

1- الضمير الأخلاقي

وفلسفة القانون في رواية من أنت أيها الملاك

عند إبراهيم الكوني:

تدور معظم روايات إبراهيم الكوني على جوهر العلاقة التي تربط الإنسان بالصحراء، إلاّ أنّ هذه الرواية تختلف عن غيرها من أعماله، فهي تتناول قضية أمة وشعب آيلٍ للزوال والاندثار يحيل إليه الكوني في شخص "يوغرتن" والذي يحاول والده "مسيّ" دون جدوى انتزاع اسم له، وترسيخَ هويةٍ لقومِهِ عبرَهُ. فيصطدم البطل طِوال الرواية بكل العقبات والقوانين الجائرة، التي استنتج بأنّها لم تكن لتخدم الفرد بقدر ما تخدم أصحابها فقط، هذا ما جعله يُحِسُ بقهر واغتراب شديدين جراء منظومة مستبدة تحاول طمس كل ما له علاقة بالأقليات. كما تصرّ السلطات الوصية في الرواية على عدم الاعتراف بأقلّيّاتها، وكأنّهم بلاء وتهمة ينبغي التطهّر منهم، خوفا من استعادة وإحياء روح شعب مندثر.

يسعى هذا الجزء من البحث إلى مقاربة وتأويل الحوارات الفلسفية التي تقوم عليها الرواية في شخص **"مسيّ"** صاحب الضمير الأخلاقي والحكمة الخالصة وكل من يواجهه في الرواية بمنطق القانون، كما يقوم بطل الرواية بانتقاد كل فلسفات القانون التي تقوم عليها المدينة بحجة أنّها تُقيِّدُ الأفراد أكثر مما تتيح لهم الحرية في العيش.

رواية **"من أنت أيّها الملاك؟" لإبراهيم الكوني** رواية واقعية تركز على الحوار في مجملها، إلاّ أنّ أبرز سمة يتمتع بها هذا العمل الأدبي هو الحوار المكثف بالإيحاءات الفلسفية التي يبثها الروائي على مستوى شخصياته، ولعلّ **"مسيّ"** المعتد بحكمته دليل على ذلك حين أردف أكثر من مرة: **الصحراء في مسيرة تعليمي كانت أولى الجامعات!** وكذلك قوله؛ **ثم عبرت إلى الواحات فنهلتُ المعارف من المكتبات** إلى أن ختم بعبارة؛

...**يوم في رحاب الحرية يعلّمنا أكثر مما نتعلّمه من بطون كتب الدنيا كلّها**[1] كل هذه الأمور كانت ركيزة كلّ جدالاته وهو يحتكم في كل مرة لما يمليه عليه ضميره الأخلاقي، وما تشبّع به من وصايا الأسلاف والصحراء.

الشخصيات في الرواية حكيمة متفلسفة، وهي تتجاوز حدودها الثقافية؛ حتى يكاد يُخيّل للقارئ أنّ جميع من في الرواية قد أُوتِيَ الحكمةً البالِغة، ويظهر ذلك جليّا في حواراتها مع **"مسي"** ووعيها المسبق وعمق تحليلها للواقع وحجج كل منها وهم يَتَبنّونَ فلسفة ما تملي عليهم أفعالهم ومقولاتهم.

يعدّ الحوار بهذا الشكل أبرز أداة ووسيلة تمكن القارئ من فهم شخصيات الرواية عبر إنطاقها بما تُكِنُّه وما تخفيه، بالرغم من أنّه قاصر بعض الشيء في الفصح عن خلفياتها وطبيعتها المعرفية. وقد أشار **"ديفيد لودج"** إلى هذه النقطة في كتابه **"الفن الروائي"** عبر قوله: **"فالروائيون المحدثون يفضّلون أن يتركوا الحقائق الخاصة بالشخصية تظهر تدريجيا وتتنوّع أو تنتقل مباشرة عن طريق الحدث والكلام"**[2]

كما يتأرجح المنطق الذي يقوم عليه الحوار أو الحجاج في هذه الرواية بين الجدال الذي يقوده "مسيّ" من جهة والذي يمثّل العقل المحض الذي يستنتج وحده ويستندُ إلى الحكمة، في مقابل الأغيار من المدينة الذين يحتكمون إلى القانون والنظام. ومن الطريف في هذه الرواية أنّ **"مسيّ"** حاول إعادة تلقيب كل فرد –لأنّه يعتبر أسماءهم خاوية– بقوله؛ **"...لا اسما ميّتا خاويا كما هو الحال في المدن"**[3] بمسميات تليق بهم –حسبه– وهو ينتقد أسماءهم عملا بوصية الأسلاف التي ترى بأنّه:يحق للأسلاف تغيير اسم الوليد

---

[1] إبراهيم الكوني، من أنت أيها الملاك! المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت لبنان، 2019، ص93 و94.

[2] ديفيد لودج، الفن الروائي، تر: ماهر البطوطي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، العدد288، ط1، 2002، ص79؛ يراجع في ذلك: ليندة بن عباس، بنية الشخصية التراجيدية، (التبر، نزيف الحجر، من أنت أيها الملاك) أطروحة دكتوراه، إشراف بلقاسم ذواوي، جامعة البشير الإبراهيمي، برج بوعريرج، 2018–2019، ص55.

[3] إبراهيم الكوني، من أنت أيها الملاك، ص152.

إذا لم يوافق نسقه وكانوا يحذرون من أسماء الاستعارة[1]، حتى إذا كبرَ هذا الوليد انتزع لنفسه اسما كيفما شاء.. والكوني بهذا الشكل ينتقد نظام المدينة التي تلصق بالفرد اسما قد لا يناسبه أبدا.. كما أنّه قد يعيش الإنسان بدون اسم أو أن يختار لنفسه اسما وقت ما شاء ويغيّرُهُ وقتَ مَا شاء.

يقحم إبراهيم الكوني السردي في أعماله بالفلسفي، بمعنى أنّه يستغل قراءاته وثقافته الفلسفية في الأدب وقد أشار إلى هذه الفكرة **"حسن حنفي"** في مقاله الشهير **"الفلسفة والرواية"** وهو يدرس أعمال **نجيب محفوظ** الروائية حين قال: **"توظيف للثقافة الفلسفية على لسان الشخصيات الروائية وليس للأفكار والمذاهب الفلسفية من خلال رسم الشخصيات الروائية"**[2] .

وقد أشار الباحث **"هشام محمد عبد الله"** إلى هذه الفكرة من خلال دراسته للرواية ذاتها بقوله: **"إن مما لا شك فيه وجود إيديولوجية ينطلق منها المؤلف، تتمثل في رؤية فلسفية أو سياسية أو دينية، ومع الكوني فإن هذه الفلسفة لم تأت مقحمة في النص، وإنما جاءت بتشكيل تعالق فيه الجمالي (لغويا، صورياً) بالفلسفي ليعبر عن تلك الرؤية التي شغلت الكاتب في معظم رواياته وهي إشكالية الصحراء في مواجهة المدينة حيث تمثل الأولى فضاءً لا متناهيا في مقابل المدينة التي تشكل عنده سجنا مكانا وزمانا"**[3]

نفهم من خلال القولين السابقين أنّ أغلب الرؤى التي تبنّتها رواية **من أنت أيها الملاك!** تكون عن قصد أحيانا وهي مبثوثة من منطق الخلفية الفلسفية التي يستقي منها إبراهيم

---

[1] ينظر: إبراهيم الكوني، من أنت أيها الملاك، ص151.

[2] حسن حنفي، الفلسفة والرواية، مقال منشور بمجلة "أوراق فلسفية"، مجلة غير دورية علمية محكمة، عنوان العدد الخاص: نجيب محفوظ والفلسفة، العدد34، 2012، ص5.

[3] هشام محمد عبد الله، اشتغال العتبات في رواية من أنت أيها الملاك دراسة في المسكوت عنه، مجلة ديالي2010، العدد السابع والأربعون، ص690.

الكوني أفكاره، فالروائي ينطلق من إيديولوجية كره المدينة التي يتغنى بها الجميع، في حين يُبَيِّنٌ حبه وشغفه بالصحراء ويوظف في ذلك ثقافته الفلسفية وتجارب عمره.

وقد عبرت **آييريس مردوخ** عن الفكرة نفسها ولكن بطريقة مختلفة، وهي تنفي قصدية المؤلف في تضمين نصّه بالأفكار والرؤى باعتبار أنّ الفائدة خاصية في الأدب ذاته حدّ قولها: **"الأدب يحرك الكوامن الراكدة في دواخلنا ويرضي شغفنا بالرؤية والمعرفة المستزيدة، كما يملأ أرواحنا بالبهجة في معرفة أشخاص آخرين ومشاهد أخرى...وفي الوقت ذاته فإنّ الفن له قيمة تثقيفية ومعرفية"**[1] إلاّ أنّها في المقابل تنفي فكرة أنّ مسألة المنفعة والقيمة أكبر من الأدب نفسه وقد عبرت على ذلك بقولها **"ولكن ينبغي في كلّ الأحوال عدم الانزلاق إلى القناعة بأنّ التصريح بهذه الخصائص العظيمة للفن تعني إضفاء رؤية منفعية أو وعظية على الفن ؛ فالفن أوسع بكثير من الأفكار الضيقة ذات النزوع المنفعي أو الوعظي"**[2]

إنّ الخصائص التي تقصدها **مردوخ** من خلال قولها الأخير هي مصادر التنوير المعرفية أو ما سبق وأشرنا إليه بتعبيرنا "الثقافة الفلسفية في الأدب" إلاّ أنّها تعتبر –على النقيض مما يعتقده بعض المفكرين– أنّها خاصية من خصائص الأدب لا ثقافة يمليها الأديب على أعماله، وهي لا تتجاوز الفن أو الأدب بأي شكل من الأشكال إلاّ من خلال اعتبارها نزوعا فيه وتوجها لفكر معين.

[1] آيريس مردوخ، بريان ماغي، نزهة فلسفية في غابة الأدب، ص42.

[2] نفسه، الصفحة نفسها.

2-منطق الحوارات الفلسفية في الرواية عند إبراهيم الكوني:

2-1- بين الحلمِ والجور – وصايا الصحراء في مقابل ناموس المدينة:

تستهل الرواية بدايتها بحوار بين **"مسيّ"** الذي يقصد جناح السجل المدني بدائرته قصد تسجيل ابنه، ويدور بينه وبين الموظف سِجالٌ حول معنى الاسم الذي رفضه هذا الأخير بنوع من الاستهتار والتعالي يفيد من أول وهلة منطق الاحتقار، أو منطق الخضوع والتجبر، بحكم أنّ للدولة وهياكلها منطق السلطة على ذويها من الشعب و **"مسيّ"** لم يلفظ بعد إلاّ بكلمة واحدة فقط هي **"يوغرتن"**[1] حتى أحس الموظف في ذلك بنوع من الاستهتار **"ويبدو بأن موّظف السجل قرأ في الجواب استهتارا بالأعراف، أو استهانة بهيبة الدولة، فما كان منه إلاّ أن سدّد إليه نظرة وعيد طويلة..."**[2] إلاّ أنّ الأمر لم يقف عند هذا الحد بعد أن أجابه **"مسي"** بكلمة **"...إسم"** ليُصَوَّرَ لنا الموظف بشكل المُتَهَكِمِ والمُسْتَهْتِرِ **"الجواب لم يقنع موّظف السّجل، لأن سيماء الوعيد في عينيه تحولت إيماءً كالإشمئزاز.."**[3]

إنّ هذا التصوير السردي للسلطة الجائرة يتقاطع بشكل كبير مع ما يؤسس له **أولريش بيك** في كتابه **السلطة والسلطة المضادة** حين عبر عن هذا التقابل بين السلطة والفرد بالتضاد بقوله **"إن تطور المؤشرات التجريبية يفترض التمييز بين القومي والدولي...أنّ العلاقة بين الاقتصاد والنظرة القومية علاقة مزدوجة"**[4]

بهذا الشكل يحاول إبراهيم الكوني أن يُصوِّرَ هذا المشهد السردي بنوع من التقابل والصراع بين الموظف الذي يمثل السلطة، على شكل: الاستهتار والاستهانة بهيبة الدولة،

---

[1] إبراهيم الكوني، من أنت أيها الملاك، ص11.

[2] نفسه، ص12.

[3] نفسه، ص12.

[4] أولريش بيك، السلطة والسلطة المضادة في عصر العولمة، تر: جورج كتورة، إلهام والشعراني، المكتبة الشرقية، ط1، 2010، ص77و78.

نظرة الوعيد، اشمئزاز والاستنكار والاحتقار... وكأنّها ترى في كل شيء تهديدا، وبين **مسي**ّ الذي لم يكن ذنبه إلا في أنه أراد تسجيل اسمٍ لابنه. وتتكرر شاكلة التعالي من السلطة على كل حوارات الرواية. وقد صوّر الكوني هذه الفكرة بقوله: **"...تلك الروح المكابرة التي ترى في جموع الخلق التي تقبل عليهم ضربا من قطعان أنعام.."**[1]. وأكاد لا أجد فرقا بين القول السابق وبين ما يورده الكوني في أعمال لاحقة بقوله: **"في روح الميثولوجيا وُلد اللاهوت، من روح الأيديولوجيا وُلد الطاغوت"**[2] بمعنى أنّ كل سلطة إنسانية هي طاغوت وجبروت –حسبه–.

يكمل "مسي" تأمله في فلسفتين متتابعتين أولاها أخلاقية والثانية وجودية؛ ينتقد في الأولى السلطة وموظفيها وهذا التعالي والتكبر بقوله: **"لا لشيء إلاّ لأنّ الحظوظ نصّبتهم على رقاب الخليقة بشهادات البراءة التي يمنحونها لمن شاؤوا؛ فيجيزونه إلى الحياة، أو يحجبونها عمن شاؤوا فيجيزونه إلى العدم! "** والمتأمل لهذا القول ليلحظ تحيز "**مسي**ّ" من جهة وانتقاده للسلطة من أوّل حادثة بنوع من الذاتية، دليل قوله يمنحونها لمن شاؤوا... ويحجبونها عمن شاؤوا... متّهما إيّاهم بالمحسوبية وتشبيها بالخالق الذي يحيي ويميت. دليل قوله في تأمله الوجودي: **"...من يد كائن خرافي ينافس الربّ نفسه في القدرة، بل هو الربّ الذي يفوق ربّ الأرباب نفسه، لأنّ رب الأرباب لم يبخل بالروح التي نفخها في الوليد ليهبه الحياة ولكن مارد السجل يستطيع أن يحجب هذه الحياة التي نالها الوليد بالمجّان من الرب..."**[3]

لا تعدو أغلب الأقاويل المبثوثة في الرواية إلا لتكون رؤية يؤمن الكوني بحقيقتها، ولعل ارتباط القول السابق على لسان **"مسي"** بتعريفه للطغاة في **"معزوفة الأوتار**

[1] إبراهيم الكوني، من أنت أيها الملاك، ص12.

[2] إبراهيم الكوني، معزوفة الأوتار المزمومة، دار سؤال، ط1، لبنان – بيروت، 2016، ص8.

[3] إبراهيم الكوني، من أنت أيها الملاك، ص13.

المزمومة" لدليل على ذلك: **"الطغاة جنسان اثنان، طغاةٌ أدنياء وطغاة أدهياء" الأدنياء يقتلون مريدي الأحلام ليلطخوا أيديهم بالدماء، والأدهياء يقتلون أحلام المريدين ليجنبوا أنفسهم سفك الدماء!"**[1]

يتساءل بعدها "مسي" عن أي ذنب اقترفه في حق عرف هذا السجّل المجيد، أو في حق هيبة الدولة، أو في حق الناموس الأخلاقي السائد في المجتمع، وهو ينتقد السلطة بكل الأوصاف المكابرة، ويشرح **بورديو** هذا الصراع بين الفرد والسلطة بالشكل الذي تتعارض فيه النظرة الماركسية السياسية وبين ما يسميه **ماركس فيبر** بالطبقة الاجتماعية التي تتخذ أسلوب العيش نمطا لها أي: **"إنّ التعارض بين النظرية الماركسية في الصورة الموضوعية الضيقة التي تتخذها في أغلب الأحيان، وبين نظرية ماركس فيبر الذي يحدد الطبقة الاجتماعية عن المجموعة التي تحتل منزلة ما والتي تتحدد بخاصيات رمزية كتلك التي تحدّد أسلوب العيش، إنّ التعارض يشكّل صيغة أخرى لا تقل وهما، للتعارض بين النزعة الموضوعية والنزعة الذاتية"**[2] بمعنى أنّ نظام العيش السابق الذي تؤسس له شخصية مسي نظرتها –أي الصحراء– لا ينفك يكون تعبيرا عن نظرة ذاتية للواقع وللسلطة السياسية التي يرى فيها **فيبر** ذلك التعارض.

في حين تواصل شخصية "مسيّ" تهكمها في كيف يمكن أن يتحدد مصير الفرد بورقة فقط بدليل قوله **"...لاستخراج الوثيقة الوحيدة التي لا يستطيع أيّ مخلوق من دونها أن يبرهن على وجوده على قيد الحياة"**[3] أو بقوله **"...ولكنّها تعترف بالوثيقة المدونة في قطعة القرطاس؛ لأنّ البشر في دينها ليسوا بشراً باللحم والدم والروح، ولكنّهم بشر بالأوراق الثبوتية المتداولة في الدوائر الرسمية!"**[4] بشكل تأملي في فلسفة القانون المدني

---

[1] إبراهيم الكوني، معزوفة الأوتار المزمومة، ص11.

[2] بيير بورديو، الرمز والسلطة، تر: عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، ط3، المغرب، 2007، ص65.

[3] إبراهيم الكوني، من أنت أيها الملاك، ص12.

[4] نفسه، ص156.

يسخر **"مسيّ"** من إمكانية وثيقة على إثبات وجوده، وتقييد حريته، وهو الذي كان ينعم بكل الحريّة في الصحراء. وقد تكررت عبارته وهو يتأمل في نُسُكِ المدينة وناموسها حين قال: **"إن الأسماء كنز نفيس...بدليل أنّ من لا إسم له لا وجود له"**[1]

تتكرر تأملات "مسيّ" وهو يصطدم بالوقائع، منتظرا داخل الدائرة بشغفٍ اسمًا يؤسس به تاريخه، وهو الذي علق عليه كل آماله في تخليد أسلافه، مستندا لوصية قديمة تقول: **"أسماء الأسلاف وصايا في عنق الأخلاف، والوصية في عرف الأجيال دائماً رسالة منزلة"**[2] بينما تمضي الأيام والأسابيع، والدائرة تماطل التسجيل وتتمادى، إلاّ أنّ هذا لم يمنعه من الحفاظ على فلسفته الأخلاقية وهدوئه، حتى عندما طلب منهم مقابلة رئيس الدائرة ضحكوا في وجهه، ولكنّه لم يرد عليهم ومنطقه يقول **"ربّما لأنه لم يعتد أن يستثير استخفاف الأغيار بلا سبب بيّن** أو بالأصح، **اعتاد أن يتسامح إزاء سخرية الآخرين عندما يتخيل وجود السبب حتى لو كان هذا السبب موهوما"**[3]

يرى "سمير بلكفيف" حين تتقاطع أفكاره مع المقطع السردي الأخير أنّ **"الإنسان حين يؤدي الفعل الأخلاقي فهو يؤدي الواجب لذاته، وهو لا يؤدي ذلك كفرد أو من حيث هو مرتبط بجماعة معيّنة وفي ظروف خاصة، بل من حيث يمثل الإنسانية جمعاء في شخصه، فهو إذا المشرع لنفسه، وللإنسانية خاصية متمثلة فيه"**[4]بهذا الشكل تعامل **"مسيّ"** مع الوضع وهو لم يجد سببا لضحكهم وسخريتهم منه، مبينا بشكل واضح أنّ فلسفته الأخلاقية تقوم على الترفع والتغاضي والتسامح، وتوضح بشكل آخر على أنّه رجل مبادئ لا يتخلى عن العهود والوصايا بالرغم من أنّ أحكامه الذاتية تخونه أحيانا

---

[1] إبراهيم الكوني، من أنت أيها الملاك، ص37.

[2] نفسه، ص62.

[3] نفسه، ص17.

[4] سمير بلكفيف، التفكير مع كانط ضد كانط، ص65.

بوصفه لأفعالهم **باللؤم... السخرية... احتقار.. إيماءات منكرة... نظرات استنكار وقحة، قهقهة جماعية كريهة.**[1]

وبالرغم من كل ذلك تحلّى بما يسميه عقلاء زمانه بالحِلمِ، كلّما وجد نفسه ضحية سوء فهم[2] بالرغم من أنّ الأمر وسياق الحال ليس كذلك البتة. وبهذا يكون **"مسيّ"** نموذج الإنسان الذي يستمد قوته من أفكاره ومن مبادئه حسب **"فيكتور فرانكل"** الذي قال: **"الإنسان قوي طالما إنه يتمسك بفكرة قوية"**[3]

"مسيّ" الذي ظنّ يوما أنّه استوعب قوانين وعادات المدينة بل وفكّ أيضا طلسمات أسرارها،[4] اكتشف بأنه كان جاهلا وغبيا، فراح يستنجد الزمان لينيرنا بفلسفة وحكمة جديدة من هذا الموقف تقول: **"إنّ الأسوء من أن تكون في نظر الأغيار أضحوكة، هو أن تستحقّ في نظر الأغيار الشفقة"**[5]وهو يرى بأنّه بعد أن كان محط سخرية، صار مثيرا للشفقة كذلك، والواقع أنّ هذه المقولة للكوني تتكرر في العديد من أعمال بشكل يصور فيه الآخر على أنه الشرّ وقد وردت هذه العبارات بشكل متفرق في أعماله السابقة:

في نصوص الخلق: **"الاستسلام لمشيئة الطبيعة أمان من كيد الطبيعة، ولكن الاستسلام لمشيئة الإنسان ليس أمانا من كيد الإنسان"**

"الإنسان عدو لنفسه، فكيف لا يكون الإنسان عدوّا لغيره؟"

"تصيب عندما نرحم الناس، نخطئ عندما نأمن جانب الناس"[6]

---

[1] ينظر: إبراهيم الكوني، من أنت أيها الملاك، ص15 و16.

[2] ينظر: نفسه، ص17.

[3] فيكتور فرانكل، الإنسان يبحث عن المعنى، تر: طلعت منصور، دار القلم، ط1، الكويت، 1982، ص195.

[4] ينظر: إبراهيم الكوني، من أنت أيها الملاك، ص17.

[5] نفسه، ص18.

[6] إبراهيم الكوني، نصوص الخلق، رقم 384 و385 و576، ص100 و101 و148.

وفي وصايا الزمان: **"لم ألتق الشيطان يوما إلا متنكرا في ثياب إنسان".**

"لا يدبر لنا الشيطان كيدا، لم تدبره لنا يد إنسان".[1]

مما يعني أن "الشر هو الآخر عينه" هي فلسفة يؤمن بها الكوني*

تواصل الرواية طريقها بنوع من الإقبال والإصرار من شخصية **"مسي"** الذي أملى عليه ضميره الأخلاقي مواصلة التواتر على الدائرة والمُضيِّ وفق ناموس المدينة التي سيسعى إلى تعرية كل أنساقها ومنظوماتها عند كل موقف، والحق أنّ هذا الإصرار متوقع من الكوني حين قال في **"معزوفة الأوتار المزمومة": "تحقق الغلبة ضد من كرهنا بالإقبال، ونحقق الغلبة ضدّ من أحببنا بالإدبار"**[2] حين نلاحظ أنه بقي يتواتر على الدائرة طيلة سبعة سنوات كاملة **"منتظرا في طوابير الجمهور ساعات كاملة"**[3] مصرّا على تسجيل وريثه كما يسميه بالاسم الذي ابتغاه **"يوغرتن"** معتقدا بأمل ويقين بأنّه سيحقق الغلبة بإصراره.

إنّ هذا التصوير من السارد والأمل المتواصل والشغف بمستقبل مشرق تتحقق فيه آمال شخصية "مسيّ" وتحسن الباحثة **لطيفة الزيات** التعبير عنه بقولها: **"فيتجسد هذا الواقع في صورة أحلام تكون بديلا للواقع الفعلي، ومع تزايد وتوالي هذه الأحلام تكتسب وتتخذ أبعادا تجعلها تبدو وكأنها الحقيقة بالنسبة للشخصية... ويسهر الليل كله في الحديقة يسائل الظلام والنجوم عن الحلم المنشود"**[4]

---

[1] إبراهيم الكوني، وصايا الزمان، رقم20 و21، ص9 و10.

- وقد ثبتت هذه الفكرة سابقا في روايته نزيف الحجر وفي دراستنا الغيرية وطبيعة النفس البشرية في رواية نزيف الحجر لإبراهيم الكوني (الفصل الثاني، النقطة الثانية) والتي تتقاطع بشكل كبير مع فلسفة **سارتر** في هذا الشأن.

[2] إبراهيم الكوني، معزوفة الأوتار المزمومة، ص14

[3] إبراهيم الكوني، من أنت أيها الملاك، ص19.

[4] لطيفة الزيات، نجيب محفوظ: الصورة والمثال، كتاب الأهالي رقم 22، سبتمبر، 1989، ص112. يراجع في ذلك نجيب محفوظ والفلسفة، مجلة علمية، تحرير: أحمد عبد الحليم عطية، العدد34، 2012، ص139.

ينتقد مسي في مشهد آخر ناموس المدينة حين ملّ من التجاهل والسخرية، فراح يصف شهادة الميلاد بأنها مخاض ميلاد ثانٍ للطفل **"شهادة الميلاد لا تعني في عرفي أنا ولكنّها تعني ذلك في عرفكم أنتم"**[1] وكان دليله في ذلك بأنّ الناموس البشري لا يعترف بمخلوق لا يحمل اسما، والغاية من هذا الحكم لـــ**"مسيّ"** هو أنّ البشر يسنّون القوانين ثم لا يتحملون أحكامها. وقد كان الحوار واضحا في ذلك حين أجابه الموظف؛ **"أظنّ أنّ الناموس البشري هو الذي سنّ هذا العرف لا نحن!**

- **صاح "مسيّ": ألستم من يقف اليوم كهنة على ما تسمّيه الناموس البشري؟**
- **ما أنا إلا عبد مأمور"** [2]

إنّ المنطق الذي يحكم به **"مسيّ"** على الأمور يعود إلى أنّه كان يعيش حياة الحرية في الصحراء والعزلة، فهو لا يحتكم إلى قوانين ولا إلى نواميس، بل إلى وصايا وإلى ضميره الأخلاقي، فالصحراء لا تسن القوانين ولا الأسلاف كذلك، وهو ما يؤكده "أندري بووي" بأنّ الحرية هي أساس كلّ واجب أخلاقي **بقوله: "...نعم ليس الواجب ممكنا إلا بالحرية، ووجوده يدل على وجودها... فالحرية خاصية الموجودات العاقلة بالإجمال، فإنّ هذه الموجودات لا تعمل إلا مع فكرة الحرية..فالقانون علة علمنا بالحرية، والحرية علة وجود القانون، القانون يبرهن على الحرية والحرية تفسر القانون."**[3]

نفهم مما سبق كيف أنّ **"مسي"** –بالرغم من الحرية التي كان يعيشها ويتغنى بها وهو الذي قضى طول عمره في الصحراء– تشبع بالوصايا وحكم الأسلاف التي أنارت له الطريق وغذّت ضميره الأخلاقي، ولهذا لا نرى عجبا في حكمه على ناموس وقانون

[1] إبراهيم الكوني، من أنت أيها الملاك ص21.

[2] نفسه، ص21 و22.

[3] أندري بووي، الفلسفة الألمانية، تر: يوسف كرم، دار الفروس للنشر والتوزيع، القاهرة، 2016، ص280.

المدينة بهذا الشكل. فالصحراوي لا يعيش بشهادة الميلاد ولا يموت بشهادة الوفاة والصحراء -كما سبق ونصَّ الكوني- قمقم الحرية[1] ولهذا اعتبر **"مسيّ"** هذه الوثائق تعقيدات ومخاض ميلاد جديد عندما قال: **"...إنّ الشقوة تبدأ بشهادة الميلاد ولكن الخلاص في شهادة الوفاة!"**[2]

والملاحظ كذلك من حواره مع الموظف أنانيته النسبية فـــ "مسيّ" لا يريد في الحقيقة اسماً بطولياً لابنه بقدر ما يريد اسمًا يخلّد خليفته من بعده ولعلّ اسم ابنه دليل على ذلك **"مسيّ بن مسيّ بسّابن مسي نسن"** [3] وحتى يخلد اسم ابنه اسم أبيه فيصير **"يوغرتن بن مسيّ بن مسيّ بسّابن مسي نسن"**.

والملاحظ في هذه الرواية أنّها محاولة انتصار لمبدأ الوجودية والأخلاقيات المثالية على حساب الفلسفة المادية، لأن السارد يحاول أن ينتصر لوجودية **"مسيّ"** على حساب مادية المدينة، وقد اعتبر **سارتر** مثلا وجوديته بأنّها النظرية الوحيدة التي منحت الإنسان كرامته. وهو ما اجتهد الكوني طيلة الرواية لتحقيقه. يقول **"سارتر**-Sarter" في فصل له بعنوان **"الوجودية والمادية"** في كتابه **الوجودية مذهب إنساني: "...تعد هذه النظرية الوحيدة التي منحت الإنسان كرامته، وهي الوحيدة التي لم تجعل منه موضوعا. فمن نتائج كل تصور مادي التعامل مع جميع الناس بما في ذلك ذاتي نفسها، على أنها موضوعات، ...نريد على وجه التدقيق، أن ننشئ مملكة الإنسان بصفتها مجموعة القيم المتميزة عن العالم المادي. غير أنّ الذاتية التي توصّلنا إليها هاهنا تحت عنوان**

[1] إبراهيم الكوني، نصوص الخلق، رقم176، ص51

[2] إبراهيم الكوني، من أنت أيها الملاك، ص27.

[3] نفسه، ص91.

الحقيقة، ليست ذاتية فردية خالصة، إذ بينّا أنّنا لا نكتشف أنفسنا فحسب داخل الكوجيتو وإنّما نكتشف الآخرين أيضا.".[1]

إنّ ما يحاول **"الكوني"** بلوغه حسب القول السابق لـــ**"سارتر"**؛ هو الإعلاء من شأن القيم المثالية التي يتمتع بها "مسيّ" وأخلاقه المُتَعَالية، المتميزة عن المدينة التي ينكر كل نواميسها، على أنّها الحقيقة التي تكشف حقيقة بطله؛ لا في صحرائه أين لم يكتشف حقيقته قبلا، وإنما داخل نظم المدينة باكتشافه لِلُؤْمِ الآخرين، وبالتالي تصير أخلاق "مسي" أكثر تعاليا مقارنة بأغيار المدينة.

2-2- مسيّ والساعي - الإنجاب واللاإنجاب:

"بلى! الوريث! ليس وريثي وحدي ولكنه وريث البشرية التي تدعي الوصاية على ناموسها!"[2] بهذا الشكل يدافع **"مسيّ"** عن حقه المغتصب ويعلي من مقام وريثه وخليفته كما يشاء تسميته، ليشرع الكوني في التأسيس لحوار فلسفي جديد يتحاور فيه بطلنا مع الساعي حول شأن الإنجاب من عدمه حين دار بنيهما الحوار التالي:

"-لم يبق إلاّ أن يكتموا أنفاسي كما كتموا أنفاس خليفتي في هذه الأرض!

- **خطيئتك أنّك تعوّل على الخليفة أكثر مما ينبغي!**
- **وهل في هذه الأرض مخلوق واحدّ لا يعول على خليفته الذي سيرث بها الأرض من بعده؟**

... أنا !"[3]

إنّ الملاحظ من حوار مسيّ أنّه يعلي كثيرا من شأن ابنه وغايته من ذلك في ذلك أسباب كثيرة نستنتجها كالتالي:

---

[1] جان بول سارتر، الوجودية منزع إنساني، تعريب محمد نجيب عبد المولى-زهير المدنيني، دار التنوير، ط1، 2012، تونس، ص62 و63.

[2] إبراهيم الكوني، من أنت أيها الملاك، ص22.

[3] نفسه، ص28.

