جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة بابل
كلية التربية للعلوم الانسانية

الفضاء المكاني في أدب فلاسفة العصر العباسي الثاني

رسالة قدمت

الى مجلس كلية التربية للعلوم الإنسانية جامعة بابل وهي من متطلبات نيل شهادة الماجستير في التربية في اللغة العربية /أدب

من قبل

زهراء جواد كاظم

بأشراف

أ. م .د زينب علي عبيد

١٤٤٣هـ ٢٠٢٢م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ﴾

(صدق الله العلي العظيم)

(سورة يونس، اية: ٦٧)

اقرار المشرف

أشهد ان إعداد الرسالة الموسومة بـ(**الفضاء الزمكاني في أدب فلاسفة العصر العباسي الثاني**) التي تقدمت بها الطالبة (**زهراء جواد كاظم**) اعدت بإشرافي في قسم اللغة العربية ـ كلية التربية للعلوم الانسانية ـ جامعة بابل، وقد استوفت خطتها استيفاء تاما يؤهلها للمناقشة.

الامضاء

الاسم: أ.م.د. **زينب علي عبيد**

التاريخ: ٥/ ١١ / ٢٠٢١

بناءاً على التوصيات المتوافرة ارشح هذه الرسالة للمناقشة.

الامضاء:

الاسم: أ.م.د. **محمد عبد الحسن حسين**

رئيس قسم اللغة العربية

التاريخ: ٥/ ١١/ ٢٠٢١

اقرار اللجنة

نشهد نحن رئيس واعضاء لجنة المناقشة اننا طلعنا على الرسالة الموسومة (الفضاء الزمكاني في أدب فلاسفة العصر العباسي الثاني) التي قدمتها الطالبة (زهراء جواد كاظم) قد ناقشنا في محتوياتها وفيما له علاقة بها ونرى انها جديرة بالقبول للحصول على شهادة الماجستير باللغة العربية / ادب وبتقدير (جيد جدا)

التوقيع

الاسم : أ . د . هادي طالب محسن

التاريخ :١٨/ ٥ /٢٠٢٢

رئيس اللجنة

التوقيع

الاسم : أ.م. د . سعد علي جعفر

التاريخ :١٢/ ٥ /٢٠٢٢

عضواً

التوقيع

الاسم : أ . م . د . زينب علي عبيد

التاريخ :١٨/ ٥ /٢٠٢٢

عضواً ومشرفاً

التوقيع

الاسم : أ.م. د . ميثم قيس مطلك

التاريخ :١٨/ ٥ /٢٠٢٢

عضواً

صدقت من قبل مجلس كلية التربية للعلوم الانسانية في جامعة بابل بناء على ما جاء في قرار لجنة المناقشة وامضاه

التوقيع

الاسم : أ.م.د رياض هاتف عبيد

عميد كلية التربية للعلوم الانسانية

التاريخ : / /٢٠٢٢

الإهداء

الى من شرفني بحمل اسمه، **والدي** رحمه الله تعالى...
من بذل الغالي والنفيس في سبيل وصولي لدرجة علمية عالية ورحل قبل أن يرى ثمرة غرسه...

إلى نور عيني وضوء دربي ومهجة حياتي
أمي ثم أمي ثم أمي .. من كانت دعواتها وكلماتها رفيق الألق والتفوق...

إلى السند والعضد والساعد **إخواني وأخواتي**..
أزف لكم الإهداء حباً ورفعةً وكرامةً.

إلى أروع من جسد الحب بكل معانيه.. فكان السند والعطاء..
زوجي .. قدم لي الكثير في صور من صبر.. وأمل.. ومحبة.. لن أقول شكراً.. بل سأعيش الشكر معك دائماً.

إلى العينين اللتين أستمد منهما القوة والاستمرار.. **أطفالي** .. أعذب ما في عمري.

أحبابي .. الأهل والصدقاء الذين رافقوني.. وشجعوا خطوتي عندما غالبتها الايام.. لكم مني حبي وامتناني..

الباحثة

الشكر والعرفان

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

فإنني أشكر الله وافر الشكر أن وفقني وأعانني على إتمام هذه الرسالة، ثم أوجه آيات الشكر والعرفان بالجميل الى الأستاذة الدكتوره (زينب علي عبيد) المشرفة على الرسالة الذي منحتني الكثير من وقتها.

أتقدم بالشكر الى رئيس قسم اللغة العربية أ. م. د. محمد عبد الحسن والى الاستاذة الدكتورة أنصاف سلمان مقررة الدراسات العليا وجميع أساتذتي الافاضل في قسم اللغة العربية كلية التربية.

شكري الجزيل الى أساتذتي الموقرين ولجنة المناقشة رئاسة وأعضاء لتفضلهم علي بقبول هذه الرسالة فهم أهل لسد خللها والإبانة عن مواطن القصور فيها.

زهراء

ت	العناوين	الصفحة
١	المقدمة	١
٢	التمهيد مقاربات في ماهية الفضاء الزمكاني	٥
٣	الفصل الأول أنماط الزمان والمكان في أدب فلاسفة العصر العباسي الثاني	٢١
٤	المبحث الأول: أنماط الزمان	٢٣
٥	المبحث الثاني: أنماط المكان	٤٥
٦	الفصل الثاني البنية الزمكانية في أدب فلاسفة العصر العباسي الثاني	٦٥
٧	المبحث الأول: التشكيل الزمني	٦٧
٨	المبحث الثاني: البنية المكانية	٩٣
٩	الفصل الثالث علاقة الفضاء بمكونات السرد الأخرى في أدب فلاسفة العصر العباسي الثاني	١١٣
١٠	المبحث الأول: علاقة الفضاء بالشخصيات	١١٥
١١	المبحث الثاني: علاقة الفضاء بالحدث	١٢٦
١٢	الخاتمة	١٣٨
١٣	ثبت فلاسفة العصر العباسي الثاني	١٤١
١٤	المصادر والمراجع	١٤٨

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على من بعث رحمة للعالمين محمد صلى الله عليه وآله وسلم وبعد..

إن النتاج الفلسفي في العصر العباسي رافدٌ من روافد الحضارة العربية الإسلامية، التي نمت وترسخت جذورها في المشرق، ثم انتقلت إلى المغرب العربي، ومن ثم الأندلسي، حاملاً معه المواقف والأحوال التي عاشها المجتمع الإسلامي، لذا كان هذا النتاج الأدبي صورة لمدى التقدم والرقي في الفكر العربي، وعليه كانت النصوص الفلسفية تتواشج مع عناصر السرد وتبنى معها، ولاسيما (الزمكانية) التي شكلت الفضاء في نصوصهم الفلسفية.

ولهذا جاء عنوان رسالتي **(الفضاء الزمكاني في أدب فلاسفة العصر العباسي الثاني)**، فمن أسباب اختيار الموضوع، هو دراسة أدب الفلاسفة حصراً، والكشف عن سماته وخصائصه في تشكيل الفضاء الزمكاني، عن طريق استكشاف المعاني التي توافر عليها نتاجهم الفلسفي، ومستوى التأثير الذي احدثه في المجتمع، لاسيما أن الفلسفة سخرت في هذا العصر لخدمة المجتمع.

وهنا لابد من الإشارة والتوضيح بأنني اعتمدت على نصوص الفلاسفة بدءاً من العصر العباسي الثاني المحدد بعام (٢٣٢هـ) إلى نهاية العصر العباسي عام (٦٥٦هـ) بسقوط بغداد حتى يتسنى لي استقصاء ودراسة أكثر نصوص ممكنة لفلاسفة مختلفين بهدف التنويع وعدم اخراج فلاسفة كبار كالكندي والرازي وغيرهم، أما بالنسبة للقيد المكاني فيمكن القول أن الخلافة العباسية كانت خيمة لكل الولايات المستقلة في مختلف البيئات الإسلامية، كما كان مع دولة المماليك في مصر والشام ودولة السلاجقة في بلاد فارس والاناضول، التي كانت تمتع بحكم ذاتي لكن ضمن الدولة العباسية، لاسيما أن كثيراً من الفلاسفة كانوا يتنقلون بين بيئات إسلامية متعددة بحكم بحثهم عن العلوم والمعارف بين بغداد وفارس وبلاد الشام ومصر والأندلس وبلاد المغرب العربي، ولهذا وجدنا منهم من يلقب بالبيئة التي استقر بها أكثر مدة ممكنة، لكن في الوقت نفسه لا يمكن أن نقيد علمه وفلسفته وأدبه ببيئة محددة ونخرجه من الفضاء المعرفي الواسع للعصر العباسي الذي بلغ أقاصي الدنيا شرقاً وغرباً.

وعليه عمدنا إلى انتقاء نماذج من أدب كل فيلسوف؛ لتسليط الضوء على فاعلية الفضاء الزمكاني عنده، واعتمدت على كتب الفلاسفة وما توافر منها، بعد البحث الطويل وما رافقه من صعوبات كثيرة في محاولة تحصيل أكثر مصادر ممكنة تتعلق بنتاجهم، إضافة إلى المراجع الساندة على مختلف مستوياتها التي أثرت الموضوع ووسعت أفق البحث في دقائقه وسماته.

ومن أهم الدراسات السابقة التي اشتغلت على الفضاء الزمكاني وعلى نتاج بعض الفلاسفة، اطروحة دكتوراه بعنوان (أدب الفلاسفة العرب من الكندي إلى ابن رشد) للدكتور (رياض شنته جبر) ١٩٩١م، ورسالة الماجستير بعنوان (الزمان والمكان في شعر العصر العباسي الأول) للباحث (غني صكبان سلمان) ٢٠٠١م، واطروحة الدكتوراه (الزمان والمكان في شعر أبي الطيب المتنبي–دراسة تحليلية) للدكتور (حيدر لازم مطلك) ١٩٩١م، وكذلك اطروحة دكتوراه بعنوان (النص الأرسطي فن الشعر والانجاز العربي القولي–دراسة نقدية) للباحثة (سندس محسن حميدي) ٢٠٠٢م، ورسالة الماجستير (مفهوم الزمكان عند اينشتاين جذوره الفلسفية وحضوره العلمي) للباحثة (سندس عبد الرسول مجيد) ٢٠١٩م.

وتأسيساً على معطيات البحث وسبل تحقيقها والكشف عنها، جاءت خطة الرسالة في تمهيد وثلاثة فصول، تناولتُ في التمهيد ما يسهل علينا الدخول إلى الموضوع بصورة سلسة وواضحة، فجعلته بعنوان: مقاربات في ماهية الفضاء الزمكاني، إذ عمدت فيه إلى توضيح ماهية الزمكانية، وهذا ما جعل الأرضية متاحة وجاهزة للدخول إلى دراسة فاعليتها في أدب الفلاسفة.

ليكون الفصل الأول بعنوان: أنماط الزمان والمكان في أدب فلاسفة العصر العباسي الثاني، التي زخر بها نتاجهم الأدبي، وجعلته في مبحثين، الأول: أنماط الزمان، وجعلته في فقرتين، الأولى: الزمن الطبيعي (الخارجي الظاهري)، والثانية: الزمن النفسي (الداخلي الباطني)، وجاء المبحث الثاني بعنوان: أنماط المكان، وجعلته في فقرتين: الأولى: المكان الطبيعي، والثانية: المكان النفسي.

أما الفصل الثاني فجاء بعنوان: التشكيلات الزمكانية في أدب فلاسفة العصر العباسي الثاني، وجعلته في مبحثين، الأول: البنية الزمانية، وتناولت به ثلاث فقرات

أساسية، الأولى: الاسترجاع، والثانية: الاستباق، والثالثة: التسريع، في حين جاء المبحث الثاني بعنوان: البنية المكانية، وجعلته في فقرتين: الأولى: الأماكن المفتوحة، والثانية: الأماكن المغلقة.

أما الفصل الثالث فجاء بعنوان: علاقة الفضاء بمكونات السرد الأخرى في أدب فلاسفة العصر العباسي الثاني، وجعلته في مبحثين، الأول: علاقة الفضاء بالشخصيات، والثاني: علاقة الفضاء بالحدث، واختتمتُ الرسالة بخاتمة بينّت فيها أبرز ما توصلت إليه من نتائج ثم اردفتها بثبت المصادر والمراجع، وما جاء في هذا الجهد من صواب فمن الله سبحانه وتعالى، وما كان من خطأ وتقصير فمن نفسي، وأشهد الله تعالى أنني لم أدخر جهداً وسبيلاً للوصول إلى الحقيقة، فإن وفقت فذلك مبتغاي، وإنّ جانبت الصواب في بعض الأحيان فذلك صفة الإنسان.

وفي الختام اتوجه بالشكر الجزيل لمشرفتي الأستاذ المساعد الدكتورة **(زينب علي عبيد)** على التفاني الذي أبدته في توجيهي لما فيه من الخير لموضوع بحثي عن طريق توفير المصادر المختلفة، ونصائحها السديدة في توجيه الرسالة وإخراجها بالفائدة العلمية المرجوة، وأتقدم بكلمة شكر لأساتذتي في سنين الدراسة على ما قدموه من نصائح علمية وتربوية فلهم الشكر كله والدعاء الخالص، واشكر كل من أسهم ولو بكلمة في إتمام هذا الجهد العلمي فله مني خالص الامتنان والشكر، والحمد لله رب العالمين.

التمهيد

مقاربات في ماهية الفضاء الزمكاني

الفضاء لغة:

إن مصطلح الفضاء متعدد الاتجاهات حسب الطريقة في الفهم من جهة، وحسب البيئة المرتبطة به، لكن قبل الولوج في مفهوم الفضاء، لابد من التعرض له في معاجم اللغة العربية؛ حتى نستقي منه معنى يمكن أن نستند عليه في مفهوم الفضاء على اتساعه وتعدده.

وقد جعل ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) معنى للفضاء عن طريق التشكيل الحرفي لمادة (فضا) (الفاء والضاد والألف المعتلة) فقال: ((أصل صحيح يدل على انفساح في شيء واتساع، من ذلك الفضاء المكان الواسع))[١]، وهذا التوجيه يدخل في صف الاتساع والأفق في المنظور الإنساني.

وقد جاء في لسان العرب لابن منظور(ت ٧١١هـ) أن الفضاء ((ما استوي من الأرض واتسع))[٢]، إذ جعل له قيداً مكانياً ينطلق منه ويعود إليه، ويضيف ابن منظور صفة أخرى للفضاء وهي الفراغ والخلو فيقول: ((الفضاء الخالي الفارغ، الواسع من الأرض))[٣].

وهذا الفراغ والخلو يمكن أن لا يحدّه حد ولا يقيده قيد، وأيضاً يضيف ابن منظور صفة أخرى وهي صفة (الانتهاء) فيقول: ((الإفضاء في الحقيقة الانتهاء، ومنه قول الله تعالى: (وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض) (النساء: ٢١)، أي: انتهى وأوى))[٤].

وربما صفة الانتهاء فيها نوع من القيد وعدم السعة، وفي الوقت نفسه ينمي فكرة الانتهاء التي يمكن أن تكون ضد السعة واللانهائية، وذكر ابن منظور قول الأصمعي في باب الهمز: ((أَفْضَأَتُ الرجل أَطْعمتهُ))[٥]، وأورد قول رؤبة:

١_ معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٩١م، مج٤، ٥٠٨.

٢_ لسان العرب، ابن منظور، قدم له: عبدالله العلايلي، إعداد وتصنيف: يوسف الخياط، دار لسان العرب، بيروت، ١٥/ ١٥٧.

٣_ المصدر نفسه، ١٥/ ١٥٦.

٤_ المصدر نفسه، ١٥/ ١٥٦-١٥٧.

٥_ المصدر نفسه، ١٥/١٥٧.

أفرخَ فيضُ بيضها المنقـــاض عنكم كراماً بالمقـــــــام الفاضي

وقد أفضى المكان وأفضى إذا اتسع وأفضى فلان أي وصل إليه، وأصله أنه صار في فُرْجَتِهِ وفضائه وحيزه، قال ثعلب بن عبيد يصف نحلاً : شتت كتة الأوبار لا القرّ تتقي، ولا الذنب تخشى وهي بالبلدِ المفضي))[١]، لشمل الخلاء والفراغ الموجود على سطح الأرض.

ثم تبعه في ذلك الفيروز آبادي (ت ٨١٧هـ) في القاموس المحيط فقال في معنى الفعل الثلاثي (فضا): ((فإذا فضا المكان فضاء وفضوا، فكأنه اتسع))[٢]، إلى أن يقول في موضع آخر: ((والفضاء الساحة وما اتسع من الأرض))[٣]، وفي هذا التوجيه اللغوي تناغم مع توجيه ابن منظور وهو الاشتغال في حدود القيد المكاني الذي يشكل السعة والانفتاح والتمدد.

الفضاء اصطلاحاً:

إن الفضاء في العرف الاصطلاحي قد وجه لنا أبعاد هذا المصطلح بشيء من الدقة والتحديد، لاسيما أن لتيار الفلسفة أثراً في هذا التوجيه والفهم الأكثر وضوحاً وارتباطاً بالمقصود، فأي معنى اصطلاحي لم يكن من فراغ، بقدر ما كان محصلة فهم وقراءة واستنتاج وحمولات دلالية متنوعة في ميادين الفلسفة والأدب.

وإلى ذلك أشار **حسين نجمي** حينما قال: ((ذلك أن ما كان يفهمه قدماء اليونان، أو قدماء العرب المسلمين، من مفهوم الفضاء، ليس هو ما فهمته أوربا النهضوية، أو أوربا القرن التاسع عشر، وليس هو ما نفهمه اليوم من هذا المفهوم في مجموع استعمالاته وتوظيفاته الأدبية والفلسفية...))[٤].

أما عن مفهوم الفضاء اصطلاحاً فقد عرّفه **حسن بحراوي** بالقول: ((ليس في العمق سوى مجموعة من العلاقات والشخصيات التي يستلزمها الحدث والديكور الذي

١_ المصدر نفسه، مادة (فضا).

٢_ القاموس المحيط، الفيروز آبادي، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٧م، ٢/ ١٧٣١.

٣_ القاموس المحيط، ٢/ ١٧٣١.

٤_ شعرية الفضاء المتخيل، ٣٦.

تجري الأحداث والشخصيات المشاركة فيها...))[1]، وهنا يقدم حسن بحراوي سلسلة مترابطة من العلاقات بين الفضاء والحدث والشخصية.

ويرى **محمد منيب البوريمي** أن الفضاء هو ((الحيز الزماني الذي تتمظهر فيه الشخصيات، والأشياء ملتبسة بالأحداث تبعاً لعوامل عدة تتصل بالرؤية الفلسفية ونوعية الجنس الأدبي، وبحساسة الكاتب (أو الروائي) وعلى هذا فالفضاء الروائي يتسع اصطلاحاً ليحتوي اشياء متباينة ومتعددة لا حصر لها، بدءاً من المساحة الورقية التي يتحقق عبر بيانها جسد الكتابة: إلى الزمان والمكان، الأشياء اللغة الأحداث التي تقع تحت سلطة ادراكنا عبر انماط السرد، والتي تجسد عالم الرواية...))[2].

وهنا ينحرف إلى الجمال الفني والغائية المرتبطة بالفضاء، وبهذا يخرج به من عنق المكان، والانتقال إلى عالم لا محدود من الفضاءات المختلفة، إذ الفضاء هنا وسيلة لفهم عوالم الحياة الاجتماعية والثقافية وحتى الجوانب النفسية (السيكولوجية) للمجتمعات والأفراد.

ومن هنا تشكلت الزمكانية التي أخذت تسير جنباً إلى جنب داخل النصوص؛ لما لها من أثر بارز في فاعلية المعنى، إذ الزمان والمكان لهما أثر في تكوين الفضاء المعنوي، ولهذا التعاور في الزمان والمكان، أدى إلى العناية في دراسة هذه الثنائية، لاسيما أن النص يقوم على عناصر عدة منها: الحدث والشخصية والزمان والمكان.

إن معرفة العرب للزمان لم تكن معزولة عن الفضاء المكاني منذ اللحظة الأولى لانتقاله من الكهف إلى البيت الصخري فالبيت الدائري ثم المضلع... حتى عندما أدرك خطوط الزمن الاحادية أو المتعددة وقبل أن يكون تصوره الفلسفي عن الزمن الحجمي (الفضاء الزمني) ربط عملية الدفن للأسلاف الميتين ليس فقط

١_ بنية الشكل الروائي، حسن بحراوي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٠م، ٣١.

٢_ الفضاء الروائي في الغربة–الإطار والدلالة، منيب محمد البوريمي، دار النشر المغربية، ط١، ١٩٨٤م، ٢١.

بالعلاقة الخطية للزمن القادم بل بالعلاقة الفراغية للمكان الموسوم بالفضاء الزمني[١].

لذا فقد ارتبطت هذه الثنائية (الزمان والمكان) في أغلب الدراسات، وعدم امكانية الفصل بينهما، حتى وإن كانت الدراسة لكل واحد منهما على حدى، تكون المعاني مترابطة، والزمان يدعم الحدث المكاني وبالعكس، وهذا ما أشار إليه كثير من النقاد العرب وغير العرب في كتاباتهم.

من ذلك ما أشار إليه **غاستون باشلار (Gaston Bachelor)** بالقول: ((إن المكان في مقصوراته المتعلقة التي لا حصر لها، يحتوي على زمن مكثف... الكثير من ذكرياتنا محفوظة بفضل البيت وباشلار يوضح عمق هذه العلاقة بقوله نفهم التوافق البطيء بين الأشياء والأزمان، وبين فعل المكان في الزمن ورد فعل الزمان على المكان))[٢].

وتقول **مونيكا فلودرنك (Monika Fludernitd)** في الزمن ((تركيب السرد في الزمن عنصر آخر مهم جداً من ناحية سلسلة الأحداث التي تتشكل في القصة يجب مقارنتها مع الترتيب الذي تصور فيه الأحداث على مستوى التمثيل في الخطاب السردي ومن ناحية أخرى التعارض بين زمن القصة وزمن الخطاب يجب أن يؤخذ بنظر الاعتبار))[٣].

ويتضح من خلال هذا التفسير الموضح لماهية الزمن داخل الفضاء أن للزمن أبعاداً مختلفة داخل النص، ولا يمكن الاستغناء عنه أو كتابته كتابة سطحية وحتى قراءته لا يمكن أن تكون سطحية، بل ترتبط معانيه بالقدرة على رسمه في ساحة النص، حتى يهتدي القارئ إلى تفسير وربما تأويل يكون قائماً على أساسٍ دقيق،

١_ ينظر: حضور المكان في الزمان مقدمة لقراءة الزمن المقدس، جمال الدين خضور، المملكة العربية السعودية، (د. ت) (د. ط). ١.

٢_ البنية الزمكانية في روايات وليد الرجيب دراسة وظيفية تحليلية، منير بهار العتيبي، إشراف: جمانة مفيد سالم، جامعة الشرق الأوسط، كلية الآداب والعلوم، قسم اللغة العربية وآدابها، ٢٠١٥م، ٢١، (رسالة ماجستير).

٣_ مدخل إلى علم السرد، مونيكا فلودرنك، ترجمة: الدكتور باسم صالح حميد، مراجعة: أ. مي صالح أبو جلود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م، ٧١-٧٢.

لمعرفة كل ما يريده الفيلسوف، وفي خلاف ذلك يكون النص سطحياً وغير معبرٍ عن فكر وثقافة كاتبه.

وهناك الزمن النفسي الذي يسهم في تشكيل الفضاء، والبحث عن ديمومة الأحداث وعدم تقيّدها بزمن معين ثابت وظاهري، هو ما يميز هذا الزمن عن الزمن الخارجي الثابت الذي يوثق مرحلة زمنية معينة ويبقى يعالج ما يدور بها من أحداث. وترى **سيزا قاسم** أن ((الزمن الداخلي أو الزمن التخييلي هو الذي شغل الكتّاب والنقاد على السواء، خاصة منذ ظهور نظرية هنري جيميس **(Henry (James** في الرواية لاهتمامه بمشكلة الديمومة وكيفية تجسيدها في الرواية))[١]، وهذا الرأي يعبر عن فلسفة هذا الزمن في حفاظه على ديمومة النص ومواكبته لمختلف الظروف والأحوال، لاسيما أنه يبحث في الذات الإنسانية التي تتناص في مشاعرها وأحداثها في مختلف المراحل الزمنية، وهذا ما يعرف (بخلود العمل الأدبي).

ولجيرار جينت (Gerard Genette) رأي دقيق في هذا الزمن إذ قال: ((الحكاية مقطوعة زمنية مرتين، فهناك زمن الشيء المروي، وزمن الحكاية زمن المدلول وزمن الدال وهذه الثنائية لا تجعل الالتواءات الزمنية كلها التي من المبتذل بيانها في الحكايات ممكنة فحسب (ثلاث سنوات من حياة البطل ملخصة في جملتين من الرواية، أو في بضع لقطات من صور مركبة سينمائية تواترية) بل الأهم أنها تدعونا إلى ملاحظة أن إحدى وظائف الحكاية في ادغام زمن بزمن آخر))[٢].

وفي نهاية النص يظهر أن **جيرار جينيت** يريد الديمومة للزمن حينما يدعو إلى إذابة الزمن بعضه في بعض، والغاية تشكيل الفضاء، أي: كتابة النص الذي يصلح لزمن الكتابة وزمن القراءة، وزمن القراءة هو ما يشتغل عليه الفيلسوف، إذ الرغبة في الحضور وخلود العمل هي الهاجس الأهم والأساسي عنده.

١_ بناء الرواية –دراسة مقارنة لثنائية نجيب محفوظ القاصر_، سيزا أحمد قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤م، ٢٦.

٢_ خطاب الحكاية بحث في المنهج، جيرار جينيت، ترجمة: محمد معتصم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط٣، ٢٠٠٣م، ٤٥.

وعندما نأتي إلى معنى المكان فلسفياً يظهر لنا الفرق بينه وبين المعنى اللغوي فالمكان فلسفياً هو ((الموضوع جمع أمكنة وهو المحدد فنقول: مكان فسيح ومكان ضيّق وهو مرادف للامتداد))[١]، إذ انتقل المعنى إلى الجزئيات وبالتحديد في تقسيم المكان إلى ضيق الذي له دلالة في النص تختلف عن دلالة المكان الفسيح، فكل منهما له حدث محدد وزمن محدد.

وعرّف **غاستون باشلار (Gaston Bachelor)** المكان بطريقة تتناسب ومكانته في حياة الإنسان فذكر بأنه ((المكان الأليف، وذلك البيت الذي ولدنا فيه أي بيت الطفولة، ومكانية الأدب العظيم تدور حول هذا المحور))[٢]، فكل شيء ينطلق منه الفيلسوف لا يمكن أن يكون منفكاً عن مكان نشأته الأول، الذي تكون له تأثيراته في شخصية الفيلسوف وأدبه، لاسيما أن موطن هذا المكان يكون الروح ينسجم معها ويتفاعل مع احساساتها بجماله وألفته.

ويؤكد **حميد لحمداني** على فلسفة المكان داخل النص إذ يربطه بالفضاء المتسع فيقول: ((إن الفضاء في الرواية هو أوسع وأشمل من المكان، إنه مجموع أمكنة التي تقوم عليها الحركة الروائية المتمثلة في سيرورة الحكي سواء تلك التي تم تصويرها بشكل مباشر، أو تلك التي تدرك بالضرورة وبطريقة ضمنية مع كل حركة حكائية))[٣].

وعليه يرتبط المكان بالفضاء ويشكل عنصره الأساس، إذ ((الفضاء الروائي أكثر شمولاً واتساعاً من المكان))[٤]، فكلما تعددت الأمكنة داخل النص كان الفضاء محتوياً لها، فهو ((أمكنة الرواية كلها إضافة إلى علاقاتها بالحوادث ومنظورات

١_ المعجم الفلسفي، جبار صليبا، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٨م، ٢/ ٤١٢.

٢_ جماليات المكان، غاستون باشلار، ترجمة: غالب هالسا، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط٢، ١٩٨٤م، ٦.

٣_ بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، حميد لحمداني، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٩١، ٦٤.

٤_ بناء الرواية العربية السورية، سمر روحي الفيصل، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ١٩٩٥م، ٢٥٦.

الشخصيات))[١]، كل هذه التفصيلات تكون خاضعة لطبيعة المكان، والآثار النفسية المختلفة التي تكون نتيجة له.

فربما المكان النفسي كما قال **جيرار جينت** يكون من الأماكن التي يتمنى المتلقي أن يسكنها ويستقر فيها: ((إذ يمكن القارئ من ارتياد أماكن مجهولة متوهماً على أنه قادر أن يسكنها أو يستقر فيها كما يشاء))[٢]، فهنا يؤكد **جيرار جينت** على الحمولات الدلالية والنفسية التي يتركها المكان النفسي في المتلقي، لدرجة أنه يعيش هذا الدور بصورة خيالية.

ولترتيب الزمن أثر في تشكيل الفضاء، من ذلك مثلاً الاسترجاع الذي يقوم على ((مخالفة سير السرد، وتقوم على عودة الراوي إلى حدث سابق، والاسترجاع يمكن أن يكون موضوعياً أو ذاتياً غير مؤكد، ووظيفته التفسيرية غالباً تسليط الضوء على ما فات من حياة الشخصية، أو على ما وقع من خلال غيابها عن السرد))[٣].

فالمقاطع الاسترجاعية تحيلنا إلى أحداث تخرج من لحظة النص الآنية، لتعيدنا إلى زمن سابق لبداية النص، وبذلك ينسج الفيلسوف حدثاً سابقاً للحكاية، ثم رواية هذا الحدث في لحظة لاحقة لحدوثه[٤].

ويعتمد هذا الأسلوب على محتويات الذاكرة في انفتاح المشهد القصصي على أفق النص، فالذاكرة بطبيعة تشكيلها وخصوصية مكوّنها هي ((كائن انتقالي لذا يجب تعريفها بالضرورة بناء على وجهيها، فهي من جهة تقدم لنا لوحة عن بقايا الماضي وآثاره، كما تقدم لنا من جهة أخرى وفي هذه اللوحة نفسها معالم المستقبل، نظراً لأن الذاكرة تبتدع بحد ذاتها مستقبلها الخالد))[٥].

١_ بناء الرواية العربية السورية، ٢٥٦.

٢_ بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، ٦٥.

٣_ النسيج اللغوي في روايات الطاهر وطار، عبد الله الخطيب، فضاءات للنشر والتوزيع، عمان، الاردن، ط١، ٢٠٠٨م، ٢٨١.

٤_ ينظر: بناء الرواية، سيزا قاسم، ٥٤.

٥_ اللغة المنسية مدخل إلى فهم الاحلام والحكايات والأساطير، إريك فروم ، ترجمة: حسن قبيسي، مكتبة بستان المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٨٧.

وكذا الأمر مع التشكيلات المكانية التي تسهم في تفعيل الفضاء، يقول محمد عزام: ((... إذا كان باشلار قد درس جدلية الخارج والداخل وعارض بين القبو والعلية فإن لوتمان أقام نظرية متكاملة للتقاطبات المكانية انطلاقاً من أن الفضاء هو مجموعة من الاشياء المتجانسة التي تقوم بينها علاقات شبيهة بالعلاقات المكانية المعتادة: القريب والبعيد، الأعلى والأسفل، المنفتح والمغلق))[١]، وكل الأحداث لابد لها أن تحدث في حيز معين وهذا الحيز هو الفضاء الجغرافي[٢].

الفضاء في التراث العربي القديم:

برز الفضاء في الفلسفة العربية في العصر العباسي، إذ يمكن أن يحمل هذا المصطلح في تراث المسلمين معانٍ متعددة، لاسيما أنه قد تعددت مفاهيمه بحسب التوجهات الفلسفية التي شاعت في العصر العباسي.

واخوان الصفا كان لهم رأي في الفضاء إذ هو ((الذي يكون فيه الجسم ذاهباً طولاً وعرضاً وعمقاً، وأن كل جسم مثله سواء، فإن كان الجسم مدور الشكل أو مربعاً لا أصغر ولا أكبر، حتى قيل في المثل إن المكان مكيال الجسم))[٣]، وبهذا تكون العلاقة بين الفضاء والمكان علاقة وطيدة عند فلاسفة اخوان الصفا، فيجعلون الأول مرتبطاً بالثاني ودليلاً عليه.

أما عند الفلاسفة الآخرين فقد أجمل **حسين نجمي** رأيهم في الفضاء حينما قال: ((غير إن مفهوم الفضاء ويسميه الفلاسفة العرب: المكان، الخلاء، الملأ، الأين في بعديه الميثولوجي والفلسفي ظل يتطور تاريخياً))[٤]، وحتى ظاهرة أو جزئية ((الوقوف على الاطلال في الشعر الجاهلي من أبرز التجارب والنماذج الإنسانية، ومن أهمها من حيث الصلة القوية التي تكونت بين الشاعر والفضاء والذي ظل

١_ شعرية الخطاب السردي، محمد عزام، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٥م، ٦٨.

٢_ ينظر: في نظرية الرواية، عبد الملك مرتاض، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د. ط)، ١٩٩٨م، ١٤٣.

٣_ رسائل اخوان الصفا، ١٩.

٤_ شعرية الفضاء المتخيل والهوية في الرواية العربية، حسن نجمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠٠٠م، ٣٦.

الهاجس الخفي السحري الذي يشيد الإنسان إليه بمجموعة من القيم النفسية والغرائزية))[١]، يقول لبيد بن ربيعة[٢]:

فعلا فـــروع الأيهقان وأطفلت بالجلهتين ظباؤها ونعامـــها

والعين عاكـــفة على أطلائها عوذا تأجل بالفضاء بهـامها

يدل دلالة واضحة على أن الفضاء كان يستعمل في التراث العربي بدلالة المكانية أو المكان المتسع والخالي والمستوي مع الأرض، وحتى عند العرب الجاهليين كان الفضاء حاضراً بصورة كبيرة في استعمالاتهم الشعرية، إذ مرارة الذكرى في الأطلال تحتاج إلى سعة في المكان؛ وهذا لتمتص الزخم النفسي الذي يعتلج في نفس الشاعر وانفعالاته الحزينة، وبهذا كانت توجهاتهم تصب في معاني الربط بين الفضاء والمكان، لكن في الوقت نفسه ظل هذا المعنى يتطور تاريخياً ليشمل معاني أخرى تضاف إليه، وهذا ما سيظهر في معنى الفضاء اصطلاحاً، وعليه يمكن أن نوضح أنواع الفضاء وتقسيماته بالشكل الآتي:

١- الفضاء النصي:

إن الفضاء النصي يضفي السمات الجمالية على العمل الروائي، بمعنى أن المبدع أو كاتب النص يريد أن يجعل لنصه الفضاء الخاص الذي يرتقي به، وفي الوقت نفسه يريد تشكيل عقدة معنوية تثبت الهدف الدلالي له، وهذا يكون عن طريق الفراغات والأشكال الكتابية الأخرى على الورقة ومن خلال هذا ((أصبح الفضاء النصي يحتل أهمية خاصة في الإبداع؛ حيث يقوم المبدع بتصفيف كتابته وبطريقة تخدم رؤيته الجمالية والفكرية))[٣].

وبهذا يكون هذا الفضاء رسالة وشكل ينشد الجمال والجزالة المعنوية، ويسميه البعض من النقاد والكتّاب بالفضاء الطباعي ومنهم حميد لحميداني فيقول: ((الحيز الذي تشغله الكتابة ذاتها -باعتبارها أحرفاً طباعية- على مساحة الورق ويشمل ذلك

١_ مجلة الثقافة، وزارة الاتصال والثقافة، الجزائر، ١٩٩٧م، ع١١٥، ١٤٩.

٢_ديوان لبيد بن ربيعة شرح الطوسي، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه: د. حنا نصر الحتّي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ_١٩٩٣م، ١٧٦.

٣_ الفضاء في الرواية العربية الجديدة، حورية الظل مخلوقات الأشواق الطائرة لإدوار الخراط انموذجاً، دار نينوى، دمشق، سوريا، ط١، ٢٠١١م، ٢٨.

طريقة تصميم الغلاف ووضع المطالع وتنظيم الفصول، وتغيرات الكتابة المطبعية، وتشكيل العناوين وغيرها...))[1].

فكل تشكيل خارجي للنص له بعد دلالي وجمالي على المعنى، ولا مجال للاعتباطية هنا، وهذا ما أكّده **محمد عزام** حينما قال: ((فوضع الاسم في أعلى الصفحة يعطي انطباعاً يختلف عنه إذا وضع تحت العنوان، وهكذا فإن الفضاء النصي هو المكان الذي تتحرك فيه عين القارئ، إنه فضاء الكتاب الطباعي، ولا علاقة له بالمكان الذي يتحرك فيه الأبطال...))[2].

ولهذا ظهرت كثير من الدراسات المتعلقة بالفضاء النصي من دراسة الفراغات الداخلية والخارجية داخل الرواية، والانطلاق منها لفهم عوالم أخرى داخل العمل الروائي.

ولهذا فإن الفضاء النصي أو الفضاء الطباعي ((في المتن الشعري...قد تعدد وتنوع، بحسب رؤية كل شاعر، وبحسب تجربته وثقافته ومقدرته الفنية ورؤيته للشعر وللعالم النصي والمكان الطباعي، وخلفياته الكتابية، فهو موظف لغاية معرفية ولهدف فني عند البعض، وهو تقليد ومسايرة للسائد عند البعض))[3]، فالرؤية والخلفية الكتابية كلّها ممكن أن تتبلور في الفضاء النصي وتكون خير معبر عن التجربة الإنسانية بتفاصيلها الدقيقة.

وعليه فالفضاء النصي هو فضاء مكاني أيضاً، لكنه متعلق فقط بالمكان الذي تشغله الكتابة الروائية أو الحكائية، وهذا يتعلق بالمظاهر الخارجية والداخلية للعمل الروائي، فهي معنى يحيل إلى معنى، وفكرة تحيل إلى فكرة.

ولهذا تقول **جوليا كريستيفيا**: ((الفضاء النصي مرصود بوجهة النظر الوحيدة للكاتب التي تهيمن على مجموع الخطاب، بحيث أن النص بكامله متجمع في نقطة واحدة، والخطوط كلها تتجمع في العمق حيث يقبع الكاتب، وهذه الخطوط هي

١_ بنية النص السردي، حميد لحميداني، ٦١.

٢_ شعرية الخطاب السردي، محمد عزام، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، ٢٠٠٥م، ٧٢.

٣_ فضاء النص نص الفضاء دراسة نقدية في الشعر الجزائري المعاصر، د. محمد الصالح خرفي، الجزائر، ط٢، ٢٠٠٧م، ١٠٦.

الأبطال الفاعلون الذين ننتج الملحوظات النصيّة بواسطتهم المشهد الروائي والقصصي))[1]، لكن **ميشال بوتور** يقصد بالفضاء النصي للرواية ((الفضاء الذي تشغله الكتابة ذاتها باعتبارها أحرفاً طباعية على مساحة الورق وتشمل طريقة تصميم الغلاف ووضع المطالع وتنظيم الفصول وتغييرات الحروف المطبعية وتشكيل العناوين...))[2]، ويسترسل **ميشال بوتور** ذاكراً بعض مظاهر الفضاء النصي ومنها:

- **الكتابة الأفقية:**

بمعنى تبتدأ الكتابة من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار وتعطي انطباعاً بتزاحم الأحداث أو الأفكار في ذهن البطل.

- **الكتابة العمودية:**

أي استغلال الصفحة بطريقة العرض كأن توضع الكتابة على اليمين أو الوسط أو اليسار.

- **البياض:**

يعلن البياض عادة عن نهاية فصل أو نقطة محددة في الزمان أو المكان، ويمكن أن يكون تعبيراً عن أشياء محذوفة أو مسكوت عنها داخل الأسطر.

- **ألواح الكتابة:**

نجد في الرواية ما يمكن تسميته بالكتابة المتخللة بحيث ترد داخل الكتابة الأصلية وهي بالنسبة للرواية العربية كلمات أو فقرات اجنبية أو من لغات شعبية يتفاعل معها القارئ بردود أفعال مختلفة بحسب رصيده الثقافي والفكري.

- **التشكيل التيبوغرافي:**

وتشمل هذه التقنية أشكال من الكتابة المائلة أو الممططة وكذلك كتابة بعض اسماء الأعلام والشخصيات باللون الأسود لترسيخها في ذهن القارئ.

١_ بنية النص السردي، ٦١.

٢_ بحوث في الرواية الجديدة، ميشال بوتور، ترجمة: فريد أنطونيوس، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٧١م، ١١٢.

- التشكيل وعلاقته بالنص:

يتركز التشكيل في الغلاف الأمامي الخارجي للنص الروائي وهو على نمطين:

تشكيل واقعي: يشير بشكل مباشر إلى أحداث القصة أو على الأقل مشهد مجسد من الأحداث.

تشكيل تجريدي: ويتطلب خبرة عند المتلقي لإدراك بعض دلالاته وكذا الربط بينه وبين النص فقد يكتشف علاقات تماثل بين العنوان أو النص عند قراءته وبين التشكيل التجريدي، وقد تظل هذه العلاقة قائمة في ذهنه[١].

٢- الفضاء الدلالي:

يشكل الفضاء بنوعيه الزماني والمكاني تأثيراً مباشراً على الدلالة المعنوية التي يتضمنها، إذ لا فضاء بدون دلالة يؤديها ورسالة يوصلها ومقصد ينطلق منه، وذلك هو ((الفيصل بين الفضاء الجغرافي والفضاء الدلالي...أي أن تضاريس الفضاء الدلالي تنتقل من الحيز المكاني المحدود بحدود جغرافية معينة إلى حيز أكثر اتساعاً، هو الحيز المجازي والدلالي والرمزي والإيحائي الذي تصوره الأمكنة المختلفة في الرواية أو لنقل الانتقال من الحيز ذات البعد الواحد إلى الحيز ذات الأبعاد المتعددة))[٢].

إذ اللغة البسيطة والواضحة لا يمكن أن ترتقي بالعمل الأدبي، بل يجب للرمز والإيحاء والغموض أن ينهض بالنص ودلالاته في الوقت نفسه، ويشير الفضاء الدلالي ((إلى الصورة التي تخلقها لغة الحكي وما ينشأ عنها من بعد يرتبط بالدلالة المجازية بشكل عام))[٣]، إذ الفضاء الدلالي ينشأ من دلالتين مجازية وحقيقية تشكل في مجملها الحكي.

١_ ينظر: بنية النص السردي، ٥٦_٥٩.

٢_ جيبولوتيكا النص الأدبي، مراد عبد الرحمن، دار الوفا لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، ط١، ٢٠٠٠م، ١٦٧.

٣_ بنية النص السردي، ٦٢.

إذ إن لغة الأدب بشكل عام ((لا تقوم بوظيفتها، بطريقة بسيطة إلا نادراً، فليس للتعبير الأدبي معنى واحد، لا ينقطع عن أن يتضاعف ويتعدد، إذ يمكن لكلمة واحدة مثلاً أن تحمل معنيين، فتقول البلاغة عن أحدهم بأنه حقيقي، وعن الآخر بأنه مجازي، هناك إذن فضاء دلالي يتأسس بين المدلول المجازي، والمدلول الحقيقي))[١].

حتى إن **جيرار جينت** ذكر هذا الفضاء بقوله: ((إن الصورة هي في الوقت نفسه الشكل الذي يتخذه الفضاء، وهي الشيء الذي تهب اللغة نفسها له، بل إنها رمز فضائية اللغة الأدبية في علاقتها بالمعنى))[٢]، إذ إن انتاج الدلالة في الرواية هي المهمة التي تقع على عاتق القارئ أو الناقد.

وقد تعرض **عبد الملك مرتاض** للفضاء الدلالي فقال: ((إنه المظهر غير المباشر الذي نتعرف عليه من خلال الأدوات اللغوية غير ذات الدلالة التقليدية على المكان مثل: الجبل، الطريق، البيت، المدينة... بالتعبير عنها تعبيراً غير مباشر مثل: قول القائل في أي كتابة روائية: سافر، خرج، أبحر... فمثل هذه الأفعال أو الجمل تحيل إلى عوالم لا حدود لها، وهي كلّها أحياز في معانيها))[٣].

وبهذا يكون الفضاء الدلالي متوافر على طول الخطاب النصي، تنبثق منه المعاني على اتساعها وتعددها، إذ كل عنصر في النص يحيل إلى معانٍ وفضاءات دلالية متنوعة تخدم المقصد من التشكيل المعنوي.

٣- الفضاء كمنظور أو رؤية:

يشكل الفضاء منظور أو رؤية يمكن التأسيس لها، من جهة أنه يعبر عن وجهة نظر الكاتب، وفي الوقت نفسه ترويج لفكره وما يريد إيصاله من أفكار ورؤى مختلفة المعاني والدلالات، ولهذا تختلف الرؤية من كاتب لآخر، ومن نص لآخر، وهذا ما يمكن للفضاء أن يكون وسيلته الاعلامية.

١_ بنية النص السردي، ٦٠.

٢_ المصدر نفسه، ٦١.

٣_ في نظرية الرواية، عبد الملك مرتاض، ١٤٤.

ولهذا ترى **جوليا كريستيفا** أن ((الرواية بالواجهة المسرحية، فالعالم الروائي بما فيه من أبطال وأشياء يبدو مشدوداً إلى محركات خفية يديرها الكاتب وفق خطة مرسومة، وهذا يشبه ما يسمى بزاوية رؤية الراوي أو المنظور الروائي))[١].

٤- الفضاء الروائي:

يمكن للفضاء الروائي أن يربط بين الخيال والصورة الذهنية التي تتشكل في ذهن الراوي، إذ الفضاء يتواشج معها ليعبر عنها بصورة عميقة تنبع من الخيال وتعود له، مع عدم انفصالها عن الواقع الموجود، إذ الخيال نتيجة للواقع وامتدادٌ له، إذ لا يمكن توقع وجود رواية خالية من الفضاء الزماني والمكاني.