أنّه يرى فيه الوريث والخليفة وأنه وصية ورسالة منزلة **"أسماء الأسلاف وصايا في عنق الأخلاف، والوصية في عرف الأجيال دائماً رسالة منزلة"**[1]

أنّ **"مسيّ"** يرى في معنى ابنه **"يوغرتن"** غاية في حد ذاتها فهو بطل الأبطال، وصفة يصح إطلاقها على شعبه وقومه، وفي ذلك تعالقٌ واضح مع الاستهلال الثاني للرواية بمقولة **"هيرودوت"**؛ **"...لأنّهم الأمة الوحيدة، من بين كل الأمم المعروفة لدينا، لا تنتحل لأفرادها أسماء منفردّة، بل تكتفي بإطلاق إسم واحدّ على كل أبنائها هو آترانتا"**[2]

بهذا الشكل لا يصير **"يوغرتن"** وريث **"مسيّ"** لوحده بل صفة الهوية التي تعبر عن جوهر وروح الشعب الطارقي ووريث الأمة ومستقبلها ووريث السلف وبطل أبطالها الذي يطمح من خلاله لإحياء شعب مغترب في وطنه وآيلٍ للزوال.

إنّ فلسفة **اللاإنجاب** ليست غريبة عن مجتمعنا العربي وتراثنا القديم، فقد عرف عن **أبي علاء المعري** بأنّه لم يتزوج قط ولم يلد، وقد أوصى بأن يكتب على شاهدة قبره البيت التالي:

هذا ما جناه أبي عليّ وما جنيت على أحد[3]

بمعنى أنّ فلسفة "مسي" التي يدافع عنها في مقابل ما يؤمن به الموظف من "لاإنجاب" هو صراع الصحراء التي تؤمن بالخليفة والوريث في مقابل المدينة التي تنادي بهذه الفلسفة لغياب القيم الأخلاقية فيها.

تتعدد أسباب **"مسي"** في الإعلاء من شأن وريثه كذلك؛ باعتباره هوية ورمزا وخلودا للاسم وللقوم، في حين أنّنا لا نجد العديد من الأسباب التي تدفع بالموظف إلى ذم

[1] إبراهيم الكوني، من أنت أيها الملاك، ص62.

[2] نفسه، ص9.

[3] طه حسين، تعريف القدماء بأبي العلاء، الدار القومية للطباعة والنشر، دط، القاهرة، 1965، ص156.

الذرية وعدم الإنجاب ولكنّه برر ذلك بقوله **"بلى! وُلدتُ، ولكنّ لم أَلِد، ولا أنوي أن أَلِدَ إلى الأبد.**

لا أفعل ذلك ليقيني بأن في الأبناء يكمن فناء الآباء فحسب، ولكنّ لأني لا أريد أن أضيف شقوة كبرى إلى شقوة صغرى"[1]

ولعلّ تفكير الموظف بهذا الشكل راجع لاعتباره بأنّ ولادة الأولاد جناية في حقهم، كما تتبنى الفلسفة المعاصرة اتجاها بهذا الشكل يقوده الفيلسوف **"إميل سيوران"** وهو من المناهضين المعاصرين لعدم الإنجاب من خلال كتابه **"مثالب الولادة"** عبر قوله: **"حين نستهلك الاهتمام الذي كنّا نتعامل به مع الموت، وحين يُخَيّلُ إلينا أنّنا لم نُبْقِ فيه على شيءٍ صالحٍ للاستعمال، نعود إلى الولادة، وعندئذ نشرعُ في مواجهة هاويةٍ لا تنضب"**[2] حين اعتبر أنّ فعل الولادة هو حالة مستمرة لا جدوى منها، عندما ييأس الإنسان من التفكير في الموت، وأن التفكير في الولادة لضرب من السفاهة لمن لم يجد شيئا يقوم به.

ويرى الموظف –من خلال شاهدنا السردي السابق– في إنجاب الأولاد (شقوة كبرى) لحياته الدنيا (الشقوة الصغرى)، حين يسائله **"مسيّ"** عن الشقوتين فيجيب: **"بلى! إذا كانت الدنيا شقوة صغرى فإن الذريّة شقوة كبرى!"**[3] فأما الصغرى فلم يكن له خيار فيها، أمّا الكبرى والأبناء فخياره.

تختلف الفلسفتان هنا (الإنجاب/اللاإنجاب) بشكل كبير، ففي حين يُحيل **"مسيّ"** الغاية في الأولى للأسباب والمبررات لا يرى الثاني الأمر من نفس المنظور فهو يرى الغاية في الشيء ذاته (اللاإنجاب من أجل اللاإنجاب) وهو في ذاته غاية ومبرر دون أسباب. والأمر في هذه الحالة أشبه بمقارنة فلسفة براغماتية نفعية، بفلسفة أخرى متقوقعة على نفسها. ويكمل الموظف كلامه حتى يبرر قوله بأنّ **"مسيّ"** في حد ذاته برهان لذلك،

---

[1] إبراهيم الكوني، من أنت أيها الملاك، ص28.

[2] إميل سيوران، مثالب الولادة، تر: آدم فتحي، منشورات الجمل، ط1، بغداد – بيروت، 2015، ص17.

[3] إبراهيم الكوني، من أنت أيها الملاك، ص28.

وأنّ الخليفة علّة وأكذوبة وتبديد نفس، وتبديد الوقت أهون عنده من تبديد النفس والروح[1] في روح من التعالي الترنستندالي الميتافيزيقي يُجابِهُ الموظف فلسفة "مسيّ" النفعية.

كما تطرق الكوني كذلك في أعمال سابقة إلى هذه الفكرة في كتابه **"نصوص الخلق"** ولعلّ الفكرة التي يحاول الأديب تصويرها هي أنّ الأبناء الذين نعتقد بأنّهم سيعيشون من أجلنا ليسوا كذلك **"نحن نحيا من أجل الأبناء، ولكن الأبناء لا يحيون من أجلنا"** وقوله **"نحن نحيا من أجل الأبناء، والأبناء يحيون من أجل أبناءهم"**[2] ولعلّ هذا هو السبب الذي جعل الكوني –ربّما– لم يتزوج حتى اليوم. أو فيما نصّه في الرواية: **"في الأبناء يكمن فناء الآباء"**[3] ولعلّ هذه الأقوال توافق ما جاء به **سيوران: "الإلحاح على الولادة ليس سوى شغف بالمعضل مدفوعا به إلى درجة الإقراف"**[4]

إنّ أصول هذه الفلسفة يمتد لعصور غابرة ولتعاليم بوذا 400 سنة قبل الميلاد حسب البعض والتي ترجمها "هاري سينغ جور–**H. Singh Gour** ": **"الرجل يحضر الأطفال مسبّبا لهم وله التقدم في السن والشيخوخة والموت، فلو فكرّ لوهلة وأدرك حجم المعاناة التي سيزيدها بتصرفه لكان قد امتنع عن الانجاب وبذلك يوقف دورة الشيخوخة والموت"** [5]

يحاول "مسيّ" بعد ذلك –بعذر أقبح من ذنب– شراء ذمة، وكما هي العادة؛ تستند أغلب أحكام بطلنا الذاتية إلى حجة وبرهان، حتى يوقفه الموظف بقوله **"لا ذمة تشترى هنا – خارج هذا المكان كلّ الذمم تباع وتشترى!"**[6] حتى يرد عليه **"مسي"** وهو لا يكاد يجد

---

[1] إبراهيم الكوني، من أنت أيها الملاك، ص29.

[2] إبراهيم الكوني، نصوص الخلق، رقم409، و410، ص108.

[3] إبراهيم الكوني، من أنت أيها الملاك، ص27 و28.

[4] إميل سيوران، مثالب الولادة، ص26.

[5] H. Singh Gour, The spirit of Buddhism, Whitefish, Montana: Kessinger Publishing, 2005, p286.

[6] إبراهيم الكوني، من أنت أيها الملاك، ص31.

فرصة ينتقد فيها المدينة وناموسها إلا واغتنمها في نوع من التهكم **"عجيب حقّا أن أسمع هذا في وطن لم يبق فيه شيء لم يخضع لناموس الصفقة"**[1] وعذره في ذلك أنّه إذا كان الكل فاسدا في قضاء حاجته فليكن الأمر كذلك حتى فوجئ بأنّ الذمم تشترى في كل مكان إلاّ في البلدية.

2-3 حوار مسيّ الداخلي، فلسفة أخلاقية أم وجودية؟

يؤسس الكوني في حواره مع نفسه وفي تأمله وتدبره، لفلسفة أخلاقية يائسة مُسَلِّمَةٍ لنفسها، يعوزها القلق الوجودي في هذا العالم، بوجودِ يحدُه فناؤُه وقد تضمنها الشاهد السردي التالي: **"...استدرجته ديمومة الانتظار إلى دهليز أطلق عليه اسم الغيبوبة من باب الاستعارة، أدرك بهذه التجربة أن الشقوة ليست في أن نفشل، ولكنّ في أن ننتظر. أدرك أن القصاص ليس أن نيأس، ولكن أن ننتظر. أدرك أنّ البلية ليس أن نهلك، لكن أن ننتظر، والعلّة ليست في الخيبة (خيبة الطلب) ولكن لإستحالة أن يستمرئ الإنسان الإنتظار أبدا. بلى. الإنتظار هو ما استعسر على الطبيعة الثانية المسماة في معجم الحكمة: العادة! ..."**[2]

إنّ هذا التشبث من شخصية مسي مردُّهُ رُوحِيٌ، فالإنسان حسب **"سمير الحاج شاهين"** ؛ **"أشبه بشجرة تضرب بجذورها في أعماق الأرض لكنها بأغصانها تهفو إلى السماء، وبقمتها تتطلع إلى ما فوق، تتغذى بأكثر الأشياء مادية وأكثرها روحانية بذات الوقت، أكثرها دونية وأكثرها سموا"**[3] فمسيّ كان يجمع بين فضائل الصحراء التي علمته التسامح والصبر والجلادة من أجل مواجهة المدينة التي كان يعلم أنّها جائرة مع الفرد، والتي يلعب أصحابها دور الوصاية القانونية التي تُخضِعُ العامة للطاعة بهدف

---

[1] إبراهيم الكوني، من أنت أيها الملاك، ص31.

[2] نفسه، 36 و37.

[3] سمير الحاج شاهين، لحظة الأبدية، دراسة الزمان في أدب القرن العشرين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1980، ص310.

حفظ الأمن والولاء والطاعة، فـــ "مسيّ" كان يستمد أخلاقه من الصحراء لمواجهة جور المدينة.

ويكمل **مسيّ** بطل الرواية قائلا: **"لا ينكر أنه روض نفسه عليها طويلا مستنجدا بوصايا أمّه الكبرى الصحراء، لأن الحياة في ذلك الوطن المفقود ليست سوى انتظار طويل، بل انتظار أبدي لا يضع لأبديته نهاية إلاّ النهاية الطبيعية التي هي الموت."**[1]

يستمرؤ **"مسيّ"** الانتظار وهو يعايشه في المدينة، بالرغم من أنّه روّض نفسه طويلا عليه، امتثالا لوصايا الصحراء؛ **"محنة إنسان الصحراء ليست في الصحراء ولكن محنة إنسان الصحراء في التخلّي عن وصايا الصحراء"**[2] وأي صحراء؟ تلك الصحراء التي طالما تغنّى بها واعتبر بأنّها أفضل البقاع، بل وراح يصف بأنّ حياة الصحراوي ما هي إلاّ انتظار ثم موت، انتظار أبدي لا ينهيه إلاّ فناؤه وموته، إلاّ أنّه اعتبر بأنّ الانتظار شقوة، وقصاص وبلية وعلّة.

يختزل الكوني فلسفته الأخلاقية بأنّها رهينة المكان، فالقيم رهينة الأماكن التي تُعاشُ فيها وتتمثل فيه، والأمر أشبه بقولنا بأنّ البخل كصفة شنيعة في ثقافتنا العربية، قد يكون ادّخارًا محمودا في ثقافة أخرى، والعكس كذلك. حين راح يُصوِّرُ الانتظار بتلك الصفات اللئيمة في المدينة، على أنّه في المقابل صبر وجلادة وقوة في بيئته الصحراوية. في حين اعتبر الموت خلاصا طيّبا ولم يُشر بأيّ شكل من الأشكال بأنّ الموت بعد طول انتظار؛ حياة بائسة في عرف الصحراء عبر كل أعماله السردية.

[1] إبراهيم الكوني، من أنت أيها الملاك، ص36 و37.

[2] إبراهيم الكوني، نصوص الخلق، رقم574، ص148.

والموت عند الكوني فلسفة خالصة تكررت في العديد من أعماله برؤى فلسفية عميقة **"بالموت نحيا، بالحياة نموت"** وقوله **"في الحياة نموت بالجسد، في الموت نحيا بالروح"**[1]

وقوله كذلك **"بالأمل نستثقل الزمن، ولا ندري أن الزمن الذي نستعجله يأتي لنا بالموت"** وقوله **"باليأس نحيا، بالأمل نموت"**[2]

2-4 مسيّ والحاجب، هوية أم إغتراب؟

تؤثر فلسفة الساعي في "مسي" شيئا فشيئا مما يدفعه للتأمل فيها، فيتخيل ناموس المدينة على أنّه الربّ الذي تستجدي عنده الخلائق اسما، **عن معنى أن يولد الإنسان فلا يكون له نصيب من الإسم**، هنا يحاجج **"مسي"** نفسه؛ **لماذا يوهب أنفاسا تأتي به إلى الدنيا إذا كانت هذه الأنفاس تنتزع منه بالمشيئة العليا** [3]عن مصير هذه الخلائق يتساءل عن الحكمة من كل هذا الجور، فيجيبه الحاجب قائلا: **"إن قدر هؤلاء التيه، لأن أهل الاغتراب وحدهم أحباب الربّ !"**[4]، أو بعبارة أخرى أشدّ عنفا: **"..من لا اسم له لا وجود له"**[5] وقد أشار **أندري بووي** إلى أنّ الاغتراب هو نتاج مدينيّ بقوله: **"لقد استخدم مصطلح الاغتراب غالبا منذ القرن الثامن عشر لمناقشة مشكلات العصر الحديث، من التمدن إلى التصنيع، كما أنّه يستخدم للإشارة إلى الشعور بعدم الانتماء إلى العالم"**[6]

والملاحظ من حوار مسيّ مع حاجب الرب أنّه يبدو متخيلا أكثر مما ينبغي، فالحاجب وإن كان شخصا مثله مثل الساعي الذي جادله في مسألة الجدوى من الإنجاب،

---

[1] إبراهيم الكوني، نصوص الخلق، رقم 381 و382. ص100

[2] إبراهيم الكوني، وصايا الزمان، رقم 259 و260، ص69.

[3] ينظر: إبراهيم الكوني، من أنت أيها الملاك، ص38.

[4] نفسه، ص38.

[5] نفسه، ص37.

[6] أندري بووي، الفلسفة الألمانية، تر: يوسف كرم، ص99.

يسائل حاجب الرب كما صوّره على أنه وصيّ أعلى وأسمى من الساعي عن مسألة مصير إنسان بدون إسم، وقد لخص **"مسيّ"** المسألة في ثنائية ضدية تمثلت في السعي وراء الهوية في مقابل الاغتراب، وقد مثلت الهوية على أنّها وجود وأن الاغتراب عدم. إلاّ أنّ الطريف في الأمر أنّه ينتصر في النهاية إلى الاغتراب على لسان الحاجب بحجة أنّهم أحباب الرب. وأنّ حرية الصحراء والتيه في الصحراء لربما أفضل من الاحتكام لقانون المدينة الذي يحتكم لفلسفات جائرة تُوجِدُ من تشاء وتُغَرِّبُ من تشاء بأحكامها.

يعرف حسن حنفي الهويّة بقوله: **"أنّ الإنسان الواحد ينقسم إلى قسمين: هوية وغيرية، أو يشعر بالإغتراب إن مالت الهوية إلى غيرها أو انحرفت إليه. فالاغتراب لفظ فلسفي والانحراف لفظ فلسفي. الهوية أن يكون الإنسان هو نفسه، متطابقا مع ذاته، في حين أنّ الاغتراب هو أن يكون غير نفسه بعد أن ينقسم إلى قسمين؛ هوية باقية وغيرية تجذبها... الهوية خاصية للنفس لا للبدن.. هي حالة نفسية لا بدنية"**[1] والملاحظ أنّ هذه الحالة النفسية صارت موضة الروايات المعاصرة، نظرا لانفتاح الروايات الحديثة والمعاصرة على مشكلات العصر، والحوارات الثقافية.

وقد عبرت **هاجر مباركي** عن هذه الفكرة بقولها؛ **"إذ أصبح الوعي بالإنسانية والإنسان وتصوير ضعفه وانهزاماته؛ هو موضوع إنسان الألفية الثالثة، لكلّ ما يحمله من توترات تهدد وجوده، وصراعات تتحكم في مساراته"**[2]عد بذلك صراع الهوية الركيزة الأساسية الذي تقوم عليها الرواية، فقد حملت المدينة حسب **ليندة بن عباس؛ "العداوة لمسيّ حث إنّها مارست عليه شتى العقوبات بدءا من حرمان الولد من الإسم، وكذا مصادرة هويّته التي اكتسبها من وطنه الأصلي، وطرده من أراضيها، وإعادته إلى**

[1] حسن حنفي حسنين، الهوية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2012، ص11 و12.

[2] هاجر مباركي، محمد سعيدي، إشكالية الهوية في الرواية العربية: معالم اغتراب أم بوادر استلاب؟، مقال إلكتروني، مجلة دراسات أدبية، العدد السادس، جوان، 2018، العلامة، ص36.

الصحراء، بعدما مارست عليه صورا مختلفة من العذاب العذاب الاجتماعي والسياسي وحتى الفكري"[1] ما زاد من كرهه لها جراء ما عاناه فيها من ويلات.

صار "مسي" بهذا الشكل يحلم بالعودة إلى الصحراء **"لا مفر من العودة إلى الصحراء إذا شئنا أن نستعيد الهوية"** وقوله **"في الصحراء فقط لا يحتاج الإنسان إلى وثيقة إثبات هوية"**[2]

2-5 فلسفة الإسم أو ما وراء التسمية! (مسي وموسى والجار العجوز)

إنّ الفكرة الأساسية التي تتبني عليها هذه الرواية هي الاسم، وأنا لا أقصد هنا بالاسم ذلك التشكيل اللفظي الذي تقوم عليه الرواية في إسمي **"يوغرتن"** أو **"مسيّ"**، وإنما أبعاد التسمية في الرواية، وقد اشتغلت الرواية على قيمة الاسم بوصفه هوية من جهة، وأفقا من آفاق الانتماء الديني والسلطوي، فالأسماء في الرواية روح وجوهر، لأنّ اسم **"يوغرتن"** بغض النظر على أنّ معناه بطل الأبطال إلاّ أنّه يتحول إلى صفة قوم يصح إطلاقها على كل فرد من أبناء المجتمع الأمازيغ الذي تغنى بوصاياه بطلنا **"مسيّ"** تماما كما لمح لذلك **"إبراهيم الكوني"** في استهلاله، بما يفعله الجرمنت في آترانتا كما سبق وأشرنا.

ينبغي الإشارة كذلك إلى أنّ الرواية واقعية بامتياز، وأنّ أغلب الإشارات التي يوردها الكوني تشكل لبّ الواقع وحقيقته، كما أنّ الكوني يحتمي ككلّ مرة خلف رواياته للتعبير عن معتقداته وأفكاره، حين يمثل بليبيا الدولة التي تقمع أبنائها وتنتزع أسمائهم، وقد وجد الكوني في الكتابة الروائية صونا وحماية للتعبير عمّا يشاء، ليقي نفسه من سطوة المساءلة تمثيلا وتخييلا بدولة الصحراء في كل ما يكتب.

---

[1] ليندة بن عباس، بنية الشخصية التراجيدية في روايات إبراهيم الكوني، ص184 و185.

[2] إبراهيم الكوني، من أنت أيها الملاك، ص101 و107.

تدور حبكة الرواية حول ثنائية تأكيد الوجود بشهادة الميلاد وتخلص بالموت بدليل قوله: **"أنّ الشقوة تبدأ بشهادة ميلاد، ولكن الخلاص في شهادة الوفاة!"**[1] إلاّ أنّ مسيّ تجاوز ذلك من خلال تسمية كلّ فرد من أفراد الرواية باسم يليق به ويناسبه في المعنى.

يحيل الكوني كذلك إلى فكرة كبرى غايتها أنّ الهوية لا تقتصر على اللغة والدين والانتماء ووحدة الوطن فقط، بل على الاسم كذلك، فمحاولة طمس أسماء تاريخية هو طمس لهوية وانتزاع للاعتزاز بأسماء خلدت تاريخا يوما ما، أي أنّ الاسم عند **الكوني** في هذا المقام يحمل تمثلا من تمثلات الهوية، وأي طريقة أنجع لطمس هوية ما من استبدال أسماء أفرادهم.

إنّ محاولة التفكير وفهم هذه المسألة لينفعنا بالتمثيل والمحاكاة؛ كأن نتخيل أنّ سلطة عربية ما تفرض على شعبها تسمية كل مولود جديد ابتداء من تاريخ من التواريخ باسم أجنبي، ولنا أن نتوقع كيف ستكون هوية أولئك الأفراد عندما يكبرون ويكبر أبناءهم بنفس الفلسفة التي تفرضها الدولة في التسمية، ولنا أن نتساءل عمّا إذا كان ذلك الشعب سيحافظ على هوية الأجداد أم أنّه سيتماهى مع اسمه الأجنبي لثقافة أجنبية تماما.

أي أنّ الرواية تشغل إلى التأمل في مسألة كيف يمكن أن تتحدد هوية الإنسان من خلال اسمه فقط، وليس المبتغى عند الكوني هو الإسم فقط، لأنّ الإسم عنده دلالة على شعب الأمازيغ، في أنّ ما يحاول الروائي التمثيل عليه هو ذلك التقابل بين دائرة النفوس التي تمثل السلطة بمختلف مستوياتها؛ أي المدينة من جهة، ومحاولة طمس هوية الأمازيغ أو أي هوية مماثلة، بفرضها منطق تقديم الاسم على سبيل الإعارة وهو ما رفضه بطلنا تماما حين حاور جاره في هذه المسألة:

"ظننت أنني فهمت حقّ الفهم ما راق لعقلاء الصحراء أن يلقّنوه لنا عندما قالوا إن نزول الروح الكريمة إلى الدنيا وقوع في الشَّرَك، لكنني لم أتخيّل أن تبلغ عبقريّة الروح

[1] إبراهيم الكوني، من أنت أيها الملاك، ص31.

الخفية حدّا تجرّد فيه الإنسان من اسمه الذي شاء له الخالق أن يخلفه حتى بعد موته!"[1]

ثم أضاف قائلا: **"الخالق شاء للاسم أن يخلف المخلوق بعد موته، ولكنّ الأشباح الخفية شاءت أن تجرّد المخلوق من اسمه وهو لا يزال حيا يرزق!**

- **ألا يعني هذا تجديفا في حقّ ربّ السماوات والأرض؟"**

أي أنّ الكوني يعتبر بأنّ انتزاع الاسم الذي تنصه المدينة تجاوزٌ حتى للسنن الإلهية، وهو لا يمثل بهذا القول تقابلا للانتقاص من سنن المدينة إلا حين يقابها كذلك بسنن الصحراء حين يقول: **"الأسماء على سبيل الإعارة بدعة لم يخترعها أهل الصحراء ولكنّها من اختراع أهل العمران أيضا. هل تدري لماذا؟ لأنّ أهل العمران وحدهم يروق لهم أن ينالوا بالمجّان من دون أن يكلّفوا أنفسهم عناء انتزاع الأشياء انتزاعاً"**[2]

نلاحظ كذلك أنّ الأمر تعدى في ذلك منع الأسماء الغريبة أو المشبوهة، فقط ففي حوار ربيب الصحراء وموسى لدليل على ذلك.

6-2 هامشية الأنثى وفلسفة المرأة

إنّ ما تمثله الرواية في هذا المقطع من هامشية الأنثى في أعمال الكوني ما هو إلا شذرة من مقولات كثيرة مبعثرة على عدة أعمال، يقول في الرواية:

"تركه بين يدي الأم رهينة في الآونة الأولى لتتولى تربيته، ونسي أنّ الأم لم تكن يوما مربية حتى لو شاءت أن تربي" إلى غاية قوله: **"...ثم وضعه رهينة ...بين يدي إحدى الجارات، مقابل أجر، لتتولى تربية لم تكن حتى الأم جديرة بها.."**[3]

إن هذا القول للكوني على لسان **"مسيّ"** لينتقص من قدر المرأة كثيرا، فهو لا يرى في الأم مربية قط، حتى لو أرادت ذلك، ثم يؤكد ذلك بقوله في قول آخر بقوله **تربية لم تكن**

---

[1] إبراهيم الكوني، من أنت أيها الملاك، ص32.

[2] نفسه، ص151.

[3] نفسه، ص155 و156.

حتى الأم جديرة بها إنّ هذه الأقوال للكوني ليست بالغريبة ولا هي تمثل أقوال شخصياته فقط، فقد ثبتت للروائي أقوال كثيرة مشابهة.

يقترن حضور المرأة في في رواية **"من أنت أيها الملاك"** بالموت سواء من زوجة مسيّ أو ابنة موسى ولا تكاد المرأة تحضر إلاّ في بعض الجمل والعبارات الغامضة التي تنقص من شأنها. إنّ هذا الغياب لصورة المرأة يثير تساؤلات كثيرة حول نظرة الكوني للمرأة من خلال أعماله لأن هامشيتها لم تقتصر فقط على هذا العمل، بل إنّها أيضا هامشية في كثير من أعماله الأخرى.

لم يكن لامرأة (مسي) أي دور في سير الأحداث، وقد وردت هذه المرأة في موقعين فقط الأول هو عند تأخره عن الحضور إلى دائرة السجل المدني عندما كان يتحاور مع القرين.

"عمّ سكون قال مسي لقد دفعت للتو نصفي!

انتصب بينهما صمت أعمق تزحزح موسى جانبا فجأة ليواجه القرين. قال بفضول:

-ماذا يعني أن ندفن للتو نصفك؟ رنا مسيّ إلى الفراغ حيث يحتشد جمع الكتبة، تمتم.

- امرأتي، (كأنه يخجل بها) ردد موسى خلفه: امرأتك: هل تقول أنّك فقدت امرأتك؟ أومأ مسّي برأسه إيجابا، فهيمن صمت، دام الصمت إلى أن تكلم:

-ألن يكفي الموت عذرا في نظر خصمنا القدر؟"[1]

كما ترد مرة ثانية في حديثه عن موتها كذلك في حوار له مع الموظف:

-"ماذا عن الوضع العائلي؟

[1] إبراهيم الكوني، من أنت أيها الملاك، ص66 و67 و94.

-فقدت رفيقتي أخيرا (وكأنه كان ينتظر ذلك وارتاح منها)

- هل كان السبب داءً

- الأطباء يقولون داء القلب، ولكني أقول إنه داء الكمد!

- داء الكمد؟ لفظت أنفاسها حزنا بسبب الاسم"[1]

يرى الباحث **هشام محمد عبدالله** في مقال له بعنوان **"المسكوت عنه في رواية من أنت أيّها الملاك"** أنّ: **"النص يضع الأنثى مسكوتا عنها لا لتهميشها، بل لوضعها في حيز التقديس التي ينبغي ألا تدنّس بالمعرفة الواقعية التي تصل إلى الابتذال ربما حيث "يعتبر المتخصصون أنّ الشعب الطوارقي مجتمع أمومي يجل المرأة ويحترمها، وحافظ الطوارق على هذه الخاصية رغم أن معظم شعوب العالم تحولت إلى شعوب أبوية ذكورية"[2]** وهذا ما أكده إبراهيم الكوني في حوار له **" مجتمع الطوارق مجتمع أمومي، ومجتمع الأمومة نبع من الموقف من المرأة كإله."[3]**

إلاّ أنني أخالف هذه الفكرة تماما وذلك لاعتبارات عدة بينتها في العنصر الثالث من الفصل الثاني من الدراسة بعنوان الميسوجينية عند إبراهيم الكوني.

---

[1] إبراهيم الكوني، من أنت أيها الملاك، ص101.

[2] بثينة شعبان، الحياة والحب في مجتمع الطوارق، مجلة الرؤية، ع465، 23ماي، 2009

يراجع في ذلك: هشام محمد عبد الله، المسكوت عنه في رواية من أنت أيها الملاك، مجلة ديالي، العدد السابع والأربعون، 2010، ص669.

[3] هشام محمد عبد الله، المسكوت عنه في رواية من أنت أيها الملاك، ص669 و670

إبراهيم الكوني، تكريم الغرب وتجاهل العرب، برنامج زيارة خاصة، مع سامي كليب، قناة الجزيرة الفضائية www.aljazeera.net

مصادر ومراجع الفصل الأول من الباب الثاني:

1. إبراهيم الكوني، معزوفة الأوتار المزمومة، دار سؤال، ط1، لبنان – بيروت، 2016.
2. إبراهيم الكوني، من أنت أيها الملاك! المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت لبنان، 2019.
3. إبراهيم الكوني، نصوص الخلق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت لبنان، 1999.
4. إبراهيم الكوني، وصايا الزمان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت لبنان، 1999.
5. إميل سيوران، مثالب الولادة، تر: آدم فتحي، منشورات الجمل، ط1، بغداد – بيروت، 2015.
6. أندري بووي، الفلسفة الألمانية، تر: يوسف كرم، دار الفروس للنشر والتوزيع، القاهرة، 2016.
7. أولريش بيك، السلطة والسلطة المضادة في عصر العولمة، تر: جورج كتورة، إلهام والشعراني، المكتبة الشرقية، ط1، 2010.
8. بثينة شعبان، الحياة والحب في مجتمع الطوارق، مجلة الرؤية، ع465، 23ماي، 2009.
9. بيير بورديو، الرمز والسلطة، تر: عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، ط3، المغرب، 2007.
10. جان بول سارتر، الوجودية منزع إنساني، تعريب محمد نجيب عبد المولى–زهير المدنيني، دار التنوير، ط1، تونس، 2012.
11. حسن حنفي حسنين، الهوية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2012.
12. حسن حنفي، الفلسفة والرواية، مقال منشور بمجلة "أوراق فلسفية"، مجلة غير دورية علمية محكمة، عنوان العدد الخاص: نجيب محفوظ والفلسفة، العدد34، 2012.
13. ديفيد لودج، الفن الروائي، تر: ماهر البطوطي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، العدد288، ط1، 2002.
14. سمير الحاج شاهين، لحظة الأبدية، دراسة الزمان في أدب القرن العشرين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1980.

15. طه حسين، تعريف القدماء بأبي العلاء، الدار القومية للطباعة والنشر، دط، القاهرة، 1965.
16. فيكتور فرانكل، الإنسان يبحث عن المعنى، تر: طلعت منصور، دار القلم، ط1، الكويت، 1982.
17. لطيفة الزيات، نجيب محفوظ: الصورة والمثال، كتاب الأهالي رقم 22، سبتمبر، 1989
18. ليندة بن عباس، بنية الشخصية التراجيدية، (التبر، نزيف الحجر، من أنت أيها الملاك) أطروحة دكتوراه، إشراف بلقاسم ذواوي، جامعة البشير الإبراهيمي، برج بوعريرج، 2018-2019.
19. هاجر مباركي، محمد سعيدي، إشكالية الهوية في الرواية العربية: معالم اغتراب أم بوادر استلاب؟، مقال إلكتروني، مجلة دراسات أدبية، العدد السادس، جوان، 2018، العلامة.
20. هشام محمد عبد الله، اشتغال العتبات في رواية من أنت أيها الملاك دراسة في المسكوت عنه، مجلة ديالي2010، العدد السابع والأربعون،
21. هشام محمد عبد الله، المسكوت عنه في رواية من أنت أيها الملاك، مجلة ديالي، العدد السابع والأربعون، 2010.

22. H. Singh Gour, The spirit of Buddhism, Whitefish, Montana: Kessinger Publishing, 2005.

الفصل الثاني
من الباب الثاني:
الرؤية الفلسفية
في رواية "روح البعد المفقود"

- في فلسفة الجمال: معنى الجميل عند إبراهيم الكوني
- في فلسفة الهوية والاغتراب عند إبراهيم الكوني

توطئة:

لا نتعامل مع الروائي إبراهيم الكوني هنا على أنّه فيلسوف أو مفكر، وإنّما نتعامل مع بعض أعماله الروائية على أنها تتضمن أطروحات على مستوى معين من النزوع الفلسفي، ذلك أنّ الفيلسوف هو الذي يسائل الأشياء والظواهر –تماما مثلما تفعل الفلسفة– ويملك رؤية خاصة موضوعية ومتكاملة للأمور، خاصة أنّه سبق للمؤلف وأن كتب بعضا من المؤلفات التي تحمل شذرات فلسفية مثل: "**وصايا الزمان**" و "**تزيف الروح**" و "**نصوص الخلق**" و **"ثوب لم يدنس بسم الخياط"** وغيرها من المؤلفات الفلسفية والفكرية التي رأى إبراهيم الكوني أنه كان يمكن أن تُحدِثَ ثورة إن هي ترجمت إلى لغات العالم مثل: **بيان في لغة اللاهوت** و**ملحمة المفاهيم الكبرى**. وبالتالي فإنّ التعامل مع نصوص إبراهيم الكوني لا يمكن أن يتم بتلك البساطة في التحليل.

من هذه المسلمات نحاول استنطاق النص، بما نملكه من أدوات، وقد أملت علينا متونه التي اطلعنا عليها أن نتحرى ما في جعبته –بوصفه روائيا– من أفكار ذات نزوع فلسفي جمالي، بالشكل الذي يسمح لنا الإقرار بأنّ إبراهيم الكوني يمثل نموذجا في الكتابة الروائية الفلسفية العربية، وحتى الدولية.

1–في فلسفة الجمال: معنى الجميل عند إبراهيم الكوني

يَستهّلُ إبراهيم الكوني روايته "روح البعد المفقود " بفقرة، أقلُ ما تستحقه وقفة في معانيها، وتأملٌ في قضاياها، لما تحمِلهُ من بعدٍ فلسفي وفكري، ولما تتضمنه من أسئلةٍ؛ تحيل إلى احتمالات عدة تربك القارئ. وتضعه صوب إشكاليات فلسفية متشعبة المناحي، وهي لا تنفك إلاّ لتكون أكثر إبهاما إذا حاول استنطاقها وتحليلها. وعليه يشرع في عتبة استهلاله قائلا:

"لماذا نعتنق دين الوردة، ونحترف استنبات الوردة؟ هل يكفي أن نجيب فنقول: لكي نروض أنفسنا على الكفّ عن قطف الوردة؟

الكف عن قطف الوردة يردعنا عن اقتراف الخطيئة في حقّ الوردة لأننا، عندما نقطف الوردة، لا نكتفي بأن نفقد الوردة، ولكننا نقتل الوردة! لا نكتفي بأن نقتل الوردة بقتل الوردة، ولكننا نقتل في أنفسنا الوردة التي تسكننا".[1]

إنّ دين الوردة عند إبراهيم الكوني هو الجمال، والغلو في حب الجمال يجعلنا نحترف زرعه في كل مكان، وتأمله أينما كان، ولكل دين عبادة، ولكل عبادة لوازم ونواهي. يشرع إبراهيم الكوني في استهلاله مُسَائِلا القارئ، متسائلا بعدها مسترسلا؛ **لماذا... نحترف استنبات الوردة؟**[2] ولماذا هذا العناء في احتراف استنبات الوردة! وهو الذي سبق وأجابنا قبل ذلك: لأننا نعتنق دينها، كما أنه من غير المنطقي اعتناق دين دون عبادة –وهو حال أغلب المعتقدات–. ولكن هل فعل استنبات الوردة يمثل إحدى عبادات دين الجمال؟!

الملاحظ أنّ إبراهيم الكوني لا يتوقف عند هذا الحد إلا ليحيلنا إلى سؤال آخر: "**هل يكفي أن نجيب فنقول لكي نروض أنفسنا على الكف عن قطف الوردة؟** "[3]مقدما المبررات والاحتمالات، حتى يجعل القارئ يفترض ويتساءل مجددا: هل قطف الوردة من المنهيات والمحرمات في دين الجمال؟ وكأنّ الدين هنا ينهاه عن ذلك.

يؤكد إبراهيم الكوني ذلك، ويرى في قطف الوردة خطيئة، وقد أشار إلى ذلك في مواضع عديدة من الرواية، بل وبالغ حين اعتبر قطفها وبيعها واستثمار مالها أكلا للسحت في بعض الأحيان، حين قال في استهلاله: "**والكف عن قطفها يردعنا عن اقتراف الخطيئة**"[4] وهنا نتساءل مجددا: في حق من! في حق الوردة؟ يتبادر إلى القارئ من خلال هذا القول

---

[1] إبراهيم الكوني، روح البعد المفقود، الاستهلال. ص9.

[2] نفسه، نفس الصفحة.

[3] نفسه، نفس الصفحة.

[4] نفسه، الاستهلال. ص9.

سؤال آخر، لماذا الوردة بالذات؟ وهل قطف الوردة خطيئة؟ هل الوردة هي المرادف الفعلي للجمال؟ أم أنها روح ما، وإن كانت مجرد نبات فقط عند البعض!

يرى إبراهيم الكوني بأنّ الوردة تقتل كما يقتل أي كائن حي،" **لأننا، عندما نقطف الوردة، لا نكتفي بأن نفقد الوردة، ولكننا نقتل الوردة!** "[1]

اعتبر إبراهيم الكوني الوردة كيانا وروحا يعي ويشارك ويحيا ويُقْتَلُ بفعل فاعل، وبالتالي تحتمل عبارته الأخيرة ثلاث احتمالات:

-أننا نقتلها مرة عندما نقتل الوردة لأنها روح تحيا وتقتل.

-ومرة لأننا نقتل الجمال ونرتكب خطيئة في دين الجمال حسبه.

- وأخيرا لأننا **نقتل في أنفسنا الوردة التي تسكننا** أي أننا نقتل الجمال في قلوبنا ونُعدِمُ تقديره في أنفسنا.

إنّ البحث في الجمال والجميل من شأنه أن يُدخِلَ الباحِث في جُملة من التداخُلات والتضارُبات لتعدُدِ المُشتغِلينَ به، وبالتالي فإنه من الوهم اعتبار هذا المصطلح بتلك البساطة والسذاجة، لأن مصطلح الجمال كلفظة، ضارب في القدم وتكاد تتضارب تعاريفه وقضاياه هي الأخرى. ولما لموضوع الجمال من أهمية في الرواية ولرغبته في الكتابة عنها، استأثر الكاتب الاستشهاد بقول دوستويفسكي استهلالا لروايته: **"كنت ولا أزال شديد الرّغبة في الكتابة عمّا لم يكتب عنه أحد منذ الثلاثينات وهو: الجمال المحض"**[2] ليكون الجمال الخالص على هذا الأساس أحد قضايا الرواية الأساسية التي حاول إبراهيم الكوني من خلالها تبيين رؤيته الخالصة. ورغبته الملحة في الكتابة عنه.

[1] إبراهيم الكوني، روح البعد المفقود. ص9

[2] نفسه، الإستهلال. ص5.

إنّ الجمال قبل كل شيء مفهوم في الوجود ومن حيث هو تجربة فنية في الحياة الإنسانية.[1] تناولته الفلسفة والميتافيزيقيا بالدراسة والتحليل، واجتهد فيه الفلاسفة أمثال **"باومجارتن–Baumgarten"** و**"كانط–Kant"** و**"هيجل–Hegel"** و**"شوبنهاور – Schopenhauer"**.. وغيرهم في الفلسفة الغربية المعاصرة كثُر. *

ينبغي الإشارة في هذا المقام، وقبل الخوض في تحديد الجمال أنّ مصطلح "الإستطيقا" تأسس بالأساس على يد الفيلسوف الألماني "باومجارتن A.G. Baumgarten" سنة 1735 حين أسس كتابه "**تأملات فلسفية في موضوعات تتعلق بالشعر**" وقد قصد إلى ربط تقويم الفنون بالمعرفة الحسية.. من حيث أنه يهتم بالأشكال الفنية أولى من أن يهتم بمضمونها[2]، والإستطيقا هو لفظ مأخوذ من اللفظ اليوناني Aissthesis ومعناه الإحساس والعاطفة. [3] وهو ما يؤكده **"نوكس–Knox"** حين قال: **"أنّ موضوع علم الجمال "علم الإدراك الحسي" الذي يستعير له "باومجارتن" أصله اللغوي اليوناني (أسشيسيس، أستيتيس، أستييتيكوس) والتي تعني الإدراك الحسي للعالم الخارجي".**[4]

---

[1] ينظر: دنيس هويسمان، علم الجمال "الإستطيقا"، تر: أميرة حلمى مطر، المركز القومي للترجمة، العدد1949، القاهرة، 2015، ص7.

- نشيد بالذكر بأنّ الباحث الجزائري أ.د. كمال بومنير قد اجتهد في تقديم دراسة تاريخية مميزة موسومة ب: "في معنى الجميل من –أفلاطون إلى لوك فيري– الصادرة عن منشورات الاختلاف ومنشورات ضفاف. والتي تضم تتبعا تاريخيا لمعنى الجميل عند جملة من الفلاسفة من اليونان حتى وقتنا المعاصر.

[2] ينظر: عبد الرحمن بدوي، فلسفة الجمال والفن عند هيجل، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 1996، ص6 و21.

[3] عبد الرحمن بدوي، فلسفة الجمال والفن عند هيجل، ص21.

[4] إ.نوكس، النظريات الجمالية –كانط – هيجل – شوبنهاور– تر: محمد شفيق شيا، ط1، منشورات بحسون الثقافية، بيروت لبنان، 1405هـ/1985م، ص14.

نفهم من خلال هذا القول أنّ علم الجمال تأسّس بالأساس على دراسة كل فن يبدعه الإنسان وحتى انفعالاته ونشاطاته ومشاعره وعلاقاته الخارجية[1]، أي أنه بشكل عام هو العلم الذي يبحث في مسائل الجمال. حتى تشعبت نواحي هذا العلم مع الزمن وأثرى الفلاسفة رصيده وتمخضت عنه إشكالات عديدة، لا تسع الدراسة إحصاءها هنا، إلا أنّ ما يهم في هذا المقام هو استنباط تلك الرؤية والموقف الفلسفي التي يتبناه إبراهيم الكوني من الجمال وبعضا من تمثلاته.

يرى بعض الفلاسفة، ومنهم عبد الرحمن بدوي.. استنادا لقول **"باومغارتن"** السالف بأنّ –موضوع علم الجمال هو الفن الذي يبدعه الإنسان– وأن الجمال في الطبيعة ليس موضوع هذا العلم بحجة قول هيجل "**أن الطبيعة مظهر من مظاهر العقل في أدنى مستوياته في الوجود، ولهذا فكلما زاد تنصيب العقل كان الموجود أفضل**"[2]. نفهم من هذا بأنّ اعتبار الجميل جميلا ولو كان في الطبيعة، وبغض النظر عن الفن، متعلق بذوق المتلقي له، وسعة عقله وإدراكه للأمور، لأن الطبيعة مظهر من مظاهر العقل في أدنى مستوياته على حد تعبيره، وبالتالي فإنه كلما ارتفعت مستويات العقل صار الإنسان يدرك الجميل بشكل أرقى، هذا من جهة، والجميل في الطبيعة –من جهة أخرى– متعارف عليه ولا اختلاف فيه عموما، وأي إدراك عقلي للظاهرة بمختلف درجاتها يعي ذلك ويدركه، من أدنى مستوياته إلى أعلاها. كما أنّ الفارق الجوهري بين الجمال والفن يكمن في الفاعل الأكثر تعاملا معه وهو الإنسان. لأن الفن يتعلق دوما بالإنسان الذي يخلقه، بينما يتعلق الجمال بالمتذوق والمتأمل.

يثير القول السابق لـــ **"هيجل"** بأنّ أولى شروط إدراك الجميل هو العقل، ولا نعيب على "إبراهيم الكوني" هذا الشأن، فالروائي على درجة من الموسوعية والإدراك العقلي،

[1] ينظر: إ.نوكس، النظريات الجمالية –كانط – هيجل – شوبنهاور–، ص14.

[2] عبد الرحمن بدوي، فلسفة الجمال والفن عند هيجل، ص22.

ونحن نعرفه مؤلفا بارعا ومفكرا اجتهد في العديد من المسائل الأدبية واللغوية والفكرية. كما أنّنا إذا ما اعتبرنا على النحو السابق بأنّ الإحساس والعاطفة شرطان كفيلان لاعتبار الجميل جميلا، –كما وردتا في بدايات التأسيس الفعلي لعلم الجمال– فإننا نجدهما متوفرين في حكم "**إبراهيم الكوني**" بالجمال على الوردة، لأنه يحس بجمالها ويتملكه شعور وعاطفة ما اتجاه هذا الجميل، –إن كان الأمر بتلك البساطة–.

إنّ الافتراض لا ينفي احتمال أنّ الإحساس والعاطفة قد ينطبق على نقيضه "القبح" –إن صح التعبير–، وأي شعور آخر متعلق بالإحساس. كما لا ننسى بأنّ الإحساس والعاطفة أشكال ودرجات ومراتب، وبالتالي سندرك ونفهم بأنّ هذان الشرطان ناقصان ولا يكفيان لاعتبار الجميل جميلا.

اجتهد **"كانط"** في التعريف بالجميل ومناقشة مسائله واستعمله **في كتابه "نقد العقل المحض" بمعنى الحساسية. لكنه استعمله فيما بعد في كتابه "نقد ملكة الحكم" بمعنى: الحكم التقديري الخاص بالجمال. ومنذ ذلك الحين صار هذا هو الاستعمال الوحيد لهذا المفهوم، أي أن علم الجمال هو العلم الذي موضوعه هو الحكم التقديري المتعلق بالتمييز بين الجميل والقبيح....**[1] كما أنه لم يتوقف عند هذا الحد إلا ليطور نظرية خاصة في مسألة تحديد الجميل وذلك بفرضه أربعة حدود على حكم الذوق تمثلت في: الكيفية والكمية والنسبة والشكل. *[2]

---

[1] عبد الرحمن بدوي، فلسفة الجمال والفن عند هيجل، ص21.

[2]* يراجع في ذلك كتاب " إ.نوكس، النظريات الجمالية –كانط – هيجل – شوبنهاور–، الفصل الخاص بكانط" .
–يرى كانط أن الحكم الجمالي يختص بمميزات: **أولها وصفه**: ارتضاء لا تدفع فيه منفعة أي أن المتعة الفنية لا تهتم بحقيقة موضوعها بخلاف اللذة الحسية التي تتطلب التملك (وهنا نقطة الخلاف بينه وبين هوتمان) **ثانيهما عموم القيمة الجمالية وكميتها:** أن الجميل يروق إلى كل الناس، **ثالثا العلاقة أي علاقة الوسيلة بالغاية** فالجمال هو الصورة الغائية لموضوعه (إذا فكر في بيعها فقدت قيمتها الجمالية) **رابعا أن يستثنى من الحالات الثلاثة القائلة** (إما تقرير حقيقة عن طريق التجربة، أو برهنة على قضية علمية يسلم بها ضرورة، أو افتراض احتمال منطقي) إلا الجمال فإن خاصته تقرير ما يدرك ضرورة إدراكا ذاتيا ولكنه موضوعي من ناحية التصوير...فالجميل هو ما يعترف له بهذه الصفة لأنه

إنّ الجدل الذي وقع فيه أغلب الدارسين –واستقروا عليه– على حد قول عبدالرحمن بدوي أنّ موضوع علم الجمال والحكم بالجميل اقتصر على الجميل في الفن الذي يبدعه الإنسان وهو يستدل على ذلك من خلال تحليله لقول **"هيجل"** الذي اعتبره أعلى مرتبة من الجمال في الطبيعة: "**من الجائز أن نقرر منذ الآن أن الجمال في الفن أسمى من الجمال في الطبيعة...**"[1] وهذا القول يوافق المنطلق نفسه الذي بدأ منه **"باومغارتن"** التأسيس لنظريته، بل ويعتبر الجمال المبتكر الذي يجتهده الإنسان فيما يسمى بالفنون الجميلة أسمى من الجمال الخام الذي تلده الطبيعة. في حين يرى البعض أنّ الفن والجمال توأمان **"فالفن ليس إلا توأما للجمال"**[2]

إنّ حب الجمال نزعة إنسانية أزلية، وشعور فطري مُبْهِج، اقترن بالرضا والرغبة والطمأنينة، ولهذا أضحى الجمال فرعا من فروع الفلسفة، وعلما قائما بحدّ ذاته يختص بكل ما له صلة بهذا المعنى إلاّ أنّ ما يهمنا بالأساس هو الحكم التقديري للجمال في مختلف أشكاله عند الروائي. كما يرى المشتغلون في الفلسفة بأنّ **"فلسفة الجمال هي أحد المفاهيم الثلاثة التي تنسب إليها أحكام القيم، الجمال والحق والخير الذي يبحث في الجمال ونظرياته وأحكامه حسب رؤية فلسفية. "**[3]

يسعى إبراهيم الكوني من خلال الطرح السابق إلى التأسيس من ميتافيزيقيا الجمال إذا كان الدافع في الجمالية عنده ميتافيزيقيا أو سوسيولوجيا –وهو الوارد في حال الرواية،

مبعث شعور بالرضا دون الحاجة إلى أفكار سابقة...وفي هذه الخاصة الأخيرة تقرير صلة صريحة بين الجمال والخلق ولكن كانط يستند إلى خصائص الحكم الجمالي بعامة فيقرر أنّ الجمال لا غاية له (ينظر في ذلك حاشية وتعليق محمد غنيمي هلال في ترجمته لكتاب جان بول سارتر: ما الأدب؟، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة القاهرة. ص50)

[1] فريديريك هيجل، المدخل إلى علم الجمال فكرة الجمال، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 1988م، ص37.

[2] دنيس هوبسمان، علم الجمال "الإستطيقا"، ص11.

[3] نفسه، ص8. وجميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، 1978، ص408

وحسب ما ينص عليه شرط القول السابق بقوله حسب "رؤية فلسفية" إلى الجمالية الميتافيزيقية حين حاول استبدال نظرته الأخلاقية الخاصة بالجمال، بنظرية في الجمال والطبيعة تمليها حاجاته. لأنّ حوصلة التعابير المتوصل إليها لا تعدو أن تكون مجرد تعليقات أو ملاحظة في هذا الشأن. وبالتالي **فالكوني** لا يستثمر مقولات علم الجمال ويستند عليها، بل هو يحاول خلق رؤية خالصة في الجمال انطلاقا من آرائه الذاتية، هذا على الصعيد الكانطي باعتبار نظرة **"كانط"** للجمال ميتافيزيقية ومثالية.*

إنّ الواضح لدينا أنّه يتجاوز –هنا– ذلك ليرسم أنّ الجمال يتوسل كذلك بالعلاقة بين ظاهرة الجميل ومتلقيه، وهو ما يرجع إليه الفيلسوف الفرنسي **"ديدرو–Diderot"** في أنّه لم يعتبر بأنّ الجمال هو مجرد انعكاس الجمال الأزلي في الأشياء وتفاوتها في حظها من الجمال بمقدار هذا الانعكاس فيها وقد استعرض هذا الأخير مسألة الجمال واختلاف الناس فيه، على حسب أعمارهم... بحيث أقام معنى الجمال على إدراك العلاقات بين الأشياء والأجزاء؛ فالجميل عنده:

"هو الذي يحتوي –في نفسه وفي خارج نطاق الذات– على ما يثير في إدراك المرء فكرة العلاقات، والجميل بالنسبة لي هو الذي يثير هذه الفكرة."[1]

- يصنف كانط على نحو الاتجاهات السابقة في الاتجاه الذاتي المثالي الذي يرى في أن الجمال متعلق بالذات المدركة بالأساس وقد أسس كانط لنظرته الجمالية في كتابه "نقد ملكة الحكم".

[1] Diderot : Traité du beau, Essai sur la peinture, dans : Œuvres éd. De la pléiade. P1134.1166.

يراجع في ذلك: محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، القاهرة، مصر، 1997، ص270 و271. بتصرف.

ينبه غنيمي هلال –في هذا الشأن– لفكرة مهمّة مفادها **"أنّ لا وجود لشيء جميل جمالا مطلقا...على أنّ هناك من الأشياء ما هو جميل في ذاته".** [1] وهو المنطق نفسه الذي وجدناه عند الجاحظ حين اعتبر بأنّ **"العامة لا تبصر الجمال"**[2]

إنّ الاختلاف القائم بين فلسفة **"ديدرو"** وفلسفة **"كانط"** الجمالية هي أنّ كل واحد منهما يصنف في اتجاه خاص به، بحيث يعتقد أصحاب الاتجاه الموضوعي بأنّ الجمال يتأسس في توافر الخصائص في الشيء الجميل، بينما يرى أصحاب الاتجاه الذاتي المثالي أنّ الجمال رهين بالذات المدركة، في حين يوجد اتجاه آخر يرى الجمال في التفاعل بين الذات والشيء المرئي[3]، والمتأمل للأقوال السابقة يرى بأنّ **"ديدرو"** يتوسم الجمال في تلك العلاقة الطردية بين الشيء والمتلقي، كما يؤكد على نسبيته وتفاوت درجات الاستقبال حسب درجة الوعي، وبالتالي فهو ليس مطلقا وإنّما يثير ذلك الجميل في النفس فكرة العلاقات، في حين يرى **"كانط"** و**"سارتر"** بأنّ الجمال متعلق بالذات المدركة.

يربط إبراهيم الكوني الجمال في بعض نواحي الرواية بالسعادة، ويرى بأنّ احتراف استنبات الجمال هو استنبات للسعادة، ونص ذلك على لسان جاره: "**...كما عبّر لنا أحد جيراننا المعمّرين عندما مرّ بنا في طريقه للتنزّه وهنّأنا عندما قلنا له أنّنا نستزرع أزهارا ليضيف قائلا: ((هذا يعني أنّكما تستنبتان السعادة!)). فالزهور حقّاً تنبت فينا، عندما نستنبتها، وظلّها هو الذي ينمو خارجنا!**"[4] بمعنى أنّ السعادة هي ردة فعل اعتباطية على كل ما هو جميل، ولا يعدو أن يكون هذا التقدير أخلاقيا وذاتيا، لكن إبراهيم الكوني يُؤْثِرُ في تقدير الجمال وربطه بالطبيعة في روح من التغني بجمال الألب حين تناول بلغته ما يسميه **"كانط"** في فلسفة الجمال بـــ "الجليل" حيث وصف الجمال

---

[1] محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص271.

[2] أبو عثمان الجاحظ، الحيوان، ج2، دار الكتب العلمية، ط2، بيروت – لبنان، 1424هـــ، ص379.

[3] دنيس هويسمان، علم الجمال "الإستطيقا"، ص9

[4] إبراهيم الكوني، روح البعد المفقود، ص 18.

في سويسرا: **"وهو يتمخّض وجدا ليلد الجمال"**[1] ليعبر بشكل من الأشكال بأنّ الطبيعة خلاقة للجمال والسعادة. والجليل عند **"كانط"** يكون فقط للطبيعة الفجة، لقوتها أو حجمها بالقصد الإنساني.[2]

إنّ الجليل في قولنا السابق حسب بعض الفلاسفة هو العظيم الذي نستحسنه وقد اكتسب مصطلح "الجليلThe sublime" أهمية كبرى بوصفه مقولة استاطيقية في القرن الثامن عشر بحيث يفرق "بيركburke–" بينه وبين الجميل ويقول: **"...الموضوعات الجليلة هي ذات أبعاد كبرى، بينما الموضوعات الجميلة هي صغيرة نسبيا، الجمال يجب أن يكون ناعما مشعا، بينما العظيم ضخم مشدود، ...الجمال يجب ألا يكون غامضا بينما العظيم ملزم أن يكون داكنا معتما..."**[3]

تتجلى متعة الجليل في القول السابق لإبراهيم الكوني بأنّ الروائي يُعظِّم من شأن الجميل لدرجة الجليل، ويرى **"كانط"** بأنّ الجليل لا شكل له وهو أمر لا يقوم في الطبيعة ولا وجود موضوعي له، بمعنى أنّ الجمال الذي يربطه إبراهيم الكوني بالوردة يتحدد في خاصية الشيء في ذاته، –كما أشرنا سابقا–، وهو حكم ذاتي مباشر على الشيء، والجمال خاصية في الشيء لذاته. بينما لا يتحدد الجليل في شيء محدد والدليل من وصفه **"...لأترصد مسلك الواقع الطبيعي التقليدي في سويسرا وهو يتمخّض وجدا كي يلد الجمال"**[4]، أي أنّ الجلال والجليل يتحدد حسب إبراهيم الكوني في جملة المناظر الجميلة التي تخلق الجليل، والواقع السويسري أمر لا شكل محدود له، لأنّه متشعب متعدد، عصي عن الضبط بأشياء محددة...

[1] إبراهيم الكوني، روح البعد المفقود، ص24.
[2] ينظر: إ.نوكس، النظريات الجمالية، ص87.
[3] إبراهيم الكوني، روح البعد المفقود، ص79.
[4] نفسه، ص24.

لا يكاد الحكم على الأشياء إلاّ ليكون ذاتيا عند إبراهيم الكوني، ويرى **"كانط"** حين فرق بين الجميل والجليل أنّ الجميل كامن في ذات الشيء بينما يكمن الجليل في عقولنا: **"يمكن القول عموما أنّه في الوقت الذي نستطيع وصف أشياء كثيرة في الطبيعة بالجمال، فإنّنا نخطئ كثيرا إذا ما نعتنا أي من أشياء الطبيعة بالجلال... إنّ كل ما يمكننا قوله هو أنّ ذلك الشيء يتفق مع فكرة الجلال التي لها أن تقوم في العقل إذ لا يستطيع أي شكل حسّي أن يتضمن الجلال بالمعنى الحقيقي للكلمة. هو أمر يخص أفكار العقل...إنّ أساس الجمال في الطبيعة لهو أمر يقوم خارجنا، أما أساس الجلال فأمر يقوم فينا، في موقفنا العقلي الذي يضفي الجلال على ما تقدمه الطبيعة."**[1]

إنّ القول السابق لـــ**"كانط"** في مسألة تفريقه بين الجميل والجليل ليوقع استهلال إبراهيم الكوني في جملة من التضاربات. بحيث يرى إبراهيم الكوني بأنّنا عندما نقتل الوردة **"لا نكتفي بقتل الوردة، ولكننا نقتل في أنفسنا الوردة التي تسكننا"**[2] وبالتالي فإنّ الجليل الذي تحدث عنه **"كانط"** والذي يتموقع في عقولنا فقط، ليس خاصية في الشيء لذاته فقط، بينما يتجلى في الجانبين معا، فالجميل عند إبراهيم الكوني جميل في ذات الشيء جليل في نفسه وعقله. وقطف الوردة هو قتل لجمالها في الطبيعة وقتل لجليلها في أنفسنا. هذا إن كان إبراهيم الكوني يعتبر الجليل الذي يتملك نفسه من الوردة لا يتحدد بموضوع وشيء حسب **"كانط"**...

إنّ الملاحظ في القول السابق أنّ الروائي يحاول خلق معنى للأشياء والعالم على حد تعبير **"سارتر**–Sartre **"**: "**ليس للحياة معنى مسبق، فقبل أن تعيش لا تعني الحياة شيئا، فأنت الذي تعطيها معنى**"[3] وهو الحال مع إبراهيم الكوني في أنّه يعطي للوردة

---

[1] إ.نوكس، النظريات الجمالية، ص81.

[2] إبراهيم الكوني، روح البعد المفقود، الاستهلال، ص9.

[3] جان بول سارتر، الوجودية نزعة إنسانية، تر: محمد نجيب عبد المولى – زهير المدنيني، دار التنوير، ط1، لبنان، 2012، ص79.

معنى وغاية ودلالة، لأنّ الوردة لا تنبت عندما نستنبتها بل هي تنبت في داخلنا، لأنّنا نحيي الجمال في نفوسنا عندما نحيي الوردة، **"والقيمة ليس شيئا آخر سوى هذا المعنى الذي نختاره"**[1] حين آثر ربط الجمال بالسعادة، فهو الذي اعتبر استنبات الورود استنباتا للسعادة واعتبرها من العلاقات حسب منظور **"ديدرو"** السابق.

يدّعي إبراهيم الكوني في أنّ الوردة تغترب حينما تقطف، وكذلك تعبرّ عن غربتنا، وبالرغم من أنّه قد لا توجد أي منفعة خالصة من الجمال في هذا الشأن، إلا أنّ إبراهيم الكوني يرى بأنّ الوردة وإن كانت تستنبت فينا السعادة فهي هوية تراجيدية، بدليل أنّنا لا نهديها إلا لنعبر ونكفر عن خطيئتنا.[2] كما أنّ إبراهيم الكوني وجد في الوردة ملاذ المغترب وأُنْسَتهُ، فلأنّها تفتننا جمالا **"فهي تستدرجنا لندفن فيها عزلتنا، فتتقبل غربتنا، لتبادلنا بهذه الصفقة غربتها أيضا، تهوّن علينا غربتنا عندما نحاول أن نهون عليها غربتها، فتهرع لنجدتنا لأنّ الجمال بسمتها، بل الجمال رسالتها..."** [3]

يتبين المتأمل لهذا المقطع من الرواية أنّ لإبراهيم الكوني فلسفة خاصة في الجمال، لأنّه يعتبر بأنّ الجميل لا يكفي في أن يكون جميلا لذاته فقط، بل ليبين بأنّه هنالك علاقة طردية بينه وبين متلقيه، فهو يرى بأنّ جمال الوردة ملاذ للمغترب لأنّها تُهوِن عليه غربته وفعلُ إهدائِها تعبير عن الخطايا وتكفير لها. وفي قوله لتبادلنا بهذه الصفقة غربتها وتهوّن علينا غربتنا عندما نحاول أن نهون عليها غربتها دليل على العلاقة التفاعلية وعلى التضحية المبذولة من أجل الحصول على تلك العزلة والفائدة، فلا شيء مجاني،

[1] جان بول سارتر، الوجودية نزعة إنسانية، ص79.

[2] ينظر: إبراهيم الكوني، روح البعد المفقود، ص53.

[3] نفسه، ص53.

ودليل قوله فيما سبق في روايته **"تزيف الروح"** حين قال: **"الإبداع كالمرأة الحسناء: لا يَهبُنا نفسه، إن لم نهبه أنفسنا"**[1]

إنّها في نظره منطلق السعادة وإن كانت كلمة السعادة شحيحة للتعبير عن ذلك الفعل عندما قال: **"لا يملك من حالفه الحظّ ووقف في مواجهتها إلاّ أنّ يستشعر الامتلاء الذي لن يكون هنا سوى الاسم المستعار لكلمة ((سعادة))..."**[2]

هذا القول لإبراهيم الكوني يستعير مفهوم السعادة الذي ربطه "**بول فولكيي– Paul Foulquié**" بالإشباع، وهذا في معرض حديثه عن ربط السعادة بالإشباع والتفريق بينها وبين اللذة: **"يستعمل مفهوم السعادة للتعبير: عن حالة الإشباع التّام...وهنا تتميز السعادة عن اللذة والتي دائما هي غير تامة، وليست خاصية تميز الإنسان وحده: فالحيوان يحس باللذة لكنه لا يبلغ السعادة "**[3] بمعنى أنّ للجمال/الوردة عند إبراهيم الكوني دور آخر غير استنبات السعادة، يكمن في إشباع الذات. وهو القول الذي يوافقه **"أندري لالاند** –André Lalande" كذلك حين قال: **"تحيل كلمة Bonheur (السعادة) في المعنى الإتيمولوجي على الحظ الملائم، وتعني حالة من الإشباع التام الذي يملأ الشعور الإنساني...السعادة هي إشباع لكل ميولاتنا..."**[4].