ومنذ القدم ((وحتى مطلع القرن العشرين كانت نظرة الإنسان ثنائية إلى الزمان والمكان بوصفهما وحدتين مستقلتين، يتميز أولهما بأنه متصل فريد واحدي البعد، بينما يكون الثاني متناظر الاتجاهات ذا ثلاثة أبعاد))[٢]، ويؤكد هذه الفكرة **(اينشتاين)** حين يرى أن ((المكان في ذاته والزمان في ذاته سيصبحان مجرد ظلال لا حقائق، وأنه لا بد من نوع من الوحدة بينهما))[٣].

ويعدّ الفضاء الروائي ((عنصراً متحكماً في الوظيفة الحكائية والرمزية للسرد، وذلك بفضل بنيته الخاصة والعلائق المترتبة عليه))[٤]، ففضاء الرواية مكان منته غير مستمر ولا متجانس وهو يعيش على محدوديته كما أنه فضاء مليء بالحواجز والثغرات وغاص بالأصوات والألوان والروائح[٥].

ولهذا تقول **جوليا كرستيفيا:** ((إن النص ليس نظاماً لغوياً كما يزعم البنيويون، أو كما يرغب الشكلانيون الروس، وإنما هو عدسة مقعرة لمعان ودلالات متغايرة ومتباينة ومعقدة في إطار أنظمة اجتماعية ودينية وسياسية دائمة))[٦]، وهذا

١_ شعرية الخطاب السردي، ٧٣.

٢_ تأويل النص الروائي في ضوء علم اجتماع النص الأدبي، عبد الهادي أحمد الفرطوسي، دار الحكمة، بغداد، ط١، ٢٠٠٩م، ٩٩.

٣_ حول اينشتاين، بوزبع فنان خالد، مجلة الأقلام، ع١٠، ١٩٦٤م، ٦٦_٧٥.

٤_ بنية الشكل الروائي، ٣٣.

٥_ ينظر: بنية الشكل الروائي، ٣٦.

٦_ حوار مع جوليا كرستيفيا، فؤاد منصور، مجلة الفكر العربي، بيروت، لبنان، ١٩٨٢م، ع١٨، ١٢٢.

يدلل على العلاقة بين الدلالة والتواصل، والعمل الروائي يحقق هذه الفرضية، ويجعلها في متناول القارئ.

٥- **الفضاء الجغرافي:**

إن هذا الفضاء هو المكان الذي تدور فيه الأحداث؛ حتى يكون خيال القارئ متحركاً وفعّالاً في استنباط المعاني والاتساع بها، وعليه ((يفهم الفضاء في هذا التصور على أنه الحيز المكاني في الرواية أو الحكي عامة، ويطلق عليه عادة الفضاء الجغرافي))[١]، وقد قسم **لوتمان** هذا الفضاء على أربعة اقسام:

- **عندي:** وهو المكان الذي أمارس فيه سلطتي ويكون بالنسبة لي مكاناً أليفاً وحميماً[٢].

- **عند الآخرين:** وهو مكان يشبه الأول في نواح كثيرة لكنه يختلف عنه من حيث أنني بالضرورة، أخضع فيه لوطأة سلطة الغير، ومن حيث أنني لابد أن اعترف بهذه السلطة[٣].

- **الأماكن العامة:** وهذه الأماكن ليس ملك لأحد معين، ولكنها ملك للسلطة العامة (الدولة) النابعة من الجماعة التي يمثلها الشرطي المتحكم فيها، ففي كل هذه الأماكن هناك شخص يمارس سلطته وينظم فيها السلوك فالفرد ليس حراً ولكنه عند أحد يتحكم فيه[٤].

- **المكان اللامتناهي:** ويكون هذا المكان بصفة عامة خالياً من الناس، فهو الأرض التي لا تخضع لسلطة أحد، مثل الصحراء هذه الأماكن لا يملكها أحد، وتكون الدولة وسلطات بعيدة بحيث لا تستطيع أن تمارس قهرها ولذلك تصبح اسطورة نائية[٥]، وعليه هذه الفضاءات تعبر عن الشخصية وفي الوقت نفسه تحيل إلى معانٍ تتواشج مع فكر القارئ وتثبت الحدث.

١_ بنية النص السردي، ٥٣.

٢_ جماليات المكان، يوري لوتمان وآخرون، سيزا قاسم، عيون المقالات، باندونغ، الدار البيضاء، ط٢، ١٩٨٨م، ٦١.

٣_ المصدر نفسه، ٦١.

٤_ المصدر نفسه، ٦٣.

٥_ المصدر نفسه، ٦٢.

الفصل الأول

أنماط الزمان والمكان في أدب فلاسفة العصر العباسي الثاني

مدخل:

يشكل الزمان والمكان عنصراً مهماً من عناصر النص، لاسيما في ارتباطهما بالفضاء الذي يحويها ويستند على ما يوفراه من حركة سردية ذات معنى وغاية في الوقت نفسه، فكل نص يحمل رسالة وهذه الرسالة تحتاج إلى أسياسيات مهمة تنطلق منها وتنتهي إليها، فالزمان يشكل البوصلة التي تدور فيها الأحداث بكل تفاصيلها وأسبابها، والمكان هو الجزء الذي يضم هذه التفاصيل والأسباب، فهما كالسلسلة يكمل بعضها بعضاً.

فالفلاسفة والأدباء تناولوا الزمن بطرق مختلفة قال عنها سعد يقطين أن: ((مقولة الزمن متعددة المجالات ويعطيها كل مجال دلالة خاصة ويتناولها بأدواته التي يصوغها في حقلها الفكري والنظري))[1]، ومن هذا الاختلاف في الدراسة وطريقة الاستعمال أصبح الزمن يحمل دلالات تضاف إلى دلالته الأصلية منها دلالات اجتماعية ونفسية ودينية وحتى سياسية.

والجانب الفلسفي الذي يبحث في اتجاه الكشف عن الحقيقة وتتبع تفاصيلها الدقيقة، قد تعرض للزمان والمكان والعلاقة بينهما، لاسيما أن الفلسفة قد أثرت في أدب القرن الثاني الهجري تأثيراً كبيراً نتيجة للنشاط الكبير في حركة الترجمة ودخول العلوم العقلية إلى البيئة العربية الإسلامية، وسعة الاتصال بمصادر الفلسفة من الثقافة اليونانية وغيرها.

١_ تحليل الخطاب الروائي الزمن _ السرد _ التبئير، سعيد يقطين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ١٩٨٩م، ٦١.

المبحث الأول: أنماط الزمان

يُعدّ الزمن من الأسس التي ينطلق منها العمل الأدبي، إذ هو لغة ثانية إلى جانب اللغة الأدبية، فهو يحمل الدلالات والإشارات والإيماءات التي تحيل إلى معانٍ أخرى غير المعاني الظاهرة، ولهذا وجدت له أنماط تكشف عنه وتحدد غاياته ومنطلقاته، وصعوبة فهم كل أبعاد الزمن ينبع من قدرة الفيلسوف على صياغة أحداثه وشخصياته وتفاعلها مع الزمن، ومن خلال هذه المعاني والأهداف قُسم الزمن إلى قسمين: الأول: الزمن الطبيعي، والثاني: الزمن النفسي.

أولا: الزمن الطبيعي (الخارجي الظاهري):

يتمثل هذا النمط من الزمن في كونه ((زمن القص وزمن الكتابة وزمن القراءة، أما زمن القص فهو تاريخي في بيانه لعلاقة تخيب الواقع، أما زمن الكتابة فهو الظروف التي كتب فيها الروائي... وزمن القراءة فهو زمن استقبال القارئ للعمل الفني وهو الذي يعطي للنص تفسيراته))[1].

إذن ماهية هذا الزمن تنطلق من كونه يبحث في الإطار الخارجي الذي يحيط بالنص سواء أكانت في آنية القصة أم الكتابة أو القراءة، وفعل القراءة هو الذي يعيد ترتيب النص ويرتب الشخصيات داخله، ويختلف باختلاف ثقافات القراء ومرجعياتهم الفكرية، وكذا مع اختلاف زمن القراءة يحيل إلى أفكار واستنتاجات مختلفة عن زمن القص وزمن الكتابة.

وهذا الزمن هو زمن تاريخي فيزيائي مأخوذ من الساعات ويمثل دائرة البشرية وينطلق في اتجاه واحد في تقدم مستمر نحو المستقبل مؤكداً حتمية الموت الذي هو مآل كل كائن حي[2]، ويمكن تعزيز هذا المعنى بالقول: ((إن بين فعالية رواية قصة والطبيعة الزمنية للتجربة الإنسانية يوجد تلازم ليس بعرضي لكنه يمثل صورة من

١_ البنية الزمانية والمكانية في رواية نوار الملح لعبد الغني زهاني، سوفي رتيبة، مسعودي شيماء، إشراف: الدكتور بلحاج عباس، جامعة الشهيد حمّه لخضر –الوادي–، كلية الآداب واللغات، الجمهورية الجزائرية، ١٤٤٠هـ–٢٠١٩م، ١٩.

٢_ ينظر: شعرية الخطاب السردي، ١٠٥.

صور الضرورة العابرة للثقافات أي بعبارة أخرى يصير الزمن إنسانياً بقدر ما يتم التعبير عنه من خلال طريقة سردية ويتوفر السرد على معناه الكامل حين يصير شرطاً للوجود الزمني))[1].

وهذا النمط الزماني: ((يُناقَش زمن القصة غالباً تحت عنوان السرعة **tempo or pace** تكمن المسألة الجديرة بالنقاش –بشكل أساسي– في كيفية مقارنة زمن القراءة أو زمن الرؤية مع المدة الفعلية للأحداث المروية. نحصل على سرعة السرد من العلاقة بين زمن الخطاب وزمن القصة))[2].

وعليه لا يمكن أن يتساوى زمن القصة وزمن الكتابة وزمن القراءة ولهذا عُدت هذه الأزمنة خارجية ظاهرية للنص وليست داخلية، لأنها تتحرك مع تحرك الزمن وتتقدم مع تقدمه، فهي لا تتلاقى في زمن واحد بل تخضع كل منها وأقصد (زمن القصة والكتابة والقراءة) إلى الوضع الآني الذي تتحقق فيه، وكل وضعٍ يرتبط بظروف عصره وأحداثه السياسية والاجتماعية والنفسية.

وحين نتتبع ملامح هذا النمط الزمني في أدب فلاسفة العصر العباسي الثاني يظهر مدى الانسجام بين الزمن والوقائع المترتبة عليه والخاضعة له التي تكون نتيجة طبيعية لما يفرضه من أحداث ومتغيرات ، لاسيما أن الزمن الخارجي يرد كثيراً في أدب فلاسفة هذا القرن، فهو كالمرآة العاكسة لأحداثه ومشكلاته الكثيرة والمتشعبة.

فالكندي يدافع عن العلوم المنطقية من منظار الزمن الخارجي الذي تحدده المناظرات المستمرة عبر التاريخ ويستعمل أزمانها دليلاً على ما يقول، ففي إحدى رسائله للرد على خصوم الفلسفة، يقول في رسالته (علم الأشياء بحقائقها) التي وجهها إلى الخليفة المعتصم بالله: ((...**توقيا سوء تأويل كثير من المتَّسمين بالنظر في دهرنا من أهل الغربة عن الحق، وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذو الجلالة في الرأي،**

١_ الزمان والسرد الحبكة والسرد التاريخي، بول ريكور، ترجمة: سعيد الغانمي، فلاح رحيم، راجعه عن الفرنسية: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، ٢٠٠٦م، ١/ ٩٥.

٢_ مدخل إلى علم السرد، مونيكا فلودرنك، ٧٢.

والاجتهاد في الأنفاع العامة الشاملة لهم... ووضعهم ذوي الفضائل الإنسانية التي قصروا عن نيلها، وكانوا منها في الأطراف الشاسعة بموضع الأعداء الجريّة الواترة، دفاعاً عن كراسيهم المزورة التي نصبوها من غير استحقاق، بل للتَّرؤُس والتجارة بالدين، وهم عُدماء الدين، لأن من تَجرَ بشيء باعه، ومن باع شيئاً، لم يكن له، فمتى تجر بالدين لم يكن له دين، ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفراً))[1].

وفي هذا الجزء من الرسالة يتجلى التوفيق بين الفلسفة والدين من جهة ذم المتاجرين بالدين فهو هنا يبدأ سرده بالحديث عن الدهر فقال **(بالنظر في دهرنا من أهل الغربة عن الحق)**، وهذا هو الزمن الخارجي الظاهري الذي يوثق مرحلة مهمة من مراحل الفكر العربي الإسلامي، وهي مرحلة الصراع بين فريق المعارضين للفلسفة من منظارٍ ديني والمدافعين عنها من منظارٍ ديني أيضاً، لاسيما أن عهد الترجمة ونشاطه في العصر العباسي قد أسس لهذا الصراع الفكري، وقد مثّل توفيق الكندي بين الدين والفلسفة أداةً مهمة في الهجوم على أعداء الفلسفة الذي يتخذون الدين وسيلة لمعارضتهم لها، فهم في نظره يدافعون عن الدين من أجل مصالحهم ، وبدون براهين توثق ما يدّعون.

فالخطاب يتناول الأحداث دون الإشارة والإحالة إلى الحقبة المُرسلة فتحكي الأحداث نفسها بتسلسلها على عكس الخطاب الذي يحمل أبعاداً ذاتية وشعورية للمرسل[2]، ويوثق الزمن الخارجي ووقت كتابة هذه الرسالة أيضاً أنها كانت موجهة إلى الخليفة (المعتصم بالله)، الذي كان يجتمع عنده المتخاصمون من المعتزلة ومعارضيهم، والفلاسفة ومنتقديهم.

فيتضح أن الكندي قدم الأحداث بصورة متسلسلة ومتوالية محققاً لهذا النمط أبعاده التاريخية في التوثيق لوسطية السلطة وعدم انحيازها إلى فريق دون آخر، على

١_ رسائل الكندي الفلسفية –كتاب إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى–، تحقيق: محمد عبد هادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، (د. ت)، ١٠٣–١٠٤.

٢_ ينظر: مستويات البناء النصي في (رائحة الكلب، حمائم الشفق، عواصف جزيرة الطيور، زهور الأزمنة المتوحشة)، جيلالي خلاص، إعداد: ليندة حفيصي، الجمهورية الجزائرية الشعبية، ٢٠٠٩–٢٠١٠م، ١٦، (رسالة ماجستير).

الأقل في زمن الخليفة المعتصم بالله، وذكر المستشرق الألماني **آدم متز**[١] تشجيع الخلفاء لهذا النوع من الأدب إذ قال: ((وفي هذا العصر ارتفعت صور الأدب في حضرة الخلفاء، وحتى صارت على رسم بقي في جوهره مستمراً طول العصور))[٢]، وحين جُعِل لهذا النمط من الزمن اسم (زمن الخطاب)[٣] أُريد الخروج من تسلسل الأحداث تاركاً التتالي الزمني؛ بغرض الوصول إلى سمات جمالية أخرى داخل النص، لاسيما أن زمن الخطاب أوسع من الكتابة والقصة وأكثر شمولاً منهما.

ويسترسل الكندي في دفاعه عن الفلسفة مستعملاً الدين حجة وبرهاناً على صدق دفاعه في مقابل عدم وجود الحجج لمن يعارض الفلسفة ((**فإن قالوا إنه يجب وجب طلبها عليهم، وإن قالوا إنها لا تجب، وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك، وأن يعطوا على ذلك برهاناً، وإعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها، فواجب إذن طلب هذه القنية بألسنتهم والتمسك بها اضطراراً عليهم، كما أن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه، واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه...**))[٤].

إذ يوثق الحجج ويجعل لها الطابع الزمني المتتالي في البعد عن كل ما هو ضار والاحتراس منه، وفي هذا يشكل زمناً آخر وهو زمن الرسل وتواليهم في الدعوة إلى الالتزام بالدين بفهم وصدق وتسليم، وبهذا تكون هناك ثلاثة أزمنة داخل هذه الرسالة وكلّها توثق مرحلة في وجودها، زمن الصراع الفكري بفعل حركة الترجمة، وزمن الخليفة المعتصم بالله الذي كان يستمع لصاحب الحجة الدامغة، وزمن الرسل والأنبياء الذين على تتابعهم الزمني أرادوا الهدف ذاته، فالزمن يرتبط بالحدث ارتباطاً

١_ آدم متز: مستشرق ألماني استقر في بازل بسويسرة ولد في فرايبورج جنوبي ألمانيا واهتم بالأدب العربي في القرن الرابع الهجري وما تلاه له مؤلفات في الحضارة العربية الإسلامية توفي عام (١٩١٧م)، موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، ٥٤٤.

٢_ الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، الأستاذ: آدم متز، نقله إلى العربية: محمد عبد الهادي أبو ريدة، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، ط٤، ١٩٦٧م، ١٣٧٨هـ، ١/ ٢٦٣.

٣_ ينظر: خطاب الحكاية، ٥٤.

٤_ رسائل الكندي الفلسفية –كتاب إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى–، ١٠٤–١٠٥.

وثيقاً إذ ((إن الزمن في الحقل الدلالي الذي تحتفظ به اللغة العربية إلى اليوم هو الزمن مندمج في الحدث))[١]، والكندي استعمل هذا المعنى في تشكيل الزمن مرفقاً بالحدث الذي يحتويه.

والفارابي يستعمل الزمن الخارجي الذي يوثق حالة الاضطراب في العصر العباسي وشيوع الفتن والفوضى وضعف السلطة، لكنه يشير إليه بطريقة غير مباشرة، وذلك في شرحه للشروط العلمية لرئيس المدينة الفاضلة وبطريقة فلسفية، فيقول: **((وإن لم تكن الحكمة جزءاً من الرياسة وكانت فيها سائر الشرائط، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك. وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك. وكانت المدينة تعرض للهلاك. فإن لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف إليه، لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك))**[٢].

فالزمان الظاهري في هذه الرسالة التنبيهية هو زمن كتابتها فيمثل ((العنصر الزمني النموذج الثاني في التحليل لعلاقته الوطيدة بالمكان ولقيمته البنيوية العالية التي تفوق لدى بعض النقاد قيمة الفضاء الروائي))[٣]، والذي يُظهره نص الفارابي أن عصره كان مليئاً بالمشاكل والمخاصمات الفكرية والسياسية، ورئيس المدينة الفاضلة إشارة واضحة إلى رأس السلطة في تلك الحقبة، وهذا نوع من الفلسفة التعليمية القائمة على الإيماء والإشارة.

والفارابي بفلسفته وحكمته يتعرض للزمان الخارجي بصورة سردية بسيطة، دون أن يذكر أنه يقصد فلاناً أو فلاناً، ولهذا يشكل النص ((شبكة العلاقات الحاصلة بين المكونات العديدة للكل وبين كل مكون على حده))[٤]، وما يؤكد هذا ذكره لنتائج رئيس المدينة الضارة بصورة منفردة في نص آخر من الرسالة إذ قال:

١_ الزمن في الرواية العربية، مها حسن القصراوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٤م، ١٣.

٢_ آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي، المكتبة العصرية، القاهرة، ١٩٠٦م، ٩٠.

٣_ بنية الشكل الروائي، حسن بحراوي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٠م، ٢٠.

٤_ قاموس السرديات، جيرالد برنس، ترجمة: السيد إمام، ميريت للنشر والتوزيع، مصر، القاهرة، ط١، ٢٠٠٣م، ١٩١.

((فهو ممن أوهم أنه يوحى إليه من غير أن يكون كذلك، ويكون قد استعمل في ذلك التنويهات والمخادعات والغرور))[1].

فيلجأ إلى معالجة ذاتية للزمن معتمداً على شرح الشيء وضدّه، فلا يكتفي الفارابي إلاّ حين يقدم نتائج الحالتين، حالة الحكمة وحالة غيابها، وفي هذا يقترب من أسلوب أفلاطون الفلسفي الذي ينشد الأخلاق والحكمة بالدرجة الأولى، ويدعو إليها في المجتمع المليء بالسلبيات والمشاكل المختلفة.

أما ابن سينا فهو يتطرق للزمن الخارجي الذي يدلل عليه بأبياتٍ شعرية موحية ومتناسبة مع ذاته الصوفية فيقول[2]:

هو الشيب لا بدّ مـن وخطهِ فقرّضـــه إنْ شئت أو غطهِ

أأقلقك الطلُ مـــــــن وبلهِ جزعت مــن البحرِ في شطهِ

وكم منك سرّك غصن الشبا ب وريقاً فلابد مـــن خبطهِ

فلا تجزعن لطـــــريقٍ سلك ت كم انبت غيرك في وسطهِ

وهذه الأبيات الشعرية يظهر أنها تتآلف مع النص المعبر عن الذات والحكمة تحت إطار الزمن الخارجي، فابن سينا في هذه الأبيات يجعل الحوار بين الزمن الخارجي الذي يشمل تقدمه في العمر بقوله (هو الشيب)، ونضاله في سبيل الدفاع عن الفكرة الصوفية التي كانت تتعرض لأشد أنواع الخصومات في قوله (كم انبت غيرك في وسطه).

فالزمن الذي ولد فيه هذا النص هو المرحلة المتقدمة من عمر ابن سينا، لاسيما أن عبارات الضعف والحزن قد بدت ظاهرة وجليّة في بداية الأبيات قبل أن ينتقل إلى أبيات الحكمة التعليمية، واللوم والعتاب كان موجهاً لهذا الزمن الظاهري (زمن الشيب)، وفي الوقت نفسه يدافع ابن سينا عن الطريق الذي سلكه في حياته، وكأنه يريد أن يلزم هذا الزمان الظاهري الحجة فيما آمن واعتقد، بالتأكيد على أن المبادئ الصوفية هي المبادئ الحقة.

١_ آراء أهل المدينة الفاضلة، ٩٣.

٢_ ديوان ابن سينا، مؤتمر المستشرقين الرابع والعشرون ١٩٥٧م ، أخرجه: الدكتور حسين علي محفوظ، مطبعة الحيدري، طهران، ١٩٥٧م-١٣٧٧هـ، ١٢.

وهناك رأي لطيف في مسألة الزمن وعلاقته بذكر الشيب هو أن: ((الزمن مظهر وهمي يزمن الأحياء الأشياء فتتأثر بمضيه الوهمي، غير المرئي غير المحسوس، والزمن كالأكسجين يعايشنا في كل لحظة من حياتنا، وفي كل مكان من حركاتنا، غير أننا لا نحس به، ولا نستطيع أن نلمسه، ولا نراه، ولا نسمع حركته الوهمية على كل حال، ولا أن نشم رائحته إذ لا رائحة له، وإنما نتوهم أو نتحقق، أننا نراه في غيرنا مجسداً بشيب الإنسان وتجاعيد وجهه، وفي سقوط شعره...))[١].

وعليه ذكر الشيب يقترن بالزمن في النصوص الأدبية والفلسفية ولا يخرج عن إطاره ومعناه، واستعمل فلاسفة وأدباء القرن الثاني الهجري في آدابهم الأحداث الاجتماعية أداةً لتوثيق الأحداث الطارئة، والمسائل التي تستجد داخل المجتمع، سواءٌ السلبية منها أو الايجابية، والزمن هو المعيار الذي يوثق هذه الأحداث؛ لأنه يشتغل في مساحة زمن الكتابة وزمن القصة، فالزمن الطبيعي ((يمكن تحديده بواسطة التركيب الزمني للعلاقة الموضوعية في الطبيعة))[٢]، ويرمز الشيب إلى التراكم المعرفي والثقافي عند الفلاسفة فليست هذه الآراء صادرة من قلة خبرة أو طموح شباب، وإنما هي ناتجة عن خبرات ومتغيرات فهي وسيلة اقناعية موجهة للآخر.

ويقول ابن سينا في ذكر الحياة وتقلباتها وضرورة الاتعاظ منها في مختلف الأحوال والأزمنة[٣]: **(الكامل)**

هَذي منَازِلُهم أَمـــــــــا تَتَذكرُ دَرَستْ معَاهِدهم فأَمــستْ تُنْكرُ
عَفَتْ السيولُ طلـــــولها فكأنها خدى يخددها دمـــــــوع تهمرُ
درستْ رسُومَـــهم ورسـمُ شبيبتي وعلاهما نَـــــــور وشيب أزهرُ
قالوا الخضاب فقلتْ إنـــــي ماقتٌ حتى المشيب فكـيف ميتاً يقبرُ

فيظهر أن ابن سينا في هذه الأبيات يعتمد على عنصر المكان الطبيعي لمخاطبة الزمن وتقلب أحواله، ويستمد المعنى الذي يريد تقديمه من الانسجام بين هذا الفضاء الزماني والمكاني، فهو يريد الوعظ وبيان حال الدنيا في عدم استمرارها على حال

١_ في نظرية الرواية –بحث في تقنيات السرد–، عبد الملك مرتاض، ١٧٢_١٧٣.
٢_ الزمن في الرواية العربية، ٢٢.
٣_ ديوان ابن سينا، ١٤.

معين، فاستعان بآثار المكان الطبيعي وهو الوطن الذي يعيش فيه الإنسان، كأن يكون قرية أو مدينة، هذا المكان طرأت عليه المتغيرات بحكم تقدم السنون، وأصابه ما أصابه من الاندثار، وبقاء الرسوم والآثار التي تدلل عليه، فالأساس الذي أراد ابن سينا الانطلاق منه هو المكان الوجودي الذي يعيش فيه، بدليل أنه ينتقل من ذكر الرسوم والاطلال التي بقت إلى مخاطبة النفس وتذكيرها بقرب النهاية عن طريق تعبيرات مثل (ورسم شبيبتي، وشيب أزهر، حتى المشيب، دموع تهمر).

مما يشير إلى الاتصال الوثيق بين نفس ابن سينا والمكان الذي يعيش فيه، فالجانب الوعظي عن طريق هذه الأبيات لا يتعلق بالمتلقي فقط بل يخاطب النفس ويذكرها بالأسلاف والسابقين الذي ذهبوا ولم تبقَ إلّا آثارهم وأماكنهم الطبيعية التي كانوا يعيشون فيها، وعليه المكان الطبيعي كان هو عنصر الحسم في تأسيس الفكرة الوعظية لهذه الأبيات، فكان للمكان تأثير في عدة محاور، منها ذكر الشيب، ومخاطبة الذات، وتهذيب النفس، والاشتغال على الانشغال بالآخرة وعدم الانقياد وراء الرغبات والشهوات.

والغزالي يستعمل الزمن الخارجي في فلسفته للولوج إلى التحولات المختلفة في حياته، حين اعتزل التدريس عام (٤٨٨هـ) وترك عائلته مضحياً بكل شيء في سبيل البحث عن الاطمئنان والاستقرار والراحة، فيقول: ((**ثم لاحظت أحوالي، فإذا أنا منغمس في العلائق وقد احدقت بي من الجوانب، ولاحظت أعمالي وأحسنها التدريس والتعليم، فإذا فيها مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة في طريق الآخرة... فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة قريباً من ستة أشهر أولها سنة ثمان وثمانين وأربع مائة. وفي هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار، إذ أقفل الله على لساني حتى اعتقل عن التدريس، فكنت اجاهد نفسي أن أُدرس يوماً واحداً تطيباً للقلوب المختلفة لي، فكان لا ينطق لساني بكلمة واحدة ولا استطيعها البتة، حتى أورثت هذه العقلة في اللسان حزناً في القلب، بطلت معها قوة الهضم ومرارة الطعام والشراب...**))[1].

١_ المنقذ من الضلال والوصول إلى ذي العزة والجلال، تحقيق وتقديم: جميل صليبا، كامل عياد، دار الأندلس للطباعة والنشر، ط٧، ١٠٣-١٠٤.

ويظهر أن الغزالي في هذا النص قد شرح مرحلة عصيبة من مراحل حياته قد أراد فكرة أساسية ينطلق منها في رغبته للتحول من حال إلى حال، ففي هذه الحقبة واجه أبو حامد الغزالي مشكلة اليقين الفكري وهي مشكلة طرحت في وجدانه بإلحاح وعنف مما سبب له أزمة داخلية حادة شلت نظامه التعليمي وحوّلت مجرى حياته[١].

وكانت أداته في هذا التحول الاستناد على نمط الزمان الخارجي والاكتفاء به دون الولوج في تفاصيله لمعالجة الذات التي تعاني الضياع والشتات ، فحينما صرح ووضع تاريخاً زمنياً خارجياً دون التعليق عليه وعلى أحداثه، كانت فكرته البحث عن السبب والنتيجة معاً إذ قال: ((فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة قريباً من ستة أشهر أولها سنة ثمان وثمانين وأربع مائة))[٢].

في إشارة واضحة إلى السبب وهو ضديّته مع الثقافة الرسمية وسياسة الطبقة الحاكمة، والنتيجة حين أُسلم إلى الضياع والشتات بسبب علاقته الودية مع هذه السلطة، التي كانت تفرض عليه بطريقة أو بأخرى مواجهة التيارات الصوفية والفكرية المختلفة، حتى عُدّ مثال للتصوف المعتدل الذي لا يعارض السلطة ولا يحاول تأليب المجتمع عليها[٣].

وبعض المستشرقين انتبهوا لهذه الجزئية في حياة الغزالي ومنهم المستشرق الفرنسي **غرنباوم**[٤] إذ قال: ((حتى شارف ذلك القرن نهايته أتخذ علماء الأصول خطوة حاسمة ليكفلوا للناحية العاطفية من الدين مركزها اللائق بها... وهذا الغزالي (المتوفى ١١١١م) إذ يستعيذ بالله لما بلغته شدة التنطع في الشريعة من أهمية دينية ولما صار إليه الحال من فرط التلطف والمراوغة في القول... ولكنه يفسر تلك

١_ ينظر: تاريخ الفلسفة الإسلامية، هنري كوربان، ترجمة: نصير مروة، حسن قبيسي، عيودات للنشر، بيروت، ط٢، ١٩٩٨م، ١/ ٢٧٣.

٢_ تاريخ الفلسفة الإسلامية، ١/ ٢٧٣.

٣_ ينظر: حضارة الإسلام، غوستاف فون غرنباوم، ترجمة: عبد العزيز جاويد، مراجعة: عبد الحميد العبادي، الناشر: مكتبة مصر، د_ط، ١٧٦_١٧٧.

٤_ غوستاف غرنباوم: مستشرق نمساوي ولد عام (١٩٠٩م) له أعمال في الادب والعربي وفي التاريخ الاسلامي توفي عام (١٩٧٢م)، ينظر: موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، ١٨٢.

الشريعة تفسيراً جديداً بوصفها وسيلة وهادياً تستطيع بهما النفس أن تصوغ خلاصها))[1].

كل هذه المعاني المركزة أشار الغزالي إليها عن طريق الزمن الظاهري الطبيعي الذي لم يبق طبيعياً في أحداثه ومخرجاته، التي انتهت بسقوط الدولة العباسية ودخول المغول بغداد سنة (٦٥٦هـ)، والغزالي استعمل زمناً خارجياً معيناً ليكون مرحلة ضياع وشتات ثم هداية ويقين وتصحيحٍ ورشد في الوقت نفسه كجزء من تحولاته الحياة عنده.

ومن ذلك قول الغزالي في الرد على الهجوم الذي تعرض له الفلاسفة: ((**فإني رأيتك أيها الأخ المشفق والصديق المتعصب موغر الصدر، منقسم الفكر، لما قرع سمعك من طعن طائفة من الحسدة على بعض كتبنا المصنفة في أسرار معاملات الدين، وزعمهم أن فيها ما يخالف مذهب الأصحاب المتقدمين، والمشايخ المتكلمين، وأن العدول عن مذهب الأشعري ولو في قيد شبر كفر، ومباينته ولو في شيء نزر ضلال وخسر، فهون أيها الأخ المشفق المتعصب، على نفسك، لا تضيق به صدرك... واستحقر من لا يُحسد ولا يُقذف واستحقر من بالكفر أو الضلال لا يعرف...**))[2].

في هذا النص يتعرض الغزالي لمسألة مهمة وثقها الزمن الخارجي، الذي ضم كل تلك الأحداث وهو العصر العباسي الثاني الذين تعرضوا فيه إلى قذف وتشهير واتهام بالزندقة، والذي مثله الصراع بين السلطة الدينية في الدولة العباسية، وبين الفلاسفة، إذ لم يسلم حتى الغزالي من هذا الاتهام، فكان نصّه الفلسفي هذا في الدفاع عن نفسه وعن الفلاسفة الآخرين، وبالرغم من كون الغزالي يمثل الفلسفة الإسلامية المعتدلة[3]، أو بصورة أدق حلقة الوصل بين التيار الديني السلطوي وبين التيار الفلسفي الذي شرق وغرب في طروحاته على وفق الأدلة التي يقدمها، لكنه

١_ حضارة الإسلام، ١٧٧.

٢_ فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، حجة الإسلام أبي حامد الغزالي، قرأه وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمود بيجو، ط١، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، ١٣-١٤-١٥.

٣_ ينظر: حضارة الإسلام، ١٧٥- ١٧٦.

بقي في دائرة الصراع والشد والجذب، كل هذه الأحداث وثقتها هذه الحقبة المرتبكة من العصر العباسي.

ففي قوله **(واستحقر من لا يُحسد ولا يُقذف واستحقر من بالكفر أو الضلال لا يعرف)** يبين أن ((حماة الإسلام مما لم يكن لهم بصر بالعلوم العقلية، فإنهم كانوا واقعين في خطأ فاحش، وذلك أنهم ظنوا الحجة العقلية لبعض العقائد الدينية موقوفة على بعض المفروضات التي لا أصل لها فجعلوها كعقائد الدين الأصلية وغدوا يكفرون كل من لا يصدق بها، كما يكفر من لا يُصدق بما دعا إليه رسول الله، فأصلح هذا الغلط، وأرشد المسلمين إلى أن إثبات عقائدهم الدينية لا يتوقف على التزام تلك الأمور، التي لا يستسيغها العقل، بل وراء تلك العقائد حججاً وبراهين يسوغها العقل ويؤيدها المنطق، فمن العبث أن يلح المرء على تلك الترهات))[١].

وعليه الغزالي يعالج فضاءً زمنياً كاملاً، ليبرهن فضل الفلسفة في فهم الكثير من أحكام الدين، فجعل لهذا الزمن المتمثل بالعصر العباسي، ميزة التعمق والفهم والتتبع الدقيق للعلوم الشرعية والفقهية والبحث في أدلتها وبراهينها التي تؤكد دقتها وصحتها، إذ ((كانت دراسة المنطق سبباً في التزام الكتاب الدقة في التعبير، والتسلسل في التفكير، ومن انحرف عن هذا المسلك نقدوه نقاده، فردوه إلى صوابه، ووجهوه الجهة الصادقة، ولذلك نجد الأدب قبل دراسة المنطق وانتشار تعليمه في المثقفين غير الأدب بعده غالباً، فبعد المنطق تظهر العناية بالفكرة وترتيبها والألفاظ وتحديدها))[٢].

وبهذا تَشكل المتن الحكائي الذي يقول عنه أحد الشكلانيين الروس: ((لنتوقف عند مفهوم المتن الحكائي fable، فإننا نسمِّي متناً حكائياً مجموعة الأحداث المتصلة فيما بينهما التي يقع أخبارنا بها من خلال العمل، إن المتن الحكائي ممكن أن يقع بطريقة عملية **pragmatique** حسب النظام الطبيعي بمعنى: النظام الوقتي

١_ فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ١٥.

٢_ الفلسفة والتصوف وأثرهما على الأدب في العصر العباسي، إعداد: عبد الشكور حسن أحمد حامد، إشراف: الدكتور بابكر الجزولي، جامعة أم درمان الإسلامية، كلية الدراسات العليا، قسم اللغة العربية، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، ١٨٨، (رسالة ماجستير).

والسببي للأحداث، وباستقلال عن الطريق التي نُظمت بها تلك الأحداث، أو أدخلت في العمل، في مقابل المتن الحكائي، يوجد المبنى الحكائي الذي يتكون من الأحداث نفسها، بيد أنه يراعي نظام ظهورها في العمل، كما يراعي ما يتبعها من معلومات تعينها لنا))[1].

وهذا الرأي المهم يوضح لنا عدم لجوء الفلاسفة أحياناً إلى التصريح المباشر عن الزمان الظاهري، وإنما الإشارة إليه عن طريق الأحداث التي ترافقه بكل تشعباتها، وهذا ما اعتمده الغزالي في هذا النص.

ويقول الغزالي في ديوانه (الحياة الأولى) متحدثاً عن التأثير الزماني الذي رافقه[2]:

(الوافر)

ثماني عشرةً مـــــــــرت طلاباً حثيثَ السَّيْرِ مـــا همدتُ نفادا
كأني إذ أُطلُ عـلى رحـــــــابٍ حواها الأمسُ يُوسعــها ابتعادا
تلوح لمقلتي أعـــــــلامُ نفسٍ مـــــــــحيَّرةٍ لنَشْدَتها ارتيادا
يشع لها وميضٌ مِـــــنْ حياةٍ تحسُّ بِخيمِها العـــانى المرادا

وهذه النصوص تدلل على العقل الفلسفي الهادف الذي ينماز به الإمام الغزالي: ((فلله درّ هذا الفتى الشاب المعمم، ابن الثماني عشرة الطالب بالمرحلة الثانوية في معهد الاسكندرية الديني، إنها حكم ابن الثمانين، بل هي وبعض حكم عمر الخيام في رباعياته تتسابقان منطلقاً، وتتساوقان منطقاً؛ إن الشيخ الغزالي يمضي في كشف كنه السنين الثماني عشرة وما حفلت به من جهاد وكفاح وحيرة وأمل))[3]، وفيها أيضاً تقرير للحاضر واستشراف للمستقبل، إذ يربط بين الزمن ويجعله سبباً لما يعدده من حالات نفسية أصابته، فالزمن الخارجي الطبيعي هو حياته في معهد الإسكندرية الديني الذي يوثق مرحلة مهمة من مراحل حياة الإمام الغزالي، بكل ما بها من أفكار وحالات نفسية مختلفة.

١_ نظرية الأغراض –نصوص الشكلانيين الروس–، توماشفسكي ، ترجمة : إبراهيم الخطيب، مؤسسة الأبحاث العربية، الشركة المغربية للناشرين المتحدين ، ط١، ١٩٨٢م، ١٨٠.

٢_ الحياة الأولى ديوان شعر، الشيخ محمد الغزالي، حققه وكتب مقدمته: مصطفى الشكعة، دار الشروق، ٤٤.

٣_ المصدر نفسه، ٤٤.

ففي البيت الأول أسس لمركزية الزمن الطبيعي حينما قال (ثماني عشرةً مرت طلاباً)، بمعنى أن النص الشعري عنده سيدور في أحوال هذا الزمان وتقلباته المختلفة، وأولها: أنه خلال هذه الحقبة لم يتوقف عن طلب العلم والمعرفة بشغف ورغبة.

وفي البيت الثاني يصف الأمل الذي كان يعتريه في هذا المعهد خلال هذه الحقبة، إذ كان يتطلع في داخل نفسه التواقة للعلم والمعرفة يحدوها الأمل الذي يهدف لخدمة للدين الإسلامي، لكن الحيرة التي كان يتأرجح فيها الإمام الغزالي سرعان ما تذهب بهجة هذا الأمل، فكان الزمن الخارجي عنده مركز الحيرة والشك وجهاد النفس.

وهنا النص يفرض مكانه بين هذه المشككات التي كانت تجول في نفسه، إلى أن يصل في البيت الرابع ويضيف إلى الزمن سمة الضياء والأمل المشع الذي اتقدت به نفسه، بعد أن جعله مركزاً للحيرة وفقدان الأمل، وهذه مرحلة طبيعية في حياة كل العلماء الذين ينذرون حياتهم لخدمة الدين وأهله.

ويقول ابن طفيل في روايته (حي بن يقظان)[1]: **((وتتبع صفات النقص كلها فرآه بريئاً منها ومنزهاً عنها، وكيف لا يكون بريئاً منها وليس معنى النقص إلا العدم المحض أو ما يتعلق بالعدم؟ وكيف يكون للعدم تعلق أو تلبس بمن هو الموجود المحض، الواجب الوجود بذاته المعطي كل ذي وجود وجوده، فلا وجود إلا هو؛ فهو الوجود وهو التمام وهو الكمال وهو الحسن وهو البهاء وهو القدرة وهو العلم وهو هو و (كلُّ شيءٍ هالكٌ إلا وجههُ)...))**[2]

---

١ _ احدى روائع الأدب العربي كتبها ابن طفيل بأسلوب رائع وقد ضمنها آراءه ونظرياته وتدور القصة حول حي بن يقظان الذي نشأ في جزيرة من جزر الهند تحت خط الاستواء منعزلاً عن الناس في حضن ظبية قامت على تربيته وتأمين الغذاء له من لبنها وقد تدرج في المشي وأخذ يحكي أصوات الظباء ويقلد أصوات الطيور ويهتدي إلى أفعال الحيوانات بتقليد غرائزها وشب الفتى متوقد الذكاء عظيم المهارة وضمت هذه الرواية أفكاراً صوفية ومعرفية وفلسفية متنوعة وقضايا الخلق والنشوء والارتقاء، ينظر: نص الرواية حي بن يقظان، ابن طفيل، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، ٢٠١٢م.

٢ _ حي بن يقظان، ٣١.

فالجانب الفلسفي عند ابن طفيل لا يظهر في حديثه العام، بل في ربطه الفناء الذي هو الحدث بالزمان الطبيعي الظاهري وهو نهاية العالم.

وابن طفيل في هذا الطرح الفلسفي يريد بيان عدمية صفات النقص عند الخالق سبحانه وتعالى، فربما يسأل أحدهم عن سبب تعرضه لهذا الموضوع بالرغم من معرفة أكثر المسلمين له، فيكون الجواب هو أن الفلاسفة يبحثون حتى في المسلمات التي يتعارف الناس عليها، باحثين عن الدليل الذي يوثق هذا الأمر المسلم به، فقال ابن طفيل **(وكيف يكون للعدم تعلق أو تلبس بمن هو الموجود المحض، الواجب الوجود بذاته المعطي كل ذي وجود وجوده)**، وفي هذا النص يقدم الدليل على استحالة وجود النقص في الذات الإلهية، فهو الخالق لكل شيء والمعطي لكل ذي وجود وجوده.

ثم ابن طفيل يصل في ختام موضوعه هذا إلى جعل الزمان الظاهري الخارجي الثابت الوجود دليلاً آخر على الكمال الإلهي، وهو ذكره الآية الكريمة التي تتحدث عن هلاك كل شيء إلا وجهه الكريم، وبهذا يحدد النهاية والهلاك بيوم القيامة الذي لا شك في مجيئه ووقوعه، وبهذا لم يتوقف الفلاسفة عند حدود الجدل بل اللجوء إلى الفلسفة النفعية التي تخدم المجتمع وتعالج الأخطاء والمثالب المختلفة التي تنتشر فيه.

ثانياً: الزمن النفسي (الداخلي):

إنّ هذا النوع من الزمن يبحث في ذات الإنسان ويكون أكثر انسجاماً مع الأحداث وشبكات العلاقات الداخلية للنص، فهو يفلسف الحدث في إطار قالبه النصي الثابت، فيحتاج إلى العمق في البحث والتفكير وتأويل المعنى المطلوب بصورة تقوم على الدليل الثابت، ويمكن توضيح هذا الزمن حينما نرى: ((أن للزمن بعداً نفسياً، ولا عمل لعقارب الساعة فيه، فهو عبارة عن انسياب أو سيلان مستمر))[1]، وهذا رأي عميق في ربط الزمن بالبعد النفسي لذات الإنسان إذ لا

١_ جماليات السرد في الخطاب الروائي، صبيحة عواد زعرب، غسان كنفاني، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، ط١، ٢٠٠٦م، ٧٦.

يحافظ على التسلسل الانسيابي بل يجنح إلى التعبير عن الذات ويبقى في فضائها العميق.

وعليه فالزمن النفسي الذاتي ((ليس حقيقة موضوعية خارجية كما يتوهم الفلكيون والعلميون وفلاسفة العقل، بل هي ديمومة داخلية ذاتية، فالزمن النفسي لا يخضع لقياس الساعة، مثلما يخضع الزمن الموضوعي، وذلك باعتباره زماناً ذاتياً بقيمة صاحبه بحالته الشعورية))[1].

وكثيراً ما استعمل هذا الزمن في أدب فلاسفة العصر العباسي الثاني، وظروف العصر ومتغيراته المستمرة هي من فرضت هذا الاستعمال، إذ الحاجة إلى إيصال الأفكار والمعاني والإشارات، اطلقت العنان للفلاسفة حتى يعبروا عما يريدون بصورة مركزة وواسعة، وابن سينا يتطرق للزمن النفسي الذي يدلل عليه بأبياتٍ شعرية موحية ومتناسبة مع ذاته فيقول[2]:

صن السر عن كل مستخبر وحاذر فما الحزم إلا الحذر

أسيرك ســـــرّك إن صنته وأنت أسير لـــــه إن ظهر

ينطلق ابن سينا في هذه النصوص من الفضاء النفسي الذي ينمزج مع الروح، إذ يربط بين السر والزمن من جهة الاستمرارية في الحفاظ عليه، ففي تعبير **(صن السر)** توجيه زمكاني يوجب الحفاظ على السر في كل زمان ومكان، إذ يجب أن لا تؤثر التغييرات الزمكانية في افشائه أو البوح به، مع وجوب وحتمية بقاء الحذر ملازماً للنفس في كل تحولاتها الزمنية في تعبير **(وحاذر)** الذي يعدّ جزء من القوة التي يجب أن يتمتع بها حامله.

ثم عندما ينتقل إلى تعبير **(وأنت أسير له)** يجعل للنفس تواشج مع الزمن، إذ هنا يريد أن النفس يجب أن تكون حبيسة هذا السر على تقدم الزمن وتعدد الأحداث، لاسيما أن السر المراد هنا هو السر الذي يتداوله الصوفية في أدبهم، أي: سر الحب الذي ينمو ويتطور في قلوبهم.

١_ إيقاع الزمن في الرواية العربية، أحمد محمد النعيمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأردن، ط١، ٢٠٠٤م، ٢٢_٢٣.

٢_ ديوان ابن سينا، ٢١.

وعليه يتضح أن الزمن ينطلق من النفس ويعود إليها، فهي المتحكمة بتحولاتها وتبعاتها، إذ يجب أن يحافظ حامل الأمانة على تركيزه في وجود من يريد معرفته أو كشفه، فينطلق من العامل النفسي ويجعله ملازماً للزمن، لكن هذا الزمن لا تحدّه حدود ولا ينتهي بوقت محدد بل مطلق غير متناهٍ، وابن سينا يتطرق للزمن النفسي في موضع آخر فيقول[1]:

رضيتُ من الدنيا بقوتٍ وشملةٍ وشربة مـــــاء كوزه متكسّر

فقل لبني الدنيا اعزلوا من أردتم وولّوا وخلوني مـن البعدِ أنظر

في هذه النصوص ينطلق ابن سينا من الزمن الداخلي في المناقشة والرد، لاسيما أنه يخاطب الدنيا التي لا تثبت على حال وتتغير باستمرارية، إذ في تعبير **(رضيتُ من الدنيا)** دلالة على أنه لم يكن طامحاً أو طامعاً بنفسه بتقدم الدنيا زمنياً، وبهذا يجعل من الدلالة الزمنية مركز التأثير الذي حاول أن يصمد أمامه.

ثم في تعبيرات **(فقل لبني الدنيا)** و **(وولّوا وخلوني)** دلالة على الرغبة في الوحدة والانعزال عن هذا العالم، فهو ليس من أهل الدنيا وممن يطمعون بها، إذ يدعو للفصل بينه وبين غيره، فشخصه ليس شخصهم وطموحه ليس طموحهم وحياته ليست حياتهم، وحتى الزمن عنده يختلف عن زمنهم، إذ ينطلق من النفس وينتهي بها وإليها، ويظهر هذا الزمن في قول الغزالي في الحب الإلهي[2]:

غريباً أرى نفسي فأجفلُ إن هوتْ حياتي يغزُوها عـــــــن اللهِ بُعدُها

ورُبَّ كئوسٍ حفَّها الأمْنُ والـهدى شربتُ فما أســـمى الذي رُد مجدُها

خمور تناهى في الكمال صفاؤها نفى السوء معناها إذا اشتير شهدها

إن الزمن عند الصوفيين ليس محدداً بوقت معين، فهو لا متناهي ينبع من النفس ويعود إليها، والغزالي في مرحلة الشباب كان من المتصوفة الذي يميلون إلى تطبيق ونقل ما تصبوا وتحس به أنفسهم من وجد وشوق ومحبة إلهية وعكوف على العبادة وتهذيب النفس، إذ ((المدة الزمنية من حيث هي كينونة زمنية موضوعية لا تساوي إلا نفسها، ولكن الذات هي التي حولت العادي إلى غير عادي، والقصير إلى

١_ ديوان ابن سينا، ٢٠.

٢_ الحياة الأولى ديوان شعر، ٨٥.

طويل، كما تعمد هذه الذات نفسها إلى تحويل الزمن الطويل إلى قصير في لحظات السعادة وفترات الانتصار))[1].

والغزالي يحدد أهمية الزمن النفسي في نقل لحظته الشعورية حين قال **(غريباً أرى نفسي فأجفل إن هوتْ)**، إذ يحدد مأساته بالاغتراب الذي يرتبط بزمن نفسي عند الصوفية، إذ رغبته في الانضمام إلى المجتمع تكون بطريقة مختلفة، ترغب وتميل إلى حب السيادة والسيطرة والسمعة، وعندما لا يتحقق ما يريد يتكون عنده الاغتراب عن المجتمع نفسياً، والانعزال عنه كردةَ فعلٍ تجاه طبيعية.

ولهذا الزمن النفسي في لحظات معينة تحدد حياة الصوفي في اندماجه بالمجتمع من عدمها؛ لأن هذا الاغتراب يرتبط بالفضاء الزماني النفسي ورغباته أكثر من ارتباطه بالفضاءات الأخرى، وبالتحديد ولادة الحاجة إلى السيطرة وعدم تحققها وتحقق النتيجة السلبية (الاغتراب)، وجعل أحد النقاد للزمن النفسي في النص غاية وهدف حينما قال: ((الزمن هو مظهر نفسي لا مادي، ومجرد لا محسوس، ويتجسد الوعي به، من خلال ما يتسلط عليه بتأثيره الخفي غير الظاهر، ولا من خلال مظهره في حد ذاته))[2].

يقول ابن باجة في تصنيف الأفعال الإنسانية التي تتعدد وتختلف بحسب طبيعة الحدث: **((وأما الصنف الثالث من الأفعال فهو مؤلف من فعلين، ينفصل أحدهما عن الآخر، والفعل هو كالمبدأ فهو باختيار، والثاني فليس للاختيار فيه حظ، ولذلك يدخل فيما للاختيار ما منه اختياري، والثاني فإنما تنظر فيه صنائع أخرى...))**[3].

وابن باجة في حديثه عن الأفعال وأنواعها يجعل للفضاء الزماني بعداً داخل نصّه، ذلك البعد فيه من الفلسفة الشيء الكثير؛ لأنه ينشد البحث عن الحقيقة، أي حقيقة كون الفعل باختيار الإنسان أو بغير اختياره، فالفعل الأول يكون باختيار

١_ في الرواية والقصة والمسرح قراءة في المكونات الفنية والجمالية السردية، محمد تحريشي، عاصمة الثقافة العربية، حلب، (د. ط)، (د. ت)، ٤٠.

٢_ في نظرية الرواية –بحث في تقنيات السرد–، عبد الملك مرتاض، ١٧٣.

٣_ تدبير المتوحد، ابن باجة، سراس للنشر، تونس، ٣٦.

الشخص، الذي يتحكم به الزمان الطبيعي، بمعنى يكون خاضعاً لزمان محدد يكون خارجياً تسير فيه الأحداث، ولهذا جعله **(كالمبدأ)** بمعنى القانون الذي يسير أفعاله ويكون على تماس بها مع الناس جميعاً، وبدرجة أدق يكون باختيار الشخص نفسه لهذا الفعل، إذ إنه يستطيع التحكم بالزمان ونوع الفعل.

في حين النوع الثاني جعله ابن باجة في الفضاء الزماني النفسي الداخلي، الذي يكون خاضعاً للفعل وردة الفعل مثلاً، أو يكون خاضعاً لانفعال معين في لحظة شعورية معينة، ولهذا قال عنه **(فليس للاختيار فيه حظ)**، وبهذا ربط بين الفعل ولحظته، لاسيما أن الخبرة الذاتية يكون لها دورٌ في صياغة الزمن الداخلي **((**فهو نتاج حركات أو تجاذب الأفراد، وهو فيه مختلفون، حتى أننا يمكن أن نقول، أن لكل منَّا زمنا خاصا به، يتوقف على حركته وخبرته الذاتية، فالزمن النفسي لا يخضع لقياس الساعة، مثل ما يخضع الزمن الموضوعي، وذلك باعتباره زمناً داخلياً يقيسه بحالته الشعورية**))**[١].

وعليه لم يجعله كالمبدأ المقيد بالزمن والفعل والطريقة، بل جعله يدور في فضاءٍ زماني نفسي تتحكم به المشاعر وتسيطر عليه الانفعالات، وجعله لا متناهياً في الوصف والطريقة، إذن كل هذه الأزمنة التي صيغت في قالب الفلسفة، هي تشتغل على جعل النص صالحاً لكل الأزمنة وغير مقيدٍ بزمنٍ محدد، فالجانب الوجداني من جوانب الزمن النفسي لأن: **((**الزمن معطى مباشر في وجداننا لأننا نعيش في كل لحظات حياتنا لكننا قد لا نستطيع تحديده، وذلك لأن الزمن كامن في وعي الإنسان وفي خبرته وفي وجدانه**))**[٢].

ويقول ابن باجة في الاعتقاد النفسي الذي يكون كاذباً أحياناً وصادقاً أحياناً أخرى: **((الأمور الموجودة لشيء ما في الاعتقاد إما صادقة وإما كاذبة، وإما بالذات وإما بالعرض، وإما يقينية وإما مظنونة، وظاهر عند من كان له بصر بصناعة المنطق أن اليقينية إنما تكون صادقة ضرورة وأما المظنونة فقد تكون**

---

١ _ الزمن في الرواية العربية، ٢٣.

٢ _ بناء الزمن في الرواية المعاصرة، مراد عبد الرحمن مبروك، الهيئة العامة المصرية للكتاب، مصر، (د. ط)، ١٩٩٧م، ٦.

كاذبة وتكون صادقة، ونحن فيما نحن بسبيله نجعل ما بالعرض في المظنونة الصادقة والصور الروحانية كيف كانت، فقد يكذب بها الإنسان أو يصدق، فإن الحس قد يكذب...))[1].

ونلحظ أن الفلسفة تبحث في خفايا النفس للوصول إلى حقيقتها وحقيقة الأفعال المتولدة عنها، إذ جعل ابن باجة للاعتقاد زمنين، الأول: الاعتقاد الصادق الذي يرتبط بالأمور الواضحة المشاهدة القائمة على زمان واضح يكون مسرحاً للحدث، وهذا التفصيل من ابن باجة كان من إيمانه بأن الفلسفة ((مجموعة من القواعد والمبادئ التي تضبط سلوك الإنسان، وتجعله قادراً على التمييز بين الخير والشر، ولهذا تهتم فلسفة الأخلاق بالحكم القيمي، أي الحكم الذي نصدره عند التمييز بين الخير والشر، كما تبحث في مصادر الحكم القيمي، ومصادر الإلزام الأخلاق والالتزام الأخلاقي، وطبيعة الفعل الأخلاقي))[2]، ولهذا يريد للإنسان أن يتحرى الدقة في الاعتقاد، إذ الإسلام يقوم على حسن الظن بالآخرين، وعدم اطلاق الأحكام والاعتقادات دون التأكد منها.

والثاني: الاعتقاد الكاذب أو القائم على الظن، وهذا يرتبط بزمن نفسي أو زمن غير محددٍ بلحظة معينة، فقال **(وإما يقينية وإما مظنونة)**، وجعل الثانية ترتبط بالعرض الذي يخالف الحقيقة، فلو كان الزمن واضحاً والحدث واضحاً لكان الاعتقاد صحيحاً، وأدرج تحت الاعتقادات المظنونة عدة نتائج تتمخض عن ارتباطه بالفضاء الزماني النفسي منها (المظنونة الصادقة، الصور الروحانية، فقد يكذب الإنسان بها أو يصدق) كل هذه التعبيرات لو كانت ترتبط بزمن واضح لكان الاعتقاد دقيقاً، لكن الفضاء الزماني النفسي كان هو القيد في استحالة أن يكون الاعتقاد صحيحاً دائماً.

ويقول ابن رشد في التفريق بين المقدمة البرهانية والمقدمة الجدلية ودور الزمن النفسي فيهما: **((وليس الفرق الذي بين المقدمة البرهانية والمقدمة الجدلية مما له تأثير في وجود القياس عنهما، بل ليس بينهما في ذلك فرق أصلاً: فإن المبرهن**

١_ تدبير المتوحد، ابن باجة، ٢٤.

٢_ تبسيط الفلسفة، د. جورج بو دبوس، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والاعلان، ليبيا، ط١، ١٤٢٥هـ، ١٠٤.

والجدلي قد يقيس كل واحدٍ من هؤلاء قياساً سليماً، إذا أخذ شيئاً محمولاً على شيء أو غير محمول عليه، أعني إذا وضع مقدمة من المقدمات فتكون المقدمة القياسية التي هي قول موجب شيئاً لشيء، أو سالب شيئاً عن شيء، وأما المقدمة البرهانية فهي التي تكون من المعلومات الأولى بالطبع، وأما الجدلية: أما للقائس: فمن المشهورات، وأما للسائل: فمن المتسلمات المشهورة))[1].

وابن رشد في هذا النص التفريقي بين البرهان والجدل يضع الزمن النفسي هو نقطة التحول من البرهان إلى الجدل، مع الاتفاق بصحة النتائج والقياس عليها في قوله **(فإن المبرهن والجدلي قد يقيس كل واحدٍ من هؤلاء قياساً سليماً)**، لكن الاختلاف يكون في التحول واللحظات التي تساعد فيه.

والصعوبة أن ابن رشد أراد التوفيق بين نتائج المقدمتين للخروج بنتيجة متوافقة، لكنه لم يستطع الابتعاد عن تأثير اللحظة الزمنية النفسية في فكرته، فأحياناً يكون الولوج إلى المقدمة البرهانية التي تصف بتسلسل ووضوح خالية من ردة الفعل، والتي سماها **(المعلومات الأولى بالطبع) أي:** الأولى بالتقديم من جهة التسليم بها والتأكد من استحالة الجدل بها، فالتقديم وجعلها الأولى هو من جهة الاطمئنان النفسي إليها في لحظة شعورية معينة.

لكن المقدمة الجدلية هي التي تقوم على نقض فكرة وترجيح فكرة عليها بالدليل، وبها يكون الشد والجذب بين أهل الجدل، ولهذا قال ابن رشد عن المقدمة الجدلية **(وأما الجدلية: أما للقائس: فمن المشهورات، وأما للسائل: فمن المتسلمات المشهورة)**، فجعل الفرق بين القائس صاحب الجدل وتقديم الفكرة أن الفكرة تكون عنده مشهورة ومسلم بها، وبين السائل الذي يقدم ما لديه من حجة ويجادل بها تكون الفكرة عنده من المتسلمات المشهورة، وهذا بعد اقتناعه بها إذا تحقق الاقتناع.

وهذا نوع من المفارقة الزمنية التي هي ((مفارقة ما يمكنها أن تعود إلى الماضي أو إلى المستقبل، تكون قريبة أو بعيدة عن لحظة الحاضر، أي عن لحظة القصة التي يتوقف فيها النص، من أجل أن يفسح المكان لتلك المفارقة، إننا نسمي

١_ تلخيص القياس لأرسطو، ابن رشد، حققه وعلق عليه وقدم له: عبد الرحمن بدوي، قسم التراث العربي، الكويت، ط١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، ٢٨.

مدى المفارقة هذه (المسافة الزمنية)، ويمكن للمفارقة أن تغطي هي نفسها مدة معينة من القصة تطول أو تقصر، وهذه المدة هي ما تسمى اتساع المفارقة))[1].

ويقول ابن رشد في موضوع آخر يتحدث عن موضوع (هل تبطل الشهادة بتأخير ادائها): ((**رجل شهد لرجل بشهادة، فقال المشهود عليه للمشهود له: ما بال هذا الشاهد لم يؤد لك هذه الشهادة، منذ كذا وكذا؟ فقال له المشهود له: أنه لتحريه، وتوسوسه، توقف فيها، وتثبت، حتى جاء بنصّ كلامك له، مخافة أن يزيد عليك فيه شيئاً، لم تفعله له، فزعم هذا المشهود عليه: أن قول هذا المشهود له، المنصوص فوق هذا، مسقط لشهادة الشاهد، لما فيه من ذكر الوسوسة، والمشهود له يقول: لم أرد بذلك الوسوسة، التي هي فقد العقل في حين من الاحيان، وإنما أردت أنه سمع منك، أيها المشهود عليه، أكثر مما شهد به عليك، لكنه شك في بعض ذلك، فتحرى، وتورع، وأسقط من شهادته ما دخله فيه بعض شك...**))[2].

وأساس الحكم الذي نطق به ابن رشد عندما ورد له هذا السؤال هو وقوفه عند ألفاظ مثل (**التحري**) و (**الوسوسة**) و (**التثبت**)، التي صيغت عندما سُئل عنها وعن أثرها في شهادة الشاهد بقالب اللحظات النفسية الزمنية، و (**التحري**) ينشد الاطمئنان ويتعلق بالشك ويكون نتيجة له، وكذا الأمر مع (**الوسوسة**) التي تتكون من عدة أسئلة وأفعال تميل إلى الشك وتحتاج إلى الاستقرار واليقين، وكذا مع (**التثبت**) وهو الزمن النفسي الذي يخلص إليه الإنسان بعد التخلص من ضغوط التحري والشك والوسوسة، ويكون مقتنعاً وعارفاً لما سيقول ويدلي به من شهادة.

وابن رشد وضح للسائل الغاية من وجوب أن تمر نفس الإنسان المكلف بالشهادة بهذه الفترات الزمانية بكل الأبعاد والخلجات النفسية المتصلة بها، من ضيق وحزن وخوف وخشية واستقرار واطمئنان، وحتى ابن رشد وضح ما هي الوسوسة المقصودة التي تنفع هنا بقوله (**لم أرد بذلك الوسوسة، التي هي فقد العقل في حين**

١_ تحليل النص السردي –تقنيات ومفاهيم–، محمد بوعزة، دار الأمان، الجزائر، ط١، ٢٠١٠م، ٨٨.

٢_ مسائل أبي الوليد ابن رشد (الجد)، تحقيق عن ست نسخ خطية مع دراسة عن المؤلف والكتاب: محمد حبيب التجكاني، دار الجيل، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ–١٩٩٣م، ١/ ١٣٣٤.

من الاحيان)، لكنه أراد التي تنقي الشهادة من كل شك وزيغ وخطأ فقال **(لكنه شك في بعض ذلك، فتحرى، وتورع، وأسقط من شهادته ما دخله فيه بعض شك)** أي: الوصول إلى الزمن النفسي الذي يتحقق الورع للنفس من الوقوع في قول ما لم تشهده وتراه، وأقنع في بيان فضل اللحظات النفسية الايجابية في الوسوسة، عن اللحظات السلبية التي تكون بفقدان العقل والحكمة.

ولم يقتصر فلاسفة العصر العباسي الثاني في أدبهم على عنصر الزمان، بل مزجوا معه عنصر المكان، كونه من الأسس التي يستند عليها النص، إلى جانب الزمان والأسس الأخرى، واستعملوا المكان في مختلف أنماطه، سواء في الشعر أو النثر.

المبحث الثاني: أنماط المكان

يشكل المكان عنصراً أساسياً من عناصر النص، الذي يكون مسرحاً لكل التحولات الزمنية المختلفة، فلا زمان بدون مكان، ولا مكان بدون زمان يتحكم فيه وينقل أحداثه، ومن هذه الثنائية انبثقت أهمية المكان في كونه العنصر الذي يستند عليه الحدث ويدور فيه.

فالمكان هو الأساس الذي ينطلق منه الإنسان ويعود إليه، ومن هذا تنطلق أهمية المكان في أنه يشكل حضوراً في مختلف مراحل حياتنا، فالمكان يتحدث عن تراث الأمم وحضارتها وتاريخها، وجاء في لسان العرب أن المكان ((هو الموضع، والجمع أمكنة كقذال، وأقذلة، وأماكن جمع الجمع قال ثعلب: يبطل أن يكون مكاناً فعّالاً لأن العرب تقول كن مكاناً واقعد مقعدك فقد دلّ هذا على أنه مصدر من كان أو موضع فيه، وإنما جمع أمكنة فعاملوا الميم الزائدة معاملة الأصلية لأن العرب تشبّه الحرف بالحرف))[1].

وعليه يمكن الوصول إلى سعة المكان في النص وتعدده، الذي يجعله يتحول إلى الفضاء الذي يكون أوسع وأشمل من عنصر المكان لوحده، ففي الفضاء امتداد وتعدد للأمكنة، ومن هذه الفلسفة انطلق النقاد والباحثون لدراسة أنماط المكان ومعرفة خفاياها والدور الذي تؤديه في النص، فكان على قسمين:

أولا: المكان الطبيعي (الواقعي):

هناك مكان طبيعي يستند عليه الفيلسوف في نصه، يكون منطلقاً له في سرده الذي يحتاج إلى ما يعزز جانب الحقيقة عنده، فالنص يجب أن يكون مشتملاً على ما يعزز مصداقيته وواقعيته في ذهن المتلقي، والمكان يوفر هذه المساحة من ربط النص بالواقع وفي دلالاته عليه، فهو الذي ((له وجود حقيقي في جغرافية الإنسان

١_ لسان العرب، ابن منظور، تحقيق: عبدالله علي الكبير محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، مصر، القاهرة، مادة (مكن)، ٣/ ١١.

الطبيعية المعروفة والمتداولة التي لا خلاف على تحديدها))[١]، بمعنى أن أبعاد هذا المكان وصفاته يمكن لمسها على أرض الواقع فهي موجودة بوجوده وأحداثه دائماً ما يكون متعارف عليها وربما منها ما يكون مشهوراً بين الناس قديماً وحديثاً.

والمكان الطبيعي (الواقعي) إنما هو ((حس أصيل عميق في الوجدان البشري خصوصاً إذا كان المكان هو وطن الألفة والانتماء الذي يمثل حالة الارتباط المشيمي البدائي برحم الأرض الأم))[٢].

يقول الكندي في رسالته التي جعلها في عنصر المكان الطبيعي وهو الطبيعة بذاتها التي تضم كافة المخلوقات: ((**يجب أن نسلم بأن الطبيعة تعمل لغاية، وأن جميع العلل الأخرى موجهة إلى تحقيق غايات، أما قول القدماء بأن الأشياء مرتبة بالضرورة وأنها تحدث آلياً بدون اتجاه إلى غاية، فإنه قول لا يتفق أبداً مع الواقع الطبيعي، وأن أي شيء يحدث في الطبيعة إنما يحدث بسبب غاية ما... وإذا تدرجنا مع صور الحياة المختلفة من أدناها إلى أعلاها، فإننا نجد الطائر يبني عشه بالطبيعة ولغاية، وكذلك يفعل العنكبوت في نسيجه، والنبات بأوراق لغرض الحماية، وفي جذورها التي يرسلها إلى باطن الأرض للحصول على الغذاء...**))[٣].

فالفضاء الزمكاني يشكل الحبكة التي يستند عليها النص إذ: ((هو سمة طبيعية تربط بين الزمان والمكان مؤكداً الاعتماد التام المتبادل بينهما ليعني حرفياً الزمان والمكان))[٤]، وعليه ((إن المكان في مقصوراته المتعلقة التي لا حصر لها، يحتوي على زمن مكثف))[٥].

والكندي في هذا الجزء من الرسالة يفسر الغاية من المكان الطبيعي الذي نعيش فيه، وفي هذا التفصيل الفلسفي يبرز الجانب الديني، لاسيما أن هذا التفصيل الفلسفي يدور في معنى (الغائية) أي: الغاية من وجود هذا العالم الذي نعيش فيه مع

١_ جماليات التشكيل الروائي دراسة في الملحمة الروائية (مدارات الشرق) لنبيل سليمان، محمد صابر عبيد، سوسن هادي جعفر البياتي، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، اللاذقية، ط١، ٢٠٠٨م، ٢٣٧.

٢_ جماليات المكان، اعتدال عثمان، مجلة الأقلام، ع٢، ١٩٨٦م، ٧٦.

٣_ رسائل الكندي الفلسفية، ١١٩.

٤_ البنية الزمكانية في روايات وليد الرجيب دراسة وظيفية تحليلية، ٢٠.

٥_ المصدر نفسه، ٢٠.

باقي المخلوقات، فالمكان الطبيعي الذي يناقش الكندي من خلاله التفاصيل الأخرى هو الأرض التي تضمنا مع الكائنات الحية الأخرى.

وحينما يقول الكندي (أما قول القدماء...) فهو يدخل في سجال مع من يرفض الخوض في تفاصيل (الغائية) وأن العالم هو مرتب هكذا دون غاية محددة، وربما من يرفض من القدماء الخوض في هذه المسائل التي تكون غيبية أكثر مما هي مفهومة وواضحة، هو مخافة الوقوع في الخطأ والزلل، لكن الفلاسفة عندهم من الجرأة ما يسوغ لهم الخوض في هذه الموضوعات.

والكندي يتعرض لأدلة من هذه العالم ومن الكائنات التي تعيش فيه، فالطائر يعيش ويبني عشه في الطبيعة لغاية، وكذا الأمر مع العنكبوت وغيره من المخلوقات، وحتى النبات له في الأوراق والجذور غاية في هذه الطبيعة، إذن يريد الكندي بيان أن أي مخلوق في هذه الطبيعة له مهمة وغاية يؤديها، والمكان الطبيعي هو من وثق له هذه الفكرة (الغائية)، فالكندي يريد عالم الإنسان، لاسيما أن المكان هو الكيان الاجتماعي الذي يضم تفاعل الإنسان مع مجتمعه ويجسد أفكاره ووعيه وفنونه وماضيه وحاضره ويعكس أخلاقه[١].

وعليه من الواضح ((أن هذا النوع من العلة إنما يكون في الأشياء التي تحدث في الطبيعة، ولما كانت كلمة الطبيعة تعني أمرين: المادة والصورة، وكانت الصورة في الغاية بمعنى أنها تلك التي من أجلها يتم إنجاز الشيء، فإذا لم تتحقق الغاية في أي موجود طبيعي فإننا نقول إنه قد حدث فشل في المجهود الغائي))[٢]، وقد ورد استعمال هذا النمط المكاني في أدب فلاسفة العصر العباسي الثاني بصورة متكررة تخدم النص وتوثق أحداثه.

فقد جاء في الرسالة الثانية عشرة لإخوان الصفا في (معنى قول الحكماء: إن الإنسان عالم صغير) ((**إن الإنسان عالم صغير: وهو معنى العالم الكبير المؤدي عن جملته والمخصوص بثمرته، وإن صورة مماثلة هيكله لصورة العالم الكبير**

١_ ينظر: الرواية والمكان، ياسين نصير، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٨٦م ، ١٦-١٧.

٢_ الكندي والفارابي رؤية جديدة، خالد حربي، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٣م، ٣١.

الجسماني؛ وإن أحوال نفسه وسريان قواها في بنية هيكله وحقيقة جوهره مماثلة لأحوال الخلائق الروحانيين من الملائكة والجن والشياطين، وأرواح الحيوانات أجمعين، فإن الإنسان مختصر من العالمين الروحاني والجسماني جميعاً... وهو في الحقيقة خلاصة هذا العالم وثمرته وزبدته، وكدر ذلك العالم وثفالته، الثفالة: الختارة وهي ما رسبت تحت الشيء من كدورته كخثارة الزيت والمرق وما أشبه...))[1].

فيتضح أن إخوان الصفا في رسائلهم يستندون على المكان في شرح نظرياتهم الفلسفية والروحية، وفي هذا تقارب وتأثر بفكر **أرسطو** الذي يقول: ((يفترض أن كل ما يوجد لابد أن يحصل في (أين) ما، أي في مكان معين، في مقابل أن ما ليس بموجود فليس هو في موضع أصلاً، وللمكان ثلاثة أبعاد هي: الطول والعرض والعمق، بها يحد كل جسم))[2]، وحتى من الأوائل من جعل للمكان أهمية قصوى حينما جعله: ((الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم ويتخذ فيه أبعاده))[3].

ولهذا يشكل المكان نقطة انطلاق لأي نص، سواء أكان ذلك الانطلاق مباشر في بداية النص، أم غير مباشرٍ يعتمد على الموضع الذي يحتاج الفيلسوف فيه إلى توثيق فكرته وربطها بعالمه، وهذه الرسالة ابتدأت بذكر المكان الطبيعي الذي يعيش فيه الإنسان في توضيح وشرح لحكمة الفلاسفة في قولهم (الإنسان عالم صغير) فكان الانتقال إلى ذكر العالم الكبير الذي يعيش فيه الإنسان وهو كوكب الأرض الذي يضمنا جميعاً، فجاء الربط بين العالم الصغير الذي له دلالة معرفية في كون الإنسان هو الذي يختص به، وبين العالم الكبير الي يشمل الناس جميعاً، والذي يشكل دلالة مكانية وجودية وثابتة.

والمكان هو ((التقاء أفقيّ المحيط والمحاط به، وهو سطح الجسم الحاوي وسطح الجسم المحوي، والمكان لا يتصور فيه الانتقال دفعة؛ إذ إن المكان قابل

١_ رسائل إخوان الصفا، ٥.

٢_ السماع الطبيعي–الفيزياء، أرسطو طاليس، إفريقيا الشرق، المغرب، ١٩٩٨م، ٩٩–١٠٠.

٣_ كتاب التعريفات، علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، دار الفضيلة، القاهرة، ١٩١.

للانقسام والجسم كذلك، فإنما يفرق مكانه جزءاً بعد جزء، ويتقدم البعض منه على بعض، لا يُتصور إلا كذلك))[١].

فالمعنى في الحكمة تم ربطه بالمعنى عند الشرح والتوضيح، ففضل العلم والمعرفة على الإنسان تجعله صورة مصغرة للعالم الكبير الذي يعيش فيه، وهذه المعالجة اعتمدت على توضيح الفرق بين العالمين، المعرفي والوجودي، ويستمر إخوان الصفا في هذا التوضيح فيقولون: **(وإن صورة هيكله لصورة العالم الكبير الجسماني)**، أي: الحجم المجازي غير الحقيقي الذي يكون مرآة عاكسة لثقافته واطلاعه على العلوم والفنون، وصورته من حيث علمه واحاطته بالثقافات كالعالم الكبير الذي نعيش فيه ويحوي كل شيء.

ثم ينتقل الخطاب إلى المسائل الروحية، فمن خلال المكان الطبيعي يتم توضيح أفضل العلوم وأنقاها، فأحوال نفس الإنسان وقوته في علمه، وهذا العلم له درجات مكانية، فذكروا (الملائكة) في إشارة إلى العلوم الروحية التي تتعلق بالجانب النفسي والديني وتخدم النفس والمجتمع، والملائكة مكانهم الطبيعي في السماء، ثم ذكروا الجن والشياطين في الأرض.

فالمكان يحتوي الزمن ويرسم البعد الإنساني للواقع الذي نعيشه وهو جزء من تكويننا البشري وشاهد على تاريخ البشر وحضارتهم وتطورهم[٢]، ويتضح أن المكان عند الفلاسفة لم يَعد ((يحتوي الحدث أو حلية تزيينية مهمتها تأطير المكان بالجمل))[٣]، بل اكتسب عندهم ((قيمته عبر اندماجه بالعناصر السردية الأخرى (الحدث، الشخصية، الزمان) اندماجاً لا سبيل إلى فصله))[٤]، وذكرهم للملائكة والجن والشياطين فيه إشارة إلى العلوم التي يمكن أن تضر الإنسان ولا تحقق له المنفعة، مع ارتباطها بالعناصر النصيّة الأخرى.

١_ موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، جيرار جيهامي، مكتبة لبنان، بيروت، ط١، ١٩٩٨م، ٨٣٩.

٢_ ينظر: الزمان والمكان في شعر أبي الطيب المتنبي، مطلك حيدر، دار الصفاء للنشر والتوزيع، عمان، ط١، ٢٠١٠م، ٢٣.

٣_ وصف المكان وبناؤه في الرواية التاريخية العربية، كريم يوسف الزوبعي، مجلة الآداب، ع٨٨، بغداد، ٢٠٠٩م، ١٩٣.

٤_ المصدر نفسه، ١٩٣.

ففرق بين العلوم عن طريق المكان الطبيعي لوجود الأشياء، والإنسان هو الكائن الحي المفضل الذي يرتقي على جميع المخلوقات في هذا العالم، وهو من يكون سبب كدر هذا العالم، وبالوقت نفسه يكون سبب سعادته، وفي هذه الجزئية يربط بين أمكنة الملائكة والجن والشياطين، ويتضح من خلال هذا الجزء من الرسالة أنهم يعمدون إلى الفلسفة العميقة التي تعتمد على الإشارات أكثر من اعتمادها على التصريح الواضح والمباشر، معتمدين في ذلك على الأسلوب الأرسطي في الربط بين الطبيعة وأدواتها، ومن خلال هذه الفلسفة ولدت إشكاليتهم في المجتمع العباسي.

وفي رسالة فلسفية أخرى لإخوان الصفا في (ماهية الموت والحياة) جاء فيها **((وما الحكمة في وجودها في الدنيا عالم الكون والفساد وما حقيقة المعاد. والغرض منها هو البيان عن علة رباط الأنفس الناطقة بالأجساد الناطقة، واتصالها بالأشخاص الجزئية إلى وقت الموت، وكيفية التأهب والاستعداد قبل الفوت...))**[1].

فيظهر أثر المكان الطبيعي في هذه الرسالة التي تتحدث في مسألة فلسفية عميقة وهي (ماهية الموت والحياة)، إذ تبتدأ الرسالة في الاستناد على موضوع الحكمة من وجود هذه الثنائية، وموضوع الحكمة هذا تضمن جانباً وعظياً عن طريق ذكر المكان، إذ لا يمكن للفضاء الزمكاني أن يظهر ((في النص السردي بمعزل عن العناصر السردية الأخرى، بل أن هناك نوعاً من التلاحم والارتباط الصميمي بينه وبين هذه العناصر، وهذا الارتباط يشكل في حد ذاته لوحة فسيفسائية... وعلاقة المكان بالعمل الروائي علاقة تلازم))[2].

فورد قولهم: **وما الحكمة من وجودها في الدنيا عالم الكون والفساد،** في إشارة واضحة إلى تأثير البيئة العباسية التي يعيشون بها وما دخلها من مجون ولهو واختلاط بين الاجناس على هذا الحكم، وهذا المكان يضمن مكانين طبيعيين، أحدهما: خفي وهو مكان عيشهم في البيئة العباسية التي شاع ما شاع فيها من عادات وتقاليد سيئة وبالتأكيد هذه العادات والتقاليد كان يقابلها كثير من التطور

١_ رسائل إخوان الصفا، ٦.

٢_ جماليات التشكيل الروائي، محمد صابر عبيد، ٢٣٠-٢٣١.

والازدهار، لكن الرسالة أرادت معالجة الحالات السلبية الموجود عن طريق البحث في هذا الموضوع (ماهية الموت والحياة).

وثانيها: ظاهر وهو قولهم (الدنيا) التي تضم كل العصور الزمنية على اختلافها، واختلاف شخوصها بصلاحها وفسادها، وهي مكان عيش الإنسان الطبيعي والمأوى الذي وجد له، فالمكان الواقعي ((له وجود حقيقي في جغرافية الإنسان الطبيعية المعروفة والمتداولة التي لا خلاف على تحديدها))[١]، أي: أن صفاته ولمساته ووجوده يمكن الوصول إليها على أرض الواقع[٢].

ويتضح الهدف الاصلاحي من الرسالة في هذا الشرح عن طريق مصطلحات مختلفة منها: التأهب والاستعداد للموت ويراد بها إصلاح النفس وتنقيتها من الشوائب، ورباطة جأش النفس المؤمنة التي لا تتحقق إلا بالصبر والمجالدة على العبادات وتهذيب النفس.

فاللفظ فلسفي يحمل معاني متعددة يمكن الوصول إليها بزيادة التأويل النصي القائم على دليل صحيح، وهذا النوع من المكان لا يظهر له تواصل مرتبط بالحدث بصورة كبيرة بقدر ما يرد بصورته الحيادية الطبيعية المعروفة من جهة الوجود الواقعي وبصفته الجغرافية والموضوعية[٣].

ويقول الغزالي في النص المرتكز على المكان الطبيعي (الواقعي) في موضع آخر من القصيدة نفسها فيقول[٤]:

تحسُّ بخيمها العانى شـروداً يُراوِدُها ليُسَلِّسَهَا القـــــــيادا
فتَهزمَهُ وتُرْجِعَهُ فـــــــلولاً كبيحاتٍ تحـــــــذِّره المعادا
كأنَّ النصر خـامرني انتشاءً وقدْ نُكّبْتُ أثقالاً شـــــــدادا
وزالتْ عــن وهِيجي مظلماتٌ صنعْنَ لـــــه حجاباً أو رمادا

١_ جماليات التشكي الروائي، ٢٣٧.

٢_ ينظر: المكان عند شعراء الغزل في العصر الأموي، شاكر أمير عبد السادة الفتلاوي، كلية التربية، جامعة بابل، ٢٠٠٣م، ١٧، (رسالة ماجستير).

٣_ ينظر: البنى السردية (٢) أسئلة الرواية الأردنية–دراسة في أدب مؤنس الرزاز الروائي، عبدالله رضوان، دار اليازوردي العالمية للنشر والتوزيع، عمان، ط١، ٢٠٠١م، ٤٤٢.

٤_ الحياة الأولى ديوان شعر، ٤٤.

فيضيف الحوار مع النفس إلى سمات هذا المكان، فروحه تنزع إلى الرغبة في القيادة والسيادة في المستقبل، ثم تعود روحه وتذكره بالمعاد في يوم القيامة وضرورة التنبه لذلك من نزعات النفس ورغباتها، وهذا التنبيه للمعاد هو النصر بعينه على ما تزينه النفس من رغبات وشهوات، ثم يختم الأبيات بذكر فضل المكان ورقيّه وصفاءه ونوره الذي يشع على من يدرسون ويتفقهون فيه فقال (وزالتْ عن وهِيجي مظلماتٌ).

إن هذه الوحدة التي عاشها في ظل هذا المكان المبارك قد نقى نفسه من الظلام ومن كل شيء، وأصبح له حجاب من هذه النوازع التي ربما تعتريه بين وقت وآخر، فالمكان هو الذي أضاف لنفسه هذه الخاصية المعنوية، كل هذه التحولات المختلفة في حياة الإمام الغزالي كانت في المكان الذي عاش فيه طوال هذه الحقبة، وبهذا ربط بين السبب والأحوال التي تتولد عنه، والنتائج الايجابية التي رافقت سنواته الثماني عشرة في معهد الإسكندرية، وجعل موجهات النص تسير نحو المستقبل.

ويقول ابن رشد في الفلسفة والمنطق والشريعة، وأهمية الفلسفة في الشرع: **((فأما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به، فلذلك بيّن في غير ما آية من كتاب الله، تبارك وتعالى، مثل قوله تعالى (فاعتبروا يا أولي الأبصار) وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي، أو العقلي والشرعي معاً...))**[1].

وابن رشد يتعرض إلى موطن الأفكار عند الإنسان وهو العقل الذي يشكل المكان الطبيعي للأفكار والأدلة والحكم، فيريد التركيز على أهميته حتى في الأمور الشرعية، التي ترفض أحياناً اللجوء إلى الحكمة والمنطق في فهمها ومعرفة أسباب تشريعها، فيستشهد ابن رشد بآيات القرآن الكريم للدلالة على أهمية الفلسفة والمنطق في فهم الأحكام الشرعية والاستدلال عليها، والسبب الرئيس في هذه المناقشة التي تنشد الاقناع، هو الرغبة في بيان أن العقل هو مركز تحكم الإنسان ومركز اقتناعه بالأحكام الشرعية.

---

١ _ كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، للقاضي أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، ٢٨.

فبعد أن ذكر النص القرآني الكريم الذي يدلل على ضرورة تفعيل العقل في كل تفاصيل حياة الإنسان، قال **(وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي، أو العقلي والشرعي معاً)**، فخرج بالأمر من الجواز إلى الوجوب بدليل النص القرآني الكريم.

ثانياً: المكان النفسي:

إن المكان النفسي له أهمية كبيرة في العمل النصي؛ لما له من أثر في التعبير عما يجول في خاطر الفيلسوف من مشاعر وأفكار وذكريات تكون شاهدة على مرحلة من مراحله، وتخرج بصورة إرادية أو لا إرادية، مرتبطة بحجم المشاعر التي تعتلج في داخل الفيلسوف، وتأثير ذلك المكان فيه، إذ إن ((المكان ليس عنصراً زائداً في الرواية فهو يتخذ أشكالاً ويتضمن معاني عديدة، بل إنه قد يكون في بعض الأحيان هو الهدف من وجود العمل كله))[1]، لأن المكان ربما يكون هو الذي أثر في النفس وأخرج العمل بكل تفاصيله إلى المجتمع، فمعالجة ظاهرة معينة أو وصفها أو محاولة إيجاد الحلول لها، تقتضي الاستناد على المكان الذي يؤثر في النفس ويرغبها في سبيل عرض العمل النصي بصورة صادقة وهادفة.

ولا بد من الانتباه إلى أن المكان النفسي في النص ((أياً كان شكله ليس هو المكان في الواقع الخارجي، ولو أشارت إليه الرواية أو عنته، أو سمته بالاسم، إذ يظل المكان في الرواية عنصراً من عناصرها الفنية، فالمكان في الرواية هو المكان اللفظي المتخيل، المكان الذي صنعته اللغة أيضاً لأغراض التخيل...وحاجاته))[2]، وقد ظهر المكان النفسي في أدب فلاسفة العصر العباسي الثاني لصورة كبيرة؛ لأن العصر العباسي شهد أحداثاً كثيرة ومتغيرات متعددة، ألقت بظلالها على نفسية الفيلسوف، وجعلتها تعبر عن حالتها ومشاعرها بصور مختلفة داخل النص، بدءاً من مركزية الدولة العباسية، ثم ظهور الولايات والامارات المستقلة، ثم ضعف الدولة وانهيارها بسقوط بغداد.

١_ بنية الشكل الروائي، ٣٣.

٢_ بناء الرواية العربية السورية، ٢٥١.

يقول الكندي في رسالته الفلسفية عن (النوم والرؤيا): ((**إن معرفة ما يعرض للشيء إنما تكون بعد الإحاطة بعلم مائيّة الشيء؛ والنوم والرؤيا أحد ما يعرض للنفس، فيجب أن يكون النظر في ذلك لمن أتقن القول على جوهر النفس وفهم فنونه وكثرة تصرفه وما يلحق في ذلك بالاشتباه، وإن من قوى النفس القويتين العظيمتين المتباعدتين: الحسية والعقلية، وإن قواها المتوسطة بين الحس والعقل موجودة جميعاً في الإنسان، الذي هو الجرم الحي النامي...**))[١]، والكندي في هذه الرسالة الفلسفية العميقة، يتعرض للنوم والرؤيا كونها من المسائل الغامضة في نفس الإنسان، وتختلف من إنسان لآخر، فهي تعتمد على الغوص في الغيبيات التي تكون قائمة على التوقعات أحياناً، فللمكان في عالم الرؤيا أهمية كبرى عند الفلاسفة الذين يتتبعون الموضوعات التي لا يعلمون عنها كثيراً، إذ النص ((فن مكاني وفن زماني، وكلا الفنين معبآن بالكلمة، ولذا من الضروري أن تحوي كل كلمة في الرواية هذه الجدلية الفاعلة))[٢]، فبعد أن تكلم عن طبيعة الإنسان جعل للإنسان قوة واتساعاً وطاقة لا متناهية لدرجة أنه قال: **(وإن قواها المتوسطة بين الحس والعقل موجودة جميعاً في الإنسان، الذي هو الجرم الحي النامي)**، ويريد قوى النفس الداخلية للإنسان في اتساع أفكارها وأفعالها.

إذ شبهها بما يحسّه تجاهها وجعل لها مكاناً فلسفياً نفسياً وهو الجرم الحي النامي، فالمكان النفسي يرتبط بالعناصر الأخرى لأن ((لا أحداث ولا شخصيات يمكن أن تلعب دورها في الفراغ دون مكان... ليس كخلفية للأحداث فحسب بل وكعنصر حكائي قائم بذاته، إلى جانب العناصر الفنية الأخرى المكونة للسرد))[٣]، وربما استند في هذا التشبيه على كون هذه النفس في حيويتها تشبه الجرم الحي الذي ينبض بالحياة والتجدد من جهة، وأنه يحتاج إلى فهم ودراسة واستقصاء لمعرفة النعم التي يتمتع بها من جهة أخرى.

١_ رسائل الكندي الفلسفية، ٢٩٤، والمائية: أي الماهية (ماهية الشيء)، والجرم النامي: أي النفس الناطقة التي هي تمام له، ينظر: المصدر نفسه، ٢٩٤.

٢_ الرواية والمكان، ياسين النصير، ١٩.

٣_ شعرية الخطاب السردي، ٢٣.

إذ تمثل الرؤيا عند الإنسان في غموضها وعدم معرفة كل خفاياها قرينة تحيلها إلى أن تشبه الجرم الحي النامي الذي يحتاج إلى الفهم العميق لمعرفة كل ما يدور فيه، والكندي كان فلسفياً في هذا التشبيه الفضائي المكاني وقدم له بعدة تعبيرات أهمها قوله (**فيجب أن يكون النظر في ذلك لمن أتقن القول على جوهر النفس وفهم فنونه وكثرة تصرفه وما يلحق في ذلك بالاشتباه**)، ولهذا المكان ((يشكل البؤرة الضرورية التي تدعم الحكي وتنهض به في كل عمل تخيلي))[١].

وفي الرسالة التاسعة لإخوان الصفا التي جاءت تحت عنوان (كمية أنواع السياسات) يظهر قولهم: ((**وكيفيتها ومراتب المسوسين وصفات المدبرين لها في العالم، والغرض منها هو البيان أن مدبر الجميع وسائس الكل الحكيم الأول الباري الصور جل جلاله، وإن من كان أحسن سياسة وأحسن تدبيراً كان عند الله أعظم منزلة، ولديه أقرب زلفة، ومن كان بقدرة الله أبصر، وبحكمته أعرف، كان بسياسة خلقه أعلم، ومن كان بها أعلم فسياسته أحسن وأعدل، ومن كان كذلك، فإليه أقرب ولديه أوجه**))[٢].

فنلحظ جانب العاطفة الذي يحرك النفس ويجعلها في حوار مع الشخصية الحاضرة والغائبة، وبما أن العاطفة هي مجموعة الانفعالات التي تحول اللحظ الآنية من حال إلى حال، جاء الفضاء المكاني النفسي قائماً على العاطفة، معتمداً على التخيير في فرصة بلوغ الفلاح والصلاح إذ المكان النفسي ((هو البعد الذي لابد من توفره في أي نص سردي))[٣]، إذ تجلى المكان النفسي في كونه نتيجة وسلسلة للمكان الطبيعي، ففي قولهم في كمية أنواع السياسات والغاية منها (**وكيفيتها ومراتب المسوسين وصفات المدبرين لها في العالم**).