إنّ ما يتفق عليه القولان السابقان هو أنّ اللذة غير تامة وهي لا تشبع الذات والنفس، بينما السعادة تامة وهي حالة من الإشباع التام للشعور الإنساني. وهي تختلف كثيرا عن اللذة والهناء والفرح الذي يعتبر نسبيا وآنيا فقط.

---

[1] إبراهيم الكوني، نزيف الروح، دار الملتقى للطباعة والنشر، ط1، بروت لبنان، 2000، رقم 42، ص20.

[2] إبراهيم الكوني، روح البعد المفقود، ص54.

[3] Paul Fouluié, Dictionnaire de la langue philosophique, puf, 1962, p74.

[4] André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, puf, 1988, p116.

يراجع في ذلك: محمد الهلالي وعزيز لزرق، السعادة، دار توبقال للنشر، بلفدير، الدار البيضاء – المغرب، ط1، 2013، ص13.

إنّ الغريب في وصف إبراهيم الكوني للوردة، هو أنّه لا يقف عند خصائصها، فالروائي لم يحدد لونها ولا شكلها ولا حجمها ولا عمرها ولا حتى فصيلتها، ولم تتحدد غاية الجمال عند إبراهيم الكوني باتحاد هذه الخصائص، وكل ما نعرفه حتى الآن هو أنّها وردة جميلة، ويعلق **"سارتر"** على هذا الشأن بقوله: **"ففي الزهرة مثلا يتمثل كثير من مظاهر التوازي والانسجام في الألوان والإنحناءات المنتظمة، حتى ليلبث ذلك أن يغرينا بالبحث عن شرح غائي لكل هذه الخصائص ...ولكن هذا هو عين الخطأ، فجمال الطبيعة لا يقارن في شيء بجمال الفن"**[1]

يُبَيِّنُ هذا القول لـــ**"سارتر"** المذهب الذي ينتهجه إبراهيم الكوني في تذوق الجمال، إذ يعتبر كل من إبراهيم الكوني و**"سارتر"** بأنّ الجمال في الطبيعة كامن في ذات الشيء دونما التركيز على الخصائص المشكلة له، كما أنّه يتضمن ردا على مقولة **"هيجل"** بأنّ الجمال في الفن أسمى من الجمال في الطبيعة باعتبار أنّ هذا الأخير متجل وواضح في حين أنّنا نتكلف استنطاقه في العمل الفني.

يسترسل إبراهيم الكوني في تقدير الجمال حتى اليوم الذي أصابته فيها "**حمّى استنبات الأزهار..."**[2] حتى شرع في استنباته، لأنّه وجد فيها السعادة، وهو الذي كان يتأمل أزهار جاره من على شرفته في كل مرة؛ **"ليسقط بصري، مع بداية كل رحلة، على بستان جاري السفلي ((أوتمان)) الذي لم يستهوني فيه شيء كما استهوتني حبكة ورود...غاية في الفتنة..."** [3] يحيلنا هذا القول لإبراهيم الكوني إلى ضرورة تحديد الموقف الجمالي الذي تبناه من الجمال، وما هي الدوافع التي خلقت فيه القابلية لتبنيه واستنباته.

---

[1] جان بول سارتر، ما الأدب؟، ص51.

[2] إبراهيم الكوني، روح البعد المفقود، ص25.

[3] نفسه، ص24 و25.

وقد اجتهد محمد عبده في استخلاص جملة من الشروط في تحقيق التجربة الجمالية: تمثلت في التذوق والاستعداد الذهني والألفة، وإن كان حديثه يقتصر على العمل الفني الذي يبدعه الإنسان فقط، إلا أنّنا وجدنا أنّه ينطبق على أية ظاهرة جمالية حالَ مِثالِنا السابق...**فالاستعداد الذهني...والتآلف أمران لهما أهميتهما في التذوق الفني، ولإيجاد هذا التآلف فلابد من معايشة وتدبر أثناء التلقي والتذوق، فالظاهرة قد لا تفهم من أول نظرة أو خاطرة، بل يجب التآلف معها حتى يألفها فيتآلف معها ويدركها جماليا.**[1]* وهو الملاحظ عند إبراهيم الكوني في استعداده الذهني لتقبل الجمال منذ أول وهلة، ومن ثمة حكمه التقديري للجمال وتذوقه، ثم الألفة؛ ونقصد الفترة التي استغرقها في تأملها كل مرة، والتي خلقت في ذاته حمى استنبات السعادة، هذه العناصر الثلاثة إن توفرت حققت تجربة جمالية تسمح للمتلقي بعدها بالحكم على الظاهرة الجمالية أو بتلقي واستقبال الجمال إن صح القول.

يرى إبراهيم الكوني في مواضع أخرى من الرواية بأنّ الوردة كائن حي جدير بالحب، وهي رمز للجمال في كل الثقافات والحضارات في حين تحرم تجارتها **"فأن يمتهن الرجل تجارة الزهور أمرٌ لا يخلو من دلالة. أي أنه لا يتعامل مع هذه الأعجوبة التي كانت في كل الثقافات رمزاً للجمال، ككائن حي جدير بالحب"**[2] ولا يقف عند هذا الحد إلا ليلوم بعدها جاره ((هوتمان)) ممارسته الشنيعة، في التجارة بالورد **".. لكنه يمارس في حقه تلك المكيدة التي خلعها السومريون على التجارة، لتكون وصمة عار**

---

[1] ينظر: محمد عبده، فلسفة الجمال ودور العقل في الإبداع الفني، ط2، مكتبة مدبولي القاهرة، 1999، ص62.

- ينبغي الإشارة للأمانة العلمية أن محمد عبده أورد قوله السابق في شأن الظاهرة الجمالية التي يبدعها الفنان، ولكننا أعدنا صياغتها بما يوافق الظاهرة الجمالية بصفة عامة لما للتطابق الوارد في الشروط بين الظاهرتين وقد ورد القول في كتابه كالتالي: **"فالاستعداد الذهني للعمل والتآلف أمر له أهميته في التذوق الفني، ولإيجاد هذا التآلف فلا بد من معايشة وتدبر أثناء التلقي والتذوق، من خلال المسافة الفكرية، فالعمل الإبداعي قد لا يفهم من أول نظرة أو خاطرة، بل يجب التآلف معه حتى يألفه فيتآلف معه ويدركه جماليا"**

[2] إبراهيم الكوني، روح البعد المفقود، ص25.

في جبين كل كم احترفها، لأنّها رهينة انحطاط أخلاقي استنكرته كل الأمم النبيلة واستنزلت في حقّه حق التحريم كالإسبارطيين مثلاً، وأهل الصحراء الكبرى أيضاً." [1]

كرّر إبراهيم الكوني الموقف الذي تبناه من هذا الجرم؛ كذلك من اقتلاع الأشجار في الأعياد "**يكفي أن نتخيّل أن نصيب كل عائلة في العالم المسيحي شجرة عيد ميلاد لندرك كم هي بليّة في حقّ الطبيعة مثل هذه الأعياد.**"[2] إلا أنّه لا يرى هذا الفعل بقدر ضراوة قطف الورود حين يقول: "**استزراع الورود سعادة: يقول جاري...فإذا كان استزراع الورود سعادة، فماذا نسمّي أناسا يستمرئون قطف الورد لبيعه في الأسواق على طريقة جارنا... الذي ظنّ أنّ الجنسية السويسرية كافية كي تشفع له جرمه في حق الجمال**"[3]

إنّ هذا الحكم الذاتي الذي يراه الكوني في حق الجميل يتقاطع مع ما يؤمن به كانط حين قال: **"إنّ إنسانا ترك لوحده على جزيرة قافرة لم يتزيّن ولم يزين كوخه، كما أنه لن يبحث عن الورود، وبعيدا عن ذلك كثيرا، لن يغرسها ليتزين بها، بل إنه لن يعي أنه عليه أن يكون أيضا إنسانا راقيا وفق مطلب نوعه، إلاّ في مجتمع"**[4] بمعنى أنّ الحساسية[5]* أو ملكة الإحساس لا تتولد إلا لدى الإنسان الراقي في المجتمع، ولا يمس ذلك الشعور المتعالي إلاّ فئة من الأفراد.

ولقد رأى إبراهيم الكوني في قطف الوردة خطيئة لا تغتفر، مُورِسَ في حقها التحريم، فزهق روح الوردة هو وصمة عار، وانحطاط أخلاقي، وقتل للنفس كما سبق

---

[1] إبراهيم الكوني، روح البعد المفقود، ص26.

[2] نفسه، ص51.

[3] نفسه، ص52.

[4] إيمانوائيل كانط، نقد ملكة الحكم، تر: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت لبنان، 2005، ص219.

[5] * يستعمل كانط مصطلح الحساسية أو ملكة الإحساس في كتابه "نقد العقل المحض" بمعنى الإستطيقا، وهي في كتاب نقد "ملكة الحكم" تدل على علم الجمال؛ يراجع في ذلك: **رمضان الصباغ، الأحكام التقويمية في الجمال والأخلاق، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط1، الإسكندرية، 1998، ص100.** ويراجع كذلك: **سمير بلكفيف: التفكير مع كانط ضد كانط، ص75 و 106.**

وأشرنا. لا لأّن إبراهيم الكوني يقدّر الجمال فقط، ولا لأنه يعتنقه دينا ولا حتى في أنّ في قتلها قتل للجمال في داخله؛ بل لأنّه يرى فيها المرادف الوجودي للجمال. كونه يرى في الزهرة الروح والجمال. وأن تهدي زهرة فأنت تهدي روحا تنبت في روح متلقيها: يقول في ذلك **"فأن تهدي وردة يعني أن تهدي نفحة روح. ولهذا كان فعل إهداء وردة ضربا من سحر لا يقاوم"**[1] وعلى النقيض كان جرم قطفها زهقا للأرواح وذنبها لا يغتفر لأنّها وحدها تصلح سفيرا لاستعادة الودّ المفقود على حد قوله **"وهو ما يعني أن الوردة وحدها تصلح سفيرا لاستعادة الودّ المفقود"**[2] وهو الحب، وحتى إن كانت وسيلة في التعبير عن الحب فإنّ الغاية لا تبرر الوسيلة مطلقا في هذه الحالة، بمعنى أنّه لا يجوز حتى قطفها لتهدى فكيف بالجرم أكبرَ وهي تباع؛ يقول إبراهيم الكوني: **"..هذا برغم ما في هذا الفعل من أنانية، بل ووحشية منكرة، لأنّ قطف وردة هو في الواقع خطيئة لا تغتفر، لأنّ القطف هو قتل، والنزيف الناجم عن هذا الجرم لن يبرر الغاية حتى لو كانت الرغبة في إعلان شأن قيمة كالحبّ !"**[3]

يعتقد إبراهيم الكوني بأنّ قطف الزهرة يعادل زهق الأرواح عنفا وضراوة وهي أقرب للكبائر، وهو يسائل نفسه حول جاره: "**فكم من روح أمات الهرّ "أوتمان" كي يكسب رزقه الملوث بضحايا الروح طوال هذا العام؟ .... في تلك اللحظة فقط أدركت أن رجلا يقتات السُّحت كما ((أوتمان)) لن ينجو من لعنة الأرواح الميّتة"**[4] بل ووصل به الحد إلى أنّ وصفه بأنّه يقتات السحت جزاء ما يبيعه من أرواح، ويقصد بذلك جريمتي القطف وهي زهق للأرواح، ثم البيع وهي جريمة شنعاء... خلعتها الأمم النبيلة، لأنّها رهينة

[1] إبراهيم الكوني، روح البعد المفقود، ص26.
[2] نفسه، ص26.
[3] نفسه، ص26.
[4] نفسه، ص27.

انحطاط أخلاقي. لأنه سبق أن عبر بأنّ قطف الوردة هو قتل للجمال بداخلنا. وأن ((هوتمان)) لا يرى الجمال إن كان يراه منفعة فقط.

يرى غنيمي هلال في معرض تعليقه على **"جان بول سارتر"** في كتابه ما الأدب؟، وهو يناقش جزئية صفة الجمال وغائيته بأنّ **"الجمال هو الصورة الغائية لموضوعه من حيث أنّه مدرك في ذلك الموضوع دون تصور لغاية من الغايات، قد نظن أنّ هنالك غاية من الغايات للموضوع الجمالي، ولكن لا يستطيع تحديدها، فمثلا إذا فكر عالم النبات أو الزارع في وظيفة فاكهة، أو في قيمتها التجارية فإنّه حينئذ لا يفكر في قيمتها الجمالية"**[1] بمعنى أنّه على الفنان أو المبدع، –ونحن نقصد هنا الجار هوتمان– لكي يتوفر له الذوق الجمالي أن يعجب بالجميل لذاته، دون أن يعير اهتماما لغاياته. لأنّ المنفعة والغاية تفسدان القيمة في بعض الأحيان. إنّنا نفهم من هذا بأنّ إبراهيم الكوني يرى أن ((هوتمان)) لا يرى الجمال، ولا يقدره ولا يحس به، بل يرى فيه منفعته فقط.

ولا بد هنا من الإشارة إلى نقطة مهمة؛ أنّ إبراهيم الكوني هنا يدرك الجمال، وهو ما ليس متاحا لأي كان بدليل قول الجاحظ **"فإن أمر الحسن أدق وأرقُّ من أن يدركه كلُّ من أبصره"**[2] وإدراكه ها هنا تجربة حسية، والحكم الجمالي ذاتي في الابتداء، وعليه فإنّ الحكم بالجميل على ما هو موجود في الطبيعة لا يستند إلى تجربة علمية، حالَ الفن الذي يبدعه الإنسان ويتناوله بالملاحظة والقراءة والدراسة، ولا على برهنة علمية أو احتمال منطقي بالنسبية –قد يكون جميلا وقد لا يكون–، إلا عند بعض الخواص من البشر فقط، فالجمال في الطبيعة ذاتي وهو حكم نقدمه للأشياء، لا لنقدمه كصفة لها، بل لأنّه موجود فيها بالأساس وعليه كانت **غاية فلسفة الجمال البحث في ماهية الجمال**، لأنّ الذائقة

[1] جان بول سارتر، ما الأدب؟، ص50

[2] أبو عثمان الجاحظ، رسائل الجاحظ، تح: عبد السلام محمد هارون، ج2، رقم14 – كتاب القيان، ط1، مكتبة الخافجي –دار الجيل للطباعة، القاهرة– جمهورية مصر العربية، 1399هـ 1979م، ص162.

الجمالية مسألة ذاتية في نهاية المطاف. وهي تختلف من فرد لآخر. إلاّ فيما هو متعارف عليه فقط. لأنّ الجمال في نهاية المطاف قيمة نسبية وليست مطلقة.

لم ينفك إبراهيم الكوني أن توقف عند ذلك الحد، إلا ليزيد إصرارا بأن اعتبرها روحا حين تحدث على أنّ دين المسيحية حبانا بالوردة كي نتجلى في حضرتها لا أن نقتلها، ولم يفرق بين من يزهق الأرواح وبين من يقطف الورود، بل بالغ حين اعتبر بأنّ من يقطف الورد لن يتردد في قتل البشر حين قال؛ **"ناسين في غيبوبة انهمامهم بالملكية أن دين المحبّة الذي بشر به صاحب الميلاد رهن ناموس الكائنات الذي حبانا بالوردة كي نتجلّى في حضرتها، لا أن نعتدي عليها فنقطفها، لأنّ من يكتم أنفاس وردة اليوم، لن يتردد غدا في كتم أنفاس أخيه، أفلا يكفي هذا دليلا أنّ في كليهما تسكن روح تتنفس؟"**[1]

إنّ الغريب في قول كوني السابق أنّه يعتبر الوردة روحا، والأغرب من ذلك أنّ حجته في ذلك تأتت من النتيجة القائلة المسبقة الحكم، **"لأنّ من يكتم أنفاس وردة اليوم، لن يتردد غدا في كتم أنفاس أخيه"**[2] وهو ما حدا به أن يعتبر ذلك دليلا، بحجة قوله: أفلا يكفي هذا دليلا؟ ". وهو ما يدفعنا الى أن نطرح سؤالنا التالي: هل أصحاب المجازر قُطافُ وُرودٍ؟

يحاول إبراهيم الكوني من خلال السياق السابق موازاة ومساواة الوردة بالإنسان، لا على مستوى الشكل أو الجسد وإنّما على مستوى الروح، بل واعتبر أنّ الروح فيهما ليست جامدة بل تتنفس، وكان هذا دليله في تجريم جاره هوتمان، وبالتالي فإنّ خلاصة ما أقرّ

[1] إبراهيم الكوني، روح البعد المفقود، ص52.

[2] نفسه، نفس الصفحة.

به إبراهيم الكوني أنّ جاره لا يملك أي حق في قتلها لأنّها روح تتنفس مثل أي روح في الطبيعة.

يرى إبراهيم الكوني بأنّ الزهرة روح تنبتها الطبيعة أو يساهم في استنباتها البشر، وللطبيعة الحق الوحيد في قبض روحها متى ما شاءت وينصّ ذلك في الرواية قائلا على لسان جارته **"بأنّ عمر هذا الجنس من الورود لا يتخطّى مهلة الموسم الواحد، لأن قسوة الطبيعة في شتاء الألب لا تتسامح مع النباتات الهشّة عادةً فتقبض روحها مع نهاية كل خريف"** [1] ليخول للطبيعة الحق الوحيد في تحديد مصيرها، لأنّ الجمال حسبه هو أسرع ما يتسابق للفناء في هذا الوجود، ويقول **"فكيف بأكثر ما وجد على وجه الأرض هشاشة كما هو الحال مع المعبود الوحيد الذي يجلب بعض العزاء في وجود منذور للفناء: الجمال؟"**[2]

تبدو هذه العبارة لإبراهيم الكوني على درجة من التعقيد والتدبر في فلسفة الجمال والموت على حد سواء، فأنسنته للوردة في السياق الأول، دليل على مكانتها الوجودية باعتبارها (روحا)، ثم ارتباطها بالجمال من حيث جعلها موازية له وما لبث أن اعتبر إهداءها سحرا وحبا ثم أفضاها دلالة بعد ذلك، وشحنها بطابع روحي ومَثَّلَ بأنّها روحٌ تعيش وتتنفس، وتزهق روحها الطبيعة أو البشر، ثم جرم قطفها واعتبره زهقا للأرواح، وحرم بيعها واعتبره أكلا للسحت لا تقوم به المجتمعات النبيلة، لتكون وصمة عار في جبين كل من احترفها، بل وإنّه لمن الانحطاط الأخلاقي ومن الحرام بيعها في ناموس

[1] إبراهيم الكوني، روح البعد المفقود، ص31.

[2] نفسه، ص31.

- إن موضوع الفلسفة الوجودية هو الإنسان لا غيره باعتباره غاية وجوده وهو الفاعل الأوّل في وجود كل موجود.

الحضارات النبيلة الغابرة. إلا أنّ الإشكال الذي يورده إبراهيم الكوني هو اعتباره للوردة بأنّها روح. وهو نزوع فلسفي جمالي موغل في المثالية.

قد تكون الوردة كائنا حيا لا محالة في علوم الطبيعة، وهذا أمر مفروغ منه، لكن اعتبارها روحا أمر قد نختلف مع إبراهيم الكوني فيه، وقد فصل الإسلام في هذا الشأن وبين بأنّ كل المخلوقات تسبح لخالقها دليل قوله تعالى ذكره: ﴿**تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۗ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا (44)** ﴾ [1](سورة الإسراء/44) ولكن هذا لا يعني بالضرورة أنها روح، إذا نظرنا للأمر من الجانب العقائدي الديني، كما لا تسع الفلسفة الغربية المعاصرة، والوجودية* بالأخص التي تعنى بالوجود الإنساني فقط أن اعتبرت النبات روحا، فموضوعها الإنسان فقط، ولا تعنى فلسفة الموت بدراسة موت النبات أو الكائنات الحية. صحيح أنّها كائن حي لكنّ اعتبارها روحا أمر لم يفصل فيه لا الدين ولا العلم ولا الفلسفة، في حين أنّ إبراهيم الكوني يتشب بأفكاره حين اعتبرها روحا في أكثر من موضع، ورأى أنّها تقتل وتزهق.

إنّ الفناء هو مصير كل الكائنات الحية ومصير كل مخلوق في هذا العالم، وهو التعبير الأنسب الذي يطلق على الكائنات الحية، في حين يرتبط مصطلح الموت فلسفيا، ويقترن بالإنسان دون غيره، لاهتمام الفلسفة الوجودية بهذه المسائل، قد تموت الوردة بتعبيرنا العام، ولكن قول إبراهيم الكوني أنّ الوردة تُقتَلُ، وتُزهَق روحها لَتَحمِلُ جانبا استعاريا وبلاغيا يستفيض بالدلالات. كما سبق أن تطرق للروح عدة مرات في رواية نزيف

---

[1] سورة الإسراء: الآية 44.

- تعنى الفلسفة الوجودية الاهتمام بـــ: مشكلات الوجود الإنساني: من مثل مشكلة معنى الحياة، مشكلة الموت، ومشكلة الألم... (راجع في ذلك: إ.م. بوشنسكي، فلسفات أوروبا المعاصرة، تر: عزت قرني، عالم المعرفة، الكويت، سبتمبر1992. الباب السادس والسابع، ص208 حتى ص317)

الروح بقوله: **"جمال الجسد قيمة وقتية – جمال الروح قيمة أبدية / جمال الجسد غنيمة الأمد، جمال الروح غنيمة الأبد"**[1]

تتقاطع فكرة الروح عند **" إبراهيم الكوني"** مع أفكار **" هيجل"** حين اعتبر بأنّ الروح هي الحقيقة في انتقاده لفلسفة (كانط) الجمالية التي ترى أنّ الجمال لا يمكن أن يقدم في تصورات، لأنّه قيمة لا يمكن إدراكها، كما أنّ الجمال الطّبيعي يوجد كانعكاس للجمال المتعلّق بالرّوح : **"وجهة نظر الرّوح المتناهي الذي تكمن حقيقته بالأحرى في الرّوح المطلق هو الاتحاد بين ذاته وبين الطبيعة، فالطبيعة إذن لا وجود لها بالنسبة إليه إلاّ في الفكرة، بوصفها شيئاً مفترضاً، وبالنظر إلى أنّ الرّوح نشاط يستطيع بفضله أن يميّز نفسه بنفسه، ينجم عن ذلك أن ما يصدر عن الرّوح بفعل التمايز، أعني الطبيعة، يتضمن الفكرة والرّوح في كليتهما"**[2]

ينبني الجمال عند **"هيجل"** ميتافيزيقيا من فكرة مفادها أنّ الجمال يتجسّد في الفكر وليس في المظهر والشكل الخارجي، ويرفض هذا الأخير الجمال الطبيعي لخلوه من كل إبداع ذهني. في حين نجده يعلي من درجة الجمال الفنّي الذي يبدعه الإنسان، لأنّه وليد فكره وروحه، وحجته في ذلك اعتباره أنّ مهمة الفنان هي التعبير عن الروح المطلق*. على أساس أنّ الفنّ ليس سوى خطوة سابقة في طريق العقل نحو الحقيقة، أما الجمال فلا يتحقق، في درجاته القصوى، إلا في الجمال الفنّي.

---

[1] إبراهيم الكوني، نزيف الروح، رقم 130و131، ص50.

[2] فريديريك هيجل، المدخل إلى علم الجمال فكرة الجمال، ص 165.

- يحاول هيغل أن يظهر أنّ الفنّ هو محاولة لكشف المضمون الدّاخليّ للحقيقة (الروح) وعادة ما يستعمل هيجل مصطلح الروح بمعنى الحقيقة المطلقة للظواهر والأشياء. كما: **"يعدُّ هيغل أنّ كل ما في الوجود من نظم فكريّة أو بشريّة أو ظواهر ماديّة أو طبيعيّة ما هي في النّهاية إلاّ مظهراً من مظاهر تشكلاّت الرّوح المطلق التي يحكمها قانون الجدل الذي قوامه سيرورة دائمة."** راجع في ذلك: **(روبير مطانيوس معوّض، فلسفة هيجل الجمالية، مجلة أوراق ثقافية (مجلة إلكترونية)، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، 17مايو2020، العدد رقم7) الموقع الإلكتروني:** https://www.awraqthaqafya.com/895/#_ftnref20

تعود ميتافيزيقية الوردة عند إبراهيم الكوني في كونها روحا قبل وجودها الحقيقي، في أنّها لا تتحدد بشيء كما سبق أن أشرنا إلى ذلك عندما ربط إبراهيم الكوني بين الجميل والجليل في فلسفة كانط، وتتحدد الوردة ببعدها الميتافيزيقي الروحي عند **"هيجل"** بنص قوله **"كل ما هو موجود ليس إذن حقيقياً إلا من حيث أنه فكرة، لأنّ الفكرة وحدها هي التي لها وجود واقعي حقاً، فهذه الظاهرة أو تلك الظاهرة حقيقية، لا لأنّ لها وجود خارجياً أو داخلياً، أو لأنّها واقع بوجه عام، وإنّما بقدر ما يكون واقعياً مطابقاً للمفهوم"**[1]

الوردة عند إبراهيم الكوني – بحسب فلسفة كانط – على هذا النحو هي وحدة **النّومينا والفينومينا***، وهي الطبيعة والروح التي تسكنها بتعبير إبراهيم الكوني. كما يتوافق القولان السابقان لـــ **"هيجل"** مع فلسفة **" إبراهيم الكوني"** في أنّ الجمال يتحدد في ائتلاف العناصر التصورية والعناصر الإدراكية، أي فكرة الوردة باعتبارها المرادف الوجودي للجمال، وفي الوردة باعتبارها روح الطبيعة إن صح القول.

على هذا الأساس يقول إبراهيم الكوني في نزيف الروح: **"للحقيقة إذا كانت حقا حقيقة، دائما بعد مفقود"**[2]، أي أنّ بين خيطيها الرفيعين مسافة فجوة دقيقة عميقة الأثر. ويقول كذلك: **"جمال الجسد قيمة وقتية، جمال الروح قيمة أبدية"**[3]

---

[1] فريديريك هيجل، المدخل إلى علم الجمال فكرة الجمال، ص188.

- النّومينا والفينومينا: مصطلحان لكانط يعرف كانط الأوّل على أنّه كل "**ما يجاوز نطاق التجربة والإدراك الحسّي؛ فهو حقيقة مجرّدة من مسلّمات العقل العملي ويقابل الظاهرة** "**(Phénomène)** راجع في ذلك: (إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983، ص206). كما ورد في معجم صليبا بلفظة "نومن " بحيث يقول: ...وللنومين معنيان "**أحدهما سلبي، وهو دلالته على ما لا يمكن معرفته، والآخر إيجابي، وهو دلالته على إحدى مسلّمات العقل العملي كالحرّيّة وخلود النفس، ووجود الله**" راجع في ذلك: (جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان،1979، ص513.)

[2] إبراهيم الكوني، نزيف الروح، رقم191، ص70.

[3] نفسه، رقم130، ص50.

وفق هذه الوتيرة يغوص بنا إبراهيم الكوني في فلسفة الموت بشكل عابر، انطلاقا من فكرة أنّ كل ما هو دنيويٌ هو فانٍ، وكل ما هو جميل دنيوي هو هشٌ، إلى أن قال: "**فكيف بأكثر ما وجد على وجه الأرض هشاشة كما هو الحال مع المعبود الوحيد الذي يجلب بعض العزاء في وجود منذور للفناء: الجمال؟**"[1] ويقصد بالمعبود الوحيد "**الجمال**" لأنّه سبق أن أشار إليه في أول فقرة في روايته **"لماذا نعتنق دين الوردة"**[2] ودين الوردة هو الجمال.

تبدو هذه العبارة الأخيرة للكوني على درجة من الاستعارية لتمثيله الوردة بالجمال ولنسبية كل منهما، فلا الجمال مطلق ولا جمال الوردة مطلق، لأنّ ذلك خاضع لبعض الاعتبارات الفلسفية* التي تتمثل في أنّ المطلق لا خلاف فيه، بل لأنّهما يشتركان في مصير أنّ كلاّ منهما مقبلٌ نحو الفناء لقوله: **"في وجود منذور للفناء"**. فلو كان الجمال قيمة مطلقة لما فني، إلا أنّ جماله وسحره في فنائه.

---

[1] إبراهيم الكوني، روح البعد المفقود، ص31

[2] نفسه، الاستهلال. ص9.

- المطلق في المعجم الفلسفي **"المطلق هو المستقل عن المشخصات والمعينات والمخصصات كالحركة المطلقة والوضع المطلق...والمطلق أيضا هو التام أو الكامل المتعري عن كل قيد، أو حصر أو استثناء...والمطلق أيضا هو التام والكامل والثابت والكلي وهو مقابل للنسبي..."** راجع في ذلك: **جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان،1979، ص388 و389.**
- أما النسبي... **"النسبي مقابل للمطلق، فإذا دلّ المطلق على الموجود في ذاته وبذاته دلّ النسبي على ما يتوقف وجوده على غيره، وإذا دلّ المطلق على الخالص من كل تعيّن أو تحديد دلّ النسبي على التابع لإحدى ...وإذا دلّ المطلق على التام أو الكامل المتعري عن كل قيد... دلّ النسبيّ على المقيّد أو الناقص أو المحدود...."** **جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، ص464و465.** وخلاصة ما يمكن أن نصل إليه من خلال التعريفين السابقين هو أن الجمال قيمة نسبية تطلق على الشيء الجميل والجمال ليس بمطلق لأنه ليس بكامل.

لا يرى إبراهيم الكوني في الجمال قصدية ومنفعة تداوليتين، وهو المذهب نفسه الذي سبق إليه **"كانط"** والزاوية التي انطلق منها **"إ.نوكس"** في ضوء تحليله لتصور **"كانط"** من خلال كتابه (نقد ملكة الحكم) : **"إن المتعة التي تتأتى من الحكم التأملي إنما هي نتيجة التأمل في عمليات العقل، الإحساس بالمتعة، في الحكم الجمالي هو المحمول –هي متعة تتأتى من التأمل الخالص في صورة الموضوع، وصورة الموضوع تصبح قصدية حين تُكَيّفُ لتناسب الذات المتأملة دونما الحاجة لوجود غاية ما أو فكرة ما".**[1] بمعنى أنّ التأمل الجمالي للوردة عند إبراهيم الكوني مثلا يتأتى المتعة في إدراك الانسجام بين المخيّلة والفهم في التقاط صورة الموضوع وهو الوردة في شكلها، تصميمها، ترتيبها أو نموذجها ودونما أية فكرة خارجية في مسألة وظيفتها أو منفعتها أو كمالها،[2].

يقودنا هذا المنطلق إلى القول بأنّ الحكم الجمالي لإبراهيم الكوني انطلاقا من المنظور **"الكانطي"** هنا، ذاتي وليس غائي، مثالي وجداني لا تداولي، أي أنّه (يحمل غاية ما) لأنّه لا يراد به أيّة قصدية. وللإشارة فإن هذه الحيثية قد تطرق إليها **"مندلسن/Mendelssohn"** قبل **"كانط"** بكثير حين قال: "**نحن نتأمل الجمال في الطبيعة والفن بلذة ورضى ودونما دافع الرغبة**"[3]. وعليه يتأسس الجمال عند إبراهيم الكوني في كونه نتيجة رضى وارتياح للظواهر قبل أي منفعة خالصة، في حين يتحدد الدافع لذلك في اعتبارها ملاذ غربته.

هذا النزوع هو نفسه النزوع الذي قاله إبراهيم الكوني في نزيف الروح: **"بداية الإحساس بالشهوة– نهاية الإحساس بالجمال"**[4] أي أنّ الجمال لا يقترن بمنفعة ولا برغبة.

---

[1] إ.نوكس، النظريات الجمالية، ص41.

[2] نفسه، ص41.

[3] نفسه، ص46.

[4] إبراهيم الكوني، نزيف الروح، رقم16، ص12.