فصرحوا بالمكان الطبيعي وهو هذا العالم الذي يشمل ويحتوي على كل هذه السياسات المختلفة ذات الأبعاد الكثيرة والغايات المتعددة، ولهذا ((ترتبط قضية

١_ بنية الشكل الروائي، ٢٩.

٢_ رسائل إخوان الصفا، ١١.

٣_ التحولات السردية في النثر العربي القديم (مقامات بديع الزمان الهمذاني)، عقيل عبد الحسين خلف، اطروحة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة البصرة، ٢٠٠١م، ٨٧.

المكان شأنها في ذلك شأن قضية الزمان، ارتباطاً عضوياً بالأدب الروائي، فالأحداث حتى إذا كانت داخلية، تحتاج إلى إطار تدور فيه، وحز زمني تشغله))[1]، ثم ولجوا إلى المكان النفسي الذي يحقق الطمأنينة والسعادة والرضا عن النفس وأفعالها، باختيار النوع المفضل من السياسة التي ترتبط بتحقيق تلك الغاية، فقالوا **(وإن من كان أحسن سياسة وأحسن تدبيراً كان عند الله أعظم منزلة...)**، إذ عظم المنزلة والقرب من الخالق سبحانه هو الفضاء المكاني الذي يسعى إليه كل مسلم.

وأهمية المكان النفسي تظهر في أنه ((يتحول في بعض الأعمال المتميزة إلى فضاء يحتوي كل العناصر ... بما فيها من حوادث وشخصيات، وما بينها من علاقات، ويمنحها المناخ الذي تفعل فيه وتعبر عن وجهة نظرها))[2]، وهذا القرب النفسي ليس مكاناً طبيعياً يتاح لكل إنسانٍ يمارس السياسة والتدبير في الأمور، بل يحتاج إلى تهذيب الروح، واختيار السياسة والتدبير التي تصنع وتكون له هذا الفضاء النفسي الرحب، إذ عظم المنزلة عند الله تعالى والقرب منه سمة معنوية ترتاح لها النفس وتنسجم مع نعمها المختلفة، وبهذا شكل المكان النفسي المكافأة التي ينتظرها المسلم ويسعى في سبيلها وهي الثواب.

شرط الأخذ بالأسباب التي قدمها هذا النص مثل العدالة والإحسان وحسن النظر في تدبير الأمور، ولهذا نال المكان النفسي اهتمام كثير من الفلاسفة إذ إن ((شأنه شأن ما تقع عليه معرفتنا الحسية والعقلية، هو جزء من الأشياء التي نحسها، أننا لا نحس أو نتعقل الأشياء وحدها بل نتحسسها ونعقلها ككل في شخوصها وفي علاقتها مع الاشياء الأخرى وفي زمان ومكان لها))[3].

وفي رسالة ابن سينا التي جاءت بعنوان (في اثبات المبدأ الأول للكل ووحدانيته وتعديد الصفات التي تليق به) يقول في تعريف (الواجب الوجود والممكن الوجود): ((**فالواجب الوجود هو الضروري، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجهٍ، أي: لا في وجوده ولا في عدمه، وهذا هو الذي نعنيه في هذا الموضع**

١_ القصة القصيرة وقضية المكان، سامية أسعد، مجلة فصول، مج٢، ع٤، ١٩٨٢م، ١٧٩.

٢_ متعة الرواية دراسة نقدية منوعة، أحمد زياد محبك، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٥م، ٢٩.

٣_ بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، ٦٥.

بممكن الوجود. وإن كان قد يُعنى بممكن الوجود ما هو في القوّة، ويقال الممكن على كلّ صحيح الوجود، وقد فُصل ذلك في المنطق...))[١].

نلحظ أن تعريفه للواجب الوجود هو ارتباط مباشر بالمكان الطبيعي الواقعي الذي يتعارف عليه الكل، لكن في قوله الممكن الوجود هو اعتماد بصورة واضحة على ما يجب أن يتوافر في النفس، لينعكس بصورة مباشرة على الوجودية التي يكون مكانها الذات.

حتى أن ابن سينا يركز على الممكن الوجود، وجعل الأمر فيه متأرجح بين الوجود من عدمه، إذ قال: **(والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجهٍ، أي: لا في وجوده ولا في عدمه)**، فجعل الأمر مرتبطاً بالنفس، في اختيارها لما تحب وما تريد، وهذا التعدد بالأمكنة النفسية ((يخلقان فضاء شبيهاً بالفضاء الواقعي))[٢].

ويستند على الفلسفة الأخلاقية في وضعه القيد لهذا الممكن في قوله **(ويقال الممكن على كلّ صحيح الوجود)**، فيربط وجوده للممكن بكونه صحيحاً قائماً على أساس أخلاقي، أما إذا انتفى وجود الجانب الأخلاقي النفعي من وجوده فعدم وجوده يكون أولى، وهذا ما مثله في قوله **(والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجهٍ، أي: لا في وجوده ولا في عدمه)**، وابن سينا استعمل الوصف في المكان النفسي؛ لأن الوصف((أداة نشكل المكان، ويعمل على تجسيده مانحاً إياه حضوراً وعمقاً دلالياً))[٣].

ويقول ابن سينا في أبياتِ شعرية يخاطب بها النفس وما يتوجب عليها من استقرار الإيمان[٤]:

محركُ الكل أنتَ القصدُ والغرض وغاية مالـــها أن قستها عرض
من كان فـــي قلبه مثقال خردلةٍ سوى جلالك فأعلم أنها مرض

١_ المبدأ والمعاد، الشيخ أبي علي الحسين بن عبدالله بن سينا، تحقيق ونظر: مهدي محقق، وزارة التراث القومي والثقافي، سلطنة عمان، طبعة طهران، ١٩٩٨م، ٢.

٢_ بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، ٦٥.

٣_ الرؤى المتغيرة في روايات نجيب محفوظ الذهبية، إبراهيم جنداري، مجلة الموقف الثقافي، ع٢٣، ١٩٩٩م، ٧٣.

٤_ ديوان ابن سينا، ١١.

وابن سينا في هذه الأبيات يذكر أربعة أمكنة نفسية تترابط فيما بينها، بمعنى أنها أمكنة نفهما من خلال فهمنا لحقيقة العقيدة الإسلامية، والغايات والخفايا التي تحتوي عليها، وما يحتم على ابن سينا تناول هذه الأمكنة بصورة عميقة وفلسفية هو ارتباط الفلسفة بمعنى: البحث عن الحقيقة، مستعملاً الوصف الدقيق وما به من حمولات دلالية إذ الوصف ((عن طريق الكلمات هو ما يمكن أن نطلق عليه فن الرسم بالكلمات))[١].

فذكر بصورة مختزلة **(محرك الكل)** و **(قستها عرض)** و **(في قلبه مثقال)** و **(فأعلم أنها مرض)**، و **(محرك الكل)** هذه صفة إلهية تستقر في نفوسنا والقلب يكون هو موطنها ومستقرها فيكون المؤمن مسلم بأن الله تعالى هو الذي يحرك الكون بكل تفاصيله مهما كانت بسيطة أو معقدة كلية أو جزئية، و **(قستها عرض)** هو مكان نفسي يرتبط بإيعاز القلب موطن هذه العاطفة المسلمة بقدرته تعالى على كلِّ شيء، إلى العقل موطن التحكم والسيطرة على مشاعر الإنسان، بأن طريق الإنسان طريق مستقيم واحد يكون هو الغاية التي الجوهرية من وجوده في الحياة، بدليل قوله تعالى: **(وما خلقت الجن والإنس إلاّ ليعبدون)**[٢]، و **(في قلبه مثقال)** هو ذكر للمكان النفسي المتمثل بموطن الانفعالات والرغبات النفسية والأفكار، هذا المكان يرى ابن سينا أن في وجود الشك وعدم التسليم بأي جزئية في العبادة هو وجود يسبب نتيجة مكانية نفسية أخرى.

وهي **(فأعلم أنها مرض)**، وهنا بذكره المرض الذي يستوطن القلب وتكون الأعضاء الأخرى أسيرة له هو ما يريد ابن سينا معالجته، فيصف تنقية النفس من الشوائب من النعم العظيمة التي يجب على الإنسان اكتسابها، والوصف من الوسائل المهمة عند الفلاسفة لأنه ((ارتبط منذ البداية بتناول الأشياء في أحوالها وهيئاتها كما هي في العالم الخارجي وتقديمها في صور أمينة تعكس المشهد وتحرص كل الحرص على نقل المنظور الخارجي أدق نقل))[٣]، فهي لا تكون فطرية وإنما تحتاج

١_ الزمان والمكان في قصة العهد القديم، ٨٩.

٢_ سورة الذاريات: ٥٦.

٣_ بناء الرواية، سيزا قاسم، ١٠٧.

إلى المجاهدة والمكابدة، ويتضح أن ابن سينا يركز على المكان النفسي ويشتغل عليه في ظل عصره ومكانه الواقعي والطبيعي الذي يعتني الانقسام والانحلال والضياع، فترك العام وتوجه إلى الخاص؛ لإيمانه أن تنقية جوهر النفس هو سبيل خلاصها.

ويقول ابن سينا في موضع آخر متحدثاً عن فلسفة الحب الصوفي التي تعتمد على الإشارة أكثر من التصريح[١]:

يا ممرضي بجفون لا مراض بها صحت ومن طبعها التمريض والمرض

امنن عليّ بوصل منك يسعدني فقد يسد مسد الجـــــــوهر العرض

وابن سينا في هذه الأبيات يعتني بالاختزالات المكانية، معتمداً على الرمز في البيت الأول، وهنا يظهر النفس الصوفي عنده، إذ وصف الجمال والتحدث بلغة الغزل الإنساني وإرادة معنى الجمال والحب الإلهي هي من أدق خصوصيات الصوفيين، وابن سينا من أرباب التصوف والقائلين فيه المعتمدين على الوصف المستفيض الذي ((يكشف عن البعد المكاني للقصة))[٢]، ويجعل لها بعداً نفسياً يتناسب والحالة المتحققة.

وجعل المكان النفسي الأول سبباً في مرضه وسقمه **(يا ممرضي بجفون)**، وربما يكون السقم هنا للدلالة على ماهية الحب ومعاناته وليس بالضرورة أن يكون موجوداً متحققاً، والعذاب والمرض والمعاناة التي يكون سببها المكان الطبيعي وهو مشاهدة الجفون وجمالها، يتولد منه المكان النفسي الذي يضم العذاب، والمرض، والمعاناة، فجعل لهذه المشاعر والانفعالات موطناً هو القلب وإن لم يصرح فيه مباشرة، ثم يربط السعادة بتحقق الوصل، وهذا الوصل يعالج الفضاء النفسي وما أصابه من تعب ومعاناة، وهذا الوصل **(يسد مسد)** أي يملئ الفراغ والحيز المكاني النفسي الذي تسبب به انقطاع الوصل، مشبهاً هذا المكان النفسي، بالجوهر والعرض في تناوبهما المكاني النفسي.

١_ ديوان ابن سينا، ١١.

٢_ الألسنية والنقد الأدبي (في النظرية والممارسة)، موريس أبو ناصر، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٧٩م، ١٣٣.

إذ الجوهر هو ذات الشيء وحقيقته، والعرض هو الخارج عن الحقيقة، فيريد ابن سينا الحقيقة المحضة التي يقول فيها قدامة بن جعفر (ت ٣٣٧هـ): ((ذكر الشيء كما فيه من الأحوال والهيئات))[١]، ولهذا يعول كثيراً على الوصف في نقل الحقائق داخل النص إذ يقول: ((الوصف أكثر لزوماً للنص السردي، ذلك لأنه أسهل علينا أن نصف دون أن نحكي من أن نحكي دون أن نصف))[٢].

ويقول الغزالي في وصف حياته الأولى والنشأة التي كانت في تهذيب النفس والقرب من الله[٣]:

جرعةُ الالـــــــهامِ والقربِ وما في جلالِ اللهِ مــن حُسْنى بديعهْ
وشعاعُ الهدى في الأكواب ومن خامرته ومضةُ اللمـــــحِ سريعهْ
اغْتَدى نشوانَ لا يلـــــوى على بهـــــــجةٍ كالآلِ وضّاحاً بقيعهْ

والمكان النفسي ربما يكون أحياناً المكان الذي يتمنى أن يصل إليه صاحب النص، والغزالي في هذه الأبيات الشعرية التي اعتمدت على الأسلوب الفلسفي، يعتني بهذا النوع من الفضاء المكاني، لا سيما أن هذه الفضاء يرتبط بما ترغب أن تكون عليه النفس من رفعة مقام وقرب من الخالق سبحانه.

وبدأ هذا الرجاء في القرب بقوله **(جرعةُ الالـــهامِ والقربِ)**، فكان الالهام مرتبطاً بالنفس ورغبتها في بلوغ الآمال والامنيات، وهذه الآمال والامنيات ترتبط وتتحقق بتحقق **(القرب)**، الذي لا يضاهيه قرب ولا تعادله أمنية، لا سيما أن الغزالي وضح ماهية هذا المكان النفسي القائم على القرب، فقال **(في جلالِ اللهِ)** أي: في القرب من الخالق سبحانه، وهذه فكرة صوفية تقوم على الرغبة في الارتقاء في المقامات، إلى أن يتحقق القرب المنشود، الذي يفني الصوفي نفسه في سبيله، وربما لا يصل إلى هذا المقام الذي تطمح إليه النفس، وقد راح كثيرٌ منهم ضحية هذا التمني الفضائي.

١_ نقد الشعر، قدامة بن جعفر، تحقيق: كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٤٨م، ١١٨.

٢_ السرد والوصف، جيرار جينت، ترجمة: مهند يونس، مجلة الثقافة الاجنبية، ع٢، ١٩٩٢م، ٩٣.

٣_ الحياة الأولى ديوان شعر، ٥٦.

ويقول أبو بكر الرازي في رسالة إلى بعض تلامذته من الأطباء شارحاً لهم ما يتوجب عليهم من أخلاق وما لهم من فضائل: ((**بلغني أمتع الله بك، وبالنعمة فيك أنه دعاك الأمير فلان إلى حضرته واختصك لخدمته، معتمداً في ذلك عليك، وملقياً بأسبابه إليه، وقد أحسن الظن بك من اختصك لنفسه واعتمد عليك من جعلك أمين روحه، وفقك الله لما ندبك إليه، من خدمته، ورعاية حقوقه وحفظ صحته إنه سميع قريب... اعلم، أنه من أصعب الأشياء للطبيب: خدمة الأمراء ومعالجة المترفين والنساء، فإن الطبيب الحر السيرة إذا اشتغل بصناعته وحفظ الخاصة والعامة فإنه يعيش بخير، ويكون عليهم أميراً، وإذا توسم بخدمة الملوك ربما صار بخدمتهم أميراً لا سيما إذا كان الملك عامياً...**))[١].

ونلحظ من هذا الاسلوب الفلسفي ((مدى اعتزاز الرازي بتلاميذه وثقته فيهم وكان الامراء يثقون في تلاميذ الرازي ثقتهم في الرازي نفسه، ولم يكن هذا التلميذ هو الوحيد الذي ألف له الرازي رسالة، بل قد ألف كتابه (الأسرار) لتلميذه محمد بن يونس العالم بالرياضيات والطبيعيات، وممن كثرت خدمته لأستاذه))[٢]، والمكان النفسي بقي دائماً ((مصطلحاً غامضاً وليس له تعريف واضح محدد، وذلك لأن المكان في الواقع، متعدد، ومتنوع، ولا متناه))[٣].

وهذه الرسالة كثّف فيها الرازي من استعمال الفضاء المكاني النفسي، وجعل الوسيلة إلى ذلك بتقديم ما يتوجب على الطبيب من أخلاق وما يتحقق له من فضائل نفسية، فذكر عدة أمكنة نفسية، يبلغها الطبيب في نفس الأمير أو من ينذر نفسه في خدمته، والرازي في هذه الرسالة ركز على ما يتوجب على الطبيب الالتزام به في خدمة الأمراء والملوك، لتحقق لهم النتائج والفضائل المعنوية، والمكان ((يحدد

١_ أخلاق الطبيب رسالة لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي إلى بعض تلاميذه، تقديم وتحقيق: عبداللطيف محمد العبد، ط١، ١٣٩٧هـ-١٩٧٧م، مكتبة دار التراث، القاهرة، ١٧-١٨.

٢_ أخلاق الطبيب، الرازي، ١٧.

٣_ بناء الرواة العربية في الكويت، مهدي جبر، مركز دراسات الخليج، جامعة البصرة، ١٩٨٩م، ١٠٣. (رسالة ماجستير).

الأرضية الفكرية والاجتماعية التي يحدد فيها مسار الشخوص، ويركز فيها وقوع الأحداث ضمن زمن داخلي نفسي يخضع بواقع التجربة في العمل الفني))[١].

فالمكان الطبيعي جاء في قوله **(دعاك الأمير فلان إلى حضرته واختصك لخدمته)**، إذ جعل هذا المكان الأساس الذي ينطلق منه في تحقيق النتيجة المعنوية التي ينشدها الرازي، ويتمنى على تلميذه الالتزام بها ليتحقق المكان النفسي الذي ترتاح فيه النفوس وتتحقق فيه الغايات، فالنص الفلسفي ((يخلق عن طريق الكلمات مكاناً خيالياً له مقوماته الخاصة وأبعاده المميزة))[٢]، ومثل الرازي هذه الأمكنة النفسية في قوله: **(وقد أحسن الظن بك)** و **(جعلك أمين روحه)**، وهذه مراتب معنوية تبلغها النفس وتسعى في سبيلها، إذ حسن الظن من الأمكنة النفسية التي يحتاج الإنسان في سبيل بلوغها إلى الصدق والأمانة والاخلاص وغيرها من الفضائل الخُلقية.

ثم تأتي بعدها مرتبة نفسية تكون نتيجة لها، وذلك بأن يستأمنك من تخدمه على نفسه وروحه، وتزداد أهمية المكان النفسي ((مع زيادة احساس الكاتب بالدور الذي يلعبه في عمله ضمن باقي مكونات الرواية، ومدى ما يحمله به من المضامين والأفكار التي لا تجد لها تحققاً إلاّ من خلال هذا العنصر الفاعل))[٣]، كل هذه الأمكنة النفسية كان الرازي متحكماً به ومكوناً لها، إذ صاغها على وفق المنظور الفلسفي الأخلاقي الذي كان مستنداً عليه في بلوغ هذه المراتب، التي هي في الأصل أمكنة نفسية ربما ترفع الإنسان وتحقق له الأماني، التي ذكرها في قوله **(وإذا توسم بخدمة الملوك ربما صار بخدمتهم أميراً)**، ويستعمل المكان النفسي كوسيلة يقدم من خلاله افكاراً فلسفية ووجهة نظر ايديولوجية[٤].

١_ المكان في الشعر العربي قبل الإسلام، حيدر لازم مطلك، كلية الآداب، جامعة بغداد، ١٩٨٧م، ١٧، (رسالة ماجستير).

٢_ بناء الرواية، سيزا قاسم، ١٠٠.

٣_ المكان الروائي في أدب عبد الرحمن منيف، علي كاطع خلف، كلية الآداب، جامعة البصرة، ١٩٩٣م، ١٤، (رسالة ماجستير).

٤_ ينظر: بنية الخطاب الروائي، ١٩٠.

ثم يسترسل الرازي في التأكيد على المكان النفسي الذي يصنعه الطبيب في نفوس الأمراء فيقول: ((**كما أني سمعت أن بعضهم اصابته علة؛ فأمره الطبيب بالحمية؛ وهو يأباها؛ وقال: ما أصنع بالطبيب إذن إذا منعني المشتهى؟! وإنما اصطنعتك لنفسي؛ لآكل ما أريد؛ وتدفع بعلمك عني ما أكره من مضرته. ولم يكن يعلم أنه من المحال مثل هذا المقال. وأنه ليس في قوة صناعة الطبيب: وأن الأطباء عاداتهم عادات الأمراء، وأمورهم نافذة على الاغنياء والفقراء؛ لأن من عاداتهم أن يأمروا وليس من عاداتهم أن يؤمروا**))[١].

ففي هذا الجزء من الرسالة يدافع الرازي عن الطبيب ويجعله في صورة ومكان موازٍ لصورة الأمراء، فيجعل للطبيب المكان المستقل الذي يجب أن يتمتع به في علاقته مع الناس، وبالأخص مع الأمراء والملوك في قوله: (**وأن الأطباء عاداتهم عادات الأمراء وأمورهم نافذة على الاغنياء والفقراء**)، وهذا مكان نفسي ينبغي على الطبيب الالتزام به بغض النظر عن الصفة التي يتمتع بها من يقومون على خدمته، ومن هذه الاستعمالات تبرز أهمية المكان النفسي إذ: ((إن المكان موجود في مخيلته وليس بالنسبة له مجرد احساس بالمكان بزواياه المعتمة وأبعاده غير الثابتة التي تأخذ بالتحديد فقط حين يلامسها ويسبرها بعباراته))[٢].

ويذهب الرازي أبعد من ذلك في الجنوح نحو النفس والرفع من مكانتها لدرجة تفوقها، فيعطي للنفس المرتبة التي تستند على القوة والسيطرة، إذ هو يريد للطبيب أن يقدر لدرجة أن يتساوى، ثم يتفوق في المرتبة على سواء كانوا حكاماً أو أناساً عاديين فقال: (**لأن من عاداتهم أن يأمروا وليس من عاداتهم أن يؤمروا**)، وهنا تبرز المكانة النفسية التي يريد أن يعززها الرازي في ذهن الطبيب والأمير، والرازي يؤكد على هذه الغاية، إذ سواء ((كان المؤلف الموسوعي المعرفة أم الشخصية في الكتاب

١_ أخلاق الطبيب، الرازي، ١٨_١٩.

٢_ صنعة الرواية، بيرسيلوبوك، ترجمة: عبد الستار جواد، دار الرشيد للطباعة والنشر، الجمهورية العراقية، وزارة الثقافة والاعلام، بغداد، ١٩٨٠م، ٢٠٠.

فإن عليه أن يستجمع تجربة ويصوغ منها منظراً كما هي موجودة في ذهنه ويضع ذلك أمام القارئ))[١].

وهذا المكان النفسي الذي يعتمد على المعنويات كان الرازي يتحكم فيه على وفق الشخصيات المتوافرة داخل نصّه الفلسفي، ليصنع فضاءه الخاص به، فمن جهة هناك الطبيب الذي يريد الرازي أن يصنع له استقلالية في مكانته المجتمعية، وهناك الأمراء والملوك الذين يحاول الرازي أن يجعل لهم مكانة لا تفوق مكانة الطبيب وأهميته واستقلاليته وخصوصيته في المجتمع من جهة أخرى، فالفيلسوف يكتب نصّه ويلون لوحته بلغته الخاصة وفي عصره الخاص[٢].

ونلخص مما سبق أن الفضاء الزمكاني النفسي تحكم في تشكل النص من خلال المعاني التي حركته على الرغم من محاولات التخفي خلف منظومة فلسفية قوية شكلتها الحياة العامة لفلاسفة العصر العباسي الثاني، إذ ثنائية الزمان والمكان شكلت أداة لنقل الأفكار والأحداث، واستخلاص العبر منها.

١_ دراسات في سوسيولوجيا الرواية العربية، عبدالله رضوان، دار اليازوري العلمية، عمان، ط١، ١٩٩٩م، ٥.

٢_ ينظر: أسئلة الرواية، جدل الرؤية والتسجيل في الرواية العربية المعاصرة دراسة مقاربات إبداعية ونقدية، محمد الجزائري، دار الشؤون الثقافية، بغداد، الموسوعة الصغيرة (٣٣٩)، ١٩٨٩م، ١٥١.

الفصل الثاني

البنية الزمكانية في أدب فلاسفة العصر العباسي الثاني

مدخل:

لا يمكن فصل الزمان عن المكان في تشكيل الفضاء المعنوي الذي يعبر عنه الفيلسوف بشكل عام، إذ يكمل احداهما الآخر، من جهة التاريخ والموقع، فتحول الزمان إلى فضاء رحب تشترك فيه الأزمنة كلها، وكذا مع المكان الذي يتحول إلى فضاء واسع لا يحدّه مكان ولا تسيطر عليه جغرافية، والتعرض لهذا الفضاء مهم سواء أكان بصورة إرادية تفرضها طبيعة الفكرة التي يناقشها أو يحاول شرحها للمتلقي، أو بصورة لا إرادية تفرضها طبيعة الفلسفة نفسها، في رغبتها الولوج إلى العوالم المتعددة وربطها بالحقيقة المحضة.

واختلف النتاج الفلسفي في العصر العباسي الثاني في محاولته أن يقدم الهدف السامي للفلسفة وهو تحقيق المنفعة في المجتمع، مثل طريقة استعمال الأمكنة المفتوحة والمغلقة وغيرها.

وفلاسفة العصر العباسي الثاني توسعوا في الفضاءات الزمكانية، وعززوا نصوصهم وأكثروا من الاعتماد عليها في مناقشة الأفكار وتحليل النظريات وتطبيقها بصورة عملية، إذ غاية الفلسفة البرهان ثم الاقناع إلى جانب الغايات الأخرى التي ترتبط بها، وعليه سيكون هذا الفصل في الفضاء الزمكاني ومعرفة طريقة الفلاسفة في الاستعانة به، وعلى النحو الآتي:

المبحث الأول: التشكيل الزمني

لم يكن فلاسفة العصر العباسي الثاني بمنأى عن الترتيب الزمني في معالجاتهم الفلسفية لكثير من القضايا، إذ انمازت طروحاتهم العميقة بترتيب زمني خاضع لطبيعة الموضوع، إذ يحتاج الفيلسوف إلى فنية التعامل مع الزمن، وعدم الخروج عن مسألة الربط بين تعدد الأزمنة وعلاقتها بتوضيح الفكرة والمقصد، والأزمنة في النص في تقديمها وتأخيرها تكون على جانب من الترتيب المؤدي إلى ((مختلف أشكال التنافر والانحراف بين ترتيب أحداث الخطاب))[1]، إذن التقديم والتأخير في الفضاء الزمني هي من الاستراتيجيات التي يعتمدها الفيلسوف، للوصول إلى النتيجة المطلوبة.

إذ كل هذه الانحرافات الزمنية والتنافر في تقديمها وتأخيرها، ترتبط بالفكرة المراد اثبات صحتها ودقتها، لا سيما عند الفلاسفة الذين يريدون التسويغ لفكرتهم بصورة مقنعة كما ذكرنا، ولهذا وضعت منطلقات في الترتيب الزمني يمكن للكاتب الانطلاق منها والدوران في فضائها، لخدمة فكرته وإيصالها بأدق صورة فنية وجمالية إلى المتلقي الذي يبحث عن النتائج وطرق الوصول إليها، فجاء التقسيم على الشكل الآتي:

١_ خطاب الحكاية (بحث في المنهج)، جيرار جينيت، ٤٧.

أولا: الاسترجاع:

إن التقديم والتأخير في التعامل مع الترتيب الزمني هو من التقنيات التي يعتمدها النص، إذ تقدم قيمة فنية للنص، وتكشف عن الأبعاد المعنوية فيه، والاسترجاع من هذه التقنيات، أي الرجوع في الزمن لسرد حدث معين في لحظة التكلم.

وبهذا يكون الرجوع في اللغة هو العودة إلى الوراء أو إلى ما كان من قبل، والاسترجاع ((في بنية الزمن عملية سردية تعمل على إيراد حدث سابق للنقطة الزمنية التي بلغها السرد وتسمى هذه العملية كذلك بالاستذكار))[١]، بمعنى أن الذاكرة تغذي هذه التقنية التي تستعمل في النقطة الزمنية التي تذكر بها، ويعني الاسترجاع أيضاً ((أن يروي للقارئ فيما بعد ما قد وقع من قبل))[٢]، كأن يحكي ما حدث في الماضي بعد سرد احداث حالية، أي تأجيل الكلام عن الماضي ثم العودة إليه لاحقاً، وعليه الاسترجاع ((تقنية زمنية يستطيع السارد من خلاله الرجوع بالذاكرة إلى الوراء سواء في الماضي القريب أو الماضي البعيد))[٣]، وفلاسفة العصر العباسي الثاني استعملوا هذه التقنية في نصوصهم الأدبية.

من ذلك قول الكندي في رسالته (الفلسفة الأولى) التي كتبها للخليفة المعتصم بالله: ((... **فبحقٍ ما سمي علمُ العلة الأولى (الفلسفة الأولى) إذ جميع باقي الفلسفة منطوٍ في علمها، وإذ هي أول بالشرف، وأول بالجنس، وأول بالترتيب من جهة الشيء الأيقن علميةً، وأول بالزمان، إذ هي علة الزمان، ومن أوْجب الحق ألاّ نذمَّ من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجدّية؛ فإنهم وإن قصروا عن بعض الحق، فقد كانوا لنا أنساباً وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم التي صارت لما سُبُلاً وآلات مؤدّبة إلى علمٍ كثير مما قصروا عن نيل حقيقته...**))[٤].

١_ خطاب الحكاية جيرار جينيت، ٨٠.

٢_ تحليل النص السردي (تقنيات ومفاهيم)، محمد بوعزة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠١٠م، ٧٨.

٣_ تحليل الخطاب السردي (معالجة تفكيكية سيميائية مركبة لرواية زقاق المدق)، سلسلة المعرفة، ١٩٩٥م، ٢١٧.

٤_ رسائل الكندي الفلسفية، ١٠١_١٠٢.

يلجأ الكندي في هذه الرسالة إلى التأسيس للفكرة التي يريد تقديمها، وهذا التأسيس يحتم على الكندي العودة واسترجاع الزمن الذي أدى إلى تكون حدث معين، والغاية الابتداء في مناقشة الفكرة عن طريق استرجاع زمني يكون نقطة انطلاق المناقشة الفلسفية، وهذا جزء من العملية النصيّة التي ((تتمثل في إيراد السارد لحدث سابق على النقطة الزمنية التي بلغها السرد))[1].

فجعل الاسترجاع قائم على ذكر مزايا الفلاسفة السابقين الذي أسسوا لهذا العلم، فقال **(فبحقٍ ما سمي علمُ العلة الأولى الفلسفة الأولى)** في عودة واضحة إلى أصل التسمية، إذ العلة يراد بها الفلسفة، ونشأة العلة المراد بها نشأة الفلسفة، لأن لكل فعل وقول علة، وهذا هو حقل الفلسفة، فكان الاسترجاع عند الكندي تأكيداً على أهمية وفضل الفلسفة في حياة العلماء وغيرهم، وكل الاسترجاعات الزمنية في هذه الرسالة كانت تدور في هذه الفكرة، إذ قال في موضعٍ آخر **(ومن أوْجب الحق ألاّ نذمَّ من كان أحد أسباب منافعنا ...)**.

إذ جمع مع الاسترجاع الزمني ما ضمّه من أحداثٍ مختلفة، لاسيما الصراع بين أهل الفلسفة وعلماء الدين (السلطة الدينية)، إذ نشطت في حقبة الكندي الصراعات الفكرية بين أهل الظاهر وهم العلماء، وبين من يعتني بالعلوم الخفية غير الظاهرة وهم الفلاسفة، والكندي لا يريد أن يسيء أحد لفضل الفلاسفة، إذ علومهم أولى بالتقديم بين العلوم الأخرى، ويستمر في الاسترجاع الزمني بغاية التوضيح فقال **(فإنهم وإن قصروا عن بعض الحق)**، في إشارة واضحة إلى أنهم لم يكونوا على صواب كامل، لكن في الوقت نفسه، قدموا إفادة كبيرة للعلوم العربية في مختلف ميادينها.

وبهذا يجعل الكندي الاسترجاع الزمني في معالجة الأزمات الحالية التي تمر بها الدولة العباسية من صراعات فكرية تؤثر على مناحي الحياة الأخرى، من جهة استرجاع أصل التسمية وهي علم العلة، لبيان أن الفلسفة تسعى لهدف في قديمها وجديدها، وهذا من الاسترجاع من جهة عودة ((السارد إلى سرد بعض الأحداث

١_ البناء الفني في الرواية العربية في العراق بناء السرد، شجاع مسلم العاني، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، ٦٢/١.

الماضية بعد أن يتوقف السرد عند نقطة معينة))[١]، ومن جهة استرجاع الذم الذي يتعرض له الفلاسفة ومحاولة دحضه وإنكاره على أصحابه، ومن جهة استرجاع أنهم لم يكونوا في صواب كامل بكافة عللهم وفلسفتهم، بغاية تصحيح بعض الزلل عندهم ومعالجته.

ودعوة المعارضين لعدم نسيان خدماتهم الجليلة للأمة الإسلامية، وبهذا خدمت هذه الاسترجاعات المعالجة الزمنية التي يريدها الكندي وهي الحال والمستقبل، وهذا نوع من الفلسفة النفعية، ويقول الكندي في موضعٍ آخر عند تقسيمه للوجود الإنساني: ((**إن الوجود الإنساني وجودان: أحدهما أقرب منا وأبعد من الطبيعة وهو وجود الحواس التي هي لنا، منذ بدء نشؤنا، وللجنس العام لنا ولكثير من غيرنا، أعني الحيَّ العام لجميع الحيوان؛ فإن وجودنا بالحواس، عند مباشرة الحس محسوسه بلا زمان ولا مؤونة؛ وهو غير ثابت لزوال ما نباشر وسيلانه وتبدله في كل حال بأحد أنواع الحركات، وتفاضل الكمية فيه بالأكثر والأقل والتساوي وغير التساوي، وتغاير الكيفية فيه بالشبيه وغير الشبيه، والأشد والأضعف؛ فهو الدهر في زوالٍ دائم، وتبدل غير منفصل...**))[٢].

ونلحظ أن الكندي في هذا النص يضطر إلى الاسترجاع الزمني في معالجة فكرة الوجود الإنساني، إذ تحتاج هذه المناقشة العودة إلى أحداث سابقة ثم الوصول إلى الأفكار الجديدة التي تخدم المناقشة في هذا الموضوع، لاسيما أن فكرة الوجود الإنساني قد تناولها الفلاسفة طويلاً بأفكار متنوعة، وهذا من التذكر الذي هو من التقنيات المستحدثة في النصوص يقع القارئ في نطاق منظور الشخصية[٣]، فقال مفتتحاً كلامه في هذا الموضوع (**إن الوجود الإنساني وجودان**) في استرجاع واضح لأفكار سابقة، وبهذا يؤسس بالاسترجاع لفضاءٍ واسع من الزمان والمكان على

١_ ألف ليلة وليلة وسحر السردية العربية، داود سلمان الشويلي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٠م، ٦٥.

٢_ رسائل الكندي الفلسفية، ١٠٦.

٣_ ينظر: الفضاء الروائي عند جبرا إبراهيم جبرا، إبراهيم جنداري، دار الشؤون الثقافية، بغداد، العراق، ٢٠٠١م، ١١٤.

السواء، إذ الوجود في زمانه يحتاج إلى مكان يحتويه، ولهذا تسير هذه الثنائية بصورة تكمل احدها الأخرى.

والكندي استرسل في الاستناد على الاسترجاع الزمني القائم على مناقشة طبيعة الوجود الإنساني فقال **(أحدهما أقرب منا وأبعد من الطبيعة وهو وجود الحواس التي هي لنا)**، فبقى الاسترجاع يدور في فكرة استعراض الطبيعة الإنسانية، إذ الوجود ينبع من وجود الحواس التي تميز الإنسان من غيره من المخلوقات وتختص به، وهذا الاسترسال في الاسترجاع يفعل الحركة النصيّة؛ لأنها تعمل ((بأقصى طاقتها في جلب الواقعة الماضوية واستدراجها في اللحظة الزمنية المناسبة))[1].

معززاً إياها بعبارة زمنية استرجاعية **(منذ بدء نشوؤنا)** فعالج فكرة قديمة بفكرة جديدة، فكرة اختصاص الحواس بالإنسان منذ بدء نشأته إلى نهاية وجوده، وبهذا ربط الوجود بالزمن من النشأة إلى النهاية، فقال **(وللجنس العام لنا ولكثير من غيرنا، أعني الحيَّ العام لجميع الحيوان فإن وجودنا بالحواس)**، إذ جعل التأكيد على فكرة تميز الإنسان بالحواس هو الاسترجاع الزمني القائم على ربط الوجود الأول للإنسان بوجود الحواس، إذ ((لا تخضع الاسترجاعات... لنظام خاص ينتظمها وإنما يستدعيها النص وفق ما تقتضيه عملية القص))[2]، أي: بحسب ما يحتاجه الفيلسوف يتم استرجاعه.

وفي رسالة لإخوان الصفا بعنوان (طاقة الإنسان في المعارف)، يظهر استعمال الاسترجاع الزمني بقولهم: **((...اعلم أن الله تعالى لما خلق جسد آدم عليه السلام، أبي البشر من التراب، وصوَّره في أحسن تقويم، وأحسن صورته، وأحكم بنيته، ثم نفخ فيه من روحه، صار ذلك الجسد الترابي بتلك الروح الشريفة حياً عالماً قادراً، ثم فضله بما علمه بعض الأسماء على بعض الملائكة لا عليهم كلهم، وأمرهم بالسجود له من أجل تلك الروح الشريفة التي نفخ فيه، لا من أجل**

١_ جماليات التشكيل الروائي، محمد صابر عبيد، ٢٠٨.

٢_ مضمرات النص والخطاب دراسة في عالم جبرا إبراهيم جبرا الروائي، سليمان البكري، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ١٩٩٩م، ٢٤٩.

الجسد الترابي، وإبليس اللعين لما نظر إلى الجسد الترابي، وعرف ورأى تلك الروح الشريفة الفاضلة العالمة قال: (أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين)، إذ النار خير من التراب، لأن النار جسم مضيء متحرك يطلب العلو، والتراب جسم مظلم ساكن الُّفل...))[1].

يستعمل إخوان الصفا في هذه الرسالة تقنية الاسترجاع الزمني للوصول إلى نتيجة آنية تعزز أفكارهم وتوثقها بالدليل والبرهان، واستعمال الاسترجاع في هذه الغاية كانت من مهام الفلاسفة، إذ لا يجعلون الاسترجاع اعتباطياً غير مرتبط بهدف معين داخل النص.

بل يجعلونه فضاءً للتذكير والمعالجة والتأسيس للمستقبل، وهذا ما نتتبعه في نصوصهم الفلسفية، إذ كانت رسالتهم تدور حول طاقة الإنسان في المعارف ولهذا تحتاج إلى استرجاع ما يتعلق بخلق الإنسان ونشأته فقالوا **(اعلم أن الله تعالى لما خلق جسد آدم عليه السلام أبي البشر من التراب)**.

وإخوان الصفا لا يريدون من خلال ذكر آدم (عليه السلام) التذكير بقصته وأحداثه، بل يريدون استرجاع ما يخدم فكرتهم في تحليل طاقة الإنسان في المعارف حصراً، معتمدين على الاسترجاع الذي هو ((خاصية حكائية نشأت مع الحكي الكلاسي، وتطورت بتطوره، ثم انتقلت إلى الأعمال الروائية الحديثة))[2]، ولهذا قالوا بعد استرجاع الكرم الإلهي في خلق آدم (عليه السلام) من حسن الصورة ونفخ الروح فيه وتمام الخلقة الشريفة **(صار ذلك الجسد الترابي بتلك الروح الشريفة حياً عالماً قادراً، ثم فضله بما علمه بعض الأسماء)**.

إذ جعلوا هذا الاسترجاع في الأحداث الزمنية فضاءً واسعاً للدلالة على طاقة الإنسان في المعارف وتشريف الله سبحانه وتعالى له بكل هذه العلوم والأسماء، وبهذا استطاع الاسترجاع الجمع بين الرفعة والعلم والمكانة، ثم يقدمون الفكرة الفلسفية الأولى مستنتجة من الاسترجاع الزمني فيقولون **(وأمرهم بالسجود له من أجل تلك الروح الشريفة التي نفخ فيه، لا من أجل الجسد الترابي)**، وهذه الفكرة هي المعالجة

١_ رسائل اخوان الصفا، ٣٩٤.

٢_ شعرية الخطاب السردي، ١٠٩.

التي أرادوها من خلال استعراض هذه الأحداث التاريخية، إذ السجود لآدم (عليه السلام) لم يكن من أجل الجسد المخلوق من التراب، بل من أجل الروح التي أسكناها الله سبحانه وتعالى فيه.

ويتحولون إلى الفكرة الفلسفية الثانية المستنتجة من استعمالهم للاسترجاع بقولهم بعد استعراض حجة إبليس في عدم سجوده لآدم عليه السلام **(إذ النار خير من التراب، لأن النار جسم مضيء متحرك يطلب العلو، والتراب جسم مظلم ساكن الثِّقل)**، وبهذا يفلسفون سبب إبليس في عدم السجود ويسوغون له هذه المخالفة، ليس من أجل التبرير لها، بل من أجل توضيح حجة إبليس ودليله في رفضه الأمر بالسجود، إذ النار تشكل الضياء ويكون اتجاهها العلو، والتراب جسم مظلم ينشد الانخفاض والاستواء، فنلحظ كيف أن الاسترجاع خدم فكرة معاصرة لزمن النص ولزمن القارئ معاً.

ومن ذلك قول الفارابي في رسالته (التنبيه إلى سبيل السعادة): **((إن أحوال الإنسان التي توجد له في حيواته منها ما لا يلحقه بها محمدة ولا مذمة، ومنها ما إذا كانت له لحقته بها محمدة أو مذمة، وأما السعادة فليس ينالها الإنسان بأحواله التي لا يلحقه بها حمد أو ذم، لكن التي ينال بها السعادة هي في جملة أحواله التي يلحقه بها حمد أو ذم، وأحواله التي يلحقه بها حمد أو ذم ثلاثة: احدها الأفعال(وذلك مثل القيام والقعود والركوب والمشي والنظر والسماع)، وبالجملة كل ما احتاج الإنسان فيه إلى استعمال أعضاء بدنه الآلية، والثاني عوارض النفس، وذلك مثل الشهوة واللذة والفرح والغضب والخوف والشوق والرحمة والغيرة وما أشبه ذلك، والثالث هو التمييز بالذهن، وهذه الثالثة هي التي لا يخلو الإنسان في وقت زمان حيواته أن يكون له بعض هذه...))**[1].

يبدأ الفارابي رسالته بالاسترجاع الزمني ليجعله جسر انتقال إلى الفلسفة النفعية التي توجه الإنسان إلى فهم أسباب سعادته والاشتغال عليها، عن طريق التفريق بين الأحوال والأفعال، فيقول **(إن أحوال الإنسان التي توجد له في حيواته**

١_ رسالة التنبيه إلى سبيل السعادة، الفارابي، دراسة وتحقيق: سحبان خليفات، قسم الفلسفة، كلية الآداب، الجامعة الأردنية، منشورات الجامعة الأردنية، عمان ط١، ١٩٨٧م، ١٨٠-١٨١.

منها ما لا يلحقه بها محمدة ولا مذمة)، فيسترجع الفارابي الأفعال والأحوال الإنسانية التي تكون وسط بين تحقيق السعادة من عدمها، والتي لا يلحق الإنسان بها محمدة ولا مذمة، وهذا الاسترجاع كان ذاتياً.

أي: استرجع الفعل الإنساني الذي يكون في الماضي وأعطى صورة لطبيعة الفعل في الحاضر والمستقبل أي جعله لا متناهياً في الزمن، يشمل الكل وينطلق من الماضي ويتجاوز حتى المستقبل فقال **(لكن التي ينال بها السعادة هي في جملة أحواله التي يلحقه بها حمد أو ذم)**، وبهذا القيد اللغوي جعل الاسترجاع مكمل لما يجلب أن يلتزم به الإنسان في سبيل تحقيق سعادته، إذ الأحداث السابقة التي جلبت لصاحبها السعادة كانت إما بحمده على فعلٍ ما، أو مذمته من عدوه على فعلٍ ما.

فهذه الثنائية (الحمد والذم) حققت للإنسان سعادته سابقاً حسب طبيعة الفعل والحدث والعالم الخارجي المتصل به، ولهذا ما يغذي الاسترجاع احياناً ((التأمل، واستحضار الذكريات، وآمال المستقبل))[1].

وستحقق السعادة بالثنائية نفسها في المستقبل إلى وقت نهاية الإنسان وانتهاء العالم، وبهذا لم يكن الاسترجاع تقنية هامشية في استعمالات الفلاسفة، بل تأسيس للمستقبل بهدف منفعة الإنسان وتعريفه بتفاصيل الوصول إلى سعادته وذلك يتقسيمه الأفعال إلى ثلاثة أصناف، وجعل الصنف الثالث من أبرز ما يحقق السعادة للإنسان وهو (التمييز بالذهن) وهنا إشارة إلى أهمية الفلسفة في حيوات الإنسان وجميع ازمانه، لاسيما أنها تنمي الجانب العقلي وطرق التفكير والتحليل للوصول إلى الحقائق.

ويقول الغزالي في ردّه على الفلاسفة وإبطال قولهم بقدم العالم: **((اختلف الفلاسفة في قدم العالم؛ فالذي استقر عليه رأي جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين، القول بقدمه، وأنه لم يزل موجوداً مع الله تعالى، ومعلولاً له، ومساوقاً له، غير متأخر عنه بالزمان، مساوقة المعلول للعلة، ومساوقة النور للشمس، وإن تقدم الباري عليه، كتقدم العلة على المعلول، وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان... لو ذهبت أصف ما نقل عنهم في معرض الأدلة وذكر في الاعتراض عليه لسوّدت في**

١_ البنية الروائية في رواية الأخدود (مدن الملح) لعبد الرحمن منيف، محمد عبدالله القواسمة، مكتبة العربي للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط١، ٢٠٠٩م، ٢٧.

هذه المسألة أوراقاً، ولكن لا خير في التطويل فلنحذف من أدلتهم، ما يجري مجرى التحكم، أو التخيل الضعيف، الذي يهون على كل ناظر حله، ولنقتصر على إيراد ما له وقع في النفس، مما يجوز أن ينهض مشككاً لفحول النظار، فإن تشكيك الضعفاء بأدنى خيال ممكن...))[1].

والغزالي يريد هنا المناقشة ودحض الأقوال التي توسعت في فكرة قدم العالم، فعمد إلى الاسترجاع الزمني، ثم الانتقال منه إلى دحض الرأي الذي استقر عليه توجههم ومذهبهم فيه، ولهذا الغزالي استرجع الفكرة التي يريدها؛ للتركيز عليها في المناقشة والرّد، وفي هذه الطريقة يستمر الغزالي على منهاج وطريقة الفلاسفة في استعمال الاسترجاع بالأهمية القصوى داخل نصّه الفلسفي.

فعندما قال **(فالذي استقر عليه رأي جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين)** قدم نصاً استرجاعياً يمهد لمناقشة عميقة، إذ يريد تحديد ردّه في الرأي الذي استقروا عليه وهو **(القول بقدمه، وأنه لم يزل موجوداً مع الله تعالى)**، إذ نلحظ أن الغزالي يركز ويناقش الرأي الذي يكون أكثر جرأة في أقوالهم، والاسترجاع عند الغزالي يغذيه التمكن والاطلاع، وهذا يحتاج إلى سعة في المعرفة والثقافة.

لاسيما أن الغزالي عندما يقول **(ولكن لا خير في التطويل فلنحذف من أدلتهم، ما يجري مجرى التحكم، أو التخيل الضعيف)**، إذ يمتنع عن مناقشة مواطن الضعف في آرائهم، ومستعملاً في تجاوز هذه الأدلة والخيال الضعيف تقنية التسريع الزمني؛ وهذا التحول كان مسوغاً عنده، إذ أراد من الاسترجاع الرد على أقوى آرائهم ولجأ إلى التسريع لتجاوز اضعفها التي يستطيع أضعف ناظر فيه الرد عليه ودحضه وتفنيده.

فيتضح أن الغزالي يستعمل الاسترجاع بما يتناسب وهدفه من النص الفلسفي وهو استرجاع ما يثير الشك في النفس من جهة قوة الدليل إذ قال **(ولنقتصر على إيراد ما له وقع في النفس، مما يجوز أن ينهض مشككاً لفحول النظار)**، فحتى الاسترجاع لم يجعله الغزالي في الأفكار العادية واقتصر على دحض الآراء الأقوى

١_ تهافت الفلاسفة، الإمام الغزالي، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط٤، ٨٨-٨٩.

في هذا الموضوع، وبهذا إشارة واضحة لأهمية آراء الغزالي في الفلسفة الإسلامية؛ ولهذا كان حلقة الوصل بين التيار الفلسفي المعتدل والمتشدد.

ومن ذلك قول ابن طفيل في افتتاحية رسالته الفلسفية المشهورة (حي بن يقظان): ((**ذكر سلفنا الصالح رضي الله عنهم أن جزيرة من جزائر الهند التي تحت خط الاستواء، وهي الجزيرة التي يتولد بها الإنسان من غير أم ولا أب وبها شجر يثمر نساء، وهي التي ذكر المسعودي أنها جزيرة الوقواق لأن تلك الجزيرة أعدل بقاع الأرض هواء، وأتممها لشروق النور الأعلى عليها استعداداً، وإن كان هذا خلاف ما يراه جمهور الفلسفة وكبار الأطباء، فإنهم يرون أن أعدل ما في المعمورة الاقليم الرابع ...**))[1].

فيظهر أن ابن طفيل يمهد باسترجاع زمني طويل، إذ جعل هذا الاسترجاع في خدمة الرواية، لاسيما أن الرواية تتعلق بشخص يعيش على هذه الجزيرة ويتأقلم مع أحوالها ويعيش على ما موجود بها، وابن طفيل يستعمل هنا الاسترجاع بنظام الحوار المقطوع الذي يعتمد على نقل الحوارات المسترجعة بين الشخصيات[2]، فقال مستعملاً القرينة الزمنية الماضية (**ذكر سلفنا الصالح رضي الله عنهم**).

لقد كان ما بعد هذا النص استرجاعاً اعتمد على عدّة مواقف وأقوال منها أقوال السلف الصالح لهذه الجزيرة، وذكر المسعودي لها بتسمية (جزيرة الوقواق) أي بمعنى آخر هي جزيرة الأحلام التي تتميز بهواءها واجواءها الممتازة، ويستمر في الاسترجاع الزمني فيقول (**وإن كان هذا خلاف ما يراه جمهور الفلسفة وكبار الأطباء**)، فيجعل المناقشة بين الآراء في حلقة استرجاعية يبقى هو خارجها؛ لأن ما يريده من ذكر الجزيرة ليس التأكد من مكانها وجغرافيتها وحقيقتها، بل يريد أن يجعلها مسرحاً لروايته من جهة الحيز المكاني الذي يضم نصّه الروائي الفلسفي.

١_ حي بن يقظان، ابن طفيل، ٥.

٢_ ينظر: الفضاء الروائي في أدب مؤنس الرزاز، نجوى محمد جمعة البياتي، إشراف: حسين عبود حميد الهلالي، جامعة البصرة، كلية التربية، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م، ٦١. (اطروحة دكتوراه) .

ثانياً: الاستباق

لقد استندت المفارقة الزمنية إلى عنصر آخر هو الاستباق، ونعني به ((التنبؤ بأحداث ستقوم سواء أكانت في المستقبل القريب... أم المستقبل البعيد))[١]، والاستباق ينبع من خيال الفيلسوف في الجمع بين المعطيات الموجودة وتوقع الأحداث التي ستقع، وعليه ((الاستشراف أو الاستباق الزمني أقل تواتراً من الاسترجاع وذلك في التقاليد السردية القريبة على الأقل))[٢]، ويُعدّ الاستباق النافذة التي يعتمدها الفيلسوف للانتقال من تقنية الاسترجاع التي يعتمدها لسرد الأحداث الماضية، وذلك بالتمهيد لأحداث وإشارة إلى أحداث ستقع مستقبلا.

وربما يقوم الاستباق على استعمال ضمير المتكلّم والمخاطب والغائب أيضاً، فإن ((الحكاية (بضمير المتكلّم) أحسن ملاءمة للاستشراف من أي حكاية أُخرى، وذلك بسبب طابعها الاستعادي المصرح به بالذات، والذي يرخِّص للسارد في تلميحات إلى المستقبل، ولا سيما إلى وضعه الراهن، لأن هذه التلميحات تشكل جزءاً من دوره نوعاً ما))[٣]، ويعرّف الاستباق أيضاً بأنَّه ((سرد قبل وقوعه))[٤]، إذ يتمثل في ايراد حدث آتٍ أو الإشارة إليه ((يعلن حدوثه ما سوف يأتي في المستقبل))[٥]، ويكون هذا بالقفز على مدة من زمن القصة وتجاوز زمن الخطاب للتطلع إلى ما يحصل في القصة وما تحمله الشخصية أو الحدث في رؤيتها لهذا المستقبل[٦].

لقد كان الاستباق داخلياً وخارجياً، وهو كما يرى **تودوروف** أقل تواتراً من الاسترجاع[٧]، وهو في النصوص كثير، ويلجأ الفيلسوف إلى تقنية الاستباق؛ لأنها تتسع لأداء وظيفة ((إضفاء جو معين على حدث معين لاستباق وتهيئة القارئ نفسياً

١_ بناء الرواية ، ٨٤.

٢_ خطاب الحكاية، ٧٦.

٣_ شعرية تشكيل الفضاء السردي، قراءة في رواية الارملة السوداء لصبحي فحماوي، نبهان حسون السعدون، ط١، دار غيداء، الاردن، ٢٠١٥، ٤٨.

٤_ قضايا السرد عند نجيب محفوظ، وليد نجار، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٥م، ١٠٥.

٥_ بنية الشكل الروائي، ١٣٢.

٦_ ينظر: شعرية تشكيل الفضاء السردي، ٤٨.

٧_ ينظر: النقد التطبيقي التحليلي، عدنان خالد عبد الله، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٦، ٨٠.

للأحداث القادمة أو من حدث يوضع في بداية القصة أو من أدلة مادية ملموسة توضع في البداية))[١].

ومن خلال ما تقدم يظهر أن الاستباق إلى جانب الاسترجاع يسهمان في ترتيب الزمن في الخطاب، وفلاسفة العصر العباسي الثاني استعملوا الاستباق في نصوصهم الفلسفية الشعرية منها والنثرية، إذ كان أداة من أدوات إيصال وشرح الفكرة الفلسفية المراد توضيحها وتوضيح فضاءاتها الزمنية.

من ذلك قول ابن سينا مخاطباً الدنيا والحال الذي سيؤول إليه من يتمسك بها[٢]:

لقد عشنا بهـــــا زمناً قصيراً نقاسي بعـــــــدهم زمناً طويلا
ومن يستثبت الدنيا بحـــــال يرُمْ مـــــــن مستحيل مستحيلا
إذا ما استعرض الدنيا اعتباراً تنحَّى الحـــرص عنها مستقيلا
خليلَيْ بلـــــــغا العذّال أني هجرت تجمّلي هـــــــجراً جميلا
وأني من أناس مـــــا أحلنا على عـــــــــزم فأعقبنا نزولا

إذ الحال التي ينطلق ابن سينا في وصفها جعلته يعتمد على ثنائية الترتيب الزمني، إذ لم يغادر إلى تقنية الاستباق الزمني دون توضيح القرينة التي تسوغ له هذا الاستباق، وهو اللجوء إلى الاسترجاع بصورة موجزة مختزلة تؤسس للحظة التوقع الاستباقي فقال **(لقد عشنا بها زمناً قصيراً)**، فاسترجع بصورة معنوية تحمل أكثر من معنى، إذ (الزمن القصير) ربما يريد أنه من أرباب القلوب الذين لم يعيشوا في ملذات الحياة ونعمها الزائلة، ولحظات التمتع في الحياة هي قصيرة بالنسبة له، أو ربما أنه يسترجع الأيام التي عاشها وهي في مقياس الحياة لا تُعدّ بالزمن الطويل، وهذا ((دون الاخلال بمنطقية النص))[٣].

١_ الزرافة التي تعشق الطيران، قاسم سعودي، دار العالم العربي، الامارات العربية المتحدة، ط١، ٢٠١٦م، ٩.

٢_ ديوان ابن سينا، ١٦.

٣_ الزمن النحوي في قصص القرآن الكريم، حبيب مشخول حسن الخفاجي، كلية الآداب، جامعة البصرة، ٢٠٠٣م، ١٥٧. (رسالة ماجستير).

وسواء كان المعنى الأول أو الثاني، فإنه مهد للنتيجة التي يتوقعها معتمداً على الاستباق الزمني الذي يستند على استرجاع الأفعال السابقة والتنبؤ بمستقبلها ونتائجها فقال **(نقاسي بعدهم زمناً طويلا)**، إذ جعل الاستباق الزمني غير مقتصرٍ على لحظة مستقبلية معينة، والمعاناة والنتائج التي تمخضت عن حياة مقصدية (الزمن القصير)، ستكون نتائجها على حياة الإنسان في مستقبله الدنيوي والأخروي، حتى ليقول معززاً هذه الثنائية الزمنية (الاسترجاع والاستباق) ورابطاً بينها **(إذا ما استعرض الدنيا اعتباراً)**، إذ يريد من الإنسان استرجاع أفعاله السابقة.

إذ الاستباق ((حالة توقع وانتظار يعايشها القارئ أثناء قراءة النص، بما يتوفر له من أحداث وإشارات أولية، توحي بالآتي، ولا تكتمل الرؤية إلا بعد الانتهاء من القراءة، إذ يستطيع القارئ تحديد الاستباقات النصية والحكم بتحققها أو عدمه))[1]، وهذا على سبيل الاعتبار لا التفاخر وعلى سبيل محاسبة النفس في توقع القادم؛ لأنه قال في الشطر الثاني **(تنحَّى الحـرص عنها مستقيلا)** معتمداً بصورة كاملة على الاستباق في توقع ما ستؤول إليه حال النفس الإنسانية، وربما الكلام هنا ينشطر إلى فكرة أساسية يدافع عنها ابن سينا تبعاً للعصر الذي يعيش فيه، وهو حال الإنسان قبل التصوف وبعده.

إذ الاسترجاع يكون في مقدار قيمة الأفعال السابقة، والاستباق يكون في نتائج البحث عن تهذيب النفس والأحوال، إذ يعكس صورة مجتمعية كاملة عن انتشار اللذات والاستهانة بالأحكام والفرائض، لا سيما أنه عاش في حقبة مرتبكة ومضطربة في حياة الدولة العباسية.

وعليه حقق ابن سينا في الاستباق عنصر الترهيب في البيت الأول، ثم في البيت الثالث لجأ إلى الترغيب، وجعل العلاقة بينهما تكاملية، أي: تكامل أركان الدعوة إلى المذهب الصوفي في بيان لحظات الجهل السابقة ونتائجها في الحياة وبعد الممات، ولحظات البحث في النفس والنهوض بها للوصول إلى الرضا عنها أولاً، والسعادة في الدارين ثانياً.

١_ الزمن في الرواية العربية، ٢١١.

ويقول ابن سينا في موضع آخر يذكر فضيلة الأحوال الصوفية الفلسفية منها[1]:

هـــــذب النفس بالعلوم لترقى وخـــــذ الكل فهي للكل بيت
إنمـــا النفس كالزجاجة والعل م ضياء وحـــــكمة الله زيت
فإذا أشرقت فـــــــــإنك حيٌّ وإذا أظلمت فـــــــإنك ميت

لم يغادر ابن سينا الأفكار والمصطلحات الصوفية في هذه الأبيات، فجعلها فضاءً من الاستباقات الزمنية الشرطية، والصوفية أكثر الناس حديثاً عن المستقبل والحال التي انتقلوا إليها، ولهذا يكون الفضاء عندهم لا محدود في استباق الحصول على النعم والأحوال المختلفة، فكل ((تلك القفزات الزمنية التي تحققت أو قد تتحقق في الحاضر ... وربما كان التحقق وعدمه مرتهناً بالفضاء))[2].

فعندما يدعو إلى تهذيب النفس وارتقائها أراد منها أن تكون نفس عالمة، فجعل الاستباق الشرطي في قوله **(بالعلوم لترقى، فهي للكل بيت)**، فاستباق تحقق الرقي واحتواء النفس التي هي بيت لكل شيء من الأفكار الصوفية الأساسية.

وهذا الاستباق والبشرى قائم على تحقق الشروط الآتية **(هذب النفس بالعلوم، وخذ الكل)**، فالسبب مرتبط بالاستباق وداعماً لمصداقيته، إذ تهذيب النفس بالعلوم الكليّة، يحقق لها الرقي والرضا، وهذا هو المنشود من تعلم العلوم الكلية، ليعود في قوله **(فإذا أشرقت)**.

ويريد النفس التي تشرق بنور الحب الإلهي المتكامل، وهذا الاشراق لحظة آنية، تحيل بنا إلى الاستباق الزمني أي: توقع النتيجة، إذ قال**(فإنك حيٌّ)** فالفرق بين الحياة والموت عند الصوفية هو ليس كما نفهمه ونعرفه، بل مرتبط بحياة ما قبل التصوف وهو أشبه بالموت، وما بعدها وهو الحياة بعينها.

فقال **(وإذا أظلمت فإنك ميت)** أي: إذ اظلمت النفس واعرضت عن النجاة في التحول إلى التعلق بالحكمة الإلهية من الحياة وغاية الإنسان فيها، فهو ميت والموت هنا يريد به ابن سينا انطفاء شعلة القلب في التفكر والنظر بالنعم الإلهية.

١_ ديوان ابن سينا، ٢٠.

٢_ الفضاء الروائي في أدب مؤنس الرزاز، ٥٨.

وهذه الثنائية (الحياة والموت) استعملها ابن سينا في توثيق وتقوية الاستباق، بحيث تتحقق القناعة للمتلقي، فالحياة طريقها معروف والموت كذلك، وكلاهما يتعلق بالنفس التي هي الشغل الشاغل للصوفية، ولهذا الاستباق يجب أن يعالج ((بالنظر في العلاقة بين مدة الوقائع أو الوقت الذي تستغرقه))[١].

فالانطلاق يكون من الكل وإلى الكل وهي النفس، فالاستباق مهم عند الفلاسفة لاسيما في دعوتهم للأفكار المختلفة، والفكر الصوفي في عمقه يحتاج إلى استرجاع واستباق زمني، بصورة متوازية تساند احداها الأخرى.

ويقول الغزالي في غربة التصميم على فعل الخير وأن الشر بعيد عنه[٢]:

نفسي هــواها الخيرُ فهي غريبةٌ عــن سوءِ ما يهوى إليهِ سافلُ

ناسٌ تهوّمُ فـــي مباءةِ عاصفٍ نُكْرُ الحـــــياة بها مبينٌ غائلُ

والغزالي في هذه الأبيات الشبابية التي تمثل حياته الأولى، استسلم للاغتراب الذي يحسّه داخل المجتمع، والاغتراب يكون لحظة انفصال الإنسان عن مجتمعه مع وجوده فيه، ويكون خاضعاً لأسباب مختلفة، لاسيما أن الاستباق ((مجموعة من الأشكال أو التقنيات السردية التي تقودنا إلى استقصاء سرعة السرد والتغيرات التي تحدث على نسقه من تعجيل أو تبطئة))[٣].

منها التقاطع الفكري الذي يؤدي إلى انعزال النفس عن مخالطة الغير، والغزالي في المرحلة الأولى من حياته، كانت نفسه تتراوح بين الطموح والواقع الموجود، ولهذا حينما صرح هنا **(نفسي هواها الخيرُ فهي غريبةٌ)**، أراد الآنية والمستقبلية في رفض النفوس المريضة والخاطئة، هذه المستقبلية تنقطع حينما يذكر أنه انتصر عليها، إذ الانتصار يكون للنفس وعندما يتحقق يكون الغزالي قد فتح صفحة أخرى تساعده في تحقيق أهدافه المستندة على الانتصار.

١_ تقنيات السرد الروائي في ضوء المنهج البنيوي، يمنى العيد، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط٣، ١٢٤.

٢_ الحياة الأولى ديوان شعر، ٤٦.

٣_ البنية السردية في شعر نزار القباني، انتصار جويد عيدان، إشراف: عادل كتاب العزاوي، كلية التربية للبنات، جامعة بغداد، ٢٠٠٢م، ٨٨. (رسالة ماجستير).

ولحين تحققه فالنفس تبقى غريبة عن أي فعل خاطئ، والغزالي ينقل صورة عن المجتمع في زمنه ذاك، وجعل النفس غريبة هو استباق زمني يوثق حقيقة وحتمية الانتصار، وما سيتصل به من أحداث وأفكار جديدة.

ويقول الغزالي في حياته بعد الانتصار الذي حققه على دنيا الهوان والضعف أمام الواقع[1]:

فـــــــــي انتصار وأدتهُ بعد أن كـــــــــان هازمي

فأنـــــــــا الآن مطلَقٌ لستُ للـــــــــذل أنتمي

فهذه الأبيات الفلسفية التي يعبر الغزالي فيها عن تحولاته في الزمن والانتصار الذي حققه، هذا الانتصار لم يكن على الأعداء بالسيف كما يحدث في المعارك، بل ينطلق الغزالي في فكرة صوفية، يوصل من خلالها الانتصار على العدو الرئيس وهو (النفس).

والغزالي يفضل الاستباق القائم على ((تقديم الأحداث اللاحقة والمتحققة حتماً ... على العكس من التوقع الذي قد يتحقق وقد لا يتحقق))[2]، إذ التوقع يقبل الاحتمالات المتعددة، ففي قوله **(في انتصار وأدتهُ)** استرجاع واضح لحياته الأولى في الضياع النفسي والشك والتشتت والاستسلام لأهل العقل من الفلاسفة في أدلتهم التي يقدموها في مناقشة الأفكار والقضايا المختلفة، فالانتصار هو حدثه الآني، والهزيمة في قوله**(بعد أن كان هازمي)**، أصبحت للاسترجاع والاعتبار لا أكثر.

لكن الاستباق الزمني الذي ننتظره بعد هذا الانتصار هو ما صرح به في قوله **(فأنا الآن مطلَقٌ)**، فعلى الرغم من تصريحه بالقرينة الزمنية (الآن) لكنه استعمل تعبيراً يعتمد على الاستباق بصورة كاملة، وهو قوله (مطلقٌ) أي: مستعد لمناقشة الكل بنفسية الانتصار بالحجة والدليل بزمنية الاستباق المدعومة بروح الشباب.

ولهذا استعمل لفظ (مطلق) للذي يفتح النفس على جميع الأزمنة، فالانتصار غير محددٍ بزمن، إذ انتصر على ماضيه الذي عانى منه في الشك والضعف

١_ الحياة الأولى ديوان شعر، ٤٦.

٢_ جماليات التشكيل الزماني والمكاني ، إبراهيم نمر موسى، مجلة فصول، دراسة الرواية، ٣١٢.

النفسي، وانتصر في حاضره وسيستمر هذا الانتصار في مستقبله، ويعزز هذا الانتصار والثقة بالنفس.

وهذا هو ((قلب نظام الأحداث ... عن طريق تقديم متواليات حكائية محل أخرى سابقة عليها في الحدوث))[1]، والغزالي ركز على المتواليات الحكائية لتفعيل المفارقة الزمنية، فيقول **(لستُ للذل أنتمي)** أي: في حاضره ومستقبله، إذ اليقين القلبي الذي وصل له، سيجعل الذل بعيداً عنه في المستقبل، والاستباق كان أداته في وصف هذا الانتصار وطبيعته ونتائجه على الأمة الإسلامية.

وهذا ما تحقق في حياة الغزالي لاحقاً، إذ أصبح مرجعاً في الاعتدال والتوفيق بين الخصوم، بين الصوفية وغيرهم، وبين الفلاسفة ومعارضيهم، مستنداً على لحظات الانتصار هذه.

ويقول ابن ملكا البغدادي[2] في المقالة الأولى (في المعارف وتصور المعاني بالحدود والرسوم) فصل (منها في منفعة المنطق وغرضه وموضوعه ومطالبه): **((... ولذلك يقول أن كل تعليم وتعلم ذهني فبعلم سابق وعلى أن مطاليه هي أنه كيف يتوصل الإنسان بالمعرفة والعلم السابقين إلى تحصيل المعرفة والعلم المكتسبين بالطلب وعلى أي وجه يكون ذلك وعلى أن غايته إفادة ما يتوصل به الإنسان إلى اكتساب المعارف والعلوم المجهولة ومعرفة الحق فيها من الباطل والصدق مما يقال فيها من الكذب...))**[3].

وابن ملكا البغدادي يريد هنا التأكيد على الفلسفة النفعية وأهميتها في حياة الإنسان وفهم جوانب الحياة، وبدأ ذلك من عنوان الرسالة إذ جعلها في جواب على سؤال استباقي عن منفعة تعلم المنطق وغرضه، فجعل ابن ملكا البغدادي قيده في

١_ بنية الشكل الروائي، حسن بحراوي، ١٣٢.

٢_ العلامة الفيلسوف شيخ الطب أوحد الزمان أبو البركات هبة الله بن علي بن ملكا البلدي اليهودي كان ثم أسلم في أواخر عمره خدم الخليفة المستنجد قال الموفق بن أبي أصيبعة تصانيفه في غاية الجودة وله فطرة فائقة له رسالة في ماهية العقل برع في علم الفلسفة، ينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، ٢٠/ ٤١٩.

٣_ الكتاب المعتبر في الحكمة، أبو البركات ابن ملكا البغدادي، منشورات جامعة أصفهان، ط١، ١٣٥٧هـ، ٦/١.

الاستباق الزماني ما يتعلق بالمنفعة فقط، وهذا هو ((التطلع إلى ما هو متوقع أو محتمل الحدوث في العالم المحكي))[١].

وفي قوله **(كل تعليم وتعلم ذهني فبعلم سابق)**، تقديم للاستباق على الاسترجاع لخلق الفضاء المتكامل في تقديم الفكرة، إذ كل علمٍ يتعلمه الإنسان في حيواته الآنية والمستقبلية، خاضع ومؤسس له بعلم سابق يكون ما يتعلمه في المستقبل اكمالاً وتطويراً له، وبهذا جعل المنفعة في الاعتماد على الزمنيين، الاستباق والاسترجاع.

ثم يعمد إلى الاستباق الزمني في موضع آخر من الرسالة فيقول **(غايته إفادة ما يتوصل به الإنسان إلى اكتساب المعارف)**، إذ الغاية المنشودة من تعلم العلوم والعودة إلى أساسياتها تحقيق أكبر فائدة مرجوة، وهي معرفة الحق من الباطل والصدق من الكذب، والتركيز على توقع ما سيحدث من تعلم العلوم الفلسفية، وما يدلل على قصدية العلوم الفلسفية بالتعلم سابقاً ومستقبلاً، هو قوله **(ومعرفة الحق فيها من الباطل والصدق مما يقال فيها من الكذب)**، إذ هذا من أهداف الفلسفية في البحث عن الحقيقة والتمسك بها، ثم الانتقال إلى حقيقة الحقائق.

وهذا رفع من قيمة الفلسفة التي يجب على الإنسان الاهتمام به لتضيف له العقل والحكمة والتفكير المنطقي والجواب على الاسئلة الكثيرة في الفكرة الواحدة، ولهذا ابن ملكا البغدادي يركز الاستباق الزمني في التسويغ والدعوة إلى تعلم ما ينفع العقل ويطوره ويخبر بشكل صريح عن ((سلسلة الأحداث التي سيشهدها السرد في وقت لاحق))[٢].

ويقول ابن ملكا البغدادي في الفصل الثاني (في نسبة الألفاظ إلى معانيها ومفهوماتها واختلاف أوضاعها ودلالاتها): **((كل لفظ يجري بين الناس في مفاوضاتهم ومحاوراتهم فله معنى في ذهن قائله هو الذي دل به عليه ومفهوم في ذهن سامعه هو الذي يستدل به عليه وقد يدل اللفظ عند السامع على معناه المقصود عند القائل كما يفهم الحيوان الناطق من لفظة الإنسان ويسمى ذلك دلالة**

١_ بنية الشكل الروائي، حسن بحراوي، ١٣٣.

٢_ المصدر نفسه، ١٣٧.

المطابقة وقد يدل على معنى هو في ضمنه ومن جملته، كما تدل لفظة الإنسان على الحيوان أو على الناطق فإن في دلالتها عليه دلالة على كل واحد منهما وتسمى دلالة التضمين...))[1]

ونلحظ أن ابن ملكا البغدادي في هذا النص يعتمد على الاستباق في استعمال مجموعة من الأفعال المضارعة التي تتدل على حالية الفكرة ومستقبلها، بالرغم من بداية نصّه بعبارة مطلقة تشمل الماضي والمستقبل، ولهذا **ترى آمنة يوسف** أن الاستباق هو ((الطرف الآخر في تقنيتي المفارقة السردية: الارتداد/الاستباق وهو يعني من حيث مفهومه الفني: تقييم الأحداث السابقة والمتحققة...))[2].

فإذا ما تتبعنا أفعال المضارعة في مواضع **(يجري بين الناس، الذي يستدل به، وقد يدل اللفظ، كما يفهم الحيوان، ويسمى ذلك، وقد يدل، وتسمى دلالة)**، كل هذه الأفعال المضارعة تدل على أن الشاعر يؤسس في نصّه لمعنى قائم على الاستباق، إذ مناقشته وتوجيهاته وأفكاره، لا تشمل اللحظة التي يتحدث بها، بل يشمل الأزمنة القادمة، إلى أن يظهر ما يفند أو يقدم فكرة مخالفة لهذه التعليمات والقواعد بالأدلة.

لاسيما أن ابن ملكا لا يعطي الدلالة فقط مع مثالها، بل يبرهن على صحتها، بمعنى يجعلها مقبولة عقلياً ومنطقياً، وهذا ظهر في قوله **(كما يفهم الحيوان الناطق من لفظة الإنسان)**، وهذا الدليل هو استباقٌ زمني قبل كونه خاضعاً للحظة الآنية التي ولد بها نصّه.

١_ الكتاب المعتبر في الحكمة ، ابن ملكا البغدادي، ١/ ٨.

٢_ تقنيات السرد في النظرية والتطبيق، ٨١.

ثالثاً: التسريع

من تقنيات الترتيب الزمني التي يعتمدها الكتّاب في كتاباتهم هي التسريع، أي: تسريع الحكاية، إذ ((إن مقتضيات تقديم المادة الحكائية عبر مسار الحكي تفرض في بعض الأحيان على السارد أن يعمد إلى تقديم بعض الأحداث الروائية التي يستغرق وقوعها فترة زمنية طويلة ضمن حيز نصي ضيق في مساحة الحكي مركزاً على الموضوع صامتاً على كل ما عاناه))[١].

إذن ما يدفع الفيلسوف إلى استعمال هذه التقنية الزمنية هو مقتضيات الحكي الذي يحتم هذا الاختزال، وهذا ما يعرف باحتواء المشهد الذي هو ((مراحل زمنية في الكتابة مقابلة بين الإيجاز والمشهد يكون فيها الثاني تفصيلاً وتوضيحاً، والأول اختصاراً للثاني مع أن للواحد منهما من الناحية البنائية وظيفة تختلف عن وظيفة الآخر))[٢]، أو قد يلجأ الفيلسوف أحياناً إلى القطع في الحكي بغاية التسريع إذ ((يمثل القطع إحدى حالات عدم التوافق بين محوري الزمن في الرواية، حيث يتجه زمن من الحكاية نحو ما لانهاية، وتؤول المسافة السردية نحو نقطة قريبة من الصفر، ويتعلق الأمر بمدة من الحكاية يسكت عنها تماماً من طرف الحاكي، ويجب أن تكون هناك إمارة دالة على الحذف أو أن يكون على الأقل قابلاً للاستنتاج من النص ويكون وظيفياً بدرجة أعلى أو أدنى))[٣].

وبهذا يكون القارئ على علم بالأحداث التي سرّعها الفيلسوف، ولهذا يعمد إلى قطعها والدلالة عليها بقرينة داخل النص ، وفلاسفة العصر العباسي الثاني استعملوا هذه التقنية في التعامل مع الزمن داخل نصوصهم الفلسفية.

من ذلك قول ابن سينا في فصل (القياس) مستعملاً تقنية التسريع في الانتقال بين الأفكار: ((**القياس مؤلف من أقوال إذا سُلّمت لزم عنها لذاتها قولٌ آخر- مثال ذلك أنّك إذا سلّمت أن كل جسمٍ مؤلف، وكل مؤلّف مُحْدَث - لزم من ذلك أن كل**

١_ الفضاء الزماني والمكاني في رواية نزيف الحجر لإبراهيم الكوني، مقدودة بلواضح، إشراف: عثمان مقيرش، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، كلية الآداب واللغات، ٢٠١٥-٢٠١٦م، ٣٣.

٢_ خطاب الحكاية ، ١٤٢.

٣_ نظرية السرد (من وجهة النظر إلى التبئير)، جيرار جينيت وآخرون، ترجمة: ناجي مصطفى، الحوار الاكاديمي والجامعي، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ١٩٨٩م، ١٧٠.

جسمٍ مُحْدَث. والقياس منه اقتراني، ومنه استثنائي. والاقترانيات في الحمليات ثلاثة أشكال...))[1].

وابن سينا في تناول القياس على اتساعه وقواعده الكثيرة يحتاج إلى التسريع الزمني للوصول إلى الفكرة المقصودة، لاسيما في الموضوعات الفلسفية الواسعة العميقة التي تحتاج إلى استطراد، وابن سينا يعرف كيف يتجاوز الكل ويركز على المقصد، فقال **(القياس مؤلف من أقوال إذا سُلّمت لزم عنها لذاتها قولٌ آخر)**، إذ جعل لكل الأقوال فضاء ينتج عنه قول آخر مرتبط بها.

إذن التسريع الزمني كان بهدف استنتاج فكرة معينة، ثم يعزز التسريع الزمني بتقسيمات أخرى فيقول **(والقياس منه اقتراني، ومنه استثنائي)**، ويتجاوزها إلى الاسترسال في باقي الفكرة، إذن التسريع هنا اقتصر على الإيجاز الزمني.

ومن ذلك قول الإمام الغزالي في فصل (معرفة عساكر القلب) حينما سُئل عنه: **((وتحتاج أن تعرف العسكرين: وذلك أن العسكر الظاهر هو: الشهوة والغضب؛ ومنازلهم في اليدين والرجلين والعينين والأذنين وجميع الأعضاء، وأما العسكر الباطن، فمنازله في الدماغ، وهو قوي الخيال، والتفكير، والحفظ، والتذكر، والوهم، ولكل قوة من هذه القوى عمل خاص، فإن ضعف واحد منهم ضعف حال ابن آدم في الدارين، وجملة هذين العسكرين في القلب وهو أميرهما؛ فإن أمر اللسان أن يذكر ذكر، وإن أمر اليد أن تبطش بطشت، وإن أمر الرجل أن تسعى سعت، وكذلك الحواس الخمس حتى يحفظ نفسه ...))**[2].

فنلحظ أن الغزالي في هذا التسريع الزمني يريد بلورة فكرة أساسية ينطلق في مناقشتها، مع موافقته على ما يريد في إيجازه التسريع، فعمد إلى ذكر أصناف العسكر الظاهر والباطن، بصورة موجزة تعتمد على إيصال المعلومة أكثر من شرحها وتوضيحها، إذ يشكل التسريع الفجوة ((التي تتخلل السرد النمطي وتؤدي إلى ضرب

١_ عيون الحكمة، ابن سينا، حققه وقدم له: عبد الرحمن البدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٨٠م، ٥.

٢_ كيمياء السعادة ، الإمام الغزالي، ٤، www.al-mostafa.com .

من تسريع الحوادث وتعجيل الارتقاء بمستوى الأحداث اقتراباً من النهاية المرصودة والغاية المنشودة))[1].

فذكر في العسكر الظاهر (الشهوة والغضب) ومنازلهم، وفي العسكر الباطن (الدماغ) الذي جعله موطن التفكر والخيال والحفظ والوهم، كل هذه الأصناف لم يعمد الغزالي إلى التفصيل بها، بل أوجز وأوصل الفكرة بتقسيماتها دون توضيح ماهية هذه التقسيمات.

ثم يجعل المسيطر على هذين العسكرين (القلب)، لكنه في ذكر المسيطر عليهما بدأ بتفصيل الفكرة وبيان كيفية أنه المسيطر، وتوضيح الفكرة يحتاج إلى تسلسل منطقي في عرضها، حتى تكون النهاية مقنعة ومحققة لما يريده الغزالي.

وعليه اللجوء إلى التسريع في ذكر العسكرين الغاية منه الوصول إلى مناقشة سيطرة القلب عليهما، والقلب عند أهل التصوف هو مركز التحكم والمشاعر والأحوال، فجاء التسريع متوافقاً مع الأساسيات الصوفية ومكملاً لعلومها عن طريق فضاء القلب الواسع.

ومن ذلك قول الإمام الغزالي في (مَدَاخِلَ السَفْسَطة وجَحْد العُلوم): ((**ثم فتشت عن علومي فوجدت نفسي عاطلاً من علم موصوف بهذه الصفة إلاّ في الحسيات والضروريات، فقلت: الآن بعد حصول اليأس، لا مطمع في اقتباس المشكلات إلاّ في الجليّات، وهي الحسيَّات والضروريات، فلا بد من إحكامها أولاً لأتيقن أن ثقتي بالمحسوسات، وأماني من الغلط بالضروريات... إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضاً، وأخذت تتسع للشك فيها وتقول: من أين الثقة بالمحسوسات...**))[2].

والسفسطة هي خروج الفلسفة من هدفها النفعي إلى الهدف الدنيوي الذي يهبط بها إلى مرحلة تتعارض، والغزالي في هذه الرسالة يستعمل تقنية التسريع الزمني لمناقشة جوهر فلسفته، إذ علومه كثيرة وأفكاره متنوعة، لكنه عند البدء بمناقشة جوهر فلسفته وموقفها من السفسطة يريد بها تخليص النفس من المسائل غير المفيدة.

١_ بنية النص الروائي، إبراهيم خليل، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١٠م، ١١٢.

٢_ المنقذ من الضلال، الإمام الغزالي، ٥.

التي لا تحقق له منفعة ولا تخدم علومه الدينية التي نذر عمره في سبيل التأليف بها وتوضيح الطريق الصحيح للناس، بين هذه الفضاءات المتعددة داخل التيارات المختلفة من الفلاسفة، وغيرهم من الفرق الدينية والمجاميع الجدلية، **وسيزا قاسم** يطلق على التسريع (الثغرة) أي هي ((الثغرة الزمنية تمثل المقاطع الزمنية في القص التي لا يعالجها الكاتب معالجة نصية))[1].

فقال في تقنية التسريع الزمني **(ثم فتشت عن علومي فوجدت نفسي)** فأعطانا من التسريع ما يريد مناقشته فقط، دون التعرض لكل الأفكار التي راودته عند مراجعته للعلوم التي يكتب بها ويعلمها للناس، فعزز التسريع وقال **(فقلت: الآن بعد حصول اليأس)**.

إذ قدم النتيجة وهو اليأس بعد النظر في علومه ومحاولة تصفية ما لم يكن مفيداً منها، فأراد حصر المشكلة عن طريق التسريع وهي قوله **(عاطلاً من علم موصوف بهذه الصفة إلاّ في الحسّيات والضروريات)**، وبهذا يصمم الغزالي على تنقية فلسفته وتركيز هدفها الإسلامي الخالص، متجاوزاً ما يحاول الآخرين سحبه إليه من سفسطة الكلام دون هدف يخدم الدين وأهله.

من ذلك قول الإدريسي في التسريع الزمني للدخول إلى وصف كلام الفلاسفة وتحديداً في (وصف الأرض): ((**فنقول إن الذي تحصل من كلام الفلاسفة وجلة العلماء وأهل النظر في علم الهيئة أن الأرض مدورة كتدوير الكرة والماء لاصق بها وراكد عليها ركوداً طبيعياً لا يفارقها والأرض والماء مستقران في جوف الفلك كالمحة في جوف البيضة ووضعهما وضع متوسط والنسيم محيط بهما من جميع جهاتهما وهو لهما جاذب إلى جهة الفلك أو دافع لهما والله أعلم بحقيقة ذلك...**))[2].

والإدريسي في هذا الوصف لأقوال الفلاسفة يعمد إلى التسريع الزمني الذي يعتمد على الإيجاز، إذ يعزز عن طريق الإيجاز الفكرة في عقل القارئ، ويثبتها

١_ بناء الرواية، سيزا قاسم، ٧٨.

٢_ كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، أبو عبدالله محمد بن محمد بن عبدالله بن إدريس الحسني المعروف بالشريف الإدريسي، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م، ١/ ٧ .

ويحددها، وفي الوقت نفسه تكون هي محور المناقشة وغايتها، ولهذا التسريع لا يقلل من الأهمية بل يعززها، ولهذا حينما قال **(فنقول إن الذي تحصل من كلام الفلاسفة وجلة العلماء وأهل النظر في علم الهيئة)**، لجأ إلى الإيجاز في تقديم أقوال الفلاسفة السابقين وأهل العلم في الجغرافية، فقدم الفكرة المحورية التي سيسعى إلى الانطلاق منها في كتابه الكبير.

والتسريع احياناً لا يدل على رفض الفكرة بقدر ما يدل على القبول بها، أو الحياد بين الأمرين كما في هذا الموضع، إذ يهيئ الفضاء لاستقبال الدليل والبرهان على إيجاز قولهم **(أن الأرض مدورة كتدوير الكرة)**، فلم يعمد إلى ذكر تفصيلات أقوالهم وأدلة كل واحد منهم.

بل اشتغل على اتفاقهم في كون الأرض مدورة والماء لاصق بها، وأوجز جوهر فكرتهم وانطلق منها في توضيح أفكاره بهذا الموضوع، لاسيما أنه قال **(والله أعلم بحقيقة ذلك)**، في إشارة إلى الاستقلالية التي يريد أن يتمتع بها في تقديم الآراء الخاصة به.

إذ لم يوضح قبوله من رفضه في الموجز الذي قدمه من أقوالهم، بل يريد من القارئ أن ينتظر نظريته الخاصة في هذه الأقوال جميعها، فالتسريع أوصل فكرة يريدها الإدريسي، ولم يكن هامشياً في الاستعمال، ولهذا التسريع هو ((تقنية زمنية اقضي بإسقاط طويلة أو قصيرة من زمن القصة وعدم التطرق لما جرى فيها من وقائع وأحداث...))[1].

ومن ذلك قول الرازي في مقدمته لكتاب (حدائق الحقائق): **((هذا مختصر جمعته من كتاب الله تعالى، وسنة رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، وآثار صحابته (رضي الله عنه)، وكلمات العارفين، الذين هم أرباب الطريقة، وأصحاب الحقيقة، وأدلة السالكين، وأهلة الناسكين، والسلف الماضين الذين لم يعدلوا عن جادة الدين واتباع سنن المرسلين، أعاد الله علينا بركة أنفاسهم، وسقانا رحيق**

---

١ _ بنية الشكل الروائي، حسن بحراوي، ١٥٦.

محبته بكأسهم، ووفقنا لاتباعهم قولاً وفعلاً، وخصّهم وإيَّانا من حضرة قربه بالمحل الأعلى وسميته : حدائق الحقائق...))[1].

والرازي في هذا التسريع الزمني حوى كثير من التفاصيل واعتمد على التدرج الهرمي في الإيجاز، إذ بدأ من القرآن الكريم ثم السنة النبوية الشريفة، ثم آثار الصحابة الكرام (رضي الله عنهم)، ثم كلمات العارفين الذين هم أرباب الطريقة، ويريد أهل التصوف، ثم أصحاب الحقيقة القلبية وهو الذين يرتقون في الأحوال والمقامات أي: يشكلون المرحلة المتطورة من المقام الصوفي، ثم السلف الماضين ويراد به أهل الصلاح من علماء هذه الأمة الكريمة.

كل هذه التصنيفات التسلسلية أراد الرازي أن يوجزها في كتابه، ويجعله مقتصراً عليها، ولهذا لجأ إلى التسريع في ذكرها، وعدم الوقوف على التفاصيل عند ذكر كل واحدٍ منها، والتسريع يقوم ((بدور هام يتجلى في المرور على فترات زمنية يرى المؤلف أنها غير جديرة باهتمام القارئ))[2]، لاسيما أن التسريع يخدم الموضع الذي كان يتحدث فيه، إذ شكل فضاء عند القارئ في التفكر والانتظار والشوق لما سيجده في هذا الكتاب، فكان التسريع ملازماً لنفسية القارئ وداعماً لهم، وعزز هذا الاستعمال الدقيق من الرازي لهذه التقنية.

ومن ذلك قول ابن ملكا البغدادي في فصل (في العلم الإلهي والإلهيات): **((يظهر في المتداول من كلام القدماء أن المراد بلفظة الإله هو معنى إضافي بالقياس إلى من هو إله له وهو الذي تقتديه نفس الشيء الذي هو له إله في فعلها وتحرك الجسد الذي هي فيه على شاكلة إرادته بحسب مشيئة وتحريكه فكان المتعلم يسمي معلمه والذي يقتدي به إلهاً ورباً ويظهر منه أيضاً أن الإله هو الفاعل الذي لا يرى وله على البشر سلطان وقدرة وليس لهم عليه، فالنفوس على مذاهبهم...وقد سبق لذلك ذكر في كتاب النفس ونستوفي ههنا فيه النظر...))**[3].

١_ حدائق الحقائق، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر شمس الدين الرازي، تحقيق وتقديم: سعيد عبد الفتاح، مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م، ٢١.

٢_ شعرية الخطاب السردي، ١٠٩.

٣_ الكتاب المعتبر في الحكمة، ابن ملكا البغدادي، ٣/ ٦.

هذا الموضوع يكون فلسفياً أكثر مما هو وصف واسترسال داخل النص، وابن ملكا البغدادي لجأ إلى التسريع الزمني بغاية القطع، أي: قطع رأي السابقين عن رأيه، ولهذا أوجز كثيراً في بداية كلامه، والقرينة هي من حددت أنه يريد القطع أكثر من الموافقة للرأي، فقال **(يظهر في المتداول من كلام القدماء)**، فذكر لفظ المتداول لتسريع الزمن من جهة، وبيان عدم اقتناعه بالرأي من جهة أخرى، فالتسريع كان لغايتين.

الأولى: من أجل التسريع الزمني نفسه، والثانية: من أجل الرد على الفكرة الموجزة التي قدمها سابقاً في كتاب النفس ويقدمها هنا أيضاً، وذلك في ذكره قرينة أخرى تدلل على عدم قناعته بهذه الفكرة والرغبة في الرد عليها، إذ قال **(وقد سبق لذلك ذكر في كتاب النفس ونستوفي ههنا فيه النظر)**، إذن التسريع كان موجهاً لسير الفكرة وأهدافها، متقاطعاً مع آراء ابن ملكا البغدادي في ذكرها للرد عليها وليس لإكمال ما انتهت إليها.

وعليه يتضح أن الفلاسفة استعملوا تقنيات الزمن من جهة الاستباق والاسترجاع والتسريع في خدمة المعنى المراد إيصاله، وبحسب الفكرة المطروحة، فكانت الفكرة غاية والتقنيات الزمنية وسيلة لبلوغها؛ ولهذا لاحظت أنهم ينوعون في الانتقالات الزمنية بما يخدم فكرتهم.

المبحث الثاني: البنية المكانية

يشكل الفضاء المكاني عنصراً أساسياً من عناصر النص، لاسيما أنه الحيز الذي تسيير فيه الأحداث، إذ لا يمكن لأي سرد أن يسير بصورة كاملة، دون الاستناد على الفضاء المكاني، فهو ليس مسرحاً للأحداث فقط، بل وسيلة من وسائل التعبير عن الذات والشخصية بشكل عام، إذن هو وسيلة من وسائل إيصال المعاني وليس عنصراً سردياً فقط.