ينتقل بنا السرد بعد ذلك إلى فكرة الجمال والخلود حين استهجنت مريم فكرة صمود الوردة لموسم واحد، ولم تستصغها لتشبث النفس البشرية بفكرة الخلود الدائم لكل شيء، وانفعالات حبّ البقاء الإنسانية، وهي تتناسى بأنّ اليقين الأكبر في هذا الوجود هو الفناء والموت، ويقنعها إبراهيم الكوني **بأنّ الجمال لا يكون جمالا إن لم يكن بالسّليقة عابرًا**، ثم يضيف "**الجمال هبة وقتية. وحتى إذا هيمن وخدعنا بطغيانه، فتوهمنا بقاءه،** وهو هنا يحيل إلى الوردة تمثيلا بالجمال، **"فإن الغيوب لا تلبث أن تخذله، لترينا كم هو شقي وعاجز في المواجهة مع الزمن"**[1] وهو هنا يشير بشكل ضمني لقول بيرك **"الأشياء الجليلة عظيمة الاتساع، بينما الأشياء الجميلة هي بالمقابل صغيرة، فالجمال ناعم لماع...خفيف وطري"**[2] وبالتالي فإن في هوان الجَمَالِ وفنائه ميزته وقيمته باعتباره نسبيا قبل كل شيء.

يربط **"بيرك/Burke"** الجليل بالقلق وبحب البقاء، وهو التصوير الذي يضفيه إبراهيم الكوني على شخصية مريم، وهي تبحث عن الأدوية والعقاقير لتبقى الوردة حيّة طيلة موسم الشتاء الطويل، وهو ما نراه خير دليل على القلق (أو الجليل) بمفهوم بيرك الذي يحيلنا الى ذلك في قوله: **"تتمحور انفعالات حب البقاء في الألم والخوف؛ هي مؤلمة حين تصيبنا أسبابها مباشرة، وهي ممتعة حين تتملكنا فكرة الألم والخوف من دون أن نكون فعليا في مثل هذا الحال... وكل ما يستثير هذا السرور أسميه جليلا. إنّ انفعالات حب البقاء هي الأقوى بين جميع انفعالات الإنسان وميوله"**[3] إلا أنّ الحوار الضمني الذي أجراه إبراهيم الكوني مع مريم، يُبَيِّنُ من جهة استسلام إبراهيم الكوني للواقع المعيش من جهة، وإيمانه التام بفكرة الفناء.

---

[1] إبراهيم الكوني، روح البعد المفقود، ص33.

[2] إ.نوكس، النظريات الجمالية، ص46.

[3] نفسه، ص83

وهو الانتقاد نفسه الذي انتقد به **"راسكين/Ruskin"** الفيلسوف **"بيرك/Burke"**، تماما مثلما واسى **إبراهيم الكوني.. مريمَ** في الرواية؛ يقول **راسكين** منتقدا ربط **بيرك** مسألة الجليل بحب البقاء: **"ما يبعث العظمة أو الجلال في الوجدان ليس الخوف ولا القلق الغريزي وحب البقاء، بل هو تأمل الموت والإحساس بمعاني القدر الآتي أن عمق القدر الأقصى لا يتجسد في الحالات التي نتراجع فيها أو ننزوي وإنما في لحظات التحدي الرائعة"**[1] فالجليل عند **إبراهيم الكوني** و**راسكين** لا يكون أبدا فيما ينتابنا من مشاعر الرعب على عكس ما ذهبت إليه **مريم وبيرك**.

إنّ الجمال على حد تعبير إبراهيم الكوني خادع وساحر، فهو يفتن النفوس ويستقوي على ضعاف القلوب لما يلقى لديهم من استحسان واستعطاف، وبالرغم من أنّه لا يشير لذلك مباشرة في روايته إلا أنّ اقتطاف بعض من المؤشرات ليدل على ذلك. فبالرغم من تقدير إبراهيم الكوني للجمال إلا أنّ له **رؤية فلسفية** واقعية في ذلك، وقد أشار لذلك بقوله: **"فأن تهدي وردة يعني أن تهدي نفحة روح. ولهذا كان فعل إهداء وردة ضربا من سحر لا يقاوم"**[2]لما لتأثيرها الجمالي على متلقيها إذ أنّ إبراهيم الكوني يتصور في أنّ تأثير الوردة على نفسه ينطبق على الجميع..

من هذا المقام يوافق إبراهيم الكوني نظرة **"كانط"** في الخاصية الثانية **"الكم"** في الحكم على الجميل كما سبق أشرنا؛ فالجميل عند إبراهيم الكوني كموضوع للشعور بالرضا في ذاته (ذات الشيء)، هذا الرضا الذي يراه فرديًا وذاتيًا على حد سواء. وذاته المدركة* إذ تشعر بالرضا، فإنها تتصور هذا الرضا كما لو كان ينطبق على رضا جميع الناس باعتبارها سحرا لا يقاوم وهو ما يشرحه زكريا إبراهيم في نقده لفلسفة **"كانط"** بقوله:

---

[1] إ.نوكس، النظريات الجمالية، ص84.

[2] إبراهيم الكوني، روح البعد المفقود، ص26.

- تنسب الذات المدركة لأصحاب الاتجاه الذاتي المثالي وترى أن الجمال رهين بها راجع في ذلك اتجاهات فلسفة الجمال: (راجع في ذلك: دنيس هويسمان، علم الجمال "الإستطيقا" ص9.)

"أنه الحكم الذي فيه نتصور الجميل، دون الاستعانة بأي مفهوم عقلي، باعتباره موضوعاً لرضا كلّ أو ارتياح عام".[1]

كما يتداخل ذلك مع سيرته الرؤيوية في خطابه المسرود غير المباشر وهو يحكي عن مريم بقوله: **"كنت أبتسم عندما أسمعها تهتمل بشجونها أثناء قيامها بصنوف عنايتها باللقية في موقعها الجديد في قلب البستان. كانت تستقل الحافلة لتنزل إلى المدينة...لتطوف الأسواق بحثا لها عن المراهم... والأدوية.. والسوائل... وكل المستحضرات الكثيرة التي اعتاد دهاة التجّار أن يستحدثوها في هذا المجال لخداع عشاق الزهور لعلمهم بأنهم كم هم بلهاء وضعاف نفوس!"**[2]

تتمثل نسبية الحكم على الجميل عند إبراهيم الكوني بتهكمه على مريم واستثنائه نفسه من هذا الحكم، بحيث تأملها إبراهيم الكوني بابتسامة لعلمه بمصير الجمال المحتوم، وهو الفناء. وكذلك لعلمه المسبق ولرؤيته الواقعية للأمور أنّ فناءها يقين. وما هي إلاّ مسألة وقت ليس إلاّ. فلا غاية ترجى من كل تلك المستحضرات والأدوية كما تجتهد.

يرى إبراهيم الكوني في بعض المواضع من الرواية بأنّه لا غاية تجدى من تأمل الجمال إن كان الفناء هو مصيرنا جميعا، وقد استنتج ذلك حينما حلّت الثلوج ضيفا على المنطقة، ليدعو نفسه للسموّ أكثر: **"استعدادا لاستقبال الكفن الوشيك الذي سيسحق بكلله الفجيع كل شيء حيّ... ليبرهن كم هو أمر جلل أن نسمو أكثر مما يجب، لأنّ مجاورة**

---

[1] إبراهيم زكريا، كانت أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، القاهرة، دت، ص235 و236. يراجع في ذلك: مقال بعنوان كانط: (بتصرف)

http://bohoutmadrassia.blogspot.com/2014/02/kant-philosophe.html

منشور بتاريخ: السبت، 22 فبراير 2014، تاريخ زيارة الموقع 06 جوان2021

[2] إبراهيم الكوني، روح البعد المفقود، ص34.

الملكوت في المسافة لا يختلف كثيرا عن التحديق في الأبدية، لأن الموت هو الثمن المستحق في الحالين" [1]

يفرق إبراهيم الكوني في مقامه الأخير – كما فرق **"كانط"** قبله بين أمرين إثنين – هما **الجميل** و**الجليل"sublime"*** [2]، والخوض في الجليل إن دلّ على شيء فإنّه يدلّ على سمو النفس وتمكّنها من تقدير عظيم الأمور.

إنّ إبراهيم الكوني يرى كلّ ما في الطبيعة جميلا **"كل بهاءٍ لم تَهِبْهُ الطبيعة قُبحٌ"** [3] كما يرى في تقدير الجليل على حساب الجميل سموا للنفس ورفعة لها، ليبرهن له البيات الشتوي **"كم هو أمر جلل أن نسمو أكثر مما يجب"** [4] ونترفع بأنفسنا عن الجميل لدرجة الجليل. فتلك السعادة في استنبات الورود لم تكن إلا لحظية بدليل قوله في نزيف الروح:**" رسالة كل حياةٍ – السعادة. وحياة كل رسالةٍ – التضحية بالسعادة"** [5] ولهذا رأى في تضحية الثلوج بالورود سموا للنفس لتبلغ بذلك رقيًّا لم تعرفه من قبل.

يؤكد إبراهيم الكوني هذا القول بأنّه لا جمال إلاّ في الروح، وهو ما يعني أنّه ليس من رواد الاتجاه الموضوعي الذين يرون الجمال في الخصائص المشكلة للجميل وهو الذي سبق أن قال مؤكدا ذلك في **نزيف الروح: "الجمال عبقرية الجسد –العبقرية جمال**

---

[1] إبراهيم الكوني، روح البعد المفقود، ص42.

[2]* إنّ أهمية نقد الحكم الجمالي عند كانط لا تقوم في بحثه لمفهوم الجميل وحسب، وإنّما في تحليله كذلك لمفهوم الجليل، فإذا كانت قصدية الجميل تستند إلى الانسجام بين المخيلة والفهم في إدراك صورة الشيء، فإن أثر الجليل يقوم في الحدّ من دور المخيلة–المتعارض مع العقل. يراجع في ذلك: سمير بلكفيف، التفكير مع كانط ضد كانط، ص97.

[3] إبراهيم الكوني، نزيف الروح، رقم169، ص63.

[4] إبراهيم الكوني، روح البعد المفقود، ص42.

[5] إبراهيم الكوني، نزيف الروح، رقم224، ص81

الروح. الجمال عبقرية الظاهر – والعبقرية جمال الباطن[1]" ومنه أيضا قوله كذلك: **"جمال الجسد – ذخيرة الدنيا. جمال الروح – ذخيرة الأبدية"**[2]

[1] إبراهيم الكوني، نزيف الروح، رقم119 و120، ص46.

[2] نفسه، رقم127، ص49.

2-في فلسفة الهوية والاغتراب: الحرية كما يراها إبراهيم الكوني

لم ينفك الكوني أن رأى نفسه ككُلّ مرة مُغتربا منفيا عن وطنه، كما أنّه لم تسلم رواية من رواياته الأخيرة من هذه الأفكار والتمثيلات وقد تكررت لفظة الاغتراب في الرواية أكثر من مرة وبأكثر من تعبير. وليس الكوني الذي قال **"الحرية ذلك الإله الذي لا يشرك بنفسه أحدا"**[1] هو نفسه الذي قد نتوقع منه الإيمان والخضوع لمنطق التقسيمات الجغرافية.

وقد برّر **ألكس ميوتشيللي** هذا الشعور في كتابه **"الهوية"** بأنّه: **" بعد إتلاف كلّ مشاعر الهوية: إتلاف الشعور بالوحدة، بالتناسق، بالاستقلال الذاتي، بالاختلاف، بالقيمة، بالثقة في النفس... فقد الإنسان المعاصر إمكانية تكوين شعوره بوجوده المبني على "الجهد المركزي" في هذه الحالة وللتغطية على فقدان المعنى شغل نفسه بالعوائق التي تحد من حريته الفردية عبر الاحتجاجات العديدة التي ليست إلا تعبيرا عن عمق أزمة الهوية"**[2]

إنّ فلسفة الكوني تُنَافي كل تَقَيّدٍ والتزامٍ جُغرافي بمكان وهو الذي اعتاد فساحة الصحراء واتساعها، كما لا يعترف هذا الأخير بالتقسيمات الجغرافية التي فرضها بنو جنسه، بحيث يقول في ذلك:

"يستمر غزو الثلوج طوال الأشهر التالية، فيستسلم الألب لمشيئة بيات شتوي طويل: تعيد فيه الطبيعة صياغة خريطة الأرض بما يتماشّى مع ناموسها هي: هذا الناموس الذي لا يقبل التجزئة، أو يعترف بالحدود، ولا بأعراف الخليقة المفتونة بالقسمة، استجابة لنداء الجشع، أو المفروض بأهواء الملكيّة."[3] وإن لم يكن يُقِّرُ بِذَلكَ عِلنيا في

---

[1] إبراهيم الكوني، نزيف الروح، رقم226، ص86.

[2] ألكس مويتشيللي، الهوية، تر: عبد الكبير معروفي، سلسلة ضفاف، العدد21، المغرب، شتنبر2016، ص103.

[3] إبراهيم الكوني، روح البعد المفقود، ص44.

سيرته الرؤيوية "**روح البعد المفقود**" إلا أنّ تهكُّمَهُ كان صريحًا في هذا الشأن، بدليل قوله:

"تردم الأسوار التي حرص سليل الإنسان أن يجعلها سدًّا في وجه أخيه الإنسان، وتمحو الفواصل المضحكة التي اصطنعها الجار ليفصل بستانه عن الجار..."[1] وكأنّه يزدري والطبيعة هذا الفعل السخيف، كما يبالغ في ارتباطه بالأرض فيقول:

"**فلا تكتفي الطبيعة بهذا الدرس ولكنها تأبى إلاّ أن تسدّ حتى الطرق التي تصلنا بعالم المنطقة السفلى ...في نية لإعادتنا إلى فردوس طبيعتنا الأصلية، عندما كنا مع هذه الأمّ كلّاً حميماً واحداً، قبل أن يحلّ الخلل الجلل، فنغترب عنها لنحيا الانفصام الفاجع."**[2] وهو يرى في عزل الثلوج له عن الأرض اغترابا عنها فرضته عليه الطبيعة.

إنّ الجدل الذي يقوم عليه مصطلح الهوية في الفلسفة أو الأدب عموما هو الإشكال الذي يجعلها عصية على التحديد والتمثيل، بحيث يرى **"فليد حسن محمد الجبوري"** في مقال له بعنوان: **"الهوية المفهوم والأنواع"** بأنّ **"الفلسفة لا تعنى بتوضيح دقائق الأمور وإنّما تزويد المعرفة الإنسانية بمفاتيح الأشياء وتترك مسألة الإبانة والتفريع للعلوم المختصة، ولذا نجد أنّ من يخوض في المصطلحات الفلسفية ودلالاتها يصفها بالغموض وعسر الفهم"**[3]

---

[1] إبراهيم الكوني، روح البعد المفقود، ص44.

[2] نفسه، الصفحة نفسها.

[3] محمد فليح الجبوري، فوزية لعيوس غازي، تمثلات الهوية في السرد الروائي، الرضوان للنشر والتوزيع، ط1، عمان، 2020، ص24.

وعلى هذا الأساس اعتبر **"ميوتشيللي"** بأنّ مفهوم الهوية يبدو –في العلوم الإنسانية– بمثابة تصور شامل يستخدم في غالب الأحيان بمعان متباينة[1] لأنّ مصطلح الهوية كما يراها **"هنتنغتون"** يوصف بالمفهوم الغامض ومتعدد الأوجه ولا يسبر غوره.[2]

يرى الكوني أنّه يعيش في عالم لم ينتم له يوما، وما الثلوج التي تعزله عن الأرض التي تَنَكّر عنها أمدًا طويلا إلا كابوسٌ فاجعٌ يكتمُ أنفاسَهُ ويشدِّدُ الخِناقَ عليه، وفي ذلك مظهر من مظاهر الاغتراب والحبس في الرواية، فلا هو في أرض الميعاد في صحراءه الكبرى بليبيا موطنه الأصلي؛ وهو يعيش حاليا في سويسرا؛ ولا الثلج تركه يشعر بفعل الانتماء لفردوس طبيعته الأصلية على حد تعبيره: **"فصل البيات الشتوي يلتهم من حياتنا الفسحة الواقعة بين أكتوبر حتى مايو من كل عام، فنحيا سجناء طوال هذا الأمد"**[3]

تختلف الأطروحات التي تناولت الحرية كقضية فلسفية بين الحرية كفعل اختيار والحرية كمسؤولية والحرية كاستقلالية* إلاّ أنّ ما استثارنا هو ربط **هنري برغسون** الحرية في الأساس بالأحاسيس لا بالجسد، ويشرح ذلك وهو يعيب على الناس التي تجهل المعنى الحقيقي للحرية. كما ويربطها بالشخصية والطبع أكثر مما يربطها بالسلطة القاهرة التي تفرض نفسها على الفرد ويقول:

"كُثُرٌ هُم أولئك الذين يعيشون هكذا ويموتون دون أن يتعرفوا على الحرية الحقيقية...إن التربية مهما كانت سلطوية لن تنقص شيئا من حريتنا، إذا ما مررت لنا أفكارا وأحاسيسا

---

[1] ألكس ميوتشيللي، الهوية، تر: عبد الكبير معروفي، ص7.

[2] صاموئيل هنتنغتون، من نحن؟ التحديات التي تواجه الهوية الأمريكية، تر: حسام الدين خضور، دار الرأي، دمشق، 2005، ص37.

[3] إبراهيم الكوني، روح البعد المفقود، ص44.

- ينبغي الإشارة إلى أنّ المغاربة قد اجتهدوا في جمع أكبر عدد ممكن من النصوص الفلسفية التي تتناول الحرية كموضوع وقضية. يراجع في ذلك: (محمد الهلالي، وعزيز لزرق، الحرية، دار توبقال للنشر، ط1، المغرب، 2009.) و (محمد بهاوي، الحرية، إفريقيا الشرق، ط1، المغرب، 2014)

قادرة على التأثير على الروح ككل. كما أنّ الفعل سيكون أكثر حرية من السلسلة الدينامية التي يرتبط بها، والتي تميل أكثر إلى التماهي مع الأنا الأساسية."[1]

ثم يضيف قائلا: **"...باختصار إنّنا نكون أحرارا عندما تصدر أفعالنا عن شخصيتنا الكاملة...فطبعنا هو نحن أيضا"**[2] ومن هذا نلاحظ بأنّ شعور الكوني بالتقيد نابع من إحساسه بذلك، وتأثير تلك الأفكار على روحه. وعلى يقسم برغسون الحرية إلى قسمين: **"ولأنه يروم لنا أن نقسم الشخص إلى جزئين، لكي نأخذ وبعين الاعتبار وبشكل تناوبي –من خلال المجهود التجريبي الذي نقوم به– الأنا التي تحس وتفكر من جهة،"**[3] وهو الحال السائد مع إبراهيم الكوني، باعتبار المسألة أمرا نفسيا؛ "**والأنا التي تتصرف من جهة ثانية، وسيكون من باب الطيش أن نستنتج بأن إحداهما تؤثر على الأخرى. نفس المؤاخذة يمكن أن توجه إلى أولئك الذين يتساءلون هل نحن أحرار في تعديل طبعنا. بالتأكيد فطبعنا يتغير بشكل تدريجي طوال الأيام، وحريتنا تعاني من ذلك."**[4] وهي نفس الفكرة التي يتبناها **بدوي "بأنّ هويات الكائنات في تحوّل وتغيير مستمر فكل شيء في سيلان دائم"**[5]

نفهم ممّا سبق بأنّ ما يشعر به الكوني من فرط في التقيُّد، نابعٌ من إحساسه الذاتي بذلك حسب رأي "برغسون" وما ذلك إلاّ شعور عابر، فذاته هي المنطلق الأول للحكم على النفس، من خلال الشعورٍ بالحرية أو الشعور بالتقيد، ومنطلق ذلك الإيمان بالتحرر والحرية ويقول "برغسون" في ذلك: **"وحريتنا تعاني من ذلك، خاصة إذا كانت مكتسباتنا الجديدة تنضاف إلى الأنا ولا تذوب داخلها، ولكن ما إن يتم هذا الذوبان، آنذاك يمكن**

---

[1] هنري برغسون، مقالات في المعطيات المباشرة للوعي، منشورات P.U.F، 1889، ص109.

[2] هنري برغسون، مقالات في المعطيات المباشرة للشعور، غاليمار – لابلياد، 1991، ص113.

[3] نفسه، نفس الصفحة.

[4] نفسه، نفس الصفحة.

[5] ينظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية لدراسات والنشر، ط1، 1984، ص534.

أن نقول بأن التغيير الطارئ على طبعنا، هو تغيير يمسنا، وأننا نتكيف معه "[1] ولهذا نجد الكوني لا ينفك يشعر بالاغتراب عن وطنه أينما حل وارتحل لأنه لم يقبل في ذاته التكيف مع المحيط الذي صار يعيش فيه في سويسرا، وبالتالي فاغترابه هنا ذاتي، ومُنطلقُه نفسي، ولا يعدو اغترابه وشعوره بالتقيد شعورا يحكم نفسيته ولا يتحرر منه مهما تنقل عبر الأمكنة حتى يعود لوطنه الأم.

ويواصل برغسون قوله: **"إنّ أطروحة الحرية يمكن التأكد من صحتها، إذا ما قبلنا تحديد هذه الحرية من خلال طبع ما ميز القرار المتخذ، وبالتالي من خلال الفعل الحر. لكن كل من يعتقد بالحتمية عندما يشعر بأن هذه الوضعية تند عنه، فهو يلجأ إلى الإختباء في الماضي أو المستقبل"** [2]وهو الحال الذي نجده عند إبراهيم الكوني عندما يستذكر الصحراء الكبرى وفعل النفي الذي فرضه عليهم المستعمر الفرنسي ويعتبر الماضي ملجأً لأحاسيسه وشعوره بالاغتراب بقوله:

"...وهو ما سيعني في النهاية أن خروج بني عبران كان تحريراً من عبودية، وخروجاً إلى جنان الحرية، في حين حدث مع قومي العكس: خروجهم كان تحريراً من حرية، ودفعاً إلى جحيم العبودية ...وما طوافي عبر قارات العالم سوى تعبير استعاري عن توقي للعودة إلى أحضان الأم المفقودة، التي لم تكن مرّة سوى فردوسي المفقود..."[3]

وهنا يتأسى الكوني الماضي ويَحِنُ إليه في حسرة مما يدل على أنه يلجأ إليه دائما إنكارا لواقعه الأليم على حد قول برغسون، وبالتالي ففي أمل الفرد وحنينه بالمستقبل أو الماضي فهو يُنكرُ واقعهُ المعيش ولا يدعُ نفسه تتكيف معه. ولا تكاد تخلو رواية من روايات الكوني من هذه التعابير التي تدل على حنينه للصحراء الكبرى.

---

[1] هنري برغسون، مقالات في المعطيات المباشرة للشعور، ص113.

[2] نفسه، ص114.

[3] إبراهيم الكوني، روح البعد المفقود، ص38.

يعيش الكوني وجوده في سويسرا مكرها، وهو يستمرئ ذلك على حد تعبيره، ولا يكاد يجد سببا إلا وبين ذلك وآثر التعبير عن اغترابه ومن ثم حنينه لوطنه، وهو يقول: "**فصل البيات الشتوي يلتهم من حياتنا الفسحة الواقعة بين أكتوبر حتى مايو...فنحيا سجناء طوال هذا الأمد. عزلتنا تبدو إجبارية، ولكننا نستمرئها، ربما لأنها تحررنا من الإحساس بوجودنا رهن عالم لم ننتم له يوما، بل لم يكن في حياتنا سوى الكابوس الذي كتم أنفاسنا دوما، ولكننا عدمنا الحيلة للتنصل منه وإلاّ لما اخترنا المقام على مناكب هذه الصروح الخرافية التي كانت ولا تزال في نظر الناس منفى: منفي ليس فقط بمنطقتنا نحن المجبولين بطينة جنوب العالم ...**"[1] والملاحظ من القول أنّ الكوني لم يتكيف يوما مع إقامته الحالية، خاصة وأن لوقع السجن في قلبه أثرا كبيرا في فلسفته هو المجبول في فسيح الصحراء الكبرى والمرهون بها، كيف ولا وهو يعلم بأنّ الثلوج ستسجنه قرابة الثمانية الأشهر وكأنّه يقول على حد قول المتنبي "**أنا الغريق فما خوفي من البلل**"[2] لأنّ من غرق في الماء لا يخش البلل. والكوني هو القتيل فما خوفه من الألم، وهو رهن عالم لم ينتم له يوما ولم يتقبله حتى، بمعنى أنّ سجن الثلوج له –وإن كانت إجبارية ويعيشها بمرارة– لن تعادل سجنه الأكبر وكابوسه الفجيع الذي كتم أنفاسه قبل ذلك ولا حيلة له للتملص منه وهو اغترابه عن وطنه.

إنّ الحرية بهذا الشكل تتقاطع مع ما نصه "هارولد لاسيكي" في أنّ "**الحريّة هي: انعدام أي قيود على وجود تلك الظروف الاجتماعية... تتحقق الحرية إذن، حالما تنعدم القيود مما يعني أنّها القدرة على الاتساع واختيار الفرد لطريقة حياته الخاصة دون أي اكراهات تفرض عليه من الخارج**"[3]

---

[1] إبراهيم الكوني، روح البعد المفقود، ص44.

[2] المتنبي، ديوان المتنبي، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت لبنان، دط، 1403ه 1983م، ص336.

[3] هارولد لاسيكي، الحرية في الدولة الحديثة، تر: أحمد رضوان عز الدين، دار الطليعة، ط2، بيروت لبنان، 1978، ص27. يراجع في ذلك: محمد بهاوي، الحرية، إفريقيا الشرق، دط، المغرب، 2014، ص22 و23.

يغرق الكوني القارئ في شعريته، وبلغته الساحرة يُبيِّنُ لنا بأنّه حتى الأرض وتغترب عنّا، وهو يصف طبيعة السويسريين وحُبّهم للطبيعة، كيف ولا حين يعتقد السويسريون: "...**أن الإنتقال من قرية إلى قرية أبعد منالا في محيط الألب سببا للسخرية.. لأن عملا كهذا في نظر الناس بمثابة خيانة لديانتهم، لأنّ التخلي عن المدن هو تمرد على معتقدهم..**"[1] وهذا يعود لشدة تشبثهم بأرضهم وتقديرهم واعتزازهم بالطبيعة.

ويُرجِعُ الكوني سبب نزوح الأفراد عن الطبيعة حسبه إلى: "**.. العولمة وحقن الوجود بفايروس الأمركة فما كان من الطبيعة إلا أن أشاحت بوجهها استحياءً لتزداد بهذا الموقف عن الدنيا اغترابا**"[2] وكأنّ الأرض تنكرهم بعد ذلك لإنكارهم لها أما إذا كان لها العكس ووجدت لها محبا "**...واستجار بها مريد، فإنها تهرع لملاقاته بلهفة أم تحتفي بعودة الإبن الضال...**"[3] وهو هنا يشير إلى نفسه. ودلاله قوله بالابن الضال؛ ترجع إلى قوله كتم أنفاسنا دوما وهو يحيل إلى الطبيعة المنفى (سويسرا) التي قتلت فيه كل جميل، فلم يعد يستسيغ فيها شيئا، كما ونُحس من قوله، أملا وتطلّعا لعودته للوطن "ليبيا" في يوما ما، هو الذي تنكر عنها منفيا مجبرا حتى صوّر أنّها اعتبرته ابنا ضالا.

إنّ غياب الهوية عند إبراهيم الكوني موتٌ لرُوحِه ولكلِّ جميلٍ في نفسه، ولهذا رجع بعضهم إلى تعريف الهوية بأنّها: "**ما يشكّل جوهر الإنسان ويحفظ خصوصيته**"[4] ولهذا صار يأمل للموت في وطنه مواصلا قوله السابق: "**فلا تجد ما تفعله به كي تجيره عن منفاه سوى أن تحتضنه لتستودعه بطنها إلى الأبد...شفقة عليهم من جور الوجود**"[5]

---

[1] إبراهيم الكوني، روح البعد المفقود، ص45.

[2] نفسه، ص45.

[3] نفسه، الصفحة نفسها.

[4] محمد فليح الجبوري، فوزية لعيوس غازي، تمثلات الهوية في السرد الروائي، ص27، يراجع في ذلك: حاتم الورفلي، الهوية والسرد، دار التنوير، 2009، ص5.

[5] إبراهيم الكوني، روح البعد المفقود، ص45.

فتحمل العبارة بذلك قراءتين ممكنتين، أولها صريح نُمثّلُهُ بحملات الثلوج الجنونية على جبال الألب، والأخرى ضمنية تبين اغترابه وتوقه للعودة إلى وطنه والفناء فيه، فلا يجد الكوني في الموت سوى ملاذ وأمان على أمل عودته ليدفن في مسقط رأسه يوما ما.

ولهذا كان إبراهيم الكوني يقول **"في الحياة نموت بالجسد، في الموت نحيا بالروح"**[1] لأنّه يؤمن أشد الإيمان **أنّ "كل وطن هجرناه هو فردوس مفقود"**[2] وما عودته إلى فردوسه ولو بالروح ملاذه وأمله، باعتباره مغتربا وميتا بالجسد الآن. وكأنّ الكوني يوصي بدفنه بعد موته في صحراء ليبيا لعلّ روحه –حسب ما يعتقد– تجد السكينة بعد طول غياب.

يشير المثالان السابقان في لجوء الكوني للماضي الغنّاء وحنينه له وأمله بالمستقبل، إنكارا صريحا لواقعه الحالي، وشعورا باغتراب عميق عن وطنه وهو يبين اعتزازه بوطنه الأم (ليبيا) وانتماءه هوياتيا وروحيا لها. لهذا كان يستأنس في غربته باختلاق **السعادة** بأي طريقة كانت، ويرى في استنبات الورد استنباتا للسعادة، لهذا يستهويه الأمر في أن يقرأ فيها عزلته حيث يقول: **"فهي تستدرجنا لندفن فيها عزلتنا، فتتقبل غربتنا، لتبادلنا بهذه الصفقة غربتها أيضا، تهوّن علينا غربتنا عندما نحاول أن نهون عليها غربتها، فتهرع لنجدتنا لأنّ الجمال بسمتها، بل الجمال رسالتها..."**[3]

إنّ ما يمارسه الكوني في سيرته من استحضار لوطنه الأم يعبّر عنه **"عادل ضرغام"** بقوله: **"إنّ الابتعاد عن الوطن والعيش بسلام وأمان، لاسيما بعد اكتساب هوية البلد الجديد، لا يعني إلغاء الوطن الذي صار يحضر ذهنيا، ويتجلى في رصيد من**

[1] إبراهيم الكوني، نصوص الخلق، رقم382، ص100

[2] إبراهيم الكوني، نزيف الروح، رقم 74، ص31.

[3] إبراهيم الكوني، روح البعد المفقود، ص53.

الذكريات، إلا أنّها ليست مجرد ذكريات بقدر ما كانت استراتيجية يمارسها المغترب، وكأنّها محاولة لتثبيت الوطن انطلاقا من قلق الهوية"[1]

كما ويشير الكوني أنّه حتى الطبيعة وتغترب عن نفسها وتغترب البساتين عن الأرض، لأنّ فعل الانتماء عنده رهين بالإقامة والوجود والاستمتاع بكل ما هو محيط بالشيء في حد ذاته، ففي انعدام تمتع البساتين بالشمس والتراب والأرض التي يرى أنها "**تجود بها بسمة امتنان للسماء جزاء هبة المعبود**"[2] أي أنّ الأرض تجود اخضرارا وتتبسم وردا للسماء. في حين أنّه يعني بالمعبود "الشمس" التي آثر القدماء عبادتها "**تصبها الأوائل في ديانتهم معبودا**"[3] تغترب البساتين والعشب كأي كائن حي في الثلوج ويغترب كل جماد وحي عن الواقع ويقول: **"لم تختف من البساتين فحوى البساتين وحدها، ولكن البساتين نفسها اغتربت عن المكان بعد أن غيبتها الثلوج عن واقع المكان..."**[4] بدلالة أنّ الثلوج لا تترك شيئا ولا ترحم حيّا إلا وتخضعه لناموسها.