وعليه يعدّ الفضاء المكاني ((أحد المكونات المهمة في تشكيل الفضاء إذ إن جغرافية الفضاء المكاني في الرواية تشمل كل الأماكن التي تتحرك فيها شخصيات الرواية على تعددها أرياف مدن قرى بيوت...))[١]، وللفضاء المكاني أنواع داخل النصوص[٢]، وهي بالشكل الآتي:

أولاً: الأماكن المفتوحة:

تشكل الأمكنة المفتوحة تقنية سردية يستعملها الفلاسفة في كتاباتهم وتوجيهاتهم، إذ تشكل نقاط انطلاق للأفكار والنظريات التي يريدون توجيهها إلى المجتمع كله أو إلى شخص محدد، وهذه الأمكنة كل ما له أفق واسع كالمدينة والبحر وغيرها.

ويُمَثل أحياناً للمكان المفتوح بالغابة إذ: ((الغابات خاصة بغموض مساحتها التي تمتد إلى ما لا نهاية متجاوزة قناع الأشجار وأوراقها الساحة المتحجبة عن أعيننا ولكنها مفتوحة بالفعل))[٣]، وتعرّف الأماكن المفتوحة بأنها: ((انفتاح الحيز المكاني: احتضانه لنوعيات مختلفة من البشر وأشكال متنوعة من الأحداث الروائية وتتصل هذه الأماكن بفضاءات محدودة وغير محدودة كالبحر والغابة والصحراء

١_ جماليات الفضاء في رواية حارسة الظلال لواسيني الأعرج، إعداد: إبراهيم رخوم، وإبراهيم خالدي، إشراف: نعيم قعر المثرد، كلية الآداب واللغات، الجزائر، ١٤٤٠هـ-٢٠١٩م، ٤٠.

٢_ ينظر: المصدر نفسه، ٤٠ وما بعدها.

٣_ جماليات المكان، باشلار، ١٧١.

والشوارع والجسور وهي بدورها توحي بالحرية والانطلاق والانسجام مع الذات))[1]، وفلاسفة العصر العباسي الثاني استعملوا الأماكن المفتوحة في نصوصهم بصورة متعددة كثيرة، وجعلوها وسيلة من وسائل التعبير عن المكنونات النفسية التي يحسّون بها، ولهذا لم يكن ذكر الفضاء المكاني المفتوح عندهم اعتباطياً بل كانت له دلالة داخل النص.

من ذلك قول اخوان الصفا في فصل (كيفية خروج النفس من القوة إلى الفعل): ((**فنقول: اعلم أنار الله برهانك بأن نفوس الصبيان عاقلة بالقوة، ونفوس البالغين عاقلة بالقوة، ونفوس العقلاء علامة بالقوة، ونفوس العلماء علامة بالفعل، والعلماء نفوسهم فلسفية بالقوة، والفلاسفة نفوسهم حكماء بالفعل، والحكماء الأخيار ملائكة بالقوة، فإذا فارقت نفوسها اجسادها كانت ملائكة بالفعل؛ فإذن الموت حكمة ورحمة**))[2].

ويتضح أن المكان أو الفضاء المكاني المفتوح ليس بالضرورة أن يكون عند الفلاسفة بالصورة الواضحة المفهومة، إذ يتأثر كحال بقية عناصر النص بالفكرة الفلسفية والأسلوب والتقديم الفلسفي، إذ أحياناً الفضاء المكاني يدور في خلجات النفس وارهاصاتها المختلفة، ((فالمكان يساهم في خلق المعنى داخل الرواية ولا يمكن دائماً تابعاً أو سلبياً بل إنه أحياناً يمكن للروائي أن يحول عنصر المكان إلى أداة للتعبير عن موقف الأبطال من العالم))[3].

ففي هذه الرسالة يعمد اخوان الصفا إلى التعرض للمكان المفتوح بمعاني فلسفية عميقة، فورد عندهم قول (**نفوس الصبيان**) و (**ونفوس البالغين**) و (**ونفوس العقلاء**)، كل هذه التوصيفات المكانية، التي تدلل على الأفق المفتوح هي فضاءات مكانية نفسية واسعة غير محددة، ((فالمكان المفتوح حيز مكاني خارجي لا تحده حدود ضيقة، يشكل فضاء رحباً وغالباً ما يكون لوحة طبيعية في الهواء الطلق))[4]،

١_ منطق السرد دراسة في القصة الجزائرية الحديثة، عبد الحميد بورايو، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٩٩٤م، ١٤٨.

٢_ رسائل اخوان الصفا، ٤٠٧.

٣_ بنية النص السردي، حميد لحمداني، ٧٠.

٤_ المكان في القصة القصيرة الجزائرية الثورية دراسة بنيوية لنفوس ثائرة لعبدالله ركيبي، أوريدة عبود، ٣٩.

والمكان المفتوح يتبع لهم أن يجعلوا آراءهم وأفكارهم تصلح لأي مكان وزمان فما هي إلا تخليد لها، فيريد اخوان الصفا هنا التركيز على أهمية النفس في تشكيلها الفضاء المفتوح، الذي لا يقيد بفعل ولا يحدّه عمل، ولهذا يعمدون إلى طرح الأفكار التي تتعلق بترويض النفس بالفعل والقوة المثبطة؛ حتى يكون فضاءها إيجابياً لا سلبياً.

ولهذا ذكروا توصيفات **(الصبيان)** و **(البالغين)** و **(العقلاء)**؛ لأن لكل توصيف من هذه فضاء مكاني خاص له أبعاده وطبيعته الخاصة، إذ إن ((المكان منفصل عن الفضاء وأنه سبب في وضع الفضاء أي أن الفضاء بحاجة على الدوام للمكان))[1]، ثم يتحولون إلى خصوصية الفيلسوف، في تميزه عن غيره، من جهة الأفق النفسي المفتوح الذي يتمتع به، إذ جاء قولهم **(والفلاسفة نفوسهم حكماء بالفعل والحكماء الأخيار ملائكة بالقوة)**، وهذا يدلل على المقامات أي: الأمكنة المفتوحة التي يحتويها الفيلسوف بفكره وعقله، إذ لا تكفيه الأرض على اتساعها، بل يشبهون نفسهم بالملائكة، الذين يكونون في السماء.

وبهذا ينتقلون في هذا الوصف من المكان الأرضي المفتوح إلى المكان السماوي المفتوح، وهذا يكون عن طريق علومهم التي تنشد الغامض وتحاول تقديم الحقيقة، ولهذا ذكرهم **(الملائكة)** يراد به السمو والعلو على اصناف العلوم الأخرى، وتصوير رفعة الفلاسفة، وليس بالضرورة التشبه بهم، مع ذكره قرينة (الأخيار) بمعنى الاقتصار في هذه الرفعة على من لفلسفتهم خدمة الإنسان، وإيصاله إلى الحقيقة التي يريدها، والرد على الأسئلة التي تحير الفكر الإنساني، لاسيما ما يتعلق بالوجود والكون وغير ذلك.

ومن ذلك قول الكندي في رسالته (الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد): ((... **فإذن علةُ حدوث الحرارة في العناصر من العنصر الأول المتحرك عليها تكون بالحركة والزمان والمكان والكمية، فتختلف الآثار في العناصر بأمكنة أجزائها من أجرام العنصر الأول، بعدد زمان الدور عليها بالسرعة والإبطاء وكثرة المتحركات عليها وقلتها، فإذا تحركتْ على جزء منها أجرامٌ أكثر وأسرع وأقرب وأهبط وأعظم اشتدت حرارة ذلك الجزء؛ وإذا عَدِم جزءٌ ذلك، وقف على طباعه؛ فإذا**

١_ الشعر العربي الحديث بنياته وإبدالاتها، محمد بنيس، ٣/ ١١٣.

بعدت عن جزء من الأرض وما عليها من المركبات وقفت الأرض والماء على طباعهما وهو البرد...))[1].

ويظهر أن الكندي في هذه الرسالة جعل العنوان دليلاً على فضائها والمناقشة التي ستكون في حدودها، إذ المناقشة في المسائل الكونية المتعلقة بالأجرام والكواكب وغيرها، هي أمكنى مفتوحة لا يمكن أن يكون لها نهاية أو بداية، فهي من الكل إلى الكل، إذ ((الموضوع الرئيسي الذي يخصص ... ويخلق أصالته الأسلوبية، هو الإنسان الذي يتكلم وكلامه))[2].

إذ الكندي يريد عن طريق هذا النص المتعلق بالكون والأجرام، إيصال فكرة وهي بيان فضل الفلاسفة في العلوم، وفضل الفلاسفة في الولوج إلى العوالم المختلفة، التي لا يصلها أو يعتني بها الإنسان العادي، الذي يفهم الأمور على طبيعتها ووجودها.

والكندي هنا لا يخاطب الفكر الساذج غير المبالي، بل يريد إيصال الأفكار إلى المتتبعين لهم، وفي الوقت نفسه المعارضين لهم، المتتبعين لهم الباحثين عن الحقيقة، والمعارضين لهم الذي لا يرون فائدة للإنسان في ولوجه إلى هذه الفضاءات المكانية المفتوحة، التي كلما زاد الإنسان اقتراباً لفهمها، عاد إلى نقطة الصفر التي انطلق منها.

إذ بعض أهل المعرفة يرون أن الإنسان غير مكلف بفهم ما يدور في هذه الفضاءات والأمكنة اللامتناهية، ويكفيه أن يطلع بصورة عامة لا بصورة عميقة، فالحرارة يشعر بها وتوجد بصورها المختلفة، لكن ليس بالضرورة أن يكون له اطلاع على كيفية نشوئها أو تكونها، لكن هذا الكلام لا يشمل العلماء والمطلعين من الفلاسفة وغيرهم، الذين يريدون الوقوف على الدقائق والتفاصيل، في أصل ظهور الأشياء وتكونها.

١_ رسائل الكندي الفلسفية، ٢٢٤.

٢_ الخطاب الروائي، ميخائيل باختين، ترجمة: محمد برادة، دار الفكر للدراسات والنشر، القاهرة، ط١، ١٩٨٧م، ١٠١.

ولهذا نجده يقول مثلاً **(فإذا بعدت عن جزء من الأرض وما عليها من المركبات وقفت الأرض والماء على طباعهما وهو البرد)**، فهذا البعد والقرب هو ما يجعل الانتقال من الكون الذي هو الكل المفتوح، إلى الأرض التي هي الجزء منه، مؤثراً في تكون الحرارة وذهابها، إذ يربط وجود الحرارة على الأرض بقرب الأجرام وسرعة حركتها، إذ قال**(فإذا تحركتْ على جزء منها أجرامٌ أكثر وأسرع وأقرب وأهبط وأعظم اشتدت حرارة ذلك الجزء)**.

إذن نلحظ أن المكان المفتوح كان وسيلة مهمة للفيلسوف لإيصال نظريته التي يريد التسويغ لها، وأداة ساعدته على الاسترسال في فكرته، إذ المكان المفتوح يرتبط هنا بالنفس التي تغذي الكندي، فيكون أفقه واسعاً وأفكاره واسعة والموضوع الذي يقدمه لا يحدّه حد، ولا ينتهي إلى صيغة.

ويقول ابن سينا يصف الحياة بطريقة صوفية قائمة على القناعة والزهد بها[1]:

رضيت من الدنيا بقــوت وشملة وشربة مـــــاء كوزه متكسّر
فقل لبني الدنيا اعزلوا من أردتم وولّوا وخلوني من البعد أنظر
فما ملِك الدنيا يجبى خـــــراجها إليـــه ولا ذاك الأمير المؤمّر

وابن سينا في هذه الأبيات يريد معالجة هذا المكان الواسع المفتوح وهو (الدنيا) على اتساعها واختلاف أماكنها وبيئاتها، إذ يريد تقديم المعالجة ولا يريد الرفع من شأنها، وهذه فكرة صوفية تقوم على حب الفناء عن الدنيا، وعدم البقاء أسيراً لشهواتها وملذاتها، إذ ((لا يمكن تقسيم الأمكنة أو الفضاءات في هذه الحال إلى مجازية لأنها كلها مجازية، أي لا تساوي الواقع، والمكان داخل أي نص أدبي يصبح في النهاية نوعاً من السعة في المجازية، كما لا يمكن أن نقول: مكان هندسي أو مكان معاش، لأن جميع الأمكنة لها أبعاد هندسية قد يصفها الكاتب وقد لا يصفها، وقد يستنبطها من خلال إحساساته الداخلية))[2].

١_ ديوان ابن سينا، ٢٠.

٢_ أشغال ندوة الرواية العربية واقع وآفاق، محمد برادة، دار ابن رشد، بيروت، ط١، ١٩٨١م، ٣٩٥ .

ولهذا أراد ابن سينا تحجيم هذا الفضاء المكاني الواسع، بإضفاء ما يحقق النجاة منها، والسعادة للإنسان، وكأن ابن سينا يخاطب المجتمع الذي بلغ فيه الفساد مراحل متقدمة، لدرجة أدت إلى بروز تيار التصوف بقوة، وانتشر في ربوع الدولة العباسية كردة فعل تجاه التيار الماجن، إذ ((المكان دون سواه يثير إحساساً ما بالمواطنة، وإحساساً آخر بالزمن وبالمحلية، حتى لنحسبه الكيان الذي لا يحدث شيء بدونه... وكان: واقعاً ورمزاً، شرائح وقطاعات، مدناً وقرى، كياناً نتلمسه ونراه أو كياناً مبنياً في المخيلة...))[1].

وعليه قال ابن سينا **(رضيت من الدنيا بقوت وشملة)** فهذه هي الفكرة الأولى التي يريد معالجتها عن طريق ذكر الفضاء المكاني المفتوح، إذ يتعفف ويريد ما يبقيه على قيد الحياة من القوت، فقال **(وشربة ماء)** في معالجة ثانية لهذا المكان المفتوح والاقتصار على أخذ ما يبقيه حياً منها، ثم ينتقل إلى القول **(فقل لبني الدنيا اعزلوا من أردتم)** إذ يريد ابن سينا لهذا المكان المفتوح أن يكون مغلقاً على الفواحش، واسعاً على القناعة والعفة والعدل والإيمان.

ولهذا يوجه الخطاب لمن يعيش في هذه الدنيا، ويريد هنا المجتمع الذي يعيش به ويحيط بابن سينا، حتى لجأ إلى العزلة عنهم حينما قال **(وولّوا وخلوني من البعد أنظر)**، وهذا تصريح لما يدور في المجتمع العباسي من مجون وحب للدنيا وتمسك بها.

لينتهي إلى البيت الثالث مستمراً في معالجة تبعات هذا المكان المفتوح على أفعال الإنسان في هذا المجتمع، فقال **(فما ملِك الدنيا يجبى خراجها)**، إذ يفقد الأمل في الملك الذي يحكم هذا المكان المفتوح، لاسيما أن ابن سينا يسميه **(ملك الدنيا)** كم في المراسيم الرسمية التي تجمل وتزين تسميات وألقاب الخلفاء في العصر العباسي لدرجة المبالغة والغلو.

وعليه فإن المكان ((يمثل الخلفية التي تقع فيها _الأحداث_ ... أما الزمن فيتمثل في هذه الأحداث نفسها وتطورها، وإذا كان الزمن يمثل الخط الذي تسير عليه

١_ إشكالية المكان في النص الأدبي دراسة نقدية، ياسين النصير، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط١، ١٩٨٦م، ٥.

الأحداث فإن المكان يظهر على هذا الخط ويصاحبه ويحتويه، فالمكان هو الإطار الذي تقع فيه الأحداث))[١].

ويقول الغزالي في المناجاة الدينية القائمة على الحكمة حينما حضر الحصاد في قريته[٢]:

الماءُ والنورُ والفلاحُ قـدْ صنعوا عقّداً مـــن الثَّمر المنظوم يطردُ!

قد أبرزوه كؤوساً بالجنى حفلتْ ونمقوه جلالاً حيثـــــما احتشدوا

والغزالي في هذه الأبيات يبث روح الشباب في النفس، عن طريق العناصر المشكلة لها، لاسيما أن الغزالي قد كانت له مراحل في حياته، وبالتأكيد مرحلة الشيخ الشاب هي مرحلة تحتاج إلى وصف الأفق الجميل لها، وهذا الأفق يغذيه المكان الجميل الواسع.

فالمكان يعدّ ((عنصراً شكلياً فاعلاً ... لما يتوفر عليه من أهمية كبرى في تأطير المادة الحكائية وتنظيم الأحداث والحوافز، وكذلك بفضل بنيته الخاصة والعلائق التي يقيمها مع الشخصيات والأزمنة والرؤيات))[٣]، فعندما قال الغزالي **(الماءُ والنورُ والفلاحُ)** جعل المعنى الثلاثي دليلاً على الفضاء المكاني المفتوح، ووسيلة من وسائل جمال هذا المكان، فعندما ذكر **(الماء)** جعله عنصر الخير في تشكيل الفضاء المكاني، وعندما ذكر **(النور)** أراد ضوء الشمس على اتساعها وحجمها ونعمتها.

وعندما ذكر **(الفلاحُ)** الذي يقوم بزراعة الأرض وإعمارها، وهذا يشكل الترابط بين المكان المفتوح ولحظة الوصف، لاسيما ((أن ضوابط المكان ... متصلة عادة بلحظات الوصف وهي لحظات متقطعة أيضاً تتناوب في الظهور مع السرد أو مقاطع الحوار ثم إن تغيير الأحداث وتطورها يفترض تعددية الأمكنة واتساعها أو تقلصها))[٤].

١_ بناء الرواية، سيزا قاسم، ١٠٢.

٢_ الحياة الأولى ديوان شعر، ٦٤.

٣_ بنية الشكل الروائي، حسن بحراوي، ٢٠.

٤_ بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، حميد لحميداني، ٦٢.

وهذا يعطي إشارات مستقبلية مهمة، إذ الماء دليل الحياة فيجب استثماره في خدمة الإنسان، والنور دليل النعمة الربانية من الشمس، وهنا إحالة إلى وجوب إشراق القلب بنور الحب الإلهي، ثم ذكر الفلاح الذي يزرع ويحصد ويقدم الحياة للناس، في إحالة إلى وجوب أن يكون الإنسان نافعاً وصاحب هدف ينفع البشرية ويعزز الحياة في هذه الأرض.

وعليه يتضح أن الغزالي أراد عن طريق هذه اللحظات السعيدة التي يشعر بها، تقديم فكرة عن كيفية استثمار هذا العالم الواسع والمفتوح، وجعله عالماً أجمل وأنقى مما هو عليه، ولهذا فلسفة الغزالي هي للإنسان ومن أجل الإنسان، في خدمته وتوجيهه إلى الطريق القويم.

ويقول ابن رشد في فصل (في وجوب طلب العلم) مستعملاً الفضاء المكاني المفتوح: ((**وكان العلم في الصدر الأول والثاني في صدور الرجال ثم انتقل إلى جلود الضأن وصارت مفاتحه في صدور الرجال، فلابد لطالب العلم من معلم، يفتح عليه ويطرق له، وقد قال بعض الحكماء: العلم يفتقر إلى خمسة أشياء متى نقص منها شيءٌ نقص من علمه بقدر ذلك وهي ذهن ثاقب وشهوة باعثة وعمر طويل وجدةٌ وأستاذ ...**))[١].

ويتضح تركيز الفلاسفة على مغادرة ذكر الأماكن المفتوحة المتعارف عليها، واللجوء إلى ذكر ما يتصل بالإنسان، فعندما كان موضوع ابن رشد في وجوب طلب العلم، لجأ إلى المكان المفتوح الذي يتسع للعلوم والمعارف على تنوعها واختلافها وتعددها، فهنا الأسلوب الوصفي يمكن أن ((ينمو انطلاقاً من التوجيهات الشكلية الوصف حينئذ وصف خلاق، إنه يخترع عالماً بكل ما في العالم من تماسك، وينزع إلى ابتعاث معنى يدخل معه في صراع))[٢].

١_ المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته الرسول المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات، ابن رشد، تحقيق: د. محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط١ ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، 1/٤٩-٥٠.

٢_ قضايا الرواية الحديثة، جان ريكاردو، ترجمة وتعليق: صياح الجيهم، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٧٧م، ١٦٦.

وربما هذا الاتساع يكون في المكان الذي حدده في قوله **(والثاني في صدور الرجال)**، وهذا هو مكانه المتعارف عليه الذي ينطلق منه، ولا يمكن أن يتسع له مكان آخر، بحكم الانفتاح واللامحدودية لهذا المكان، وصدور الرجال اسم جامع للعقل مركز تحكم الإنسان وتفكيره، والقلب مركز احساساته وعواطفه.

هذا المكان في اتساعه للعلم يشكل الإطار المفتوح غير المنغلق والممتنع، فالإنسان لا ينقطع عن التعلم حتى مماته، إذ في كل يوم يتعلم فكرة، ويصل إلى استنتاج، ويؤسس لفكرة، وهذه الحيوية هي التي تخرج بنا إلى الأفق المفتوح الذي يجعل الحياة تستمر ولا تتوقف.

ثم ينتقل ابن رشد إلى التأكيد فيقول **(وصارت مفاتحه في صدور الرجال)**، ليقدم سؤال للمتلقي، إذا كانت صدور الرجال هي مفاتيح العلم، فكيف لا يكون هذا المكان مفتوحاً غير مقيدٍ بشيء، ومن هذا المكان ينطلق العلم الذي يقدمه المعلم لتلميذه.

ويؤكد ابن رشد حينما يقول **(فلابد لطالب العلم من معلم، يفتح عليه ويطرق له)**، أن المعلم تكمن وظيفته المقدسة في كيفية فتح طريق العلم لطالبه، بمعنى أن العلم يخرج من صدور الرجال ليستقر في أخرى، ويؤسس لأمكنة وفضاءات أخرى مفتوحة تخدم العقل والفكر عند الإنسان، ولهذا المعلم هو الذي يتلقى ويوصل في الوقت نفسه.

ثم يتحول ابن رشد إلى ما يجعل هذا المكان منغلقاً مأساوياً لا ينفع بل يضر ولا يقدم بل يؤخر، فإذا لم يجد العلم مكاناً في صدور الرجال بوجود هذه المثالب **(نقص الذهن ثاقب)** و **(شهوة باعثة)** و **(عمر طويل)** و **(جدةٌ)** و **(أستاذ)**، كانت صدور الرجال هنا مكاناً منغلقاً ضاراً.

لكن الذهن الثاقب وغياب الشهوة وتشذيبها من العلل وطول العمر في طلب العلم ووجود الجدة والمتابعة وتوفر أستاذ يقدم العلم برسالته الإنسانية السامية، هو ما يبقي هذا المكان مفتوحاً محققاً للغاية التي وجد من أجلها، كما ويحقق السمة والميزة التي يتفاضل الإنسان بها عن باقي المخلوقات، فالعلم هو المنحى والمنجى في الوقت نفسه.

وعليه ((التلاقي بين النص والقارئ هو ما يمنح الوجود للعمل الأدبي غير أنه لا ينبغي إطلاقاً لهذا التلاقي أن يغدو مرادفاً لارتباط مقحم، بل يجب أن يظل احتمالياً دائماً بحيث لا يطابق بينه وبين واقع النص، ولا بينه وبين الاستعداد الفردي للقارئ))[١].

ويقول ابن باجة في فصل (القول في الصور الروحانية) مستعملاً الفضاء المكاني المفتوح: ((... **والنفس والروح اثنان بالقول واحد بالموضوع والروحاني منسوب إلى الروح، إذا دل على المعنى الثاني، ويدلون به على الجواهر الساكنة المحركة لسواها، وهذه ضرورة ليست أجساماً، بل هي صور لأجسام، إذ كل جسم فهو أجساماً...**))[٢].

وابن باجة في هذا الاسترسال الفلسفي يحاول التوحيد بين المصطلحات المستعملة، والتي ربما كانت فكرة طال النقاش بها في تلك الحقبة؛ لأن ابن باجة يتعمق فيها، ليفكك المقصود ويوصل المعنى، إذ يوحد المصطلح في دلالته بين النفس والروح، وهذا يدلل على أن لكل شيء مكان، إذ ((لا يوجد في أي مكان لا مكان له ذلك لأنه يجمع كل الأمكنة ولا يملك إلاّ وجوداً رمزياً))[٣]، والمقصود الوجود ذهني وعليه هو مكان متخيل لكنه صحيح بوجوده.

إذ النفس هي المكان المفتوح إلى جانب الروح التي لا يعلم عنها الإنسان شيئاً، وبقيت من الغوامض التي لم تفهم في السابق والحاضر، وما حدد هذا الغموض وثبته، قوله تعالى في محكم التنزيل: **(يسألونكَ عنِ الروحِ قلْ الروحُ مِنْ أمرِ ربي وما أوتيتم من العلمِ إلا قليلاً)** الإسراء: ٨٥.

فالروح مكان مفتوح لا يحيط بعلمه إلاّ الله سبحانه، ولهذا ابن باجة يحاول أن يعطي رأيه، لكن لا يستطيع أن يجزم بمعنى محدد، إذ اقتصر على ذكر المشابهة بين لفظ النفس ولفظ الروح، ولهذا عمد إلى القول **(والنفس والروح اثنان بالقول**

١_ التقديم النقدي لكتاب (قارة أدبية مجهولة) لهنري جيمس، إبراهيم الخطيب، الملحق الثقافي لجريدة الاتحاد الاشتراكي، ع١١٨، ١٩٨٦م، ٤.

٢_ تدبير المتوحد، ابن باجة، سراس للنشر، تونس، ١٩٩٤م، ٢٠_٢١.

٣_ انتاج الفضاء، هنري لوفيفر، ٣٧٣.

واحد بالموضوع)، وهذا خطاب توضيحي للعامة والخاصة من الناس في عدم وجود الإشكال في الاستعمال.

إذ نسمع بالروح ونسمع في النفس، ونسمع بدورهما في شخصية الإنسان، لاسيما أن ابن باجة يقول **(والروحاني منسوب إلى الروح)** في إشارة إلى المكان المفتوح الذي لا أفق له؛ لأن الروحاني يتقدم ويستمر ولا يصل إلى مراده كما يريد، إذ لفظ الروحاني لوحده هو مكان مفتوح وفضاء آخر، لا يمكن لكل إنسان فهمه وفهم طبيعته.

وعليه ينتقل الإنسان من المكان المفتوح ((كما ترتبط بالأمكنة المغلقة ارتباطاً ولعل حلقة الوصل بينهما هي الإنسان، الذي ينطلق من المكان المغلق إلى المكان المفتوح، توافقاً مع طبيعته الراغبة في الانطلاق والتحرر))[1]، إذ يستمد ((الانتقال من عملية البحث في حين الانغلاق في مكان واحد دون التمكن من الحركة يجعلها في حالة تعبر عن العجز، وعدم القدرة على الفعل والتفاعل مع العالم الخارجي))[2].

فنلحظ الفضاءات المتشكلة عن طريق الأمكنة النفسية المفتوحة وافرة في أدب الفلاسفة في العصر العباسي، إذ يستندون عليه في تقديم المعلومات والتوضيح للنظريات الحساسة والواضحة على السواء.

ثانياً: الأماكن المغلقة

يشكل المكان المغلق الضدّ للمكان المفتوح، إذ يختلف عن المكان المفتوح في ضيق الأفق المكاني ومن ثم ضيق الأفق النفسي، والنص يستند على هذا العنصر المكاني؛ لنقل مختلف الحالات النفسية التي تنتج عن التواجد في الأمكنة المغلقة، وأثر هذه الأمكنة في هذه الحالات المتعددة.

وهذه الأمكنة تكون غير محببة وغير مستساغة عند الكتّاب، إذ ((المكان المغلق يمثل غالباً الحيز الذي يحوي حدود إمكانية تعزله عن العالم الخارجي، ويكون محيطه أضيق بكثير بالنسبة للمكان المفتوح، فقد تكون الأماكن الضيقة

١_ بنية الخطاب في الرواية النسائية الفلسطينية، حفيظة أحمد، منشورات مركز أوغاريت الثقافي، فلسطين، رام الله، ط١، ٢٢٧م، ١٦٦.

٢_ بناء الرواية، سيزا قاسم، ٧٧.

مرفوضة لأنها صعبة الولوج، وقد تكون مطلوبة لأنها تمثل الملجأ والحماية التي يأوي إليها الإنسان بعيداً عن صخب الحياة))[١].

حيث تغدو ((هذه الأمكنة مليئة بالأفكار والذكريات والآمال، وتولد المشاعر المتناقضة والمتضاربة مع النفس، وتخلق لدى الإنسان صراعاً داخلياً بين الرغبات والمواقع))[٢]، وعليه الأمكنة المغلقة تشمل البيت بتفاصيله والسجن والقرية والخيمة والأسوار والقلاع وغيرها من الأمكنة التي تحدّها الحدود، وتؤثر في حياة الإنسان وأفعاله، سواء بالسلب كان أو الإيجاب.

وأحياناً يكون للعنوان دلالة على الفضاء المكاني المغلق، لأن العنوان هو ((المفتاح الاجرائي الذي يمدنا بمجموعة من المعاني التي تساعدنا في فكر رموز النص، وتسهيل مأمورية الدخول إلى أغواره وتشعباته الوعرة))[٣].

من ذلك قول الرازي في الفصل الأول (في فضل العقل ومدحه) منتقلاً من الفضاء المكاني المغلق إلى المفتوح: ((**أقول: إن الباري عز اسمه إنما أعطانا العقل وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما في جوهر مثلنا نيله وبلوغه، وإنه أعظم نعم الله عندنا وأنفع الأشياء لنا وأجدها علينا، فبالعقل فضلنا على الحيوان غير الناطق، حتى ملكناها وسسناها وذللناها وصرفناها في الوجوه العائدة منافعها علينا...**))[٤].

فيتضح من عنوان هذا الفصل، أن الرازي سيقتصر على ذكر العقل بمكانه المغلق الصغير، لكن في الوقت نفسه يجعله وسيلة انتقال وتحول من الفضاء المغلق إلى المفتوح، وأداته العقل بنعمه التي جعلها الله سبحانه وتعالى فيه، فهو ليس مكان التفكير والإبداع فقط.

١_ المكان في القصة القصيرة الجزائرية الثورية ، ٣٩.

٢_ بنية الخطاب في الرواية النسائية الفلسطينية، ١٣٣.

٣_ السيميوطقيا والعنونة، جميل حمداوي، مجلة الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مج٢٥، ع٢٣، ١٩٩٧م، ٩٠.

٤_ رسائل فلسفية، أبو بكر الرازي، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٥، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م، ١٧.

بل مركز التحكم والسيطرة على الجوارح، إذ ((لكل رواية صلة نسبية بالفضاء ... فإن الفضاء يكون على كل حال متضمناً في المحكي))[1]، ولهذا الرازي انطلق من وجودية العقل وحيزه الصغير، إلى النعمة التي يقدمها لنا في حياتنا، بدءاً من كوننا بشر نتميز عن باقي المخلوقات به، إلى كون هذه الحيز الصغير أداة السيطرة على العالم، هذا الفضاء المكاني المفتوح والواسع والمتعدد.

فقال **(أعطانا العقل وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة)** إذن نعمة الله سبحانه وإعجازه، هو في جعل هذا الحيز المغلق مركزاً وقطباً واسعاً، يرتبط العالم به ويخضع لفعالياته، إذ العقل هنا أداة لتحقيق غاية، وهي رفعة الإنسان على سائر المخلوقات وهذا انتقال إلى فضاء أوسع، حتى ليقول الرازي في هذا الانتقال الأوسع **(فبالعقل فضلنا على الحيوان غير الناطق)**، فلم يحدد الرازي حيوان دون آخر، لكن أشار إلى أفضلية وسمو الإنسان بأداة العقل.

وهذا الانتقال من الفضاء المغلق، إلى الفضاء المفتوح الذي يضم كل المخلوقات على وجه الأرض، فالاستعمال ((المكثف والمنظم للأسلوب المشهدي يكون دائماً عملاً مفكراً فيه بهذا القدر أو ذاك، وإلا لما كانت توكل له تأدية تلك الوظيفة ... الكبيرة التي تظهر من خلالها البراعة في تجسيد ومسرحة المشاعر بدلاً من عرضها مباشرة وبطريقة حكائية))[2].

ومن ذلك قول الرازي في الانتقال من الفضاء المكاني المغلق إلى المفتوح وبالعكس: **((ومن امارات ذلك أيضاً عشق الرياسة وفرط محبته لها حتى إنه لا يرى عيشاً إلا بها ولا يَهم أمراً سواها، فإن ذلك يدل على أنه مهيأ لها لأن الطبيعة لا تفعل شيئاً باطلاً بتة، ولا تترك قوة عطلاً، ولم يكن يتمكن في نفس هذا المعنى هذا التمكن ويقوم فيها هذا المقام إلا وهي نفس مهيئة للرياسة لا غير ولولا ذلك لكانت هذه القوى فيها فضلاً وباطلاً وذلك ما لا يكون ...))**[3].

١_ الفضاء الروائي، جيرار جينيت وآخرون، ترجمة: عبد الرحيم حزل، افريقيا الشرق، المغرب، ٢٠٠٢م، ٦٣.

٢_ بنية الشكل الروائي، حسن بحراوي، ١٧٣.

٣_ رسائل فلسفية، أبو بكر الرازي، جمعها وصححها: ب. كراوس، جامعة فؤاد الأول، كلية الآداب، مطبعة بول باربيه، مصر، القاهرة، ١٩٣٩م، ١/ ١٣٧.

والرازي هنا ربما يريد أن يعكس أو يعالج المسائل المنتشرة في المجتمع العباسي، أو بالأحرى معالجة السلبيات من منظور العقل والحكمة، إذ يعمد إلى الانتقال من الفضاء المكاني المفتوح، الذي يتمثل ويضم الدول والسلطات على صراعاتها واختلافاتها، إلى الفضاء المكان المغلق والضيق، وهو حدود الإنسان واقتصاره في التفكير على حب السلطة والرياسة والحكم، إذ ((تنهض الروايات أصلاً على فكرة تعدد الفضاءات... استناداً إلى استراتيجية الاتصال والانقطاع المؤلفة لعمل الأنساق والمحددة لوظائفها في السرد))[1].

وفي هذا إشارة إلى الدولة العباسية، التي انتشرت فيها الصراعات على السلطة في هذه الحقبة الزمنية المرتبكة، إذ الأخ يقتل أخاه من أجل السلطة وتولي الحكم، هذا الصراع كان بتغذية من الوزراء وقادة الجيش وغيرهم، وهذا هو المكان المغلق الذي يفقد فيه الإنسان الأم.

ويلجأ إلى العزلة وترقب ما يحدث، ولهذا نجد الرازي يقول **(وفرط محبته لها حتى إنه لا يرى عيشاً إلا بها ولا يَهم أمراً سواها)**، إذ الانغلاق في الفضاء المكاني بحكم التفكير المغلق، الذي يحتم على الإنسان التحرك في الحدود الضيقة، بمعنى تقييد الحرية، كل هذه السلبيات تثبت الفضاء المكاني على اغلاقه، لكن ممكن أن يتحول إلى الفضاء المكاني الواسع إذا ما كان أهل لهذه الرياسة، فقال**(فإن ذلك يدل على أنه مهيأ لها لأن الطبيعة لا تفعل شيئاً باطلاً بتة)**، إذ يخرج الرازي من جو المكان النفسي المغلق وجو الرغبة في الرياسة، إلى أثر الطبيعة هذا الفضاء الواسع في ذلك.

فمن الممكن أن يتحول الاغلاق إلى الانفتاح، إذا كان هذا الحب للسلطة دليلاً على أن الشخص مهيأ لها وق ادراً عليها، فنلحظ الانتقالات المتعددة بين الفضاء المكاني المغلق والمفتوح، وهذا الانتقال يكون نتيجة لليأس ثم الأمل، والحذر ثم التحرر، ويقول ابن سينا في (حد العقل): **((العقل اسم مشترك لمعاني عدة فيقال عقل لصحة الفطرة الأولى في الإنسان فيكون حده أنه قوة بها يوجد التمييز بين**

١_ المغامرة الجمالي للنص الروائي، محمد صابر عبيد، عالم الكتب الحديث، الأردن، عمان، ط١، ٢٠١٠م، ٢٨.

الأمور القبيحة والحسنة ويقال عقل لما يكسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية فيكون حده أنه معان مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تستنبط بها المصالح والأغراض ويقال عقل لمعنى آخر وحده أنه هيئة محمودة للإنسان في حركاته وسكناته وكلامه واختياره فهذه المعاني الثلاثة هي التي يطلق عليها الجمهور اسم العقل...))[1].

وابن سينا في هذا الوصف لا يريد أن يبين دور العقل أو أثره في الحياة، بل يريد أن يُظهر أن العقل الإنساني هو بالحقيقة مكان مغلق، وليس مكاناً مفتوحاً، إذ أراد بيان أن العقل لا يعدو أن يكون في حدود الفكرة الذي يتحرك فيه، ومن هذه الجزئية أراد بيان الحدود التي تحد العقل، ثم إن ((تغيير الأحداث وتطورها يفترض تعددية للأمكنة، واتساعها أو تلقصها حسب طبيعة موضوع... بل إن صورة المكان الواحد تتنوع حسب زاوية النظر التي يلتقط منها))[2].

لاسيما أن عنوان الرسالة **(حد العقل)** أي: الجانب الذي يتقيد به العقل ويقف عنده، فقال**(العقل اسم مشترك لمعاني عدة)**، ثم انتقل بعدها إلى وضح الحد الذي يقف عنده، فقال **(فيكون حده أنه قوة بها يوجد التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة)**، وبهذا يجعل العقل يتحرك في حيز محدد وغاية أسمى، وهي التفريق بين الأمور الحسنة والقبيحة، وفي لسان العرب كانت دلالة الحيز من ((التَحَوُزْ والتَحَيُزْ والإنحياز بمعنى، وفي حديث أبي عبيدة: وقد انحاز على حلقة نشبت في جراحة النبي صلى الله عليه وسلم أن أكب عليها وجمعه نفسه وضَمَّ بعضها إلى بعض))[3].

ومن ذلك قول ابن رشد في وسائل وأدوات بلوغ السعادة عند الإنسان: ((... **وبلوغ السعادة إنما يكون بزوال الشرور عن المدن وعن الأمم، ليست الإرادية منها فقط بل والطبيعية، وأن تحصل لها الخيرات كلها الطبيعية والإرادية، ومدبر**

١_ تسع رسايل في الحكمة والطبيعيات، الشيخ ابن سينا، وفي آخرها قصة سلامان وأبسال ترجمها من اليوناني حسين بن إسحاق، دار العرب البستاني، القاهرة، ط٢، ٧٩.

٢_ بنية النص السردي، حميد لحمداني، ٦٣.

٣_ لسان العرب، مادة (حوز).

المدينة، وهو الملك، إنما فعله أن يدبر المدن تدبيراً ترتبط به أجزاء المدينة بعضها ببعض وتأتلف وترتب ترتيباً، يتعاونون به على إزالة الشرور وتحصيل الخيرات وأن ينظر في كل ما أعطته الأجسام السماوية...))[1].

وابن رشد في هذا الوصف، القائم على صورة المشهد الذهني، يعمد إلى الانطلاق من الأماكن المغلقة، إلى تحقيق الآمال والتطلعات وزراعة بذرة السعادة في النفس وفي المجتمع، والفلاسفة بشكل عام يبحثون عن رقي النفس وسعادتها، وفتح الآفاق الفكرية التي تتنمى عن طريق العقل، وهذا المكان هو فضاء النص الذي هو ((فضاء مكاني أيضاً غير أنه متعلق فقط بالمكان الذي تشغله الكتابة))[2].

ولهذا عمد إلى معالجة الأماكن المغلقة، بإضفاء الصفات عليها، ونزع صفات أخرى منها، فعندما قال **(وبلوغ السعادة)** أراد بيان الهدف الذي يسعى له الإنسان في حيواته المختلفة، ثم قال **(إنما يكون بزوال الشرور)** ليدلل توحيد الهدف، إذ زوال الشر يسير إلى جانب تحقيق السعادة، وهذا هو ((الفضاء اللفظي الذي يتضمن كل المشاعر والتصورات المكانية التي تستطيع اللغة التعبير عنها))[3].

ثم يتحول بعدها إلى وصف مكان هذه الثنائية المرغوبة **(السعادة)** وغير المرغبة **(الشرور)**، أي : مكان هذه التحولات التي يسعى لها الإنسان، فقال **(عن المدن وعن الأمم)**، وهذه أماكن وفضاءات مغلقة، إذ المدينة هو المكان المغلق الذي يعيش فيه الإنسان، والأمم تدلل على المجموعات البشرية التي تعيش في فضاءات جغرافية محددة، وهذه وتلك تدور في المكان المغلق.

ثم يؤكد ابن رشد على المكان المغلق، وهي المدينة معززاً ذلك بقوله **(ومدبر المدينة وهو الملك)**، إذ مدينة وبها حاكم، تجعل الذهن ينتظر الخلاص، والتحول إلى الأمل، ليذكر ابن رشد طريقة تحويلها إلى فضاءات وأماكن مفتوحة عن طريق تحقيق السعادة وطرد الشرور، وذلك بفعل الملك، إذ قال **(إنما فعله أن يدبر المدن تدبيراً)**.

١_ السياسة المدنية، الفارابي، ٢٥.

٢_ بنية النص السردي، حميد لحمداني، ٦٢.

٣_ معجم السيميائيات، فيصل الأحمر، مطابع الدار العربية للعلوم، بيروت، ط١، ٢٠١٠م، ١٢٩.

إذن حسن التدبير الذي يقوم به الملك هو ما يحقق السعادة التي هي غاية الملوك والحكام، وكأن ابن رشد يشير بصورة خفية إلى المعالجات للواقع، إذ كثر الملوك الضعفاء الذين تركوا تحقيق السعادة للشعوب، وعززوا الفضاءات المغلقة في نفوس الناس.

متناسين الهدف الأسمى الذي وصلوا للحكم من أجله، إذ جعل وظيفته تحقيق هذه الثانية الحضور والغياب، القرب والبعد، وتتضح وظيفة الفيلسوف هنا في البحث عن الخلاص للإنسان، وزراعة الأمل مع عدم إغفال السمة التعليمية والتوجيهية للمتلقي حتى يصل لتحقيق المراد، هذه المعالجة كانت من منظور ورؤية ابن رشد ((والمقصود بالرؤية أو المنظور إنما هي رؤية الكاتب))[١].

ومن ذلك قول ابن رشد في موضع آخر مسترسلاً في التحدث عن السياسة وأمورها: ((... **ومراتب أهل المدينة في الرياسة والخدمة تتفاضل بحسب فطر أهلها وبحسب الآداب التي تأدبوا بها، والرئيس الأول هو الذي يرتب الطوائف وكل إنسان من كل طائفة في المرتبة التي هي استيهاله، وذلك إنما مرتبة خدمة أو مرتبة رئاسة...**))[٢].

وابن رشد في هذا الموضع يتطرق لأمور السياسة، إذ يتحول بين أدوار الناس الاعتياديين، وبين أدوار الحكام، وابن رشد في غايته هنا تظهر رغبته في تنظيم الأمور، أو تقديم التوجيهات التي ينبغي على العامة والخاصة السير عليها، لتحقيق الهدف الأساسي (السعادة).

لاسيما أن هذه الأماكن ((ليست ملك لأحد معين، ولكنها ملك للسلطة العامة (الدولة) النابعة من الجماعة... ففي كل مكان هناك شخص يمارس سلطته -سلطة الدولة-، وينظم فيها السلوك، فالفرد ليس حراً ولكنه عند أحد يتحكم فيه))[٣]، كل هذه التوجيهات كان المكان المغلق هو المسرح لها وهي المدينة، إذ قال **(ومراتب أهل المدينة في الرياسة والخدمة)**، ليحدد أو ينطلق من هذا التحديد لمراتب الناس في

١_ معجم السيميائيات، ١٣٢.

٢_ السياسة المدنية، الفارابي، ٢٤.

٣_ جماليات المكان، سيزا قاسم وآخرون، عيون المقالات، المغرب، الدار البيضاء، ط٢، ١٩٨٨م، ٦١.

المدينة، وهذا جانب تنظيمي يستند عليه ابن رشد، ليحقق النظام الذي يسير عليه الناس.

وكل التعبيرات والأفكار التي ذكرها ابن رشد تدلل على كيفية تحويل المكان المغلق إلى مكان مفتوح يزرع الأمل ويحقق الهدف (السعادة)، ولهذا استمر بالقول والوصف **(والرئيس الأول هو الذي يرتب الطوائف)**، إذ زعيم كل طائفة أو فرقة أو جماعة، تكون وظيفته ترتيب جماعته المسؤول عنها؛ حتى لا تعم الفوضى ويبقى فضاء المدينة مغلقاً لا يحقق الأمل منه.

وهذا ما أراده في **(وكل إنسان من كل طائفة في المرتبة التي هي استيهاله)** إذ وضع كل شخص في المكان الذي يستحقه، ويستطيع أن يقدم الخدمة من خلاله، هو ضرب من التدبير الصحيح، الذي يجب أن ينطلق من كل إنسان له سيطرة أو قدرة على التحكم في اتباعه أو أصحابه، والرموز والدلالات هي ((واحدة من أركان المكان المهمة إلى جانب حجمه الهندسي المعين، ومن حيث هو امتداد فراغي معين))[١]، وهذا البعد الرمزي ((ممر من العالم الخارجي إلى العالم الداخلي))[٢].

لاسيما أن ابن رشد يقول **(وذلك إنما مرتبة خدمة أو مرتبة رئاسة)** ليعمد إلى التصنيف الهرمي القائم على وضع من يستحق في المكان الذي يستحق، وكأن ابن رشد يريد أن يخرج هو من فضاء المدينة المغلق الذي عمت فيه الفوضى، ويجعلها مكاناً رحباً للعيش، عن طريق هذا التنظيم الذي يريد تحقيقه.

ومن ذلك قول ابن ملكا البغدادي في العلم الإلهي والإلهيات متنقلاً بين الفضاءات: **((... وكذلك عما عظم حتى لا تحيط به وظهر حتى ابهروا دهش البصر كالشمس فإنها لا نستطيع ادراكها للنور الذي هو سبب الظهور وبعده عن مناسبة المدرك الذي هو عين البشر، فهذا العلم كانت القدماء تسميه بعلم الإلهيات لأنهم كانوا يتداولون في عباراتهم الآلهة ويعنون بها أشخاص الملائكة**

١_ الفضاء الروائي عند جبرا إبراهيم جبر، ٢١٠.

٢_ إشكالية المكان، ٦٥.

الروحانية والنفوس البشرية المفارقة للأجسام وكانوا يعتقدون أنها تفارق وتبقى مفارقة على ما هي عليه في زمرة الملائكة الروحانيين...))[1].

وابن ملكا البغدادي يجعل هذا الفصل في العلم الإلهي والإلهيات، ولهذا من الطبيعي أن تحدث التنقلات من الأماكن المفتوحة إلى الأماكن المغلقة، باعتبار أن العلو هو أساس هذا الوصف، إذ العلم الإلهي والإلهيات تحتم على الفيلسوف البحث في بعض الأمور الغيبية التي يستنتجها بالعقل، لاسيما ((أن البنى تتحدد عن طريق مجموعة من العلاقات فيما بين العناصر ولا العنصر ولا الكل بإمكانه أن يشكل البنية هو العلاقات فحسب، ما الكل في النهائية إلاّ نتيجة))[2].

وهذه الانتقالات متعددة من الشمس الماكن المفتوح إلى العين المكان المغلق، إذ عدم استطاعة العين ادراك سبب النور وسبب ظهوره هو ما يعرف بعلوم الإلهيات، أي علوم الغيبيات، وفي هذا إشارة من ابن ملكا البغدادي إلى أن العين التي نبصر بها لا تعدو أن تكون مكاناً مغلقاً على مستوى معين من الرؤية.

ولا يمكن لنا إدراك إلاّ ما كان مسموحاً ومقدراً لنا، إذ ((التقاء أفقيّ المحيط والمحاط به، وهو سطح الجسم الحاوي وسطح الجسم المحوي والمكان لا يتصور فيه الانتقال دفعة؛ إذ إن المكان قابل للانقسام والجسم كذلك، فإنما يفارق مكانه جزءاً بعد جزء ويتقدم البعض منه على بعض لا يُتصور إلا كذلك))[3].

وعليه الإنسان محدد وجوارحه محددة في مسائل تسير حياته وتحقق له السعادة، لكن في مسائل الإلهيات والعلم الإلهي، لا تعدو أن تكون هذه الجوارح بأماكنها المغلقة عاجزة عن الولوج إلى تفاصيلها، وهذا من رحمة الله سبحانه وتعالى بالإنسان، فلا يمكن للعين بمكانها رؤية **(أشخاص الملائكة الروحانية)**، ولهذا ابن ملكا البغدادي جعل الرؤية ليست بصرية وإنما قلبية (مكاناً مفتوحاً)، بعد أن كان

١_ الكتاب المعتبر في الحكمة، ٣/ ٧.

٢_ مبادئ اللسانيات ونظريتها دراسة المجال الإجرائي، الطيب دره، دار القصبة للنشر، الجزائر، ط١، ٢٠٠١م، ٤١.

٣_ موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، جيرار جهامي، مكتبة لبنان، بيروت، ط١، ١٩٩٨م، ٨٣٩.

السعي إليها بصرياً فكان تحقق (المكان المغلق) العاجز عن إدراك ما ليس مستطاعاً.

الفصل الثالث

علاقة الفضاء بمكونات السرد الأخرى في أدب فلاسفة العصر العباسي الثاني

مدخل:

لا يمكن أن نفصل الفضاء الزمكاني عن مكونات النص الأخرى داخل النصوص الفلسفية، إذ يرتبط الفضاء الزمكاني بالشخصيات والأحداث، في دلالة الكل على المعاني الجزئية المطلوبة، والفلاسفة لا يكتبون للمجهول، ولا يغفلون عن تضمين الأحداث بمسوغات لآرائهم التي تتطور وتختلف بتطور الأحداث واختلافها، ومنذ القدم ((وحتى مطلع القرن العشرين كانت نظرة الإنسان ثنائية إلى الزمان والمكان بوصفهما وحدتين مستقلتين، يتميز أولهما بأنه متصل فريد واحدي البعد، بينما يكون الثاني متناظر الاتجاهات ذا ثلاثة أبعاد))[١].

والفلاسفة اشتغلوا على هذه الثنائية وربطوا بينها وبين الشخصية والحدث داخل نصوصهم، لأن ((الحيز الزمكاني الذي تتمظهر فيه والأشياء ملتبسة بالأحداث تبعاً لعوامل عدة تتصل بالرؤية الفلسفية وبنوعية الجنس الأدبي وبحساسية الكاتب أو الروائي))[٢]، وعليه سيكون هذا الفصل في علاقة الفضاء بمكونات النص الأخرى وبالشكل الآتي:

١_ تأويل النص الروائي في ضوء علم اجتماع النص الأدبي، ٩٩.

٢_ الفضاء الروائي في الغربة الإطار والدلالة، منيب محمد البوريمي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ٢١.

المبحث الأول: علاقة الفضاء بالشخصيات

إن الفضاء يتواجد ويتكون بتواجد الإنسان ووجوده، بمعنى أن الفضاء لا يكتمل إلا بتواجد الشخصية المؤثرة فيه، وذلك لأن المنظور الروائي الذي تتخذه الشخصية ((هو الذي يحدد أبعاد الفضاء الروائي ويرسم طوبوغرافيته، ويجعله يحقق دلالته الخاصة وتماسكه الأيديولوجي))[١]، بشرط أن ينسج مع الزمان والمكان هذا الفضاء ولا ينفصل أو يعزل أحدهما.

وكانت منطلقات فلاسفة العصر العباسي في كتاباتهم الاشتغال على الشخصية الإنسانية، أو بمعنى أدق على النفس الإنسانية ومحاولة الغوص في أغوارها والكشف عن أسرارها، فهي محور اهتمامهم والدائرة المعنوية التي يتحركون فيها، إذ كتاباتهم للإنسان ومن أجل الإنسان.

وما يحدد هذا التباين هو التقلب في الشخصية، وعدم انتهائها إلى حال معين؛ لأن دائرة الشخصية هي التي تحدد المسار النصي، فهي تساعد على ولادة النص من جهة، وتضمن له الخصوبة العلمية من جهة أخرى، والشخصية عند الفلاسفة تتمحور حسب طبيعة الفكر الفلسفي فهي النفس والروح وقد تتلاشى وتستتر بضمير (أنا، أنت، أنتم...) بحسب التجربة الفلسفية، وبحسب طبيعة الفضاء الذي يستدرجه الفيلسوف إلى نصّه.

من ذلك قول اخوان الصفا في الرسالة الثالثة عشرة التي بعنوان (كيفية نشر الأنفس الجزئية في الأجسام البشرية والأجسام الطبيعية): ((**والغرض منها البيان عن كيفية بلوغ الإنسان بدوام الانتقال، وتغير أحواله، وآخر معاده ومآله، وكيف يصير إلى رتبة الملائكة ومنازل الروحانيين، دار القرار ومحل الأخيار، عند خلع المادة، وبلوغ الإرادة، ونهاية السعادة، إلى حلوله بعد الموت أو قبله بوجوده الصوري، وجوهره النوري**))[٢].

١_ بنية الشكل الروائي، حسن بحراوي، ٣٢.

٢_ رسائل اخوان الصفا، ٦.

يظهر في هذا النص الفلسفي أن الاشتغال كان على جوهر الإنسان، لاسيما في الأعمال المكلف بها، فكان الفضاء الزمكاني هو القالب للشخصية، وبالتحديد في تحولاتها المختلفة، وبما أن النص يريد الاشتغال على تنمية وكمال الشخصية الإنسانية، كان اللجوء إلى الفضاء وإظهار أثره فيها، ليبين لنا أن الجمال له علاقة بالفضاء من جهة أنه ((ظاهرة ديناميكية متغيرة، لا يمكن لأحد أن يشعر بالجمال في لحظتين مختلفتين، وهو غير منفصل عن إدراكنا إياه إنه في تطوره يختلف من شخص إلى آخر، ومن لحظة إلى أخرى، أنه كهذه الحياة لا تتوقف لتلتفت إلى الوراء))[1].

ففي تعبير **(بلوغ الإنسان بدوام الانتقال)** يجعل النص هذا الفضاء الواسع في خدمة الشخصية الإنسانية، إذ الفضاء الزمكاني الواسع الذي يحتوي الشخصية من الولادة حتى الممات، هو نفسه يستمر في احتوائها بعد خروج الروح لكن تختلف التوصيفات فقط.

فجاء تعبير **(وتغير أحواله، وآخر معاده ومآله)** دوران في حدود الزمن واستمراريته، وعدم انقطاعه، فهو يشتغل على تغيير الأحوال وتقلبها دون ارتباطها بمكان وزمان معينين، في إشارة إلى الحياة الدنيا التي تتحرك فيها الشخصية، وصولاً إلى النهاية الدنيوية، واستحصال النتائج.

ثم انتقل النص إلى توصيف الحياة الآخرة التي لها فضاء يكون أجمل وأسمى، بشرطية الإيجابية التي توفرها الشخصية التي عاشت في فضاء الدنيا، ففي تعبير **(وكيف يصير إلى رتبة الملائكة ومنازل الروحانيين دار القرار ومحل الأخيار)**، إشارة إلى جائزة الامتحان الدنيوي وسلوك الشخصية في إطار الفضاء المفتوح لها، وصولاً إلى الجانب الوعظي لها، إذ الفضاء المفتوح هو رتبة الملائكة ومنازل الروحانيين التي لا حدود لها، من جهة الزمان والمكان وأثرها في سعادة

١_ فلسفة الجمال في النقد الأدبي مصطفى ناصف انموذجاً، كريب رمضان، دار المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، ١٧.

الروح ونعيمها، ليحقق الجمال المرتبط بالفلسفة الذي ((غرضه صياغة الأحكام التقديرية من حيث كونها قابلة للتمييز بين الجميل والقبيح))[١].

وكأن النص يدعو إلى تسامي الشخصية الإنسانية لتحقيق سعادة الروح في الحياة وبعد الممات، وهذه الأفكار الفلسفية تظهر عند الصوفية الذين أخذوا بعض أفكارهم من الفلسفات السابقة لهم، لاسيما في تعبير **(إلى حلوله بعد الموت أو قبله بوجوده الصوري)**.

إذ الحلول[٢] يراد منه هنا أن الشخصية ودورانها في الفضاء تسعى إلى بلوغ الكمال وبالتالي تسمو ولا تنتهي بعد الموت، وهذا ما يفسر تعدد الشخصيات الكاملة والسامية، إذ حسب نظرة أهل الحلول أن الروح تخرج من جسد لتستقر في جسدٍ آخر، فإذا كانت الروح على درجة من السمو والرفعة والمكانة ستحل في جسد آخر، وتقدم نفس الصورة التي كانت عليها في الجسد السابق، وبهذا يبقى الفضاء لا نهائي ولا محدود.

ومن ذلك قول أبي نصر الفارابي في مقالة (فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم): **((قد يحسن ظن الإنسان بالعلم الواحد؛ فيظنه أكثر وأحسن وأحكم وأوضح مما هو؛ وذلك إما لتقصير ونقص يكونان في طبعه، فلا يقدر معهما على الوقوف على حقيقة العلم، وإما لأنه لم يبلغ ما يعاند الذي عنده، وإما لفضيلة المستنبطين له والمتمسكين به، وإما لكثرتهم، وإما لحرص الإنسان على نيل ما يرجو، أن يحصل على ذلك العلم وجلالة فائدته، وعموم النفع فيه، لو صحّ وتحقق...))**[٣].

١_ فلسفة الجمال في النقد الأدبي مصطفى ناصف انموذجاً، ١٥٧-١٥٨.

٢_ الحلول: هو أن يكون الشيء حاصلاً في الشيء ومختصاً به، بحيث تكون الاشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر تحقيقاً أو تقديراً وهو على قسمين حلول خاص الذي يعني حلول الرب وحصوله في بعض خلقه، وحلول عام ويعني حلول الرب وحصوله بذاته في كل مكان، ينظر: الحلول والاتحاد ووحدة الوجود وبيان الفرق بينهما، موقع العقيدة والحياة، أحمد بن عبد الرحمن بن عثمان القاضي، شبكة الانترنيت.

٣_ رسالتان فلسفيتان، أبو نصر الفارابي، حققه وقد له وعلق عليه: جعفر آل ياسين، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، ٤٩.

ونلحظ في هذا النص أن الفارابي يجعل من العلم الفضاء الذي تتعلق فيه الشخصية، من جهة أنه يكون أسيراً له ومتفرغاً للبحث في خفاياه وأصوله، لكن في الوقت نفسه لا يدرك نهايته زمانياً ومكانياً، بل تكون الاستمرارية هي المحتوى لعنصر الشخصية، إذ تتضافر علوم أخرى لتشكل شمولية الفضاء وتدعم العلم الواحد عند الإنسان.

ففي تعبير **(قد يحسن ظن الإنسان بالعلم الواحد)** يدلل الفارابي على أن الشخصية قد تتخيل أن العلم الواحد في التخصص الواحد ترتبط بالفضاء والأفق أوسع من الشمولية وتعدد العلوم، فهو يريد للعلوم هنا أن تتضافر لتكون الغاية الإنسانية محققة لهدفها من البحث والاستكشاف للوصول إلى الحقائق، ومثل هذا تعبير **(فيظنه أكثر وأحسن وأحكم وأوضح مما هو)**، وكأن الفارابي يريد بيان أثر الفلسفة وتأثيرها وضرورة اللجوء لها في استكشاف وفهم العلوم المختلفة، لاسيما أن الفلسفة تتعلق بالبحث عن الحقيقة، والحقيقة هنا يريد الفارابي حقيقة العلوم والمعارف والغاية والمنفعة من فهمها، وهذا يدلل على أن الفضاء ((ليس مجرد قيمة أو تيمة أو إطار للفعل ... بل هو المادة الجوهرية للكتابة ... ولكل كتابة أدبية))[١].

فيجعل الفارابي التقصير للشخصية في الوصول إلى الحقيقة كاملة، وليس في دراسة العلم الواحد؛ لأنه كان بحاجة إلى فضاء أوسع تشكله العلوم الساندة للعلم الواحد، فلا يقدر معهما الوقوف على حقيقة العلم، ومثل هذا بتعبير **(فلا يقدر معهما على الوقوف على حقيقة العلم)**، لاسيما أن الفضاء الواسع يفتح آفاق الزمان والمكان للإنسان، ليمدّه بالحقائق المختلفة، إذ ((الخط التطوري الزمني ضروري لإدراك فضائية (النص) بخلاف المكان المحدد، فإدراكه ليس مشروطاً بالسيرورة الزمنية))[٢]، بل في تحركه في الفضاء بحسب الحاجة العلمية.

ثم يتحول الفارابي إلى التعرض لأسباب هذا الظن عن الإنسان، فلا يذكر ما يتعلق بالفضاء الواسع للعلوم، بل يجعل السبب في تكوين الشخصية والإحساسات

---

١ _ شعرية الفضاء المتخيل والهوية في الرواية العربية، حسن نجمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠٠٠م، ٥٩.

٢ _ بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، ٦٤.

التي تعتريها، فجاء تعبير **(وإما لفضيلة المستنبطين له والمتمسكين به، وإما لكثرتهم)** ليجعل الفارابي قيداً توضيحياً يتمثل في رفضه الاستناد على هذه الخاصية والقول بفضاء العلم الواحد؛ لأنه ليس شرطاً أن كثرة الخوض في العلم الواحد والاستنتاج به والاستنباط منه يكون محققاً لفضاء الحقيقة.

أو هناك سبب طبيعي يتعلق بتعبير **(أن يحصل على ذلك العلم وجلالة فائدته)**، وهو الرغبة الإنسانية في دراسة العلم الواحد والوقوف على فائدته ومكانته وصناعة الفضاء له، بشرطية النتائج المتحققة منه **(لو صحّ وتحقق)** التي تمتنع عن التحقق غالباً؛ لوجود الفضاء الأقل سعة بحكم غياب شمولية العلوم، وفضلها على فكرة التخصص في العلم الواحد.

ومن ذلك قول الفارابي في فصل الفلسفة الأخلاقية: **((صاحب الخلق المحمود الذي لا تميل نفسه من الرذائل والضابط لنفسه يختلفان في استحقاق الفضل، فمدبّر المدن إذا كان ذا أخلاق محمودة وصارت المحامد في نفسه ملكات فهو أفضل من أن يكون ضابطاً لنفسه...))**[1].

والفارابي في هذا النص يريد الاشتغال على الغاية الأخلاقية من الفلسفة، بمعنى أنها تسخر في خدمة الشخصية الإنسانية، وكأنه يسير على خطى افلاطون في جمهوريته، حينما ربط بين الفلسفة والأخلاق، أي المعرفة من أجل خدمة الإنسان وليس الضرر به.

ففي تعبير **(صاحب الخلق المحمود)** يقدم الفارابي العلاقة بين الفضاء والشخصية، في إفادة الثاني للأول، إذ صاحب الخلق المحمود هو الذي تفتح له الآفاق المتحددة، ويضرب الفارابي مثالاً لذلك في تعبير **(فمدبّر المدن إذا كان ذا أخلاق محمودة)** جاعلاً الفضاء المكاني واتساعه وازدهاره وتطوره، مرتبط بالجانب الأخلاقي الذي تتماز به الشخصية السامية.

فإذا كان((الفضاء أعم من المكان، لأنه يشير إلى ما هو أبعد وأعمق من التحديد الجغرافي، وإن كان أساسياً إنه يسمح لنا بالبحث في فضاءات تتعدى المحدد

١_ فصول منتزعة، أبو نصر الفارابي، www.al-mostafa.com، ٧.

والمجسد))[1]، يكون الربط بين التدبير من جهة السعة في الفضاء وحسن البصيرة والتصرف وتسيير الأمور.

وبين تطهير النفس الإنسانية من الرذائل والعيوب وسوء الخلق، وجعل الوصف الأخلاقي حكماً قيمياً من المجتمع في تعبير **(وصارت المحامد في نفسه)**، إذ المحامد تصدر من المجتمع للنفس المفردة، وتعطيها الفضاء وتسخره لها وتنتظر منه التدبير الحسن.

ولأن ((الفضاء أكبر من المكان، لأن الأول يحتوي الثاني ويمتلئ به))[2]، لذا فقد جعل الفارابي الولوج من الفضاء المكاني إلى الفضاء الواسع بقرينة (حسن الخلق) كصفة للشخصية التي تؤسس للعدالة والتقدم والرقي، وعليه يتضح أثر الجانب الإسلامي في فلسفة الفارابي، لاسيما في العلاقة بين الدين وحسن الخلق، وكأن الفارابي يريد استعراض الفضاء الزمكاني في ذهن المتلقي، ومحاولة استحضار الأفكار المتنوعة والحوادث المختلفة.

ويقول ابن سينا في موضع آخر الجمال الذي يرتبط بالفضاء وينسجم معه[3]:

هبّت نسيم وصـــالكم سحراً بحدائق للشوق فـــي قلبي

فاهتز غصن العقل من طرب وتناثرت درراً مـــــن الحب

وفي هذه الأبيات يتعرض ابن سينا للجمال على مستوى النفس، الذي يرتبط بجمال الفضاء مستمداً حيوته وحركته منه، بمعنى أن ابن سينا يلجأ إلى الجمال ليدلل على الجمال، باستعمال الرمزية المستمدة من فضاء الطبيعة الواسع الذي لا حدود له ولا أفق له لسعته، من نسيم وحدائق وعناصر جمال أخرى.

ففي تعبير **(هبّت نسيم وصالكم سحراً)** يختار ابن سينا من الهواء النسيم الذي يكون أقرب إلى الشخصية وأجمل لها، فالدعوة إلى الوصال والرغبة به هي

١_ قال الراوي البنيات الحكائية في السيرة الشعبية، سعيد يقطين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ١٩٩٧م، ٢٤٠.

٢_ بنية الحكاية في النص الروائي المغاربي الجديد، عبد القادر بن سالم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠١٣م، ١١٥.

٣_ ديوان ابن سينا، ٢١.

رمز للحب الإلهي عند الصوفية، الذي يقوم على تعلق العبد بخالقه سبحانه، ومناجاته في الخلوات.

كل هذا عند الصوفية له غاية وهو الرقي بالمقامات للوصول إلى حالة التجلي التي ينتظرها المحب الصوفي، فالنسيم هو الأمل بقرب التحول من حال الفقدان إلى حال الحضور، ويرى الغزالي (ت ٥٠٥هـ) أن الصوفية في رمزهم لا يصرحون بأحوالهم فقال: ((أما علم المكاشفة فلم يتكلموا فيه إلا بالرمز والإيماء، على سبيل التمثيل والإجمال))[١].

ويؤكد هذا في تعبير **(بحدائق للشوق في قلبي)**، ليؤكد على جمالية الفضاء أكثر من حجمه، لأن المعيار الذي يحدد الجمال هو الحب والشوق والوجد من الصوفي تجاه الخالق سبحانه، فهو تعلق من أجل الحب نفسه، مستندين في ذلك على قوله تعالى:(يحبهم ويحبونه) المائدة: ٥٤.

وهذا يجرنا إلى أن الصوفي حسب وجهة نظره يرى أن العبادة تنبع من المحبة وليس الخوف أو الطمع، والصوفي يهذب النفس ويعمد إلى ترك ((لذائذ لدنيا الفانية المشروعة وغير المشروعة طمعاً بلذائذ الآخرة الخالدة لذا كان الزهد عند بعضهم أفضل من الفقر لأنه فقر وزيادة ولأن الفقير عادم للشيء اضطراراً والزاهد تارك للشيء اختياراً))[٢].

كل هذا يحقق للشخصية الجمال والاشراق والنور الذي تنشده، وبهذا يكون فضاء النور مقابلاً لفضاء العتمى، وفضاء الجمال مقابلاً لفضاء الوحدة والضياع، وفضاء العقل مقابلاً لفضاء الجهل، والشخصية ترتبط بهذه المقابلات فترتفع بها وتنخفض بالسلب أو الإيجاب.

ومن ذلك قول الغزالي في خطيئات الناس التي تحولت إلى سقوط عميق[٣]:

هواجسُ الشرّ أضحتْ وطأةً عظُمتْ ثم استحالات غلاباً بيّن الخـــــطرِ

في فترةٍ همدتْ في النفسِ عِصْمتها فَراضَها فَعنتْ إصـــــــغاء مؤتمرِ

١_ إحياء علوم الدين، ٤/ ٢١٢.

٢_ تاريخ الفلسفة العربية، حنا الفاخوري ، د. ط ، د. ت ، ٢٦٥.

٣_ الحياة الأولى ديوان شعر، ٦٠.

وسطوةُ الشرّ إن تلقى مهـــــــادنةً تستل ماضيةً فـــــي غير ما حَذَرِ

وفي هذه البنى اللغوية يظهر الحوار بين الشخصية التي مثّلها الغزالي، وبين الفضاء الذي مثلته هواجس الشر، إذ يريد النص أن يظهر علاقة الملازمة لا الانفصال والتلاحم لا الانقسام والتبعية لا الاستقلال، بمعنى أن النص يستعرض ويحدد العلاقة وطبيعتها، ثم يبحث عن معالجات ترتقي بالنفس وتزيل ما يتعلق بها من الأدران والسلبية.

ففي تعبير **(هواجسُ الشرّ أضحتْ)** شعور آني بالشخصية وما هي عليه من ظروف وتقلبات وشكوك، ثم الشعور بالفضاء الذي كونته هذه الهواجس السلبية للشخصية في تعبير**(عظُمتْ)** بمعنى: استفحلت هذه الهواجس وأصبحت متشعبة يصعب الإحاطة بها والسيطرة عليها.

ثم يتطور هذا الفضاء المخيف الذي يعزز سيطرته على الشخصية في تعبير **(استحالات غلاباً)**، ليكون صورة عن الواقع المضطرب المليء بالفتن والانقسام والتشتت على مستوى المجتمع والشخصية التي هي نتاج له، وكأن النص يستمد فضاءه السلبي الواسع من البيئة والنتائج على الأرض، في إيماء إلى الفضاء الجغرافي.

فهي فترة فراغ وشك نفسي قبل أن تكون أي شيء آخر، لاسيما أن النص يوثق حياة الغزالي في شبابه، وأثر الفضاء بزمانه ومكانه في تكوين شخصيته، ففي تعبير **(همدتْ في النفسِ عِصْمتها)** تصريح بالهزيمة والتراجع للشخصية أمام الفضاء المرتبك والإشكالي، لكن تعبير **(همدتْ)** لم يكن يظهر النهاية بقدر ما يتعلق بالاستسلام الوقتي الذي ينتظر النهاية وانبعاث الصحوة والنور من جديد.

لكن النص لا يغادر هذه الفكرة إلا حين يضيق فضاء هواجس الشر ويوسع فضاء الخير والصلاح، ففي تعبير **(وسطوةُ الشرّ إن تلقى مهادنةً)** إشارة نسقية أن المعالجة هي المنتظرة والتحول من حال إلى حال هو الانجاز الحقيقي المنتظر على مستوى رقي الشخصية، فالهدنة مع فضاء الشر مرفوضة، لأنها تعطي دلالة الضعف، ثم الانتصار **(تستل ماضيةً)** أي: بصورة غير وقتية تنماز بالاستمرارية غير مكترثة لأمل الصحوة والعودة.

ومن ذلك قول ابن رشد (ت ٥٩٥هـ) في فصل (المنطق): ((**وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه، وهذا هو القياس أو بالقياس، فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي**))[١].

وفي هذا النص يريد ابن رشد الاشتغال على تنمية العقل المنطقي القادر على القياس في الوصول إلى الحقائق، حتى تكون الشخصية قادرة على التحكم بالفضاء العلمي المفتوح، الذي لا ينتهي إلى قرار ولا يقف عند نتائج محددة يمكن الركون إليها في العلم الواحد.

إذ يحدد ابن رشد دور الشخصية في التحول من حال الفضاء الضيق الذي يمثله تعبير (**المجهول**)، إلى حال الفضاء المفتوح الذي يمثله تعبير (**المعلوم**)، وفي التعبيرين محاولة كسر الجمود والانطلاق إلى اللامحدود في تنمية العقل وتطويره ومساعدة الشخصية على التأقلم مع الواقع والتنبوء بالمستقبل.

ولم يقف عند حدود ذلك بل قدم النص صيغة الوجوب في الاعتماد على العقل في الحكم على الأشياء، ففي تعبير (**فواجب أن نجعل نظرنا**) هو توصيف للطريقة التي تساعد الشخصية من جهة، وتعزز العناية والاستناد على الفلسفة التي تطور العقل في اتجاه التفسير والتحليل والتعليل، ولذلك ((فهو يتشكل كموضوع للفكر الذي يخلقه الروائي بجميع أجزائه ويحمّله طابعاً مطابقاً لطبيعة الفنون الجميلة ولمبدأ المكان نفسه))[٢].

ومن ذلك قول ابن باجة في الأفعال الإنسانية: ((... **الفعل الجمادي ظاهر أنه اضطرار لا اختيار فيه، كما قلناه، فليس لشيء أصلاً، ولذلك ليس لنا أن نفعله، لأن الحركة فيه ليست من تلقائنا، والفعل البهيمي هو أيضاً لا من أجل شيء، إلا أنه من تلقائنا، ولذلك إلينا أن نقف متى شئنا، فظاهر أنه إذن إنما يجب أن تحدد الغايات في الأفعال الإنسانية فقط**))[٣].

١_ كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ابن رشد، ٢٨.

٢_ بنية الشكل الروائي، حسن بحراوي، ٢٧.

٣_ تدبير المتوحد، ابن باجة، ١٩.

يستعمل ابن باجة في هذا النص الفوارق بين الأفعال الإنسانية، إذ يريد التفصيل في تصنيفات هذه الأفعال، إذ في تصنيفات الأفعال يبرز الفضاء، لاسيما في الاشتغال على الفضاء المغلق والفضاء الواسع، ومحور هذا الانتقال من فضاءٍ لآخر هو الشخصية التي تحدد وتقيم عن طريق الفعل الإنساني الحاصل.

ففي تعبير **(الفعل الجمادي ظاهر)** يقدم ابن باجة نموذج عن الأفعال الطبيعية التي لا يكون للإنسان ولأفعاله شيء فيها، إذ هي تسير وتدور في هذا العالم مستمدة الحيوية والتجدد والاختلاف من الطبيعة نفسها، بمعنى: أن الفعل الإنساني من جهة كونه كائناً حياً ليس له أثر فيها.

وبالتالي يريد ابن باجة التصريح بعدم قدرة الشخصية على توجيه أو تحديد الأفعال الطبيعية؛ بحكم أنها خارج إرادته، وكأن ابن باجة يقدم للنفس الإنسانية نوعاً من الوعظ، إذ يذكرها بأن قدرته محدودة في هذا الكون، وأن سموه ككائن حيّ هو مرتبط بقدرته على التأثير في الأحداث ومنفعة الشخصية نفسها.

ثم ينتقل إلى تعبير **(والفعل البهيمي)** ليعطي مصطلحاً عاماً بمعنى أنه لا يقول الفعل الإنساني، بل يريد التحول من حركة وأفعال الجمادات إلى حركة وأفعال الكائن الحي، ثم يخصص المقصود ويجعله في الشخصية الإنسانية وأفعالها قائلاً **(إلا أنه من تلقائنا)** ليستثني الإنسان عن باقي المخلوقات من جهة الإرادة في الفعل والقدرة على التحكم والتوجيه، وهنا يتحول إلى فكرة تؤكد ضرورة السمو بالنفس وانعكاس ذلك على تكامل الشخصية.

وما أكد الهدف الذي أراده هو تصريحه بعد استعراض ثنائية الأفعال في تعبير **(إذن إنما يجب أن تحدد الغايات في الأفعال الإنسانية فقط)** ليشير إلى أن المحور الذي يجب أن يشتغل عليه هو بوصفه فيلسوفاً يبحث عن الحقيقة، والمتلقي المخصص بهذا الخطاب هو الشخصية وأفعالها وغاياتها، حتى تنفصل وتنعزل عن أفعال الجمادات التي لا تقدم له شيئاً بحكم أن لها فضاءها الواسع والخاص، وترتبط بالفعل الإنساني الذي له الفضاء الخاص به وبأفعاله.

فتتطابق بنية نص ابن باجة في تقسيمها للأفعال وغاياتها، مع الرؤية الخاصة للنص باعتباره أداة الفضاء وغايته إذ ((إن النص ليس نظاماً لغوياً، كما

يزعم البنيويون، أو كما يرغب الشكلانيون الروس، وإنما هو عدسة مقعرة لمعان ودلالات متغايرة ومتباينة ومعقدة، في إطار أنظمة اجتماعية ودينية وسياسية دائمة))[1].

وعليه يجعل الفلاسفة الفضاء مرتبط بالشخصية من كافة اتجاهاتها، فهي تسير في طبيعة الفضاء، لتحدد الأفعال التي يجب القيام بها، والأفعال التي لا يمكن له المشاركة بها، لتكون الخصوصية في التقسيم والاتباع هي القيد الذي يجب الاشتغال عليه.

١_ حوار مع جوليا كرستيفا، فؤاد منصور، مجلة الفكر العربي، بيروت، لبنان، ع١٨، ١٩٨٢م، ١٢٢.

المبحث الثاني: علاقة الفضاء بالحدث

إن علاقة الفضاء الزمكاني بالحدث علاقة وطيدة تقوم على التعاضد والانسجام والتلاحم، وذلك لأن الفضاء يشكل ((أحد العوامل الأساسية التي يقوم عليها الحدث))[١]، فالفضاء على وفق هذا التحديد ((شمولي، أي أشمل وأوسع من معنى المكان والمكان بهذا المعنى هو مكان الفضاء، وما دامت الأمكنة ... غالباً ما تكون متعددة ومتفاوتة، فإن الفضاء هو الذي يلفها جميعاً، إنه العالم الواسع الذي يشمل مجموعة الأحداث))[٢]، ولهذا الحدث يتوالد من الفضاء إلا أنه يمر بتشكيلات ومتغيرات يحاول من خلالها أن يمارس سلطة على الفضاء عامة والفلسفي بشكل خاص، من خلال اخضاعهما إلى سلطة الفعل وما وراء الفعل.

ومن هنا يظهر أن الأحداث وتنوعها هو ما يشكل الفضاء الزماني الواسع، بحكم أن الحدث هو محورها الأساسي والدائرة التي يتحرك فيها الفضاء، ولهذا الحدث ((لا يقدم سوى مصحوب بجميع إحداثياته الزمانية والمكانية، ومن دون وجود هذه المعطيات يستحيل على السرد أن يؤدي رسالته الحكائية))[٣].

وفلاسفة العصر العباسي جعلوا الفضاء وارتباطه بالأحداث المختلفة سمة في كتاباتهم، لاسيما أنهم يعطون لتنمية الشخصية الإنسانية الأهمية القصوى، ويستنتجون من الأحداث المختلفة طرقاً وأساليب لذلك، إذ فلسفتهم تنشد التكامل الذي يسعى له الإنسان.

من ذلك قول اخوان الصفا في فصل (في معنى القيامة): ((**إنما يدوم دوران الفلك ما دامت النفس الكلية مربوطة معه، فإذا فارقته قامت القيامة الكبرى؛ لأن معنى القيامة مشتق من القيام، فإذا فارقت النفس قامت قيامتها، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (من مات فقد قامت قيامته)، وإنما أراد قيامة النفس لا**

١_ المكان ودلالته في رواية مدن الملح لعبد الرحمن منيف، صالح ولعة، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ٢٠١٠م، ٥٣.

٢_ بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، حميد لحميداني، ٦٣.

٣_ بنية الشكل الروائي، حسن بحراوي، ٢٩.

الجسد، لأن الجسد لا يقوم عند الموت، بل يقع وقوعاً لا يقع بعده، إلى أن ترد النفس إليه ثانية ...))[1].

وينبغي في هذا النص أن نخضع ((لدراسة لا تقف عند حدود تعيين مواضيعه أو تصنيف وحداته المضمونية، بل تهدف إلى مساءلة النص في ذاته ولذاته من خلال بنيته التشكيلية))[2]، ففي هذا النص الوعظي يصور الفلاسفة الحدث الأصعب والأكثر هولاً في حياة الإنسان، وهو (يوم القيامة)، لكن المقصود هنا لم يكن يوم القيامة بصورة مباشرة الذي هو قيام الساعة، ووقت الحساب الذي يجمع الله سبحانه فيه الخلائق، حتى يأخذ كل ذي حق حقه من الجزاء على العمل الذي قدمه في دنياه الزائلة.

وإنما المقصود هنا مباشرة هو حدث (الموت) الذي يشكل قيامة الإنسان، ففي تعبير **(فإذا فارقته قامت القيامة الكبرى)** دلالة واضحة على تشكيل الحدث الرئيس (الموت) الفضاء الواسع عن طريق انتقال النفس من الفضاء المكاني والزماني الدنيوي إلى الفضاء الواسع في العوالم المختلفة، وبهذا لا يكون هناك حدث يؤثر في سعة الفضاء أكثر من الموت، ليمارس الحدث سلطة على الفضاء الزمكاني بوصفه نقطة ناقلة بين فضائين.

ويتوسع النص فيأتي تعبير **(فإذا فارقت النفس قامت قيامتها)** ليتعرض للروح، فالنفس تقوم قيامتها إذا فارقت الجسد، وقيامتها من جهة النهاية وتحويلها إلى عالم أكبر وأوسع ربما يكون وبالاً على النفس أو يكون رحمة لها، فالموت كان هو المهيمنة التي تركز حولها النص بوصفها ((عنصراً بؤرياً للأثر فهي تحكم وتحدد وتغير العناصر الأخرى كما أنها تضمن تلاحم البنية))[3].

١_ رسائل اخوان الصفا، ٢٠٤.

٢_ مدخل إلى السيميائية السردية، سعيد بنكراد، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط٢، ٢٠٠٣م، ١٠.

٣_ مفاهيم الشعرية دراسة في الأصول والمنهج والمفاهيم، حسن ناظم، الدار البيضاء، بيروت، ط١، ١٩٩٤م، ٨٠.

ويعزز النص هذا التوظيف العميق بكلام سيد المرسلين النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) الذي يظهر عظم حدث الموت وتشكيله نقطة المفارقة مع الفضاء في التحول من حالٍ إلى آخر.

والتعرض لهذا الحدث إلى جانب الشرح التوضيحي لماهية هذه اللحظة يبرز الجانب الوعظي، في ضرورة الاستعداد لهذه القيامة بالفعل الصالح والسيرة الحسنة، لأن ((الشخصية لم تعد تحدد بصفاتها وخصائصها الذاتية بل بالأعمال التي تقوم بها ونوعية هذه الأعمال))[١].

فالنفس هي من تحاسب وهي موضوع النقاش الفلسفي؛ لأن القيامة تصيبها هي وليس الجسد، إذ الجسد باق على الأرض إلى أن ترد الروح إليه ثانية، وتلك هي القيامة الكبرى أي: الحدث الأكبر من الموت الذي يجتمع الناس فيه للحساب والجزاء.

ومن ذلك قول ابن سينا في كتاب السياسة فصل (ضرورة السياسة): ((**وأحقُّ الناسِ وأولاهم بتأمل ما يجري عليه تدبير العالم من الحكمة وحسن إتقان السياسة، وإحكام التدبير: الملوك، الذين جعل الله تعالى ذكره بأيديهم أزمة العباد، وملَّكهم تدبير البلاد واسترعاهم أمر البريَّة، وفوَّض إليهم سياسة الرعية، ثم الأمثل فالأمثل من الولاة الذين أُعطوا قيادة الأمم واستكفوا تدبير الأمصار...**))[٢].

وابن سينا في هذا النص يريد التخلص من قيود الفضاء الضيق والانطلاق إلى الفضاء الرحب، لكن يحتاج إلى ما يحقق له ذلك، فلجأ إلى التحدث عن تدبير العالم والتحكم بالحوادث التي تجري فيه، بمعنى أن النص حينما يتعرض للملوك كمحور المعنى المطلوب، يكون تقييمهم من خلال الحوادث التي يقومون بها والأفعال التي يحققونها.

ففي تعبير (**وإحكام التدبير: الملوك**) يخصص القول في الملوك، الذي هم محور الأحداث دائماً، فهم من يحقق السلم والراحة، وهم من يحقق القلق

١_ بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، ٢٥.

٢_ كتاب السياسة، ابن سينا، تعليق وتقديم وضبط: علي محمد إسبر، بدايات للطباعة والنشر، جبلة، سوريا، ط١، ٢٠٠٧م، ٥٩.

والاضطراب، ليشكل الفضاء إيهاماً ثانوياً فعّالاً في النص وواسطة تحقق عبرها الخصائص الفضائية في الفن الزمني[١]، إذ السلم والراحة هو الفضاء الرحب، وبعكسه يؤثر على الإنسان ويجعل فضاءه ضيقاً وذا أبعاد سلبية عليه.

هذه الفكرة يؤكدها ابن سينا ويبين أن الأحداث تسهم في تشكيل الفضاءات، سوء كانت سلبية أو إيجابية، فقال عن الملوك والأمانة الملقاة على عاتقهم **(تدبير البلاد واسترعاهم أمر البريَّة)**، إذ يؤكد ويحدد المسؤوليات.

حتى يضمن السبب والمسبب في الأحداث الواقعة؛ لأن المسؤول هو الذي يناقش ويحاسب في الأحداث التي ترتبط بسياسته وحسن تدبيره، ومن خلال هذا التخطيط يتضح أن الفضاء يلف مجموع النص بما فيه من أحداث تقوم في السرد، لأن هذه الأحداث تفترض دائماً استمرارية المكان، فالفضاء هو الذي يؤطر الأحداث وهو موجود بالضرورة أثناء جريان الوقائع[٢].

ثم يعزز ابن سينا بتعبير **(ثم الأمثل فالأمثل من الولاة)** ليجعل المقياس في المثالية للملوك على وفق الأحداث التي يحققها ويخطط ويؤسس لها، ومن خلال هذا ((أصبح الفضاء النصي يحتل أهمية خاصة في الإبداع؛ حيث يقوم المبدع بتصفيف كتابته وبطريقة تخدم رؤيته الجمالية والفكرية))[٣]، وكأن ابن سينا يريد الاشتغال في علم السياسة على الجانب التوجيهي أكثر من التحدث عن المكر والخداع الذي ينتشر فيها.

ومن ذلك قول ابن سينا في كتاب الشفاء فصل (في الطبيعي والعقلي والمنطقي): ((... **إنه قد جرت العادة في تفهم هذه الخمسة أن يقال: إنّ منها ما هو طبيعي، ومنها ما هو منطقي، ومنها ما هو عقلي؛ وربما قيل: إنَّ منها ما هو**

١_ ينظر: شعرية الفضاء الروائي، جوزيف إ. كيسنر، ترجمة: لحسن احمامة، افريقيا الشرق، المغرب، ط١، ٢٠٠٣م، ١٣.

٢_ ينظر: بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، ٢٩.

٣_ الفضاء في الرواية العربية الجديدة، حورية الظل مخلوقات الأشواق الطائرة لإدوار الخراط انموذجاً، دار نينوى، دمشق، سوريا، ط١، ٢٠١١م، ٢٨.

قَبْل الكثرة، ومنها ما هو في الكثرة، ومنها ما هو بعد الكثرة، وجرت العادة بأن يجعل البحث عن ذلك متصلاً بالبحث عن أمر الجنس والنوع...))[1].

ويظهر أن ابن سينا في هذا النص يصف الأفعال التي تكون نتيجة لوقوع الأحداث، التي منها ما يتعلق بالذهن ويبقى حاضراً فيه، ومنها ما يشكل حادثاً طبيعياً من أجل الحياة وسيرورتها، ومنها ما يكون خاضعاً لمعيار العقل والحكمة التي يجب أن يلجأ لها الإنسان، وهذا الفضاء ((محول إلى كلّ، إنه واحد، وواحد فقط، مراقب بواسطة وجهة النظر الوحيدة للكاتب التي تهيمن على مجموع الخطاب، بحيث يكون المؤلف بكامله متجمعاً في نقطة واحدة، وكل الخطوط تتجمع في العمق))[2].

ففي تعبير **(إنّ منها ما هو طبيعي)**، يشمل الأحداث الكونية والأرضية التي تسير بصورة طبيعية فيكون فضائها واسعاً مطلقاً لا نهائي ولا محدود، وفي تعبير **(ومنها ما هو منطقي)**، ليشمل الأحداث الإنسانية التي تكون منطقية بحكم أنها تتعلق بالإنسان وعلاقته بمحيطه كالتواصل والكلام والتكيف مع الظروف والأحوال.
أما تعبير **(ومنها ما هو عقلي)** فتمييز من ابن سينا لأثر العقل في صحة الأفعال والأحداث، إذ للعقل الأثر الفعّال في الأحداث وطبيعتها، لما له من فضاء غير متناهي التوجيه، لكن هذه الأحداث تحتاج إلى معرفة جنسها ونوعها حتى يتوصل إلى الفضاء الذي تخلفه.

وهنا ابن سينا يقدم الأحداث التي تتضمن الفضاء الواسع زمانياً ومكانياً، فيقدم الطريق الذي يستطيع المتلقي أو الأديب أن يبدأ به عمله وينفتح من خلالها العمل التخييلي وفيه يرتكز البعد الإيديولوجي[3]، وهذا ما يعرف بالصورة، إذ الأحداث الطبيعية والمنطقية والعقلية لا حصر لها ولا حدود على اختلافها؛ لارتباط

١_ كتاب الشفاء المنطق، ابن سينا، تحقيق: الأب قنواتي، ومحمود الخضيري، وفؤاد الإهواني، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٣٧١هـ-١٩٥٢م، ٦٥.

٢_ بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، ٦١.

٣_ ينظر: سيميائية الخطاب الشعري في ديوان مقام البوح للشاعر عبدالله العشي، شادية شقروش، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط١، ٢٠٠٩م، ٣٠٢.

الفلسفة بالبحث عن الحقيقة، وبالتالي بالفضاء الذي يحدده الحدث، وبهذا يقدم ابن سينا المنفعة في الحدث على الضعف وعدم الفائدة.

ويقول ابن سينا (ت ٤٢٩هـ) في الحكمة التي تدعو إليها الفلسفة الإسلامية بشكل دقيق[١]:

وغدت تغردُ فوقَ ذروة شـــاهق سام إلــى قمر الحضيض الأوضع

إن كان أرسلها الإلـــه لحكمةٍ طويت عن الفـــذ اللبيب الأروع

ويتضح أن ابن سينا ينطلق من حدث صغير لتشكيل الفضاء الواسع، بمعنى أن النص لا يتعرض للفضاء الواسع بصورة مباشرة، بل يأتي إلى حدث يجعله أداة للإيماء إلى الفضاء، وبيان مدى العلاقة بينهما، والفكر الصوفي يركز على المكان وينطلق منه.

ففي تعبير **(وغدت تغردُ)** إذ الحدث يصوره ابن سينا عن طريق طائر صغير أعطاه صفة الأنوثة ليضفي عليها الرقة والضعف، وهي واقفة فوق قمة شاهقة تغرد بصوتها الجميل، ليعطي ابن سينا بفكرة صوفية صورة عن جمال الحب الإلهي الذي يرمز له بالفضاء الواسع والمشهد الجميل، والمشهد الوصفي والرمزي هنا يتأسس ((بين المدلول المجازي والمدلول الحقيقي وهذا الفضاء من شأنه أن يلغي الوجود الوحيد للامتداد الخطي للخطاب))[٢].