يرى إبراهيم الكوني الحرية التي تخص الحيوان في سيرته بشكل يستحق التأمل والتفكر، بحيث يستدل بذلك في خضم حديثه عن القطة ((فيلو)): **"وكم حاولت مرارا أن تفرض نفسها علينا ضيفا مقيما لولا موقفي المبدئي من سيرة استئناس الحيوانات التي لم تخلق لنستدرجها من فردوسها في الطبيعة الأم إلى معتقلات جدراننا البغيضة"**[5] ونفهم من هذا بأنّ للروائي فلسفة خاصة ورؤية معينة من اصطحاب الحيوانات بدليل قوله **موقفي المبدئ**، ثم يضيف قائلا مبررا: "**كأن قدرها أن تدفع ثمن إغترابنا نحن عن الطبيعة فنسجنها معنا ما دمنا قررنا أن نسجن أنفسنا** "[2] بمعنى أنّه إذا كنا قد ارتضينا

---

[1] عادل ضرغام، في السرد الروائي، منشورات الاختلاف، ط1، 2010، ص78.

[2] إبراهيم الكوني، روح البعد المفقود، ص46.

[3] نفسه، الصفحة نفسها.

[4] نفسه، الصفحة نفسها.

[5] إبراهيم الكوني، روح البعد المفقود، ص36.

نحن البشر هجر الطبيعة والاغتراب عنها ففي سجننا للحيوانات عقاب للحيوانات معنا، وفرض لهم هذا السجن، جزاءً لابتعادنا عن الطبيعة الأم.

كما نلاحظ أنّ موقفه من هذا الحكم لم يكن ذاتيا خالصا بدليل قوله في بداية القول بأنّ القطة هي التي ارتضت الإقامة معه ومريم، وإن كان الاستئناس في هذا الحال من الاهتمام بالحيوان لا السجن، إلا أنّ موقفه كان عاما على كل الحيوانات. ولم يكتف بذلك حتى انتقل للنباتات أيضا قائلا: **"وهو اجترار لسيرتنا مع الكائنات النباتية أيضا التي اعتدنا أن نستقطعها من موقعها الطبيعي في مملكة الطبيعة لنكتم أنفاسنا معنا في حبوسنا المميتة، فلا نكتفي بهذا الجرم، ولكننا نحكم حولها الشّرك في قمقم الأوعية، بدل أن ندعها طليقة في أرضها الفسيحة تحت قبّة السماء المشفوعة بالشمس..."**[1]

إن أكثر ما يلفت الانتباه في أقوال الروائي رؤيته وفلسفته للحرية من خلال كل الصيغ والعبارات التي تُبيّنُ النقيض بقوله؛ معتقلات جدراننا البغيضة وهو لا يرى فرقا في رأيه بين البيت أو المنزل بمختلف أشكاله، والمعتقلات التي تقام في الحروب، أو كالتي يفرضها المستعمر، بما في ذلك السجون بمختلف أنواعها. إلا أنّه لم يقف عند هذا الحد بوصفه للبيوت والمنازل بأنّها حبوس مُميتة فرضَ الإنسان على نفسه المكوث بها، لأنّه يرى بأنّ هذا الأمر جزاء من يغترب عن طبيعته.

يُضيِّقُ الكوني الخِناقَ متجاوزا رغبة البشر في قبول الخضوع والعبودية ومبررا إلى فرض ذلك على كل الكائنات الحيّة ويقول: "**...كأننا نتعمد أن نستضيف هذه الكائنات التي كانت يوما ما جزءً منّا، فخذلناها يوم ارتضينا ذل الفرار من الحرية، باختيار الاستقرار بديلاً، وهو ما لم نغتفره لأنفسنا، مما دفعنا لاستدراج كل كائنات الأمم من حيوانٍ ونبات إلى دنيا عبوديّتنا**"[2]

---

[1] إبراهيم الكوني، روح البعد المفقود، ص46.

[2] نفسه، ص47.

لا يختلف اثنان على أنّ الحيوان يعيش مصير المغلوب على أمره حسب ما تفرضه عليه البيئة التي يعيشها من شروط، كما أنّ الحيوانات تستقر كذلك في أوكارها وعرينها وأعشاشها مهما كانت مساحة الفضاء الذي تعيش فيه، إلاّ أنّ الكوني يرى في الفرار من الحرية ذلاّ، وإن كان الإنسانُ يجوب بقدميه الأقطار نهارا، لكنه يسجن نفسه في بيته ليلا على حد تعبير الروائي ويعتبر ذلك جرما يمارسه الإنسان في حق نفسه. ولهذا كان يقول: **"أنبني البيوت لنسكنها، أم نبني البيوت لنموت فيها"**[1]

كما يرى الكوني بأنّ مكان الإنسان هو الطبيعة وأنّ الاستقرار ضعف وهوان لن يغفره لنفسه. وأعتقد بأنّ الروائي يشير على هذا النحو بشكل ضمني إلى حدائق الحيوان وأشكال السيرك، إلا أنّه وفي اعتقادي لا لوم على من ارتضى استئناسنا من الحيوانات الأليفة إن وَجَدَتْ في ذَلِكَ راحتها ورَضِيَ بها الإنسان أنيسا. بل وتفرض الثقافة الإسلامية الرعاية بالحيوان إذا اقتضت الضرورة، لأنّه من الشائع أنّه إذا زارت بيتك قطة عمياء وجب عليك نفقتها.

فقد ثبت في رياض الصالحين القصة والحديث التالي: إذا لجأت هرة عمياء إلى بيت شخص «وجبت» نفقتها عليه بدين الإسلام. فعَنْ أبي هُريرةَ رضي اللهُ عنه أنَّ رسولَ اللهِ صلَّى اللهُ عليه وسلَّم قال: «**بينما رجلٌ يمشي بطريقٍ اشتدَّ عليه العطشُ، فوجد بئرًا، فنزل فيها فشَرِبَ، ثم خرج فإذا كلبٌ يلهثُ، يأكلُ الثَّرَى من العَطشِ، فقال الرَّجلُ: لقد بلَغَ هذا الكلبُ من العطشِ مثلَ الذي كان قد بلَغَ منِّي، فنزل البئرَ فملأ خُفَّه ماءً، ثم أمْسكَه بفِيه، حتَّى رَقَى فسقَى الكلبَ، فشكَرَ له، فغفَرَ له**» قالوا: يا رسولَ اللهِ إنَّ لنا في البهائمِ أجرًا؟ فقال: «في كلِّ كبدٍ رطبةٍ أجرٌ». متفق عليه.""[2]

[1] إبراهيم الكوني، نزيف الروح، رقم88، ص36.

[2] https://www.alukah.net/sharia/0/139749 /

يراجع في ذلك: الإمام النووي، شرح رياض الصالحين، ج2، ص171

إنّ الغريب في أمر الكوني أنّه يرى في الآخر شرا وفي الحيوان سجنا، فهو يفضل العزلة بأي شكل كان على أن يؤنس نفسه برفيق. بل ويتعدى العزلة والرفق بالحيوان والنبات في أنّه يعتبره نوعا من أنواع الغيرة والحسد فيقول: "... **مما دفعنا لاستدراج كل كائنات الأمم من حيوانٍ ونبات إلى دنيا عبوديّتنا، لا حبّا بها، ولكن انتقاما منها**" وبأسلوب شاعري مغرق يبرر ذلك: "**لأن من ارتضى لنفسه العبودية قدرا وحده لن يحتمل رؤية الكائن حرّا، لأنه يذكره بهزيمته، فيفعل ما بوسعه كي يستدرجه إلى حضيضه، كي يكون له شريكا في ذلّه**"[1]....

يبدو هذا الموقف لإبراهيم الكوني على درجة من الذاتية وأنه بعيد كل البعد عن الموضوعية لما يتسم به من أحكام مطلقة على البشر، فإذا كانت فلسفته صحيحة في أنّ الأمر ينطبق على حدائق الحيوان والسيرك، إلا أنّني لا أراه ينطبق على من ارتضى الاعتناء بالحيوانات والاهتمام بهم أحسن اهتمام، وبالتالي فلا يوجد استدراج وحضيض ولا نصر وهزيمة في الموضوع ولا حتى ذلّ، فالدوافع الإنسانية والرغبة في هذا الشأن تختلف من شخص لآخر وهي فردية وليست جماعية.

يعتقد الكوني بأنّ الإنسان مُستَعبَدٌ مُقيَّدٌ إن هو خرج أو أُخرِجَ من وطنه وبيئته الأم، ويُمثل الكوني ذلك بخروج الليبيين قصرا من وطنهم بفعل فاعل وهو المستعمر الفرنسي من جهة، وخروج بني عبران على حد قوله من مصر نحو أرض الميعاد، فإذا كان يرى في خروج هذا الأخير تحريرا من العبودية إلا أنه يرى أنّ خروج قومه **كان تحريرا من الحرية ودفعا إلى جحيم العبودية** وهو ما يُبرّرُهُ بقولِه السابق حين يُشبِهُ نفسه بهذه الحيوانات أنّه روحٌ منفيةٌ وسجينُ بيئةٍ لا تعنيه فيقول: "**ولهذا السبب لم أر في الكائنات المستأنسة يوما سوى أرواح منفية عن طبيعتها، لأنني لم أرَ نفسي يوما سوى سجين مثلها، وما في طوافي عبر قارات العالم سوى تعبير استعاري عن توقي للعودة**

[1] إبراهيم الكوني، روح البعد المفقود، ص47.

إلى أحضان الأم المفقودة، التي لم تكن مرّة سوى فردوسي المفقود: إنها الطبيعة في أكثر أبعادها عفويّة ونبلا وزهداً وربوبية: الصحراء ! [1]

تفقد الحرية قيمتها باعتبارها قيمة إنسانية نسبية إذا ما قورنت بقيمة أكبر شأنا كالعدالة والحق والواجب، فالعدالة أحد القيم التي لا يختلف فيها اثنان، وبالتالي فهي قيمة مطلقة لا تقبل الانحياز لفلسفة أو فكر أو إيديولوجيا معينة على عكس الحرية، وقد فصل "دوركهايم–Durkheim" في المسألة حين اعتبر فعل الخير على نقيض ما يعتقده كانط بأنّ الفعل الأخلاقي واجب ولهذا راح يتساءل؛ **"ما هي السمة مميزة للفعل الأخلاقي أو دواعي الالتزام الأخلاقي: إنّ ما يدفعنا للقيام بفعل أخلاقي ما، وإن كنا متحمسين له بقوة يرفعنا خارج ذواتنا ويسمو فوق طبيعتنا، مع العلم أنّ هذا يحتاج إلى جهد وعمل، فالجهد الكلي السامي هو الذي نطلق اسم الخير.." [2]**

يناقض الكوني نفسه بإعلائه من قيمة الحرية وتمثيل نفسه سجينا كالقطة المحرومة من بيئتها ومن الطبيعة بل وكذلك في توهمه بأنّه ...**سيقترف خيانة في حق معبودته الخالدة الصحراء إذا سمحت لنفسي بالمشاركة في المكيدة المدبّرة ضد كائنات الطبيعة سواء الحيوانية أو النباتية [3] على حد قوله** حين أنّه من الواجب عليه رعايتها وهو ما سنستدل عليه من خلال كلامه،...ففي حين ترعى جارته قطتها وتدللها، نصبت القطة ((فيلو)) نفسها على بيته حارسة وهي تقيم على عتبة بابه وهب التي استأنست الإقامة معهم ضيفا، إلا أنّ الأمّر والأدهى تحميله عواقب ما أصاب القطة ((سامبينا)) بقوله **"وتناول الطعوم التي شوّهت فيها الكيان، وأصابتها بعواقب لم تكن التخمة أرذلها، لأن الورم**

---

[1] إبراهيم الكوني، روح البعد المفقود، ص38

[2] Emile Durkheim : Sociologie et Philosophie, éd PUF, Paris, 2004, p50-51

يراجع في ذلك: محمد بهاوي، الحرية ص31 و32.

[3] ينظر: إبراهيم الكوني، روح البعد المفقود، ص39.

الخبيث ما لبث أن نالها، ولولا التدخل الجراحي في الوقت المناسب لفقدت ((فيلو)) أنيستها الوحيدة من بنات جنسها في عالم الألب الموحش."[1]

يبدو حديث الروائي هنا على درجة من التحيز لأنّ خوفه من حدوث نفس المصير المشؤوم لقطة الجارة على قطته أعماه على فكرة أنّ القطة لم تجد مكانا آخر تقيم فيه في عالم الألب الموحش على حد قوله، ولكنّه ارتضى لها مصير الألب على أن تقيم في بيته لهوسه بالحرية المزعومة ومنطقه في العبودية، وهو يتناسى بأنّ الألب ليس بيئتها، وأنها وجدت في بيته مستأنسا وملاذا من عواصف الألب وتلك البيئة الجليدية. لكنّه لم يرض تقييدها لأنّه يؤمن بأنّ مصيرها المحتوم في ذلك الجو القاسي لا يعنيه فتلك هي الطبيعة، على أن يوفر لها الجو الأنسب في بيته وهي الوحيدة من جنسها في عالم الألب. هذا من جهة. ومن جهة أخرى تفقد الحرية قدسيتها أمام قيمة مطلقة كالواجب، ففي حين أنه لا يرى لنفسه واجبا في رعايتها وهو أقل ما قد يكلفه عناء تربية قطة يرى في الحرية قيمة أعظم شأنا وهي نسبية مقارنة بقيم أعظم شأنا كالواجب والحق.

إنّ **إبراهيم الكوني** بهذا الشكل ليس حرّا حسب بعض المذاهب الفلسفية، لأنّه وكما يرى البعض؛ "لا يمكن أكون أكون حرا بمعنى الكلمة إلا إذا كانت كل الكائنات المحيطة بي حرة هي الأخرى... أجل فأنا لا أصبح حرا إلاّ بحرية الآخرين.[2] والتي تتقاطع مع مقولة سارتر: **"إنّ الإنسان باعتباره محكوما بالحرية، يحمل على عاتقه عبء العالم**

---

[1] ينظر: إبراهيم الكوني، روح البعد المفقود، ص40.

[2] يراجع في ذلك:

E.Mounier, le personalisme, éd PUF, Paris, 1975, p76

استنادا إلى: محمد بهاوي، الحرية، ص102.

ويراجع في ذلك: ميخائيل ألكسندر رونتش باكونين، إمبراطورية ألمانيا القمعية، الأعمال الكاملة، ج1، نشر ستوك، باريس، 1985، ص281.

استنادا إلى: محمد الهلالي، عزيز لزرق، الحرية، ص58 و59.

ككلّ: إنّه مسؤول عن العالم وعن ذاته من خلال طريقة وجوده.."[1] فالكوني الذي يعلي من شأن الحرية يتناسى بأنّه ملزم برعاية ذلك الكائن الحيّ –كالتزام أخلاقي ووجودي– أكثر ممّا يجب عليه أن يتغنى بالحرية في هذا الشأن.

[1] جان بول سارتر، الوجود والعدم، غاليمار، 1976، ص612. يراجع في ذلك محمد الهلالي، عزيز لزرق، الحرية، ص23 و24.

إنّ خلاصة ما توصل إليه هذا البحث من أفكار نوجزه كالتالي:

- إن عبارة سيرة رؤيوية التي يوردها إبراهيم الكوني في عمله الأدبي تبين بشكل جليّ أنّ الروائي يشارك القارئ رؤيته الفلسفية الخالصة للأمور والظواهر.
- إنّ الرواية تحمل نزوعا فلسفيا جماليا واضحا، وهي نزعة فلسفية بامتياز، تعالج بجدارة قضايا وجودية وجمالية وميتافيزيقية.
- يُقدّر إبراهيم الكوني الجمال عموما لدرجة المبالغة، ولا يرى جمالا سوى في الطبيعة عكس ما أتت به الإستطيقا التي اعتبرت بأنّ الجمال هو موضوع الفنون الجميلة التي يبدعها الإنسان.
- يحاول هذا العمل الأدبي "روح البعد المفقود" لإبراهيم الكوني الكتابة عن الجمال المحض والخالص ليكون السباق في هذا الجانب على المستوى العربي على خطى ما نصه لدوستويفسكي في استهلال سيرته.
- إنّ الطبيعة عند **"إبراهيم الكوني"** على حد قول **"هيجل"** مظهر من مظاهر العقل في أدنى مستوياته في الوجود، ولهذا فكلما زاد تنصيب العقل كان الموجود أفضل، وبالتالي فإن إبراهيم الكوني كان متعاليا لدرجة أنه تراوح في الرواية كثيرا بين الجميل والجليل لإيمانه التام بأنّ الطبيعة تعلمه أحيانا أن يسمو أكثر مما يجب بعقله.
- إنّ محددات الحكم على الجميل التي اقتضاها **"باومجارتن"** في الإحساس والعاطفة و **"كانط"** في الكيفية والكمية والنسبة والشكل، و **"هيجل"** في العقل والروح والذات المدركة **و "محمد عبده"** في الاستعداد الذهني والتآلف والتلقي والتذوق؛ أغلبها متوفرة عند إبراهيم الكوني في حكمه على ظاهرة الجميل بالحسن أو القبح.
- يسعى إبراهيم الكوني في الرواية بشكل من الأشكال إلى التأسيس من ميتافيزيقيا الجمال باعتبار أنه جملة الأحكام المستخلصة التي نصّها لا تعدو أن تكون مجرد تعليقات وملاحظات ذاتية وسوسيولوجية متفق عليها حسب ما يراه **"كانط"** حين اعتبر

بأنّ الجمال في الغالب الأعم هو ما تتعارف عليه الجماعة... إلى الجمالية الميتافيزيقية. بحيث أنه لا يستثمر مقولات علم الجمال ويبني عليها أحكامه ورؤيته، بل يحاول خلق رؤية جمالية متكاملة خاصة به توفيقية إلى حد بعيد.

- تتميز نظرة إبراهيم الكوني الجمالية في أنها تجمع بين اتجاهين رائدين يتمثلان في الاتجاه الذاتي المثالي المتعلق بالذات المدركة وهو نفس المذهب الذي ذهب إليه **"كانط"** و**"هيجل"** على حد سواء حين اعتبرا بأنّ في سمو العقل إدراكا للجمال بشكل أرقى وأفضل لدرجة تجاوز الجميل إلى الجليل أحيانا، وفي الاتجاه الأخير الذي يرى الجمال في التفاعل بين الذات والشيء الجميل. الذي دعا إليه **"ديدرو"**
- يحاول إبراهيم الكوني التأسيس لجمالية متعالية على اعتبار أنّ الجميل يتحدد في الخصائص المشكلة له لدرجة التوفيق بين الاتجاهين السابقين.
- يرى إبراهيم الكوني في أنّ استنبات الجميل في النفوس استنباتا للسعادة على الصعيد الميتافيزيقي
- لا يتحدد الجمال عند إبراهيم الكوني باعتباره خاصية مضافة على الجميل في الطبيعة وإنما في اعتبار الجميل روح الكائنات الحية، فالجمال عنده جمال الروح.
- يتجلى الجليل عند إبراهيم الكوني في الظاهرة الجميلة لذاتها في الطبيعة باعتبارها روحا ميتافيزيقية وفي الذات المدركة التي تستلذ به.
- لا تتحدد الوردة عند إبراهيم الكوني –كظاهرة جمالية اختلف فيها الفلاسفة – في الشيء لذاته فهو ليس من أتباع الاتجاه الموضوعي، بينما يعلي إبراهيم الكوني الجميل لدرجة الجليل باعتبارها لا تتحدد بموضوع وشيء وإنما لتعلقها بالذات المدركة.
- يقف إبراهيم الكوني موقف التوفيق بين نظرتي **"سارتر"** و **"هيجل"** في أنّ الجمال موجود في الطبيعة بداية، ثم أنه خاصية في الشيء لذاته فالجميل جميل لا لأنّه يراه كذلك بل لأنّه جميل في ذاته، وأخيرا في أنه يعطي معنى للأشياء حسب **"سارتر"**، وبالتالي فموقفه على هذا النحو توفيقي متكامل بين آراء الفلاسفة.

- يرى الروائي في أنّ الجمال استحقاق وتضحية فهو لا يقدم نفسه اعتباطا، ففي الوردة والجمال حسبه؛ سفير حب وملاذ مغترب، وتعبير عن الخطايا وتكفير لها.
- لا تكون السعادة الناتجة من الجمال سعادة، إن هي لم تقترن بإشباع الذات.
- يرى إبراهيم الكوني في الوردة المرادف الفعلي للجمال، ولا يكاد لا يفرق القارئ في اعتبار لفظة الوردة بالنبتة لذاتها أم في استعارته لمفهوم الجمال الخالص، والوردة عند إبراهيم الكوني ليست مجرد وردة فقط بل هي روح الوردة التي تسكنها لأنّه لا يعتد بالخصائص الكلية للظاهرة.
- إنّ رؤية إبراهيم الكوني للجمال تتأسس في أنّ الغائية تفسد الجمالية وهو يوافق في ذلك منظور **"سارتر"**، كما أنّ سمة الجمال في فناءه لا في خلوده باعتباره هبة وقتية فقط.
- يغلب على إبراهيم الكوني في بعض من مواضع الرواية النزعة التشاؤمية، فهو ليس بالشخصية المتفائلة التي لا ترى طريقا لبلوغ الجمال والسعادة سوى التضحية المحتومة.

مصادر ومراجع الفصل الثاني من الباب الثاني:

القرآن الكريم

1. إ.م. بوشنسكي، فلسفات أوروبا المعاصرة، تر: عزت قرني، عالم المعرفة، الكويت، سبتمبر1992، الباب السادس والسابع.
2. إ.نوكس، النظريات الجمالية –كانط – هيجل – شوبنهاور– تر: محمد شفيق شيا، ط1، منشورات بحسون الثقافية، بيروت لبنان، 1405هـ/1985م.
3. إبراهيم الكوني، روح البعد المفقود، دار سؤال، لبنان بيروت، ط1، 2018.
4. إبراهيم الكوني، نزيف الروح، دار الملتقى للطباعة والنشر، ط1، بروت لبنان، 2000.
5. إبراهيم الكوني، نصوص الخلق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت لبنان، 1999.
6. إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983
7. إبراهيم زكريا، كانت أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، القاهرة، دت.
8. أبو عثمان الجاحظ، الحيوان، ج2، دار الكتب العلمية، ط2، بيروت – لبنان، 1424هـ.
9. أبو عثمان الجاحظ، رسائل الجاحظ، تح: عبد السلام محمد هارون، ج2، رقم14 – كتاب القيان، ط1، مكتبة الخافجي –دار الجيل للطباعة، القاهرة– جمهورية مصر العربية، 1399هـ 1979م.
10. ألكس مويتشيللي، الهوية، تر: عبد الكبير معروفي، سلسلة ضفاف، العدد21، المغرب، شتنبر2016.
11. ميخائيل ألكسندر رونتش باكونين، إمبراطورية ألمانيا القمعية، الأعمال الكاملة، ج1، نشر ستوك، باريس، 1985.
12. إيمانوائيل كانط، نقد ملكة الحكم، تر: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت لبنان، 2005.
13. المتنبي، ديوان المتنبي، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت لبنان، دط، 1403ه 1983م.
14. جان بول سارتر، الوجودية نزعة إنسانية، تر: محمد نجيب عبد المولى – زهير المدنيني، دار التنوير، ط1، لبنان، 2012.

15. جان بول سارتر، الوجود والعدم، غاليمار، 1976.
16. جان بول سارتر، ما الأدب؟، تر: محمد غنيمي هلال، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة القاهرة.
17. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان،1979.
18. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، 1978.
19. حاتم الورفلي، الهوية والسرد، دار التنوير، 2009.
20. دنيس هويسمان، علم الجمال "الإستطيقا"، تر: أميرة حلمى مطر، المركز القومي للترجمة، العدد1949، القاهرة، 2015.
21. رمضان الصباغ، الأحكام التقويمية في الجمال والأخلاق، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط1، الإسكندرية، 1998.
22. روبير مطانيوس معوّض، فلسفة هيجل الجمالية، مجلة أوراق ثقافية (مجلة إلكترونية)، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، 17مايو2020، العدد رقم7.
23. سمير بلكيف، التفكير مع كانط ضد كانط، مساهمة في نقد النقد، منشورات ضفاف، ط1، لبنان، 2014.
24. صاموئيل هنتنغتون، من نحن؟ التحديات التي تواجه الهوية الأمريكية، تر: حسام الدين خضور، دار الرأي، دمشق، 2005.
25. عادل ضرغام، في السرد الروائي، منشورات الاختلاف، ط1، 2010.
26. عبد الرحمن بدوي، فلسفة الجمال والفن عند هيجل، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 1996.
27. عبد الرحمن يدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية لدراسات والنشر، ط1، 1984.
28. فريديريك هيجل، المدخل إلى علم الجمال فكرة الجمال، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 1988م.
29. محمد الهلالي وعزيز لزرق، السعادة، دار توبقال للنشر، بلفدير، الدار البيضاء – المغرب، ط1، 2013.
30. محمد الهلالي، وعزيز لزرق، الحرية، دار توبقال للنشر، ط1، المغرب، 2009
31. محمد بهاوي، الحرية، إفريقيا الشرق، ط1، المغرب، 2014

32. محمد عبده، فلسفة الجمال ودور العقل في الإبداع الفني، ط2، مكتبة مدبولي القاهرة، 1999.
33. محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحدث، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، القاهرة، مصر، 1997.
34. محمد فليح الجبوري، فوزية لعيوس غازي، تمثلات الهوية في السرد الروائي، الرضوان للنشر والتوزيع، ط1، عمان، 2020.
35. هارولد لاسيكي، الحرية في الدولة الحديثة، تر: أحمد رضوان عز الدين، دار الطليعة، ط2، بيروت لبنان، 1978.
36. هنري برغسون، مقالات في المعطيات المباشرة للشعور، غاليمار – لابلياد، 1991.
37. هنري برغسون، مقالات في المعطيات المباشرة للوعي، منشورات P.U.F، 1889.
38. André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, puf, 1988.
39. Diderot : Traité du beau, Essai sur la peinture, dans : Œuvres éd. De la pléiade.
40. Emile Durkheim : Sociologie et Philosophie, éd PUF, Paris, 2004.
41. E.Mounier, le personalisme, éd PUF, Paris, 1975,
42. Paul Fouluié, Dictionnaire de la langue philosophique, puf, 1962.

الخاتمة

يخلص هذا البحث في نهايته إلى جملةٍ من الأفكار والنتائج والاستنتاجات نوردها تباعا وفق التسلسل الذي سارت عليه الدراسة:

- إنّ الرواية كما يشير إلى ذلك باختين هي الجنس الأدبي الوحيد الذي لم ينته بعد، وبالتالي فإنّ احتضان الرواية لمسائل الفلسفة ليس بالأمر الغريب، وهذا راجع لقدرة اللغة على التماهي مع ما هو –منطقي وسردي– وللتعبير عن نفسها في آنٍ واحد.
- تخضع بعض أعمال الكوني إلى طرح وتوجُه فلسفي محدد، ونخص بالذكر كلَّ الروايات التي كتبت بعد منفاه والتي كانت الحرية بوصفها –قيمة فلسفية– أحد أبرز ركائز كتاباته الفلسفية لمسائل منبثقة منها من قبيل: الهوية والاغتراب والموت والوجود والأخلاق وغيرها من المسائل الفلسفية.
- تمكنّ هذا البحث من الوصول إلى دراسة الأدب بشكل فلسفي، بعيدا كل البعد عن الدراسات الموضوعاتية التي تدرس مسائل تصويرية تقف عند بلاغة الشاهد وغيرها من الأطروحات الفلسفية، وعلى صعيد آخر يمكن للمقاربات الفلسفية أن تكون بديلا لدراسة كل ما تعتني به المقاربات الموضوعاتية.
- لا تعتني المقاربات الموضوعاتية بمسائل ميتافيزيقية كالأخلاق والدين والقانون والجمال كما تعتني بها المقاربات الفلسفية من عمق في المساءلة وقدرة على التحليل.
- لا تهتم المقاربات الفلسفية للأدب بالإشكالات الكبرى التي يقع فيها الدرس الفلسفي كالاختلاف القائم مثلا بين وجوديتين معاصرتين، بقدر ما تعتني بعمق الرؤية والزاوية التي ينطلق منها الأدب في التمثيل والتحليل، والتي يمكن أن تقدم صورة لرؤية الأديب ذاته وتجربة جديدة من تجارب التفكير الفلسفي.
- لا يعتني الأدب كرؤية فلسفية للواقع والعالم، وكتجربة للتفكير المعاصر –وفق رهانات العولمة– بضبط التعاريف المتضارب عليها والتي تتميز بالنسبية؛ بمعنى أنّه لا يُحكَمُ على الأدب بالليونة في معالجة مسائل –هي في الأصل– نسبية في الفلسفة كالحرية والموت بقدر ما تهتم الدراسة الموجهة له بكشف صور واستعارات جديدة لم تتطرق لها

الفلسفة من قبل، من خلال سرده لعوالم فنية تخييلية من جهة ومنطقية صارمة من جهة أخرى.

- إذا كانت الفلسفة تُتِيحُ مساءلةَ كلِّ الظواهر والأشياء، فالأدب يساعد الفلسفة في هذا الدور على التمثيل والتصوير التخييلي الذي يدعم هذه المساءلات.
- تتمتع مجموعة كبيرة من الروايات في الأدب العالمي والعام بنزوع فلسفي وتوجهات فكرية لم تستثمر بعد في الدراسة، ولعلّ دستويفسكي وتولستوي لخير مثال على ذلك؛ وتكون بهذا الفلسفة أبرز عُدّةٍ إجرائية وأضخمها على الإطلاق في التعامل مع هذه النصوص الجادة والعميقة دلاليا.
- تعد الإبستمولوجيا وعلم المعرفة نموذجا لمقاربة النصوص الروائية القيمة التي تتجاوز حدود اللغة، والتي يمكن أن تمده بمختلف المعارف والأفكار لخوض غمار هذه الخطابات؛ وعلى صعيد آخر تكتنز اللغة التي يكتبها المثقفون من مختلف الشرائح على كمية هائلة من المعارف المُهملة والتي لم تُوّلَ حقها من الدراسة.
- تعد المناهج النقدية النسقية وكذلك السياقية عاجزة عن الإلمام بالخطابات المعرفية المعاصرة والتي تحتاج إلى الإبستمولوجيا وإلى تظافر مجموعة من المعارف لفكّ شفراته الجمالية وكذلك المعرفية.
- يجمع هذا البحث بين الهرمنيوطيقا بوصفه وسيطا بين الفلسفة والأدب، لتأويل الظواهر والأنساق أو المساءلات الفلسفية التي يوحي بها النص كما أنّه يتوسل ببعض آليات القراءة والتلقي كوجهة النظر الجوالة لربط ذلك المسار التأويلي المتشظي في الخطاب السردي، كل هذا مع ربطه بجملة من المقولات الفلسفية في اتجاهات عدة: وجودية أو عدمية أو عبثية...وغيرها.
- لا يعتني هذا البحث بقصدية النص ولا المؤلف، بينما يهتم بتحليل الخطاب السردي فلسفيا قصد تِبيانِ مقدرة هذا النص على استيعاب أسس التفكير الفلسفي في قالب تخييلي بشكل مختلف عمّا هو سائد في الخطاب الفلسفي البحت.

- لا يمكن بأي شكل من الأشكال مقاربة روايات فلسفية بالمنهج الموضوعاتي لما لذلك من قتل لقيمة النص وإضفاءٍ لنوع من السطحية في التحليل.
- لا تتحقق الرؤية الفلسفية من خلال قراءة عشوائية لبعض المتون السردية إلاّ من خلال التوسل بقراءة إنسانية متخصصة في أكثر من جنس أدبي ولأكثر من فترة إبداعية.
- تتحقق الرؤية الفلسفية في الأدب من خلال تطبيق المقولات الفلسفية ومعالجة مختلف القضايا الميتافيزيقية والوجودية والإنسانية التي يطرحها الأدب، وذلك بغية استنباط ما الذي يفكر فيه الأدب والفلسفة بالخصوص.
- الرؤية الفلسفية هي تظافر لمجموعة من الرؤى المتناثرة في أعمال أدبية شتى لكاتب واحد ونادرا ما تتحقق الرؤية الفلسفية في عمل واحد إلاّ في الأعمال الراقية والتي تتمتع بخصوصيات معينة.
- تتحقق الرؤية الفلسفية في الأعمال الأدبية المتفردة كـــ "روح البعد المفقود" و "من أنت أيها الملاك!" حين تعالج مسائل فلسفية واضحة المعالم بتواتر واضح، وعبر أغلب مقاطع الرواية وبعمق فلسفي تضاهي في تخييلها ما تتناوله المتون الفلسفية من تحليل ونقد كالجمال في "روح البعد المفقود"، والحرية والاغتراب وفلسفة الأخلاق في "من أنت أيها الملاك!"
- يتماهى الفلسفي مع التخييلي في بعض الأعمال الروائية الفلسفية إلى حد يربك عملية التأويل.
- لا ندعي في هذا المقام أنّ غالبية النصوص السردية حمالة لأفكار فلسفية، إلاّ أنّ وظيفة الإفادة في الأدب –كما يجمع على ذلك منظرو الأدب– تتيح للنصوص التخييلية القدرة على التعبير عن الأفكار الفلسفية.
- التخييل هو ما يضْمَنُ للعمل الأدبي حتمية التصاقه بالواقع، والفلسفي هو ما يضمن واقعيته وعمقه في الإدراك والفهم.

- إنّ الخطاب التخييلي بقدر ما يستوعب الفلسفة إلا أنّه لا يقلل من قيمتها، بقدر ما يحاول ومن خلال شخصياته التركيز على ما هو إنساني ومنطقي وواقعي فيها.
- تتيح الفلسفة في الأدب إمكانيات التفكير والسؤال تماما مثلما تفعل ذلك في نصوصها الفلسفية، وبالتالي يكتسب الأدب بهذا الشكل عمقا في المساءلة على مستوى المضمون الذي يربط بين التخييل والمنطق، وتجاوزا لحدوده الأجناسية عبر استيعابه لمختلف العلوم التي تجمع بينها الفلسفة.
- إنّ محاولة تغذية منطقِ التخييل بالفلسفي لا يُنقص من قيمة التخييل شيئا بقدر ما يُحفِزُ فيه ذلك العُمقَ في المُساءلة التخييلية المنطقية وغير المنطقية في بعض الأحيان، بمعنى أنّها –الفلسفة– تُمِدُّه بإمكانات عدة تتجاوز الخيال إلى التفكير.
- لا يمارِسُ الأدبُ فِعْلَ التفلسُف كما يتوقع منه في النصوص الفلسفية بقدر ما يُقدِمُ الأدب وعيا فلسفيا يستحق الاعتناء والدراسة.
- تستعين الفلسفة بالأدب كشكل من أشكال التفكير الفلسفي لما يُقدِمُهُ من إمكانات تخييلية وتصويرية لا تتيحها الخطابات الفلسفية الصريحة.
- لعلّ الوجودية في الأدب العربي هي أضعف المذاهب تأثيرا فيه، لما للدين الإسلامي من إجابات شاملة ومقنعة لمسائل مثل: لماذا نوجد؟ وما الغاية من وجودنا ؟ ما الموت ثم ماذا بعد الموت ؟ وقد نجحت الوجودية في النصوص الغربية أكثر بكثير من النصوص العربية التي لم تجد مساءلات تثير بها القراء، والتي يملك إجابات مسبقة عنها في دينه.
- إذا كانت الفلسفة تتيح –للفرد المهتم بها– القدرة على التفكير السليم والتساؤل والتدبُر في مسائل الوجود والميتافيزيقيا والإنسان...وغيرها، وإذا كانت وظيفة الأدب هي المتعة والإفادة، تستثمر الفلسفة وتستفيد من جمهور الأدب لتكون وظيفة الرواية الفلسفية تبليغ الأفكار، ومشاركة أكبر شرائح المجتمع القدرة على التفكير والتساؤل بشكل تخييلي وممتع.

- هنالك فرق واضح بين الرؤية الفلسفية والنزوع الفلسفي، ففي حين يكون النزوع الفلسفي نحو مذهب من مذاهب الفلسفة الكبرى وقضاياها (كأن نقول نزوع وجودي ونزوع جمالي ونزوع مثالي ونزوع صوفي أو مادي، بمعنى التوجه)، تستقي الرؤية الفلسفية من كلّ التوجهات والمذاهب ولا تتحدد بنزوع واحد. والتوجه محدود والرؤية ممتدة. كالفرق بين البصر والبصيرة التي تُدرِكُ ما وراء الأشياء.
- تتحقق الرؤية عندما يتحقق الفهم، والفهم أعلى مراتب التأويل، ففي حين يعين التأويل على ضبط النزوع الفلسفي؛ تُشَكِلُ مُختَلَفُ التوَجُهَاتِ الفلسفية في عمل ما رؤية فلسفية شاملة للوجود والظواهر والعالم.
- إنّ الحمولة الثقافية والفكرية التي تتمتع بها اللغة على الصعيدين التخييلي والفلسفي هي ما يتيح للأدب القدرة على التفلسف في السرد.
- إنّ دلالة الأدب أعمق وأوغل في الوعي الإنساني من دلالات أغلب الفنون الأخرى وذلك لاعتماده على اللغة باعتبارها الأصرح والأقوى في التصوير والتعبير عن المعاني الإنسانية؛ أكثر من أي فن آخر.
- تُمّكنُ الفلسفةُ الأدبَ التَمَلُص من تلك الإنشائية التي توقعه في التصديق والتكذيب، ففلسفة روائي ما وتساؤلاته تُمثله هو وحده، إلاّ أنّ المربك في الأمر هو قدرة الأدب على توجيه العامة نحو التساؤلات المشبوهة التي لطالما مُنِعَت عنهم ــ وقد أورد الغزالي في ذلك كتابا بعنوان **"إلجام العامة عن علم الكلام"** ومن الفلاسفة المعاصرين هايدغر **"في الشيء الذي يخص التفكير"** وبالتالي تتيح الفلسفة في الأدب مشاركة العامة نفس الأسئلة البريئة والخطيرة التي قد تزعزع قناعاتهم بقدر ما تشبثهم بها، في حين يتبرأ كلّ أديب من عمله عندما يُصدِرُهُ لتصير بذلك الفلسفة وسيلة تأثير وإقناع أكثر مما كان يفعل الأدب بالتخييل.

- تتيح الفلسفة في الأدب على حد تعريف الفلاسفة البحث عن الحقيقة باعتبارها مصدر المعرفة الإنسانية في مرحلة من المراحل حينما كانت الغلبة للعقل، حسب التوجه الكانطي والهيجلي.
- تكمن أهمية وفائدة دمج الأدب بالفلسفة في إبعاد المتلقي عن الاغتراب الثقافي والفكري نحو الواقع المعيش والمشكلات المعاصرة.
- لا تتحقق الرؤية الفلسفية إلا من خلال قارئ نبه، فطن، فاهم، بمسائل الفلسفة، لتكون الرواية الفلسفية بذلك الشكل وسيلة من وسائل إنتاج المعرفة ويكون القارئ والنص آلية من آليات إنتاجها كذلك.
- إنّ ما استطاع هذا البحث الوصول إليه هو أنّ إبراهيم الكوني يمتلك فلسفة أخلاقية خالصة تخالف في بعض شروطها فلسفة كانط من حيث مبدأ الاستعداد الأخلاقي، كما يمتلك الأديب فلسفة جمالية واعية تجمع بين أكثر من اتجاهين في فلسفة الجمال، مما يدل على أنّ إبراهيم الكوني يحاول التأسيس لفلسفة أخلاقية وجمالية على حد سواء تتوافق بشكل كبير مع ما هو مؤسس له في التفكير الفلسفي.
- إنّ التوجه الأخلاقي الملاحظ على أعمال إبراهيم الكوني يتمتع بنزوع أخلاقي مثالي ولاهوتي في بعض الأحيان وهو ما استطاع هذا البحث الوصول إليه في بعض المواضع.
- يمتلك إبراهيم الكوني رؤية فلسفية واعية لمفاهيم مثل الحرية كمبدأ أساس، والهوية والاغتراب كمبادئ ثانوية، فهو استطاع تمثل هذه القيم الفلسفية والمفاهيم بشكل جديد عبر العديد من أعماله وعلى مدى سنوات من الكتابة والتأليف.

الملاحق

السيرة الذاتية للروائي إبراهيم الكوني

ولد إبراهيم الكوني بغدامس - ليبيا عام 1948، حيث ينتمي إلى قبيلة الطوارق (الأمازيـغ) وهي قبيلة تسكن الشمال الإفريقيّ من ليبيا إلى موريتانيا كما تتواجد في النيجر

أنهى دراسته الابتدائية بغدامس، والإعدادية بسبها، والثانوية بموسكو، حصل على الليسانس ثم الماجستير في العلوم الأدبيّة والنقدية من معهد غوركي للأدب بموسكو1977

نشر إنتاجه الأدبي بعدة جرائد محلية ودولية: جريدة فزان– البلاد – الفجر الجديد – الحرية – الميدان – الحقيقة – الأسبوع لثقافي – طرابلس الغرب – مجلة المرأة – ليبيا الحديثة – الكفاح العربيّ – الصداقة البولونية...

الجوائز:

- جائزة الدولة السويسرية، على رواية" نزيف الحجر" 1995م.
- جائزة الدولة في ليبيا، على مجمل الأعمال 1996م.
- جائزة اللجنة اليابانية للترجمة، على رواية " التبر" 1997م.
- جائزة التضامن الفرنسية مع الشعوب الأجنبية، على رواية" واو الصغرى" 2002م.
- جائزة الدولة السويسرية الاستثنائية الكبرى، على مجمل الأعمال المترجمة إلى الألمانية، 2005م.
- جائزة الرواية العربية(المغرب)، 2005م.
- جائزة رواية الصحراء (جامعة سبها – ليبيا) 2005م.
- وسام الفروسية الفرنسي للفنون والآداب 2006م.
- جائزة (الكلمة الذهبية) من اللجنة الفرنكفونية التابعة لليونسكو
- جائزة ملتقى القاهرة الدولي الخامس للإبداع الروائي العربي 2010م
- جائزة الشيخ زايد للإبداع على رواية نداء ما كان بعيدا 2014م.

إصداراته:

(روايات، متون، قصص، مقالات، أساطير، نصوص، ملاحم روائية، مذكرات، مرثيات، سير ذاتية) واعتمدت في ذلك على آخر إصدارات الكوني.

1- الصلاة خارج نطاق الأوقات الخمسة (قصص) 1974.
2- ملاحظات على جبين الغربة (مقالات) 1974.
3- جرعة من دم (قصص) 1983.
4- شجرة الرتم (قصص) 1986.
5- رباعية الخسوف (رواية) 1989: ج1: البئر.
6- رباعية الخسوف (رواية) 1989: ج2: الواحة
7- رباعية الخسوف (رواية) 1989: ج3: أخبار الطوفان الثاني.
8- رباعية الخسوف (رواية) 1989: ج4: نداء الوقواق.
9- التبر (رواية) 1990.
10- نزيف الحجر (رواية) 1990.
11- القفص (قصص) 1990.
12- المجوس (رواية) ج1: 1990.
13- المجوس (رواية) ج2: 1991.
14- ديوان النثر البري (قصص) 1991.
15- وطن الرؤى السماوية (قصص) 1991.
16- الخروج الأول إلى وطن الرؤى السماوية (مختارات قصصية)1992.
17- الوقائع المفقودة من سيرة المجوس (قصص) 1992.
18- الربة الحجرية ونصوص أخرى 1992.
19- خريف الدرويش (رواية – قصص – أساطير) 1994.
20- الفم (رواية) 1994.
21- السحرة (رواية) ج1: 1994.
22- السحرة (رواية) ج2 :1995.
23- فتنة الزؤان: 1995.
24- برّ الخيتعور (رواية) 1997.
25- واو الصغرى (رواية) 1997.

26- عشب الليل (رواية)1997.
27- الدمية (رواية) 1998.
28- صحرائي الكبرى (نصوص) 1998.
29- الفزاعة (رواية) 1998.
30- الناموس – بحثا عن ناموس ل(واو) (نصوص) 1998.
31- في طلب الناموس المفقود (الجزء الثاني من الناموس) (نصوص) 1999.
32- سأسر بأمري لخلاني الفصول (ملحمة روائية) 1999: ج1: الشرخ
33- أمثال الزمان (الجزء الثالث من الناموس) 1999.
34- سأسر بأمري لخلاني الفصول (ملحمة روائية) 1999: ج2: البلبال
35- سأسر بأمري لخلاني الفصول (ملحمة روائية) 1999: ج3: برق الخلب
36- وصايا الزمان (نصوص)1999.
37- ديوان البر والبحر (نصوص) 1999.
38- نصوص الخلق (نصوص) 1999 م.
39- ديوان البر والبحر (نصوص) 1999 م.
40- الدنيا أيام ثلاثة (رواية) 2000 م.
41- نزيف الروح (نصوص) 2000 م.
42- أبيات (نصوص) 2000 م.
43- بيت في الدنيا وبيت في الحنين (رواية) 2000 م.
44- رسالة الروح (نصوص) 2001.
45- بيان في لغة اللاهوت (موسوعة البيان) ج1 أوطان الأرباب 2001 م.
46- بيان في لغة اللاهوت (موسوعة البيان) ج2 أرباب الأوطان 2001 م.
47- بيان في لغة اللاهوت (موسوعة البيان) ج3 أرباب الأوطان 2001 م.
48- بيان في لغة اللاهوت (موسوعة البيان) ج4(المقدمة في ناموس العقل البدئي).
49- ملحمة المفاهيم جزء 1 (موسوعة البيان) ج 5، 2003 م.
50- ملحمة المفاهيم جزء 2 (موسوعة البيان) ج 6، 2005 م.
51- ملحمة المفاهيم جزء 3 (موسوعة البيان) ج 7، 2006 م.
52- منازل الحقيقة 2003م.
53- أسطورة حب إلى سويسرا 2003م.
54- لحون في مديح مولانا الماء 2002 م.

55- البحث عن المكان الضائع (رواية) 2003 م.
56- أنوبيس (رواية) 2002 م.
57- الصحف الأولى (أساطير ومتون) 2004 م.
58- مراثي أوليس (رواية) 2004 م.
59- صحف إبراهيم (متون) 2005 م.
60- المحدود واللامحدود (متون) 2002 م.
61- ملكوت طفلة الربّ (رواية) 2005 م.
62- لون اللعنة (رواية) 2005 م.
63- هكذا تأمّلت الكاهنة ميم (متون) 2006 م.
64- نداء ما كان بعيداً (رواية) 2006 م.
65- في مكانٍ نسكنه... في زمانٍ يسكننا (رواية) 2006 م.
66- يعقوب وأبناؤه (رواية) 2007 م
67- قابيل.. أين أخوك هابيل؟! (رواية) 2007 م.
68- الورم (رواية) 2008 م.
69- يوسف بلا إخوته (رواية) 2008 م.
70- من أنت أيها الملاك؟ (رواية) 2009 م.
71- رسول السماوات السبع (رواية) 2009 م.
72- وطني صحراءٌ كبرى (متون) 2010م.
73- جنوب غرب طروادة جنوب شرق قرطاجة (رواية) 2011م.
74- ثوبٌ لم يدنَّس بسمّ الخِياط (متون) 2012م.
75- فرسان الأحلام القتيلة (رواية) 2012 م.
76- عدوس السّرى (روح أمم في نزيف ذاكرة)(مذكّرات): سيرة ذاتية: ج1، 2012م.
77- عدوس السّرى (روح أمم في نزيف ذاكرة)(مذكّرات): سيرة ذاتية: ج2، 2013م.
78- عدوس السّرى (روح أمم في نزيف ذاكرة)(مذكّرات): سيرة ذاتية: ج3، 2014م.
79- عدوس السّرى (روح أمم في نزيف ذاكرة)(مذكّرات): سيرة ذاتية: ج4، 2016م.
80- ناقة الله (رواية) 2015 م.
81- معزوفة الأوتار المزمومة (شذرات) 2015 م.
82- أهل السرى (2016) 2016 م.
83- موسم تقاسم الأرض (رواية) 2017 م.

84- سلفيوم (رواية) 2017 م.
85- روح البعد المفقود (سيرة رؤيوية) 2018 م.
86- في مديح إنسان ليس من هذا العالم (مرثية) 2018 م.
87- كلمة الليل في حق النهار (رواية) 2019 م.
88- طفولة الزمن شيخوخة العدم (رواية) 2019م.
89- تجديف في حق الجذور 2021م.

قائمة المصادر والمراجع

*القرآن الكريم برواية ورش عن نافع

الكتب السماوية:

1. **الإنجيل**، سفر التكوين، الإصحاح3.
2. **التوراة**، العهد القديم، سفر المزامير 12، رقم 01.

مصادر البحث:

1. إبراهيم الكوني، **التبر**، دار التنوير للطباعة والنشر تاسيلي للنشر والإعلام، ط3، بيروت لبنان، 1992.
2. إبراهيم الكوني، **بر الخيتعور**، منشورات اللجنة الشعبية العامة للثقافة والإعلام، ط3، 2006.
3. إبراهيم الكوني، **روح البعد المفقود**، دار سؤال، لبنان بيروت، ط1، 2018.
4. إبراهيم الكوني، **معزوفة الأوتار المزمومة**، دار سؤال للنشر، ط1، بيروت لبنان، 2016.
5. إبراهيم الكوني، **ملحمة المفاهيم جزء1 (موسوعة البيان) ج5**، اللجنة الشعبية العامة للثقافة والإعلام، ط2، 2003م.
6. إبراهيم الكوني، **ملحمة المفاهيم جزء2 (موسوعة البيان) ج6**، اللجنة الشعبية العامة للثقافة والإعلام، ط2، 2005م.
7. إبراهيم الكوني، **ملحمة المفاهيم جزء3 (موسوعة البيان) ج7**، اللجنة الشعبية العامة للثقافة والإعلام، ط2، 2006م.
8. إبراهيم الكوني، **من أنت أيها الملاك!**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت لبنان، 2019.
9. إبراهيم الكوني، **نزيف الحجر**، منشورات الشهاب، دط، باب الواد – الجزائر، 2012.
10. إبراهيم الكوني، **نزيف الروح**، دار الملتقى للطباعة والنشر، ط1، بروت لبنان، 2000.
11. إبراهيم الكوني، **نصوص الخلق**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت لبنان، 1999.

12. إبراهيم الكوني، **وصايا الزمان**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت لبنان، 1999.
13. إبراهيم الكوني، **بيان في لغة اللاهوت (موسوعة البيان)** ج1 أوطان الأرباب 2001م.
14. إبراهيم الكوني، **بيان في لغة اللاهوت (موسوعة البيان)** ج2 أرباب الأوطان 2001م.
15. إبراهيم الكوني، **بيان في لغة اللاهوت (موسوعة البيان)** ج3 أرباب الأوطان 2001م.
16. إبراهيم الكوني، **بيان في لغة اللاهوت (موسوعة البيان)** ج4 (المقدمة في ناموس العقل البدئي).

المراجع بالعربية:

1. إبراهيم زكريا، **كانت أو الفلسفة النقدية**، مكتبة مصر، القاهرة، دت.
2. أبو عثمان الجاحظ، **الحيوان**، ج2، دار الكتب العلمية، ط2، بيروت – لبنان، 1424هـ.
3. أبو عثمان الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، تح: عبد السلام محمد هارون، ج2، رقم14 – كتاب القيان، ط1، مكتبة الخافجي –دار الجيل للطباعة، القاهرة– جمهورية مصر العربية، 1399هـ 1979م.
4. إمام عبد الفتاح إمام، **روسو والمرأة**، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، القاهرة 2010.
5. تامر سلوم، **نظرية اللغة والجمال في النقد العربي**، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1، الإسكندرية – مصر، 1983.
6. جابر عصفور، **آفاق العصر**، سلسلة مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997.
7. جبرا إبراهيم جبرا، **الأسطورة والرمز**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1980.
8. جمال بوطيب، **الجسد السردي –أحادية الدال وتعدد المرجع دراسات في الموروث السردي العربي**، IMBH آسفي المغرب، ط1، 2006.

9. حاتم الورفلي، **الهوية والسرد**، دار التنوير، 2009.
10. حسن الشيمي، **المعلومات والتفكير النقدي**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1997.
11. حسن أوزال، **حكمة الحداثيين**، دار وليلى للطباعة والنشر، مراكش، 2004.
12. حسن حنفي حسنين، **الهوية**، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2012.
13. حفناوي بعلي، **مدخل إلى نظرية النقد الثقافي المقارن**، منشورات الإختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2007م- 1428هـ.
14. حنان قصبي ومحمد هلالي، **في المنهج**، دار توبقال للنشر والتوزيع، ط1، الدار البيضاء المغرب، 2015.
15. رمضان الصباغ، **الأحكام التقويمية في الجمال والأخلاق**، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط1، الإسكندرية، 1998.
16. سعاد محمد فتحي محمود، **اتجاهات حديثة في تطوير مناهج الفلسفة وتدريس الفلسفة للأطفال**، إيتراك للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2004.
17. سعيد إسماعيل علي، **فلسفات تربوية معاصرة**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1416 هـ -1995م.
18. سمير الحاج شاهين، **لحظة الأبدية، دراسة الزمان في أدب القرن العشرين**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1980.
19. سمير بلكيف، **التفكير مع كانط ضد كانط، مساهمة في نقد النقد**، منشورات ضفاف، ط1، لبنان، 2014.
20. سهل بن رفاع بن سهيل العتيبي، **الرؤى عند أهل السنة والجماعة والمخالفين**، كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، ط1، السعودية، 2009.
21. سيزا قاسم، **بناء الرواية**، سلسلة مكتبة الأسرة، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 2004.
22. صفاء عبد السلام جعفر، **قراءة للمصطلح الفلسفي**، دار الثقافة العلمية، ط1، الإسكندرية، 1999.
23. طه بدر، عبد المحسن، **تطور الرواية العربية الحديثة**، 1968.

24. طه حسين، **تعريف القدماء بأبي العلاء**، الدار القومية للطباعة والنشر، دط، القاهرة، 1965.
25. عادل ضرغام، **في السرد الروائي**، منشورات الاختلاف، ط1، 2010.
26. عباس محمود العقاد، **المرأة في الإسلام**، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.
27. عبد الرحمن بدوي، **فلسفة الجمال والفن عند هيجل**، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 1996.
28. عبد الرحمن بدوي، **مدخل جديد إلى الفلسفة**، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولى، 1975.
29. عبد الرحمن بدوي، **مناهج البحث العلمي**، وكالة المطبوعات، ط3، الكويت، 1977.
30. عبد الواحد أولاد الفقيهي، **الطفل والفلسفة**، مقاربات نظرية وتجارب تربوية إفريقيا الشرق، المغرب، 2017.
31. عقيل حسين عقيل، **فلسفة مناهج البحث العلمي**، مكتبة مدبولي، 1999.
32. علي الحبيب الفريوي، **مارتن هايدغر "الفن والحقيقة" أو الإنهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقيا**، دار الفارابي، ط1، بيروت لبنان.
33. علي حرب، **الفكر العربي**، العدد48، السنة8، أكتوبر، 1978.
34. علي سامي النشار، **المنطق الصوري منذ أرسطو إلى أيامنا**، دار المعرفة الجامعية، 2000.
35. غالي شكري، **أزمة الجنس في القصة العربية**، دار الآفاق الجديدة، ط3، بيروت، القاهرة، 1978
36. فاضل الأسود، **السرد السينمائي –خطابات الحكي تشكيلات المعنى مراوغات الزمن**، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
37. فتحي المسكيني، **التفكير بعد هايدغر –أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل**، جداول للنشر والتوزيع، ط1، لبنان.
38. لطيفة الزيات، **نجيب محفوظ: الصورة والمثال**، كتاب الأهالي رقم 22، سبتمبر، 1989.

39. المتنبي، **ديوان المتنبي**، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت لبنان، دط، 1403هـ 1983م.

40. محمد النور أفاية، **الهوية والإختلاف في المرأة –الكتابة الهامش**، دار إفريقيا للشرق، الدار البيضاء، المغرب، 1988.

41. محمد الهلالي وعزيز لزرق، **السعادة**، دار توبقال للنشر، بلفدير، الدار البيضاء– المغرب، ط1، 2013.

42. محمد الهلالي، وعزيز لزرق، **الحرية**، دار توبقال للنشر، ط1، المغرب، 2009.

43. محمد بهاوي، **الحرية**، إفريقيا الشرق، ط1، المغرب، 2014.

44. محمد بهاوي، **الفلسفة والتفكير الفلسفي، –الفلسفة والقيم، تاريخ الفلسفة، المذاهب الفلسفية–**، ج2، افريقيا الشرق، ط2، 2013.

45. محمد بهاوي، **الفلسفة والتفكير الفلسفي، خصائص الفلسفة وعلاقتها بالحقول المعرفية الأخرى**، ج3، إفريقيا الشرق، 2012.

46. محمد بهاوي، **الفلسفة والتفكير الفلسفي، ماهية الفلسفة، أصولها وقضاياها**، ج1، إفريقيا الشرق، ط2، 2013.

47. محمد جربوعة، **مهلا هنتنغتون... مهلا فوكوياما – نظرية الشبكة التصفوية في صراع الثقافات والمادة**، للمركز العالمي للاستشارات الإستراتيجية، الرياض، 1425هـ – 2004م.

48. محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، **الإيديولوجيا**، دار توبقال للنشر، ط2، المغرب، 2006.

49. محمد عبده، **فلسفة الجمال ودور العقل في الإبداع الفني**، ط2، مكتبة مدبولي القاهرة، 1999.

50. محمد غنيمي هلال، **النقد الأدبي الحديث**، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، القاهرة، مصر.1997.

51. محمد غنيمي هلال، **في النقد الأدبي والمقارن**، نهضة مصر للطباعة والنشر، دط، الفجالة القاهرة، دت.

52. محمد فليح الجبوري، فوزية لعيوس غازي، **تمثلات الهوية في السرد الروائي**، الرضوان للنشر والتوزيع، ط1، عمان، 2020.
53. محمد محمد يونس علي، **مدخل إلى اللسانيات**، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، بيروت لبنان، 2004.
54. محمد مهران، **مدخل إلى المنطق الصوري**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1994.
55. محمد هشام، **في النظرية الفلسفية للمعرفة**، إفريقيا الشرق، المغرب، دط، 2001.
56. نبيل عبد الحافظ عبد الفتاح، **مهارات التفكير الإبداعي وعلاقتها بعملية اتخاذ القرارات**، الإداري، س18، ع60، شوال 1415- مارس1995.
57. يمنى العيد، **تقنيات السرد الروائي في ضوء المنهج البنوي**، دار الفارابي، بيروت، 1990.
58. يوسف وغليسي، **خطاب التأنيث**، دراسة في الشعر النسوي الجزائري، جسور للنشر والتوزيع، ط1، الجزائر، 2013.

المراجع المترجمة:

1-إ.م. بوشنسكي، **فلسفات أوروبا المعاصرة**، تر: عزت قرني، عالم المعرفة، الكويت. سبتمبر1992، الباب السادس والسابع.
2-إ.نوكس، **النظريات الجمالية -كانط – هيجل – شوبنهاور**- تر: محمد شفيق شيا، ط1، منشورات بحسون الثقافية، بيروت لبنان، 1405هـ/1985م.
3-إرنست كاسيير، **الدولة والأسطورة**، تر: أحمد حمدي محمود، مراجعة أحمد خاكي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975.
4-أفلاطون، **المأدبة**، فلسفة الحب، تر: وليام الميري، دار المعارف، مصر.
5-ألكس مويتشيللي، **الهوية**، تر: عبد الكبير معروفي، سلسلة ضفاف، العدد21، المغرب، شتنبر2016.
6-ميخائيل ألكسندر رونتش باكونين، **إمبراطورية ألمانيا القمعية**، الأعمال الكاملة، ج1، نشر ستوك، باريس، 1985.

7-إميل بوترو، **فلسفة كانط**، تر: عثمان أمين، الهيئة المصريّة العامّة للتّأليف والنّشر، القاهرة، 1971م.

8-إميل سيوران، **مثالب الولادة**، تر: آدم فتحي، منشورات الجمل، ط1، بغداد، 2015.

9-أندري بووي، **الفلسفة الألمانية**، تر: يوسف كرم، دار الفروس للنشر والتوزيع، القاهرة، 2016.

10- أولريش بيك، **السلطة والسلطة المضادة في عصر العولمة**، تر: جورج كتورة، إلهام والشعراني، المكتبة الشرقية، ط1، 2010.

11- آيريس مردوخ، بريان ماغي، **نزهة فلسفية في غابة الأدب**، تر: لطيفة الدليمي، دار المدى، ط1، بغداد – العراق، 2018.

12- إيمانوائيل كانط، **نقد العقل المحض**، تر: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت لبنان، 1989.

13- إيمانوائيل كانط، **نقد ملكة الحكم**، تر: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت لبنان، 2005.

14- باروت، م. **الرواية والتاريخ**- دراسات في مدارات الشرق، 1991.

15- برتراند راسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، الفلسفة القديمة، ج1، تر: زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2010.

16- بيير بورديو، **الرمز والسلطة**، تر: عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، ط3، المغرب، 2007.

17- ثيودور أويزرمان: **تطور الفكر الفلسفي**، تر: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1977.

18- جاك ديريدا، بول دي مات وآخرون، **مداخل إلى التفكيك (البلاغة المعاصرة)**، تر: حسام نايل، تصدير: محمد بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2013.

19- جان بول سارتر، **الوجودية منزع إنساني**، تعريب محمد نجيب عبد المولى- زهير المدنيني، دار التنوير، ط1، تونس، 2012.

20- جان بول سارتر، **الوجودية نزعة إنسانية**، تر: محمد نجيب عبد المولى – زهير المدنيني، دار التنوير، ط1، لبنان، 2012.

21- جان بول سارتر، **الوجود والعدم**، غاليمار، 1976.

22- جان بول سارتر، **ما الأدب؟**، تر: محمد غنيمي هلال، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة القاهرة.

23- جان بول سارتر، **ما الأدب؟**، تر: محمد غنيمي هلال، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة، 1971.

24- جان فرنسوا ليوتار، **لماذا نتفلسف؟**، تر: يوسف السهيلي، دار التنوير، ط1، 2017.

25- جيرار جينات، **عودة إلى خطاب الحكاية**، تر: محمد معتصم، المركز الثقافي العربي، ط1، 2000م.

26- جيمس ب كارس، **الموت والوجود –دراسة لتصورات الفناء الإنساني في التراث الديني والفلسفي العالمي**، تر: بدر الديب، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، 1998.

27- دنيس هويسمان، **علم الجمال "الإستطيقا"**، تر: أميرة حلمى مطر، المركز القومي للترجمة، العدد1949، القاهرة، 2015.

28- ديف روبنسون، وجودي جروفز، **أقدم لك الفلسفة**، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2001.

29- ديفيد لودج، **الفن الروائي**، تر: ماهر البطوطي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، العدد288، ط1، 2002.

30- روني ديكارت، **مبادئ الفلسفة**، تر: عثمان أمين، دار الثقافة، القاهرة، 1975.

31- رولان بارت، **لذة النص**، تر: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، ط1، 1992.

32- رينيه ويليك، أوستن وآرن، **نظرية الأدب**، تعريب: عادل سلامة، دار المريخ للنشر، المملكة العربية السعودية، 1412هـ - 1992م.

33- رينيه ويليك، أوستين وارين، **نظرية الأدب**، تر: محي الدين صبحي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط3، 1985.

34- سبينوزا، **علم الأخلاق**، تر: جلال الدين سعيد، المنظمة العربية للترجمة، ط1، الباب الثالث، القضية الثانية، 2009.

35- سوزان موللر أوكين، **النساء في الفكر السياسي الغربي**، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، العدد: 754، 2002

36- شلوميت ريمون كنعان، **التخييل القصصي الشعرية المعاصرة**، تر: لحسن أحمامة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط1، 1995.

37- صاموئيل هنتنغتون، **من نحن؟ التحديات التي تواجه الهوية الأمريكية**، تر: حسام الدين خضور، دار الرأي، دمشق، 2005.

38- عبد السلام المسدي، **فضاء التأويل**، دار الصدى للصحافة والنشر والتوزيع، مجلة دبي الثقافية، ط1، سبتمبر2012.

39- فريديريك هيجل، **أصول فلسفة الحق**، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلد الثاني، دار التنوير، ط3، 2007، الفقرة رقم 166، والملحق 107.

40- فريديريك هيجل، **المدخل إلى علم الجمال فكرة الجمال**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 1988م.

41- فريديريك هيجل، **محاضرات في تاريخ الفلسفة**، تر: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2002.

42- فلورنتن سسماراناكه و صلاح عثمان، **الفلسفة العربية من منظور نيوتروسوفي**، منشأة المعارف، ط1، مصر، 2008.

43- فولفغانغ إيزر، **فعل القراءة –نظرية جمالية التجاوب (في الأدب)**، تر: حميد لحمداني والجلالي الكدية، منشورات مكتبة المناهل، فاس– المغرب.

44- فيكتور فرانكل، **الإنسان يبحث عن المعنى**، تر: طلعت منصور، دار القلم، ط1، الكويت، 1982.

45- كارل ياسبرز، **تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية**، تر: عبد الغفار مكاوي، دار التنوير، بيروت، 2007.

46- كلير كرامش، **اللغة والثقافة**، تر: أحمد الشيمي، وزارة الثقافة والفنون والتراث، ط1، قطر، 2010.

47- لورانس جين، كيتي شين، **أقدم لك نيتشه**، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2004.

48- مارتن هايدغر، **التقنية – الحقيقة – الوجود**، تر: محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، 1995.

49- مارتن هايدغر، **الفلسفة، الهوية والذات**، تر: محمد مزيان، منشورات ضفاف، منشورات الإختلاف، ط1، 1436هـ، 2015م.

50- مارتن هايدغر، **في الشيء الذي يخص التفكير**، تر: وعد الرحية، دار التكوين للتأليف والنشر والترجمة، ط1، دمشق – سوريا، 2018.

51- هارولد لاسيكي، **الحرية في الدولة الحديثة**، تر: أحمد رضوان عز الدين، دار الطليعة، ط2، بيروت لبنان، 1978.

52- هربرت ماركيوز، **نحو ثورة جديدة**، تر: عبد اللطيف شرارة، دار العودة بيروت، 1971.

53- هنري برغسون، **مقالات في المعطيات المباشرة للشعور**، غاليمار – لابلياد، 1991.

54- هنري برغسون، **مقالات في المعطيات المباشرة للوعي**، منشورات P.U.F، 1889.

55- ول ديورانت، **قصة الفلسفة**، تر: فتح الله محمد المعشعش، مكتبة المعارف، ط6، بيروت لبنان، 1988.

المراجع الأجنبية:

1. André Compte Sponville: **présentation de la philosophie**. Édition Albin Michel. S.A. 2000.
2. André Lalande, **Vocabulaire technique et critique de la philosophie**, puf, 1988.

3. Descartes, **Règles pour la direction de l'esprit**. Traduction et notes par Jacques Brunschwing, Paris, Librairie générale francaise. 2002.
4. Diderot : **Traité du beau, Essai sur la peinture**, dans : Œuvres éd. De la pléiade. RQ (spring1990).
5. Emanuel Kant: **logique**, trad de L. Guillermit, Ed Vrin, 1970.
6. Emile Durkheim : **Sociologie et Philosophie**, éd PUF, Paris, 2004.
7. E.Mounier, **le personalisme**, éd PUF, Paris, 1975,
8. Gipe, J.P : **Corrective Reading Techniques for the classroom teacher**, Garsuch Scarisbrick, Scottsdale, Arizona, 1987.
9. Habermas, J., **Vérité et justification** (1999). Traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz (Paris : Gallimard, 2001).
10. H. Singh Gour, **The spirit of Buddhism, Whitefish, Montana**: Kessinger Publishing, 2005
11. J. Derrida : **du droit à la philosophie**, éd. Galilé, Paris, 1990.
12. J. Piaget : **La logique et la connaissance scientifique**, bibliothèque de la pléiade, Gallimard, Paris 1967.
13. Jorge Luis Borges, **Conférences**, Collection Folio, N92, Gallimard, Paris, 1985.
14. Karl Jaspers: **Philosophy and Science**, trad. in Partisan, Review, N16, 1949.
15. Leibniz : **essai sur l'entendement humain**, ed Flammrion, Paris.

16. Martin Heidegger : **Qu'est-ce que la pensée ? In Essai et conférences**, éd. Gallimard 1958
17. Murray Rothbard, **'l'état c'est le vol' in les vrais penseurs de notre temps**, Gussoman Fayard, 1989 Rudolf.
18. Dircks From Book "**Essays of Schopenhauer**", Walter Scott, London,1890.
19. Paul Fouluié, **Dictionnaire de la langue philosophique**, puf, 1962.
20. Rorty, R., **The linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method**. Edited and with an introduction (Chago and Londen: The University of Chigao Press, 1967)
21. Rorty, **R. Consequences of Pragmatism**
22. Rorty, R, **L'homme spéculaire** (titre original: Philosophy and the Mirror of Nature, 1979). Traduit de l'anglais par Thierry Marchaisse (Paris: Éditions du Seuil, 1990)
23. Totten, Nancy Thoms. **Teaching student to evaluate information**. Reichel, Mary, (ed) library literacy.

كتب التفسير والحديث

1. أبي الحسن مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، **صحيح مسلم**، تحقيق: رائد، بن صبري إبن بني علفة، دار الحضارة للنشر والتوزيع، الرياض، ط2، 1436هـ - 2015م، كتاب الزكاة.
2. أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، تح: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمّد معوّض، مكتبة العبيكان، ط1، الرياض، 1418هـ - 1998م، ج2.

3. الألوسي البغدادي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ج12، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، دت.
4. الإمام حافظ عبد الرحمن محمد بن إدريس الرازي ابن أبي حاتم، **تفسير القرآن العظيم مسندا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والصحابة التابعين**، تح: سعد أحمد الطيب، المجلد الرابع، مكتب الدراسات والبحوث بمكتبة نزار الباز، ط1، مكة المكرمة- الرياض- السعودية، 1997.
5. محمد الطاهر بن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، الدار التونسية للنشر، ج1. 1984.
6. محمد علي الصابوني، **صفوة التفاسير**، دار القلم، بيروت – لبنان، المجلد2، ط5، 1406هـ - 1986م.

المعاجم والقواميس والفهارس:

1. أبو القاسم الزمخشري، **أساس البلاغة**، تح: محمد باسل عيون السود، منشورات دار الكتب العلمية، ج1، بيروت لبنان، دت.
2. إبراهيم مدكور، **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983.
3. ابن منظور، **لسان العرب**، ج3، تح: عبد الله علي كبير- محمد أحمد حسب الله- هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، النيل القاهرة.
4. جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، 1978.
5. جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان،1979.
6. عبد الرحمن يدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج1، المؤسسة العربية لدراسات والنشر، ط1، 1984.

المجلات والدوريات والمقالات:

1. بثينة شعبان، **الحياة والحب في مجتمع الطوارق**، مجلة الرؤية، ع465، 23ماي، 2009
2. حسن حنفي، **الفلسفة والرواية**، مقال منشور بمجلة "أوراق فلسفية"، مجلة غير دورية علمية محكمة، عنوان العدد الخاص: **نجيب محفوظ والفلسفة**، العدد34، 2012.

3. رشيد وديجي، **هل انتهى احتضار الأجناس الأدبية بموتها؟ –قراءة في إشكالية نظرية الأجناس الأدبية**، مجلة الخطاب، المجلد 10، العدد19.
4. روبير مطانيوس معوّض، **فلسفة هيجل الجمالية**، مجلة أوراق ثقافية (مجلة إلكترونية)، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، 17مايو2020، العدد رقم7.
5. ريتا عوض، **النظرة الجنسية إلى الأدب**، مجلة العربي، العدد 541، ديسمبر 2003.
6. غيضان السيد علي، **الغيرية في التفكير الغربي**، بين غلبة الأنا والتضحية من أجل الآخر، مجلة الاستغراب، العدد 10، السنة الرابعة
7. هشام محمد عبد الله، **اشتغال العتبات في رواية من أنت أيها الملاك دراسة في المسكوت عنه**، مجلة ديالي2010، العدد السابع والأربعون.
8. هاجر مباركي، محمد سعيدي، **إشكالية الهوية في الرواية العربية: معالم اغتراب أم بوادر استلاب؟**، مقال إلكتروني، مجلة دراسات أدبية، العدد السادس، جوان، 2018، العلامة.
9. هشام محمد عبد الله، **المسكوت عنه في رواية من أنت أيها الملاك**، مجلة ديالي، العدد السابع والأربعون، 2010.
10. ياسين كتاني، **التاريخ والفضاء التخييلي في رواية "نداء ما كان بعيدا" لإبراهيم الكوني**، المجمع2، العدد الثاني–311، 1431هـ، 2010م.

الأطروحات العلمية:

1. ليندة بن عباس، **بنية الشخصية التراجيدية، (التبر، نزيف الحجر، من أنت أيها الملاك)** أطروحة دكتوراه، إشراف بلقاسم ذواوي، جامعة البشير الإبراهيمي، برج بوعريرج، 2018–2019.

المواقع الإلكترونية:

- معجم مريام الإلكتروني:
https://www.merriam-webster.com/dictionary/Weltanschauung

- معجمlexico الإلكتروني:
https://www.lexico.com/definition/misogyny

- عبد العزيز الموافي(ناقد من مصر)، ما الأدب؟ بين سارتر و إيجلتون، مجلة نزوى، فصل منوعات، تاريخ إضافة المقال 1أكتوبر 2001.
https://www.nizwa.com/%D9%85%D8%A7%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%AF%D8%A8%D8%9F-%D8%A8%D9%8A%D9%86-%D8%B3%D8%A7%D8%B1%D8%AA%D8%B1-%D9%88%D8%A7%D9%8A%D8%AC%D9%84%D8%AA%D9%88%D9%86/

- فتحي المسكيني، التفكير بعد هايدغر، هابرماس، آبل،
https://hekmah.org/%D9%87%D9%8A%D8%AF%D8%BA%D8%B1/
- ابراهيم الكوني، تكريم الغرب وتجاهل العرب، موقع الجزيرة، آخر تحديث: 29/6/2009 الساعة 12:30 (مكة المكرمة) الموافق 5/7/1430 هـ، تاريخ زيارة الموقع: 29جويلية2018 الساعة: 00:02
http://www.aljazeera.net/programs/privatevisit/2009/6/29/إبراهيم-الكوني-تكريم-الغرب-وتجاهل-العرب

- مقال إلكتروني (هوبز الإنسان ذئب لأخيه الإنسان)
https://la-philosophie.com/homme-loup-pour-homme-hobbes

- موقع سكاي نيوز عربية: إبراهيم الكوني فيلسوف وروائي، نزيف الحرف، (مقال إلكتروني)، رابط المقال:
https://www.skynewsarabia.com/blog/1419920-%D9%86%D8%B2%D9%8A%D9%81-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%B1%D9%81

- موقع سكاي نيوز عربية: إبراهيم الكوني فيلسوف وروائي، المُريد في ضيافة البُعْد الضائع (مقال إلكتروني)، رابط المقال:

https://www.skynewsarabia.com/blog/1415012%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%8F%D8%B1%D9%8A%D8%AF%D8%B6%D9%8A%D8%A7%D9%81%D8%A9%D8%A7%D9%84%D8%A8%D9%8F%D8%B9%D9%92%D8%AF%D8%A7%D9%84%D8%B6%D8%A7%D9%8A%D9%94%D8%B9

- موقع سكاي نيوز عربية: إبراهيم الكوني فيلسوف وروائي،

في ذم الرؤية، في مديح الرؤيا(مقال إلكتروني)، رابط المقال:

https://www.skynewsarabia.com/blog/1303811%D8%B0%D9%85%D8%A7%D9%84%D8%B1%D9%88%D9%94%D9%8A%D8%A9%D8%8C%D9%85%D8%AF%D9%8A%D8%AD%D8%A7%D9%84%D8%B1%D9%88%D9%94%D9%8A%D8%A7

- إبراهيم الكوني، تكريم الغرب وتجاهل العرب، برنامج زيارة خاصة، مع سامي كليب، قناة الجزيرة الفضائية

www.aljazeera.net

- إبراهيم زكريا، كانت أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، القاهرة، دت، يراجع في ذلك: مقال بعنوان كانط: (بتصرف)

http://bohoutmadrassia.blogspot.com/2014/02/kant-philosophe.html

- الإمام النووي، شرح رياض الصالحين، ج2.

https://www.alukah.net/sharia/0/139749 /

- "ترجمة: عن النساء، آرثر شوبنهاور" على المدونة على ووردبريس ahmedphilo

https://ahmadphilo.wordpress.com/2018/06/09/%D8%AA%D8%B1%D8%AC%D9%85%D8%A9-%D8%B9%D9%86-%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%B3%D8%A7%D8%A1%D8%8C-%D8%A2%D8%B1%D8%AB%D8%B1-/%D8%B4%D9%88%D8%A8%D9%86%D9%87%D8%A7%D9%88%D8%B1

الملخّص

ملخّص البحث:

مارس الإنسان التفلسف منذ القدم، سعياً منه لفهم أبعاد وجوده على كافة مستوياته الأخلاقية والمعرفية والاجتماعية، وقد اتسمت الفلسفة التقليدية بمداها النسقي أو الميتافيزيقي المُتَعَالي، أي أنّها لم تترك مجالاً إلاّ وأخضعته لنمط سؤالها العامِ المُغْرِق في المثالية –في الكثير من الأحيان– إلاّ أنّ الأدب احتفظ لنفسه بإيقاعٍ ومنطقٍ خاص به، استعصى على الاحتواء ببساطة من قبل الفلسفة النسقية التقليدية وذلك لتمسكه ببعض الحدود الأجناسية، وعليه تمايز كلّ من الفلسفة والأدب بشكله وجنسه ولغته؛ إلاّ أنّ المشترك الذي لا مفر منه هو قدرة القارئ على التمييز بينهما والاستفادة من خصائص كلٍّ منهما.

إنّ الفلسفة تتطلّب قارئا ذا مهارات متميّزة وعقلٍ تحليليٍّ قادر على التنقيب في مشاكل مفاهيميّة باستخدام لغة مقتصدة بعيدة عن التخييل والتصوير الفنيّ، تسعى من وراء ذلك إلى الوضوح والصرامة والدقة، في حين يسعى الأدب إلى مقاربة الخيال باستخدام لغة سحرية تميل إلى نوع من الغرابة المشوبة بالغموض والتماهي أسلوبيا وسيميولوجيا وثقافيا، مع الأخذ في عين الاعتبار خصوصية كلّ كاتب.

اخترقت الفلسفة بذلك الأدب، وتمكنت من التماهي مع السرد الأدبي، لإدراكها عجز اللغة المنطقية العقلانية على مقاربة نبضات وأشواق وكشوفات الروح التي تتجاوز العقل، وتتفلّت من صرامة المنطق، وبالتالي تجاوزت الفلسفة حدود اللغة المنطقية الجافة واستثمرت الأدب في مقاربة الحقائق والظواهر بشكل مختلف تماما كما يفعل السرد الأدبي باستعمال لغة التخييل والتصوير.

عدّت الرواية بهذا الشكل أكثر أشكال التعبير قدرة على استيعاب مسائل الفلسفة لما لقدرتها على تصوير تشظي الذات والمجتمع بقوة والتمثيل بالواقع، باعتبارها شكلا خاصا مميّزا بخصوصيات متفردة، متجاوزة "الشعر" الأقرب إلى الفلسفة في قدرة اللغة فيها على التحليل والاستفاضة والاسترسال؛ مستقطبة ومُعبّرة عن فلسفة الأعلام الذين

صاغوا معالم الفكر الإنساني صياغة فكرية أكثر منها صياغة إبداعية جمالية.. وهو ما جعل أعمالهم في الرواية تمثل مخزونا فكريا إلى جانب ما تحمله من إضافة في قيم الإبداع.

هكذا يكون تضمين محاورة فلسفية في رواية مشبعة بالخيال مظهراً رئيسياً من مظاهر حياتنا الذهنية المتوهّجة، لأننا عندما نقرأ عن معضلة فلسفية في سياق نص أدبي، فنحن لا نسعى إلى مجرّد فهم المعضلة وحسب؛ بل نسعى إلى الشعور بها في المقام الأول. لهذا حاولت الفلسفة الاستفادة من جمهور الأدب بغية التوسع أكثر بين العامة، عبر طرحها لكل المسائل المتواترة عبر تاريخها الطويل بشكل مفتوح.

يسعى كلّ من حقل الفلسفة والأدب إلى طرح أسئلة كبيرة تختص بتوصيف حقائق عميقة إلاّ أنّ السؤال المستديم الذي يطرح نفسه: هل يعمل المسعيان الفلسفي والأدبي في اتجاهين متنافسين ومتناقضين بمثل التناقض الذي نعتقده بين الذهن الخيالي والعقل المنطقي؟ أم أنّ هنالك قواسم مشتركة تسمح لنا بفكّ الأشكال المعرفية والفكرية بالشكل الذي يعطي للفلسفة قيمتها وللإبداع مقامه كذلك...؟

تظهر الرواية بهذا الشكل منافسا شرسا للفلسفة عندما تقدّم نفسها على أنّها مخزون ومنجمٌ من التجارب الحياتية، ملفوفة في قوالب تخييليّة جعلت القرّاء يهرعون إليها رغبة منهم في تعميق حيواتهم بتجارب الآخرين، كما استفادت الرواية من الفلسفة بأن جعلت من متونها فضاءً خصبا لأسئلتها عبر فضاءاتها التخيّلية، وانطلق الفلاسفة يطرحون نظرياتهم حول الذات والجسد والدين والعالم من خلال نماذج روائية عالمية، بشكل جعل الرواية لم تتردّد في تلوين مناخاتها بعوالم الفكر الفلسفي.

إنّه بالرغم من الاختلاف القائم بين المسعيين الفلسفي والأدبي، ولما لهما من أجندات غير متوافقة، إذ تخاطب الفلسفة النخبة، بينما يخاطب الأدب عامة الناس على العموم. التفت السرد العربي إلى الفلسفة في أكثر من مستوى وذلك منذ القدم، ونخص

ملخّص البحث:

من العرب بالذكر الروائي والفيلسوف المعاصر "**إبراهيم الكوني**" الذي تميز في هذا المجال أيضا، من خلال كتاباته المتميزة ذات النزعة الفلسفية والأسئلة الجادة، ميزته عن غيره من الروائيين العرب. فهو لم يتوقف عن الكتابة منذ **سبعينيات** القرن الماضي، أي منذ أوّل عمل أدبي له بعنوان **"الصلاة خارج نطاق الأوقات الخمسة" 1974**م حتى اليوم. وقد كتب آخر رواية له وما تزامنه هذه البحث **"تجديف في حق الجذور" 2021**، أي ما يقارب نصف قرن من الإنتاج السردي والفكري والفلسفي، بما يقارب مائة مؤلف.

تُمثِّل علاقة "**إبراهيم الكوني**" بالفلسفة علاقة مخصوصة تحتاج إلى مسح ودراسة وتحليل معمق لبعض علاماتها. صحيح أنّ إبراهيم الكوني يستلهم أعماله الإبداعية في كثير منها من الموروث الأسطوري والخرافي المحلّي لشعب الطوارق في عمق الصحراء الكبرى الإفريقية، إلاّ أنّ العمق الفلسفي غالب على كثير من أعماله، ولعل سباعيته **"بيان في لغة اللاهوت"** لخير مثال على ذلك، لما لاجتهاده الواضح –في فلسفة اللغة– في تلك الأعمال.

تكمن أهمية هذا البحث في حجم هذا الموضوع ووزنه في الدراسات العلمية، وخاصة فيما يتعلق بربط الأدب بالفلسفة واستشراف الروايات الفلسفية التي لم تحظ بأهمية بالغة من قِبلِ الدارسين، والتي صارت تنتشر بقوة في الغرب. غايتي في ذلك استثمار هذه النصوص الروائية في الربط بين الإبداع والفكر في ماهية واحدة موحدة لاكتشاف الخبايا الفكرية والأفكار الفلسفية التي تتداخل في الخطاب الروائي، والتي تُعتبر مخزونا ثريا قابلاً للتحليل والتعليل والمقاربة في حدود ما هو ممكن. باعتبار أنّ الرواية الفلسفية –من جهة أخرى– من الموضوعات التي تنتمي لعالم الثقافة الرفيعة مثل الوعي والأخلاقيات والفكر والتي تستحق الدراسة.

كما يبرز الهدف الأساس من هذا البحث في سعيه للكشف عن قدرة الفلسفة على التماهي مع السرد الأدبي من خلال قدرات اللغة الفنية التي تجمع بين التخييل في السرد

والمنطق في الفلسفة، من منطلق نصيّ ثقافيّ؛ كما تحاول تبيان الرؤية الفلسفية التي تكون جليّة في التوجه الفلسفي الذي يمليه الأديب على بعضِ أعماله أو من خلال قضايا جزئية تتأسس بفرادة في أعمال فنية نموذجية أخرى، باعتبار أنّ الرواية –كأحد أشكال التعبير– أكثر قالب فنيّ قدرة على تصوير السرد والفلسفة مع بعض.

كما تجتهد في الكشف عن تمثلات الرؤية الفلسفية وطريقة التفكير الفلسفي عند إبراهيم الكوني، وكيف دمج أفكاره ورؤاه في الرواية العربية، وكذلك محاولة ضبط خصائص ومميزات الرواية الفلسفية.

يسعى هذا البحث بشكل عام إلى الكشف عن قدرة الفلسفة على التماهي مع السرد الأدبي عند "إبراهيم الكوني" من خلال قدرات اللغة الفنية التي تجمع بين التخييل في السرد والمنطق في الفلسفة؛ من منطلق نصيّ ثقافيّ؛ كما تحاول تبيان الرؤية الفلسفية التي تكون جليّة في التوجه الفلسفي الذي يمليه الأديب على بعض من أعماله أو من خلال قضايا جزئية تتأسس بفرادة في أعمال فنية نموذجية أخرى، باعتبار أنّ الرواية هي أكثر قالب فني –وأحد أشكال التعبير– قدرة على تصوير السرد والفلسفة مع بعض، بشكل يجعلنا نفهم ونشعر بتلك المحاورات الفلسفية بقالب يعطي للفلسفة قيمتها وللإبداع مقامه.

الكلمات المفتاحية:

إبراهيم الكوني، الرؤية الفلسفية، فلسفة الرواية، النزوع الفلسفي، الرواية الفلسفية، فلسفة الجمال، فلسفة الأخلاق.

Abstract:

Man has practiced philosophizing since antiquity, seeking to understand the dimensions of his existence at all his moral, cognitive and social levels. Traditional philosophy was characterized by its transcendental or metaphysical scope, meaning that it left no room but subjected it to the pattern of its general question that is steeped in idealism - in many cases - except that literature He kept to himself a rhythm and logic of his own, which simply defied the containment of traditional systemic philosophy due to its adherence to some gender boundaries, and accordingly philosophy and literature were distinguished by their form, gender and language; However, the inescapable commonality is the reader's ability to distinguish between them and benefit from the characteristics of each.

Philosophy requires a reader with distinguished skills and an analytical mind who is able to explore conceptual problems using a frugal language far from imagination and artistic depiction, seeking clarity, rigor and accuracy, while literature seeks to approach imagination using a magical language that tends to a kind of strangeness tinged with ambiguity. The identification is stylistically, semiologically and culturally, taking into account the specificity of each writer.

Philosophy penetrated with that literature, and was able to identify with the literary narrative, because it recognized the inability of rational, logical language to approach the impulses, longings, and revelations of the soul that transcends the mind, and escapes the rigor of logic, and thus philosophy transcended the limits of dry logical language and invested literature in approaching facts and phenomena in a completely different way as it does Literary narration using the language of imagination and photography.

In this way, the novel was considered the most form of expression capable of accommodating issues of philosophy due to its ability to portray the fragmentation of self and society in a powerful way and to represent reality, as it is a special form with unique peculiarities, transcending the “poetry” closest to philosophy in the ability of language in it to analyze, elaborate and digress; Polarized and expressive of the philosophy of the media who formulated the features of human thought more of an intellectual formulation than a creative aesthetic formulation.. which made their works in the novel represent an intellectual stock in addition to the addition it carries in the values of creativity.

Thus, the inclusion of a philosophical dialogue in a novel imbued with imagination is a major aspect of our glowing mental life, because when we read about a philosophical dilemma in the context of a literary text, we do not seek merely to understand the dilemma; Rather, we seek to feel it in the first place. For this reason, philosophy has tried to benefit from the literary audience in

order to expand more among the public, by openly addressing all the recurrent questions throughout its long history.

Both the field of philosophy and literature seek to ask big questions related to the description of deep facts, but the constant question that arises is: Do the philosophical and literary endeavors work in two competing and contradictory directions like the contradiction we think between the imaginary mind and the logical mind? Or are there common denominators that allow us to decipher the cognitive and intellectual forms in a way that gives philosophy its value and creativity its place as well...?

The novel appears in this way as a fierce competitor to philosophy when it presents itself as a storehouse and a mine of life experiences, wrapped in imaginary molds that made readers rush to it, wanting to deepen their lives with the experiences of others. The novel also benefited from philosophy by making its content a fertile space for its questions through its imaginative spaces Philosophers set out to put forward their theories about the self, the body, religion and the world through global narrative models, in a way that made the novel not hesitate to color its atmosphere with the worlds of philosophical thought.

Despite the difference between the two philosophical and literary endeavors, and their incompatible agendas, philosophy addresses the elite, while literature addresses the general public. The Arab narrative has turned to philosophy on more than one level since antiquity. Among the Arabs, we single out the contemporary novelist and philosopher Ibrahim al-Koni, who distinguished himself in this field as well, through his distinguished writings with a philosophical tendency and serious questions, which distinguished him from other Arab novelists. He has not stopped writing since the seventies of the last century, that is, since his first literary work entitled “Praying outside the five times” 1974 AD until today. He wrote his last novel and what this research coincided with “blasphemy against the roots” 2021, that is, nearly half a century of narrative, intellectual and philosophical production, with nearly a hundred authors.

Ibrahim al-Koni relationship with philosophy is a special relationship that needs to be surveyed, studied and analyzed in depth for some of its signs. It is true that Ibrahim al-Koni draws inspiration from his creative works in many of them from the local mythical and mythical heritage of the Tuareg people in the depths of the African Sahara. It is clear - in the philosophy of language - in those works.

It also highlights the main objective of this research in its quest to reveal the ability of philosophy to identify with literary narrative through the capabilities of artistic language that combines imagination in narrative and logic in philosophy, from a cultural textual standpoint; It also attempts to clarify the philosophical vision that is evident in the philosophical orientation that the writer dictates to some of his works or through partial issues that are uniquely based in other typical artistic works, given that the novel - as a form of expression - is the most artistic form capable of depicting narrative and philosophy together.

It also strives to reveal the representations of the philosophical vision and the method of philosophical thinking of Ibrahim Al-Koni, and how to integrate his ideas and visions into the Arabic novel, as well as trying to control the characteristics and advantages of the philosophical novel.

In general, this research seeks to reveal the ability of philosophy to identify with the literary narrative of “Ibrahim Al-Koni” through the capabilities of artistic language that combines imagination in narration and logic in philosophy; From a cultural textual standpoint; It also attempts to clarify the philosophical vision that is evident in the philosophical orientation that the writer dictates to some of his works or through partial issues that are uniquely based in other typical artistic works, given that the novel is the most artistic template - and one of the forms of expression - able to portray narrative and philosophy together. , in a way that makes us understand and feel these philosophical dialogues in a way that gives philosophy its value and creativity its place.

Keywords :
Ibrahim al-Koni, the philosophical vision, the philosophy of the novel, the philosophical tendency, the philosophical novel

فهرس
الموضوعات

	الصفحة
مقدمة	8
الفصل التمهيدي **الفلسفة و الأدب** **"التفكير الفلسفي في الخطاب السردي المعاصر"**	23
توطئة:	24
1-إشكالية التفكير الفلسفي في الخطاب الروائي المعاصر (التفكير والرؤية)	27
1-1- **ما الأدب؟ وما الفلسفة؟ وما وجه التعالق بينهما؟**	27
1-2- من سؤال الماهية إلى سؤال الدافع	35
2-هل يمارس الإنسان التفكير بشكل منطقي وسليم؟	39
2-1- **التفكير من حيث هو رؤية كونية**	47
3- ما الذي يحكم التفكير الفلسفي في الأدب؟	50
مصادر مراجع الفصل التمهيدي:	54
**********	
الباب الأول: مقاربات فلسفية في روايات إبراهيم الكوني	
**********	
الفصل الأول من الباب الأول: **الرؤية الفلسفية و الأدب الفلسفي**	58
1- **الرؤية الفلسفية في الخطاب السردي المعاصر: المعنى والتجنيس -بين الفلسفة والأدب-**	59
1-1- **علاقة الأدب بالفلسفة:**	60
1-2- **الرؤية والرؤيا عند إبراهيم الكوني:**	69
2- **الخطاب الفلسفي الروائي من منظور الإبستمولوجيا - أي معرفة تقدمها الرواية؟**	76
2-1- **الرواية بوصفها آلية من آليات إنتاج المعرفة والثقافة**	76
2-2- **القارئ بوصفه أحد عناصر إنتاج المعرفة:**	78
2-3- **الأدب بوصفه شكلا من أشكال كتابة التاريخ:**	84
2-4- **اللغة والفلسفة بوصفهما شكلين من أشكال إنتاج المعرفة:**	85
2-4-1- فلسفة اللغة عند إبراهيم الكوني:	89
3- **راهن وإمكانات تحليل الخطاب الفلسفي الروائي والروائي الفلسفي:**	96
3-1- **لماذا الخطاب الروائي الفلسفي؟**	101
مصادر ومراجع الفصل الأول من الباب الأوّل:	103

الفصل الثاني من الباب الأوّل: 107
الحرية و الغيرية و الأخلاق في أعمال إبراهيم الكوني

الفصل الثاني: الحرية والغيرية والأخلاق في أعمال إبراهيم الكوني 108
1- فلسفة الخطيئة والتكفير والحرية والميسوجينية في رواية التبر عند إبراهيم الكوني 109
1-1- الخطيئة والتكفير في الرواية ومبرر كره المرأة عند الكوني في الرواية: 115
2- الغيرية وطبيعة النفس البشرية في رواية "نزيف الحجر لإبراهيم الكوني" 122
2-1- أسئلة الخير والوجود من منظور الفلسفة الغربية: 133
3- الميتافيزيقيا والأخلاق عند "إبراهيم الكوني" 137
3-1- النزعة الأخلاقية المثالية في فلسفة إبراهيم الكوني الروائيةّ: 140
- الميسوجينية في أعمال الكوني الأدبية: 147
- الميسوجينية في أعمال إبراهيم الكوني السردية: 163

مصادر ومراجع الفصل الثاني من الباب الأول: 165

****

الباب الثاني:
مقاربة الرؤية الفلسفية في روايات إبراهيم الكوني

****

الفصل الأول من الباب الثاني: 170
الرؤية الفلسفية في رواية "من أنت أيها الملاك!"

1- الضمير الأخلاقي وفلسفة القانون في رواية من أنت أيها الملاك عند إبراهيم الكوني: 171
2- منطق الحوارات الفلسفية في الرواية عند إبراهيم الكوني: 175
2-1- بين الحلمِ والجور – وصايا الصحراء في مقابل ناموس المدينة: 175
2-2- مسيّ والساعي - الإنجاب واللاإنجاب: 183
2-3- حوار مسيّ الداخلي، فلسفة أخلاقية أم وجودية؟ 187
2-4- مسيّ والحاجب، هوية أم إغتراب؟ 189
2-5- فلسفة الإسم أو ما وراء التسمية! (مسي وموسى والجار العجوز) 191
2-7- هامشية المرأة وفلسفة المرأة: 193

مصادر ومراجع الفصل الأول من الباب الثاني: 196

الفصل الثاني من الباب الثاني: 198
الرؤية الفلسفية في رواية "روح البعد المفقود"

توطئة: 199
1- في فلسفة الجمال: معنى الجميل عند إبراهيم الكوني: 199
2- في فلسفة الهوية والاغتراب: الحرية كما يراها إبراهيم الكوني 229

مصادر ومراجع الفصل الثاني من الباب الثاني: 247

الخاتمة:	251
الملاحق:	258
قائمة المصادر والمراجع:	264
ملخص الدراسة:	281
فهرس الموضوعات:	289