ثم ميز هذا الحدث بالفضاء المكاني الذي وقع فيه، ففي تعبير **(فوقَ ذروة شاهق)** أضاف للفضاء سمة العلو والرفعة والاطلاق، ذلك أن ابن سينا يريد الربط بين الحدث وعلاقته بتأسيس الفضاء الخاص بالنص، إذ المكان ((ليس حيزاً جغرافياً هندسياً فقط، إنما هو حامل لتجربة إنسانية تعيش في ذاكرة كل إنسان، ويتذكرها من حين إلى حين))[٣].

١_ ديوان ابن سينا، ١٩.

٢_ الفضاء في الرواية العربية الجديدة، حورية الظل مخلوقات الأشواق الطائرة لإدوار الخراط انموذجاً، ٢٧.

٣_ نحو رواية جديدة، آلان روب غرييه، ترجمة: مصطفى إبراهيم مصطفى، دار المعارف، القاهرة، ط١، ١٩٨٧م، ١١.

وبهذا يبقى ابن سينا وفياً للصور الصفية القائمة على تصوير الفضاء الواسع والنعم التي تحف بهم، لاسيما في تصوير المشاهد البسيطة واستنتاج المعاني الكثير والمميزة منها.

ومن ذلك قول ابن سينا في الزهد الدنيوي والدعوة إلى الموعظة منها ومن أحوالها[1]:

ومَنْ يستثبت الـــــدنيا بحالٍ يرُمْ مِـــنْ مستحيل مستحيلا

إذا ما استعرض الدنيا اعتباراً تنحى الحــرص عنها مستقيلا

ونلحظ أن ابن سينا يدعو إلى الربط بين الأحداث وتقلبها واستنباط الموعظة منها، أي: يكون الفضاء معتمداً على مدى البعد في الرؤيا عند الإنسان، فهو لا يلجأ إلى الأسلوب المباشر، بل يدعو إلى تحكيم العقل والمنطق في تشكيل الأحكام المتعلقة بها والخاضعة لسلطتها.

ففي تعبير **(ومَنْ يستثبت الدنيا بحالٍ)** دعوة لتفعيل سلطة العقل، إذ يقدم ابن سينا الحدث وعدم ثباته، ويدعو المتلقي إلى تفعيل عقله والانتباه لكينونة الحياة الدنيا وتقلبها، لكن في حال عدم الانتباه إلى هذه الكينونة، تكون النتيجة التي يتوصل إليها **(يرُمْ مِنْ مستحيل مستحيلا)** أي: استحالة انتهائه إلى نتيجة ثبات حال الدنيا وحوادثها.

ثم الدعوة إلى التفكر والاتعاظ من هذه النتيجة فقال **(إذا ما استعرض الدنيا اعتباراً)**، إذ عند استعراض النتائج تكون العبرة حاضرة كذلك، عن طريق العقل ليكون المعنى الزهدي هو الهدف من النص، إذ تعبير **(تنحى الحرص عنها مستقيلا)** يدلل على تنحي الحرص على الدنيا بتقلب حوادثها واختلافها، فكانت الأحداث هي الوسيلة لترك التفكير بالدنيا والتعلق بها.

١_ ديوان ابن سينا، ١٦.

ومن ذلك قول ابن سينا في الأحداث التي تعطي صفة الجمال للنفس الإنسانية[1]:

هبطت إليك مـــن المحلّ الأرفع ورقاء ذات تعـــــــزّز وتمنّع

محجوبة عـــن كلِّ مقلة عارف وهي التي سفرت ولـــم تتبرقع

يقدم ابن سينا بديلاً دلالياً للغرض الشعري الرئيس وعمل على هذا البديل، ليكون خير معبرٍ عن مذهبه ومبادئه ودعواته، سالخاً المعنى من القصدية التي كان عليها، إلى قصدية خاصةٍ به، والتفريق بين ما يريده ومعرفة ذلك كانت معتمدة أحياناً على شرحه وتفسيره لأشعاره.

وأول ما يصادفنا من المعاني الجديدة، هو خروج الحب الإنساني عند ابن سينا من المعاني المعروفة التي شاعت وانتشرت إلى معانٍ محبة التقرب من الله (سبحانه وتعالى)، واتباع الرسول الكريم (صلى الله عليه وسلم)، وهو ما عرف بالحب الإلهي الذي شكل بديلاً قوياً للحب الإنساني عند الصوفية، وغايته وصف الجمال الروحي الذي تشعر به نفوسهم.

ففي تعبير **(ورقاء ذات تعزّز وتمنّع)** يشبه بين الأحداث المختلفة، إذ يصف حدث الورقاء التي تتعزز وتتمنع، ومحاولة عكسها على حدث انتظار العطف الإلهي بصعود الصوفي وارتقائه المقامات للقرب من الخالق سبحانه، فالصوفي يتعرض للمعنى الجمالي من هذا المشهد ويقارن بينهما بصورة رمزية.

وما يدلل على تلك المقارنة ومقصديتها تعبير **(محجوبة عن كلِّ مقلة عارف)**، وهذا يرتبط بالمعرفة الصوفية إذ ((الحقيقة عندهم شيء يحب ولا يتعقل، والعلم بها يتذوق ولا يعلل أو يفسر، ثم هو فوق كل شيء يتجلى للقلب في القلب، لا يصعد القلب إليها ولا تهبط هي إليه لأنه منها وهي منه فهو المرآة الصغيرة التي تنعكس على صفحتها صورة الروحي الكبيرة أو العين التي يبصر بها الصوفي عالم الغيب المحجوب))[2].

١_ ديوان ابن سينا، ١٩.

٢_ الصوفية من بين رواد الحقيقة، أبو العلاء عفيفي، مجلة الثقافة، العدد ٥١٩، ١٩٤٨م، ٥.

إذ الحجب يريد بها الشاعر عدم التجلي التي يشكي الصوفي منها، بفعل الحجب التي تحول بين العبد وربه في المشاهدة العينية، إذ الحب الصوفي يشكل الفضاء الواسع إلا في مسألة الحجب فهو يقف ولا يسمح له بالتوسع أكثر.

ومن ذلك قول الغزالي يصور البعد المركزي للحضارة الحديثة ومركزها وفضاء انطلاقها[١]:

ما قادها الغرب فلتصمدْ لها الغيرُ تلك الحياةُ التي تهــوي وتنحدرُ

غِيلتْ براءتُها والشـــــرقُ مَدْرَجها لا إثم يوبقها بالســـــوءِ ينهمرُ

يستعمل الغزالي الفضاء الواسع لمعالجة آثار الفضاء الضيق، لاسيما أنه يصف الحضارة الحديثة ونشأتها، وبيان مواطن الضعف والقوى فيها، ومواطن الضعف والقوى أراد بها الفضاء.

بمعنى أي الفضاءات كانت تحوي الثقافة والمعارف، وكانت مركز اشعاع الحضارة، وبمعنى أدق ((أن مجرد الإشارة إلى المكان كافية لكي تجعلنا ننتظر قيام حدث ما، ولهذا يرى جورج بلان أن المكان هو الأرضية التي تجسد الحدث إذ يقول: ((لا توجد أحداث لا توجد أمكنة))[٢]، وجهة الشرق هي فضاء مكاني يتعلق بفضاء زماني.

ففي تعبير **(ما قادها الغرب)** يقسم الفضاء إلى رقعتين؛ حتى يعطي الحق لأهله ويظهر تأثير الغرب في الحضارة وتطورها، إذ في عصر الغزالي كثر الحديث عن أثر الحضارات وأكثرها اسهاماً وتأثيراً في نهضة الأمم وتطورها، فبعد أن خصص الحديث في الغرب ذكر ما أضافوه للفضاء في تعبير **(تلك الحياةُ التي تهوي وتنحدرُ)** أي: هوت بهم عن طريق الأحداث التي قدموها، ليثبت فيهم الفضاء الضيق من انتشار للجهل وسيادة الظلم وضعف العقل العلمي، والفضاء داخل النص ((يرتبط بالأمكنة المغلقة ارتباطاً وثيقاً، ولعل حلقة الوصل بينهما هو الإنسان الذي

١_ الحياة الأولى ديوان شعر، ١٠٥.

٢_ بنية الخطاب في الرواية النسائية الفلسطينية، حفيظة أحمد، ١٢١.

ينطلق من المكان المغلق إلى المكان المفتوح، توافقاً مع طبيعته الراغبة في الانطلاق والتحرر))[١].

ثم يتحول في تعبير **(والشرقُ مَدْرَجها)** ليذكر أصول هذه الحضارة ومكان نشأتها، الذي ((هو الكيان الاجتماعي الذي يحتوي على خلاصة التفاعل بين الإنسان ومجتمعه، وهو لا يظهر في النص كشيء معزول منفرد، أو بناء أجوف يحمل من فراغات وجدران وغرف وسقوف، إنما يظهر كنشاط إنساني مرتبط بالسلوك البشري))[٢].

وهو الشرق مركز الرسالة المحمدية الشريفة، والأحداث التي قدمها، والتي فتحت الآفاق وأصبحت مركز اشعاع العالم علمياً وثقافياً وحضارياً، وهذا فضاء تغدو الفضاءات الأليفة فيه ((مليئة بالأفكار والذكريات والآمال، وتولد المشاعر المتناقضة والمتضاربة في النفس، وتخلق لدى الإنسان صراعاً داخلياً بين الرغبات والمواقع، وتوحي بالراحة والأمان))[٣].

فيجعل الغزالي مركز الحكم عن طريق الفضاء الواسع الذي وفرته الحضارة الإسلامية وتأثيرها في العالم، عن طريق المقارنة بين الأحداث؛ لأن الرؤية النصية هي فضاء تحدده ((شبكة من العلاقات والروايات ووجهات النظر التي تتضامن مع بعضها لتشييد الفضاء الروائي الذي ستجري فيه الأحداث))[٤].

وعزز هذه المكانة الإسلامية في نشرها النور والضياء وإنارة فضاء العقل في تعبير **(لا إثم يوبقها)**، في مقارنة مع فضاء الحياة الغربية الذي كثرت فيه المساوئ وهبوط الشخصية على المستوى النفسي والمجتمعي، لكن الشخصية الإسلامية الحديثة لا إثم ولا درن في أحداثها التي تقدمها، إذ هي وسيلة للارتقاء أكثر وأكثر في الفضاء العلمي الواسع.

١_ بنية الخطاب في الراوية النسائية الفلسطينية، ١٦٦.

٢_بنية الخطاب الروائي دراسة في ثلاثية نجيب الكيلاني، الشريف حبيلة، عالم الكتب الحديث، عمان، الأردن، ط١، ٢٠١٠م، ١٩١.

٣_ بنية الخطاب في الرواية النسائية الفلسطينية، ١٣٣.

٤_ بنية الشكل الروائي، حسن بحراوي، ٣٢.

من ذلك قول ابن ملكا البغدادي في فصل (في المطالب الإنسانية): **((المطالب التي يتوجه إليها ذهن الطالب وسؤال السائل في الأشياء التي يطلب معرفتها وعلمها ويسئل عنها لأجل ذلك... وهي مطلب ما هو، ومطلب هل هو، ومطلب لم هو، ومطلب أي شيء هو، ومطلب من هو، ومطلب كم هو، ومطلب كيف هو، ومطلب أين هو، ومطلب متى هو، فهذه مطالب ومسائل مخصوصة بعبارات يميز بعضها عن بعض...))**[1].

ويتضح أن ابن ملكا يتعرض للحدث ويقدم التساؤلات المتعلقة به، أي: لا يريد تقديم السؤال عن الحديث، لاسيما أن الاستفهامات تولد من الأحداث التي تستوجب على العقل التأثر بها والتعليق عليها؛ لمعرفة ماهيتها وفي هذا دعوة من ابن ملكا إلى ضرورة معرفة الفضاء المتلق بالحدث، والاستقرار على فهم ما حققه للإنسان من معرفة عقلية ومنطقية.

ففي تعبير **(ذهن الطالب وسؤال السائل في الأشياء)** إذ الأشياء التي تطرح حولها التساؤلات هي في الأصل نتيجة لأحداث، وبالتالي يكون الاستفهام عنها، وسيلة من وسائل التفكير وتنمية العقل، إذ الفلسفة تعتمد الاستفهام عن كل ما يتعلق بالأحداث التي تحققها الموجودات.

فجاءت تعبيرات **(مطلب ما هو...)** تصريح واضح باستعمال كل آليات الاستفهام بمعانيها المختلفة (العاقل، وغير العاقل، والزمان، والمكان، والحالية، والعددية)، ليجعل ابن ملكا للفضاء سمة الاطلاق وعدم الاقتصار على استفهام معين في أفق معين.

إذ الزمان والمكان لا يقيد بشيء، لاسيما أنه يخضع لمعيار وتوجيه العقل الذي ليس له حدود في الفهم والرغبة في المعرفة، إذ يمكن((تمثل الحيز بواسطة كثير من الأدوات اللغوية غير الدلالية التقليدية للمكان، وذلك بالتعبير عنها غير المباشر))[2]، بل بالأدوات اللغوية التي تشير إليه.

١_ الكتاب المعتبر في الحكمة، ابن ملكا، ١/ ٢٠٨.

٢_ في نظرية الرواية–بحث في تقنيات السرد، عبد الملك مرتاض، ١٤٥.

وكذا مع الحالية التي لا تثبت على موقف أو حدث معين، بل تتجدد بتجدد الأحداث وأحوالها المختلفة، ثم العددية التي ترتبط بالحدث وتكراره على هذه الهيئة أو تلك أو مما لا يعرفه العقل، كل هذه الاستفهامات تقدم للنفس نوعاً من الرياضة العقلية التي تفتح الآفاق لها.

الخاتمة

بعد الانتهاء من موضوع الرسالة لابد من الإشارة إلى أبرز النتائج التي توصلنا إليها:

١- تستند المفارقة الزمنية عند الفلاسفة على عنصر الاستباق إلى جانب الاسترجاع، واستعملوه في تقديم حدث على آخر، أي ذكر حدث أو الإشارة إليه قبل أوانه، والاستباق ينبع من خيال الفيلسوف في الجمع بين المعطيات الموجودة وتوقع الأحداث التي ستقع.

٢- كانت الأمكنة المفتوحة عند الفلاسفة تقنية نصّية يستعملها الفلاسفة في كتاباتهم وتوجيهاتهم، إذ شكلت نقاط انطلاق للأفكار والنظريات التي يريدون توجيهها إلى المجتمع كله أو إلى شخص محدد، وتمثلت هذه الأمكنة عندهم في كل ما له أفق واسع كالمدينة والبحر وغيرها.

٣- استعمال المكان الطبيعي الواقعي يحتاج إلى ما يعزز جانب الحقيقة عنده، فالنص يجب أن يكون مشتملاً على ما يعزز مصداقيته وواقعيته في ذهن المتلقي، والمكان الطبيعي والواقعي عندهم يوفر هذه المساحة من ربط النص بالواقع ودلالاته عليه.

٤- ظهر المكان النفسي بصورة مكثفة في الخطاب النصي؛ لما له من أثر في التعبير عما يجول في خاطر الفيلسوف من مشاعر وأفكار وذكريات تكون شاهدة على مرحلة من مراحله، وتخرج بصورة إرادية ولا إرادية، مرتبطة بحجم المشاعر التي تعتلج في داخله.

٥- استعمل الفلاسفة المقاطع الاسترجاعية الزمنية التي تحيلنا إلى أحداث تخرج من لحظة النص الآنية، لتعيدنا إلى زمن سابق لبداية النص، وبذلك ينسج الفيلسوف حدثاً سابقاً للحكاية، ثم رواية هذا الحدث في لحظة لاحقة لحدوثه.

٦- استعمال الزمن الخارجي عند الفلاسفة في العصر العباسي ينطلق من كونه يبحث في الإطار الخارجي الذي يحيط بالنص سواء في آنية القصة أو الكتابة أو القراءة، ويختلف باختلاف ثقافات القراء ومرجعياتهم الفكرية، واختلاف زمن القراءة يحيل إلى أفكار واستنتاجات مختلفة عن زمن القص وزمن الكتابة.

٧- لجأ الفيلسوف إلى استعمال التقنية الزمنية التسريع لأنها من مقتضيات الحكي الذي يحتم هذا الاختزال، الذي يعرف باحتواء المشهد الذي هو مراحل زمنية في الكتابة مقابلة بين الإيجاز والمشهد يكون فيها الثاني تفصيلاً وتوضيحاً، والأول اختصاراً للثاني مع أن للواحد منهما من الناحية البنائية وظيفة تختلف عن وظيفة الآخر.

٨- استعمال الزمن الداخلي عند الفلاسفة يبحث في ذات الإنسان وكان أكثر انسجاماً مع الأحداث وشبكات العلاقات الداخلية للنص، إذ يفلسف الحدث في إطار قالبه النصي الثابت، فكان اللجوء إلى العمق في البحث والتفكير وتأويل المعنى المطلوب بصورة تقوم على الدليل الثابت.

٩- الأماكن المغلقة عند الفلاسفة في العصر العباسي لم تكن مغلقة بقدر ما استعملوها في الانتقال إلى الفضاء المكاني المفتوح عن طريق ذكر السبب والنتيجة وطريقة الانتقال بينهما، وهذا جزء من زراعة الأمل وتسخير الفلسفة في خدمة المجتمع.

١٠- إن الفضاء يتواجد ويتكون بتواجد الإنسان ووجوده، بمعنى أن الفضاء لا يكتمل إلا بتواجد الشخصية المؤثرة فيه، وذلك لأن المنظور الروائي الذي تتخذه الشخصية هو الذي يحدد أبعاد الفضاء الروائي، ويجعله يحقق دلالته الخاصة وتماسكه الأيديولوجي بشرط أن ينسج مع الزمان والمكان هذا الفضاء ولا ينفصل أو يعزل أحدهما.

١١- يظهر أن الأحداث وتنوعها هو ما يشكل الفضاء الزماني الواسع، بحكم أن الحدث هو محورها الأساسي والدائرة التي يتحرك فيها الفضاء، ولهذا الحدث لا يقدم سوى مصحوب بجميع إحداثياته الزمانية والمكانية، ومن دون وجود هذه المعطيات يستحيل على النص أن يؤدي رسالته.

ثبت فلاسفة العصر العباسي الثاني

في هذا المعجم سأعمد إلى ذكر الفلاسفة الذين استعملت نصوصهم في الرسالة، وذكر ترجمة موجزة عن حيواتهم والعلوم التي اشتغلوا فيها، لاسيما أنهم عاشوا في العصر العباسي الثاني وانتقلوا بين البيئات الإسلامية المختلفة، وسيكون التتبع لهم بحسب تاريخ وفياتهم، وبالشكل الآتي:

١-الكندي (١٨٥هـ/٧٩٦م - ٢٦٠هـ/٨٧٣م)

أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندي، ولد بالكوفة في مطلع القرن التاسع الميلادي وتوفي في بغداد وهو من قبيلة كندة العربية، فلقب بفيلسوف العرب، عاش في زمن المأمون والمعتصم، وقد شغل بترجمة كتب اليونان إلى العربية، وهذب الكتاب المنحول المسمى (أوتولوجيا أرسطو) (كتاب الربوبية) الذي نقله إلى العربية بناء على طلبه عبد المسيح الحمصي، ومدار فلسفة الكندي الرياضيات والفلسفة الطبيعية، وعنده أن الإنسان لا يكون فيلسوفاً حتى يدرس الرياضيات، ومذهبه عقلي، إذ رهن وجود المادة بتصورها في العقل، والعقل عنده أربعة أقسام: أولها العقل الذي بالفعل دائماً، وهو الله أو العقل الأول، الذي هو علة كل معقول في الوجود والذي يهب الأشياء ماهياتها أو صورها، وثانيها العقل الذي هو في نفس الإنسان القوة، وثالثها: العقل بالملكة، وهو الذي يكون في نفس الإنسان بالفعل، ويستطيع استعماله متى أراده، كقدرة الكاتب على الكتابة، ورابعها العقل البرهاني، وذلك هو فعل الإنسان ذاته، خلافاً لخروج العقل من القوة إلى الفعل لأنه يكون من فعل الله. ويعزو الكندي نظرية العقول الأربعة هذه إلى (افلاطون وتلميذه أرسطو) والحل الذي تقترحه لفظي إلى حد بعيد، ناهيك عن الغموض الذي يحيط بطبيعة العقل بالفعل وبالكيفية التي يشارك بها فيه العقل بالقوة.

وكان الكندي على صلة وثيقة بالمعتزلة، ولكنه لم يكن من المتكلمين. وكان عارم الشعور بالتوافق الجوهري بين البحث الفلسفي والوحي النبوي، وكان مقتنعاً بأن المذاهب التي تقول بأن العالم خلق من عدم وبأن النفس ستبعث مع جسدها وغير ذلك من مذاهب الأنبياء لا تجد في الجدل العقلي مصدرها أو ضمانتها. ومن هنا

ميزت نظريته في المعرفة بين علم إنساني، يشتمل على المنطق والفلسفة والمجموعة الرباعية، وعلم إلهي لا يتكشف إلا للأنبياء...[1].

٢- الرازي (٢٥٠هـ/٨٦٤م - ٣١١هـ/٩٢١م)

طبيب وفيلسوف عربي أخذ اسمه من الري التي ولد فيها، اشتهر في الطب حتى لقب بن (طبيب المسلمين) و (جالينوس العرب) وعرفه اللاتين باسم Rhazes أو Razes دبَّر البيمارستان في الري وبغداد، ومن كتبه برء الساعة وكتاب الحاوي والطب الروحاني والعلم الإلهي. ومع أن أكثر مصنفاته في الفلسفة قد ضاعت، ولم تصلنا منها إلا شذرات، فإن المناظرة بينه وبين الداعية الاسماعيلي أبي حاتم الرازي تمثل إحدى اللحظات الكبرى في تطور الفكر الفلسفي في الإسلام، فعلى حين أكد هو على دور الفلاسفة في إيقاظ النفوس، أكد خصومه على دور الأنبياء، كما أكد على تساوي البشر ورفض المذاهب النخبوية القائلة بالاصطفاء الإلهي، وكان أبرز ممثل للمذهب العقلي في الثقافة العربية الإسلامية...[2].

٣- الفارابي (٣٣٩هـ/٩٥٠م)

أبو النصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، ولد في واسج في مقاطعة فاراب بتركستان من أب يقال إنه كان قائداً عسكرياً في بلاط السامانيين، درس في بغداد أولاً على معلم مسيحي هو يوحنا بن حيلان، ودرس بعد ذلك المنطق والفلسفة والنحو والصرف والعلوم والرياضيات والموسيقى، وارتحل إلى حلب في (٣٣٠هـ/٩٤١م) واستقر في مجلس سيف الدولة، ثم قام بعدة أسفار وصولاً إلى القاهرة، ومات في دمشق في عن ثمانين عاماً، لقب بالمعلم الثاني (وأرسطو هو المعلم الأول)، وأراد البرهان، على اتفاق افلاطون وأرسطو: فهما في رأيه يختلفان في المنهج وفي الأسلوب وفي سيرة الحياة، أما مذهبهما الفلسفي فواحد. وتأثر بأفلوطين، وقبس عنه نظريته في الواحد...[3].

١_ ينظر: معجم الفلاسفة (الفلاسفة_ المناطقة_ المتكلمون_ اللاهوتيون_ المتصوفون)، إعداد: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط٣، ٢٠٠٦م، ٥٢٨.

٢_ ينظر: المصدر نفسه، ٣١٦.

٣_ ينظر: معجم الفلاسفة، ٤٤٩-٤٥٠.

٤- اخوان الصفا

الاسم الجماعي الذي عُرفت به فرقة فكرية إسلامية، لمع نجمها في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، وضمت زيد بن رفاعة وأبا سليمان البستي، والمقدسي، وعلي بن هارون الزنجاني، ومحمد بن أحمد النهرجوري، والعوفي، وقد أحاط بهذه الفرقة وبمذهبها التباس كبير، فاتهمت على مر الأزمنة بالباطنية والإسماعيلية. وساعد على هذا الاتهام كون المتكلمين والإسماعيليين المتأخرين قد نسبوا تأليف رسائل اخوان الصفا إلى الائمة المستورين، وعدّوا أن هذه الرسائل (القرآن بعد القرآن)، بالرغم من إنّ المستشرقين ومتابعيهم من المؤرخين المحدثين للفلسفة العربية الإسلامية قد أخذوا بهذه الرواية بلا تمحيص نقدي، فثبتوا شُبهة الإسماعيلية على اخوان الصفا... وبالإجمال يمكن القول إن اخوان الصفا كانوا أصحاب مشروع ايديولوجي جماعي، أعطوه شكل موسوعة في إحدى وخمسين رسالة في المنطق والفلسفة وعلم العدد الفيثاغوري والشريعة والروحانيات، سعوا من خلالها إلى الجمع بين الشريعة الإسلامية والفلسفة اليونانية بصيغتها المركبة المشائية-الأفلاطونية المحدثة- اعتقاداً منهم بأن متى حصل هذا الجمع طهرت الشريعة ولعل هذا التردد هو السبب في اختلافهم وانفراط عقدهم آخر الأمر...[١].

٥- ابن سينا (٣٧٠-٤٢٩هـ)

أبو علي الحسين بن عبدالله بن سينا، ولد في قرية أفنشة من أعمال خرميثن، قرب بخارى، عاصمة السامنيين، في شهر صفر وتوفي في همذان (إيران)، كان والد ابن سينا عاملاً على خرميثن في عهد أمير بخارى الساماني نوح الثاني بن منصور، كان ابن سينا يثير إعجاب الناس من حوله بحفظه القرآن والأدب العربي، ودرس ابن سينا دعاة اسماعيليين قدموا من مصر مبادئ الفلسفة اليونانية والهندسة والحساب على نحو ما كان يُدرس في الهند، وبرع في الرياضيات وتعلم الفقه القرآني على يد زاهد كان يلقب بإسماعيل أو إبراهيم الناسك، وأخيراً علمه فيلسوف متنقل، هو أبو عبدالله إبراهيم بن حسين الناتلي، الفلسفة والمنطق والهندسة، ثم برع في الطبيعيات

١_ ينظر: معجم الفلاسفة، ٤٥.

والرياضيات والطب، ألف ابن سينا مصنفات كثيرة، ذكر الأب قنواتي سنة ١٩٥٠م (٢٧٦) مؤلفاً منها...[١].

٦- الغزالي (٤٥٠هـ/١٠٥٩م - ٥٠٥هـ/١١١٥م)

فيلسوف ومتكلم وفقيه ومتصوف عربي، ومن أبرز مفكري العصر الذهبي في الإسلام، لقبه أبناء دينه (حجة الإسلام) ولد في طوس بخراسان (شمال شرقي فارس) سنة ومات فيها سنة درس في نيسابور، وأخذ عن المتكلم والفقيه المشهور الجويني، الذي لقب بإمام الحرمين، أبدى عن روح نقدي مشحوذ، فتحول في وقت مبكر إلى الشكية، وفي كتابه الشهير (المنقذ من الضلال) الذي يكاد أن يكون ضرباً من السيرة الذاتية، سرد بمنتهى الوضوح والدقة نتيجة تجاربه في تطبيق منهج النظر العقلي على علوم الكلام وعرض الحجج انتهى إلى الأخذ بها حول امكانية برهان عقلي على الإيمان، إن الغزالي هو من بين رجالات العصر الوسيط الشرقي، من أكثر من تهيأ له النفاذ إلى الجوهر الصميم للحياة الداخلية، فكان عماده في دراسته لنفسه، وفي تفصيل ذلك في سيرته الذاتية الروحية الوضوح والصدق والصراحة...[٢].

٧- ابن باجة (ت٥٣٣هـ/١١٣٨م)

فيلسوف عربي ولد في سرقسطة في أواخر القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، وتوفي في فاس ويعرف أيضاً بابن الصائغ، شغل على مدى عشرين عاماً منصب وزير لدى أبي بكر بن إبراهيم، عامل المرابطين على غرناطة، فسرقسطة، ثم لما استقر به المطاف في فاس، رماه بالإلحاد اعداؤه، وعلى رأسهم الطبيب أبو العلاء بن زُهر، ودسوا له السم، على الرغم من أن ابن باجة وقع تحت تأثير الأفلاطونية المحدثة، فقد كان في المقام الأول داعية الأرسطو طاليسية في الأندلس، وفي رسالة الوداع يذهب إلى أن الفلسفة وحدها هي التي تستطيع أن تضع

١_ ينظر: معجم الفلاسفة ، ٢٦_٢٧.

٢_ ينظر: المصدر نفسه، ٤٢٩_٤٣٠.

الفكر الإنساني على تماس بالعقل الفعال، كان ابن باجة علاوة على انشغاله بالفلسفة يهتم بالطب والعلوم الطبيعية والرياضيات والموسيقى والهندسة...[١].

٨- ابن ملكا البغدادي (ت ٥٦٠هـ)

العلامة الفيلسوف، شيخ الطب، أوحد الزمان أبو البركات، هبة الله بن علي بن ملكا البلدي اليهودي كان، ثم أسلم في أواخر عمره، خدم الخليفة المستنجد، قال الموفق بن أبي أصيبعة تصانيفه في غاية الجودة، وله فطرة فائقة، أضر بأخرة، وكان يملي على الجمال بن فضلان، وابن الدهان، والمهذب بن النقاش، ووالد الموفق عبد اللطيف، كتابه المسمى (المعتبر)، قيل: سبب إسلامه أنه دخل إلى الخليفة فقام له الكل سوى القاضي، فقال: يا أمير المؤمنين، إن كان القاضي لم يقم لأني على غير ملته، فأنا أسلم. فأسلم، خلف ثلاث بنات، وعاش نحو الثمانين، وهو صاحب ترياق برشعثا، وله رسالة في ماهية العقل، ومن تلامذته المهذب علي بن هبل، وبرع في علم الفلسفة إلى الغاية[٢].

٩- الإدريسي (ت ٥٦٠هـ)

محمد بن محمد بن عبدالله بن إدريس الإدريسي الحسني الطالبي، أبو عبدالله: مؤرخ، من أكابر العلماء بالجغرافية، من أدارسة المغرب الأقصى، ولد في سبتة ونشأ وتعلم في قرطبة، ورحل رحلة طويلة انتهى بها إلى صقلية، فنزل على صاحبها روجار الثاني، ووضع له كتاباً سمّاه (نزهة المشتاق في اختراق الآفاق) أكمله سنة (٥٤٨هـ) وهو أصح كتاب ألفه العرب في وصف بلاد أوربا وإيطاليا، وكل من كتب عن الغرب من علماء العرب أخذ عنه، وقد ترجم إلى الفرنسية ترجمة كثيرة الخطأ (كما يقول سيبولد، في دائرة المعارف الإسلامية) وترجم إلى اللاتينية والإنكليزية والألمانية، وطبعت منه بالعربية خلاصات، وللإدريسي أيضاً (الجامع لصفات أشتات النبات...) استفاد منه ابن البيطار، و (روض الأنس ونزهة النفس) ويعرف بالممالك والمسالك، قال الصفدي: كان أديباً ظريفاً شاعراً (مغرى بعلم الجغرافية)[٣].

١_ ينظر: معجم الفلاسفة ١٨.

٢_ سير أعلام النبلاء، الذهبي، ٢٠/ ٤١٩.

٣_ الأعلام، خير الدين الزركلي، ٧/ ٢٤.

١٠- ابن طفيل (٤٩٤هـ/١١٠٠م - ٥٨٠هـ/١١٨٥م)

أبو بكر محمد بن عبد الله بن عبد الملك بن طفيل، ولد في قادش وتوفي في مراكش بالمغرب كان صاحب معرفة موسوعية، شيمته في ذلك شيمة جميع أولئك العرب الذين كان علمهم يجاوز من بعيد علم العالم المسيحي في زمانهم، ومذهب ابن طفيل، مثله مثل مذهب ابن باجة، عرفه على ما يبدو نصارى القرن الثالث عشر، وعلى الأخص من خلال النقد الذي وجهه إليه ابن رشد في كتابه في النفس، المقالة الخامسة، وكان في نظرهم هو المفكر الذي ماثل بين العقل والملكة وبين المخيلة، فهذه إذا ما أعدت إعداداً موائماً أمكن لها أن تتلقى الصور المعقولة، بدون أن يكون ثمة داعٍ لافتراض أي عقل آخر، وقد اشتهر ابن طفيل بقصته الفلسفية، المعروفة باسم (رسالة حي بن يقظان) التي نقلها إلى العبرية في القرن الرابع عشر موسى النربوني، ومن العبرية إلى اللاتينية بيكو ديلا ميراندولا في القرن الخامس عشر، وقد صور فيها ابن طفيل كيف أن انساناً يعيش متوحداً يستطيع أن يرقى تدريجياً، عن طريق دراسة العلوم ومعاينة الحق، إلى حد الاتحاد الإلهي والسعادة...[١].

١١- ابن رشد (٥٢٠هـ/١١٢٦م - ٥٩٥هـ/١١٩٨م)

أبو الوليد أحمد بن محمد بن رشد: فيلسوف عربي، ولد في قرطبة وتوفي في مراكش (المغرب) كان أبوه وجده من قضاة الشرع في قرطبة، العاصمة الفكرية لإسبانيا العربية في القرنين الحادي عشر والثني عشر الميلاديين، فحظي أبو الوليد الفتى بتربية ممتازة أتاحت له أن يصير في سنة (٥٦٥هـ/١١٦٩م) قاضياً لإشبيلية وفي سنة (٥٦٧هـ/١١٧١م) قاضياً للمدينة التي رأى فيها النور. وبعد أن درس الفقه القرآني والكلام والفلسفة والطب والرياضيات، قدمه ابن طفيل للخليفة الموحد أبي يعقوب يوسف، فطلب إليه هذا أن يقوم بتحليل لمؤلفات أرسطو، وتلك كانت بداية صداقة حقيقية بين ذلك الأمير الفيلسوف، وبين ابن رشد الذي صار في عام (٥٧٨هـ/١١٨٢م) طبيب الخليفة الخاص، وثابر ابن أبي يعقوب يوسف ووريثه ابتداء من عام (٥٨٠هـ/١١٨٤م) الخليفة يعقوب المنصور، على توفير أسباب

١_ ينظر: معجم الفلاسفة، ٣٠_٣١.

الحماية لابن رشد، لكنه غيَّر على حين فجأة سياسته تحت ضغط العناصر السلفية المناوئة لكل فلسفة إجمالاً ولفلسفة (الكفار) خصوصاً، وأمر بحبس ابن رشد سنة (٥٩٢هـ/ ١١٩٥م). ولئن لم يطل مقام هذا الأخير في السجن، فقد اضطر إلى تمضية السنتين الأخيرتين من حياته في مراكش، قيد المراقبة...[١].

١_ ينظر: معجم الفلاسفة، ٢٣.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم .
- أخلاق الطبيب رسالة لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي إلى بعض تلاميذه، تقديم وتحقيق: عبداللطيف محمد العبد، ط١، ١٣٩٧هـ-١٩٧٧م، مكتبة دار التراث، القاهرة.
- آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي، المكتبة العصرية، القاهرة، ١٩٠٦م.
- الأربعين في أصول الدين، أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، نشره: محي الدين صبري الكردي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٤٤هـ.
- أسئلة الرواية، جدل الرؤية والتسجيل في الرواية العربية المعاصرة دراسة مقاربات إبداعية ونقدية، محمد الجزائري، دار الشؤون الثقافية، بغداد، الموسوعة الصغيرة (٣٣٩)، ١٩٨٩م.
- أشغال ندوة الرواية العربية واقع وآفاق، محمد برادة، دار ابن رشد، بيروت، ط١، ١٩٨١م.
- إشكالية المكان في النص الأدبي دراسة نقدية، ياسين النصير، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط١، ١٩٨٦م.
- الألسنية والنقد الأدبي (في النظرية والممارسة)، موريس أبو ناصر، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٧٩م.
- ألف ليلة وليلة وسحر السردية العربية، داود سلمان الشويلي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٠م.
- إيقاع الزمن في الرواية العربية، أحمد محمد النعيمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأردن، ط١، ٢٠٠٤م.
- بحوث في الرواية الجديدة، ميشال بوتور، ترجمة: فريد أنطونيوس، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٧١م.
- بناء الرواية -دراسة مقارنة لثنائية نجيب محفوظ القاصر-، سيزا أحمد قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤م.
- بناء الرواية العربية السورية، سمر روحي الفيصل، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ١٩٩٥م.

- بناء الزمن في الرواية المعاصرة، مراد عبد الرحمن مبروك، الهيئة العامة المصرية للكتاب، مصر، (د. ط)، ١٩٩٧م.
- البناء الفني في الرواية العربية في العراق بناء السرد، شجاع مسلم العاني، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق.
- البنى السردية (٢) أسئلة الرواية الأردنية–دراسة في أدب مؤنس الرزاز الروائي، عبدالله رضوان، دار اليازوردي العالمية للنشر والتوزيع، عمان، ط١، ٢٠٠١م.
- بنية الحكاية في النص الروائي المغاربي الجديد، عبد القادر بن سالم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠١٣م.
- بنية الخطاب الروائي دراسة في ثلاثية نجيب الكيلاني، الشريف حبيلة، عالم الكتب الحديث، عمان، الأردن، ط١، ٢٠١٠م.
- بنية الخطاب في الرواية النسائية الفلسطينية، حفيظة أحمد، منشورات مركز أوغاريت الثقافي، فلسطين، رام الله، ط١.
- البنية الروائية في رواية الأخدود (مدن الملح) لعبد الرحمن منيف، محمد عبدالله القواسمة، مكتبة العربي للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط١، ٢٠٠٩م.
- البنية السردية في الرواية، عبد المنعم زكريا الباقي، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، الجيزة، ط١، ٢٠٠٩م.
- بنية الشكل الروائي، حسن بحراوي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٠م.
- بنية النص الروائي، إبراهيم خليل، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١٠م.
- بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، حميد لحمداني، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٩١م.
- تاريخ الفلسفة الإسلامية، هنري كوربان، ترجمة: نصير مروة، حسن قبيسي، عيودات للنشر، بيروت، ط٢، ١٩٩٨م.

- تاريخ الفلسفة العربية، حنا الفاخوري، د. ط، د. ت.
- تأويل النص الروائي في ضوء علم اجتماع النص الأدبي، عبد الهادي أحمد الفرطوسي، دار الحكمة، بغداد، ط١، ٢٠٠٩م.
- تبسيط الفلسفة، د. جورج بو دبوس، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والاعلان ، ليبيا، ط١، ١٤٢٥هـ.
- تحليل الخطاب الروائي الزمن –السرد– التبئير، سعيد يقطين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ١٩٨٩م.
- تحليل الخطاب السردي (معالجة تفكيكية سيميائية مركبة لرواية زقاق المدق)، عبد الملك مرتاض، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٩٩٥م.
- تحليل النص السردي (تقنيات ومفاهيم)، محمد بوعزة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠١٠م.
- تحليل النص السردي –(تقنيات ومفاهيم)–، محمد بوعزة، دار الأمان، الجزائر، ط١، ٢٠١٠م.
- تدبير المتوحد، ابن باجة، سراس للنشر، تونس، ١٩٩٤م.
- تسع رسايل في الحكمة والطبيعيات، الشيخ ابن سينا، وفي آخرها قصة سلامان وأبسال ترجمها من اليوناني حسين بن إسحاق، دار العرب البستاني، القاهرة، ط٢.
- التقديم النقدي لكتاب (قارة أدبية مجهولة) لهنري جيمس، إبراهيم الخطيب، الملحق الثقافي لجريدة الاتحاد الاشتراكي، ع١١٨، ١٩٨٦م.
- تقنيات السرد بين النظرية والتطبيق، د. آمنة يوسف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط٢، ٢٠١٥م.
- تقنيات السرد الروائي في ضوء المنهج البنيوي، يمنى العيد، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط٣.
- تلخيص القياس لأرسطو، ابن رشد، حققه وعلق عليه وقدم له: عبد الرحمن بدوي، قسم التراث العربي، الكويت، ط١، ١٤٠٨هـ–١٩٨٨م.

- تهافت الفلاسفة ، الإمام الغزالي، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط٤.
- جماليات التشكيل الروائي دراسة في الملحمة الروائية (مدارات الشرق) لنبيل سليمان، محمد صابر عبيد، سوسن هادي جعفر البياتي، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا ، اللاذقية، ط١، ٢٠٠٨م.
- جماليات السرد في الخطاب الروائي، صبيحة عواد زعرب، غسان كنفاني، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، ط١، ٢٠٠٦م.
- جماليات المكان، غاستون باشلار، ترجمة: غالب هالسا، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط٢، ١٩٨٤م.
- جماليات المكان يوري لوتمان وآخرون، سيزا قاسم، عيون المقالات، باندونغ، الدار البيضاء، ط٢، ١٩٨٨م.
- جيبولوتيكا النص الأدبي، مراد عبد الرحمن، دار الوفا لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، ط١، ٢٠٠٠م.
- حدائق الحقائق، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر شمس الدين الرازي، تحقيق وتقديم: سعيد عبد الفتاح، مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.
- حضارة الإسلام، غوستاف فون غرنباوم، ترجمة: عبد العزيز جاويد، مراجعة: عبد الحميد العبادي، الناشر: مكتبة مصر، د. ط.
- الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، الأستاذ: آدم متز، نقله إلى العربية: محمد عبد الهادي أبو ريدة، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، ط٤، ١٩٦٧م، ١٣٧٨هـ.
- حضور المكان في الزمان مقدمة لقراءة الزمن المقدس، المملكة العربية السعودية، (د. ت) (د. ط).
- الحلول والاتحاد ووحدة الوجود وبيان الفرق بينهما، موقع العقيدة والحياة، أحمد بن عبد الرحمن بن عثمان القاضي، شبكة الانترنيت.

- خطاب الحكاية بحث في المنهج، جيرار جينيت، ترجمة: محمد معتصم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط٣، ٢٠٠٣م.
- خطاب الحكاية بحث في المنهج، جيرار جينيت، ترجمة: محمد معتصم وآخرون، المشروع القومي للترجمة، ط٢، ١٩٩٧م.
- الخطاب الروائي، ميخائيل باختين، ترجمة: محمد برادة، دار الفكر للدراسات والنشر، القاهرة، ط١، ١٩٨٧م.
- دراسات في سوسيولوجيا الرواية العربية، عبدالله رضوان، دار اليازوري العلمية، عمان، ط١، ١٩٩٩م.
- دليل الناقد الأدبي، ميجان الرويلي، سعد البازعي، ترجمة: المركز الثقافي العربي–المغرب، ط٣، ٢٠٠٢م.
- ديوان ابن سينا، مؤتمر المستشرقين الرابع والعشرون ١٩٥٧م، أخرجه: الدكتور حسين علي محفوظ، مطبعة الحيدري، طهران، ١٩٥٧م–١٣٧٧هـ.
- ديوان الحياة الأولى، الشيخ محمد الغزالي، حققه وكتب مقدمته: مصطفى الشكعة، دار الشروق.
- ديوان لبيد بن ربيعة شرح الطوسي، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه: د. حنا نصر الحتّي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ–١٩٩٣م.
- رسالة التنبيه إلى سبيل السعادة، الفارابي، دراسة وتحقيق: سحبان خليفات، قسم الفلسفة، كلية الآداب، الجامعة الأردنية، منشورات الجامعة الأردنية، عمان ط١، ١٩٨٧م.
- رسالتان فلسفيتان، أبو نصر الفارابي، حققه وقد له وعلق عليه: جعفر آل ياسين، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠٧هـ–١٩٨٧م.
- رسائل فلسفية، أبو بكر الرازي، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٥، ١٤٠٢هـ–١٩٨٢م.
- رسائل فلسفية، أبو بكر الرازي، جمعها وصححها: ب. كراوس، جامعة فؤاد الأول، كلية الآداب، مطبعة بول باريه، مصر، القاهرة، ١٩٣٩م.

- رسائل الكندي الفلسفية –كتاب إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى–، تحقيق: محمد عبد هادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، (د. ت).
- الرؤى المتغيرة في روايات نجيب محفوظ الذهبية، إبراهيم جنداري، مجلة الموقف الثقافي، ع٢٣، ١٩٩٩م.
- الرواية والمكان، ياسين نصير، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٨٦م.
- الزرافة التي تعشق الطيران، قاسم سعودي، دار العالم العربي، الامارات العربية المتحدة، ط١، ٢٠١٦م.
- الزمان والسرد الحبكة والسرد التاريخي، بول ريكور، ترجمة: سعيد الغانمي، فلاح رحيم، راجعه عن الفرنسية: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، ٢٠٠٦م.
- الزمان والمكان في شعر أبي الطيب المتنبي، حيدر لازم مطلك، دار الصفاء للنشر والتوزيع، عمان، ط١، ٢٠١٠م.
- الزمن في الرواية العربية، مها حسن القصراوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٤م.
- السماع الطبيعي–الفيزياء، أرسطو طاليس، إفريقيا الشرق، المغرب، ١٩٩٨م.
- السياسة المدنية، الفارابي، www.al-mostafa.com .
- سير أعلام النبلاء، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين، إشراف: محمد الإرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤٠٥هـ–١٩٨٥م.
- سيميائية الخطاب الشعري في ديوان مقام البوح للشاعر عبدالله العشي، شادية شقروش، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط١، ٢٠٠٩م.
- السيميوطقيا والعنونة، جميل حمداوي، مجلة الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مج٢٥، ع٢٣، ١٩٩٧م.
- الشعر العربي الحديث بنياته وإبدالاتها التقليدية، محمد بنيس، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ٢٠٠١م.

- شعرية الخطاب السردي، محمد عزام، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٥م.
- شعرية الفضاء الروائي، جوزيف إ. كيسنر، ترجمة: لحسن احمامة، افريقيا الشرق، المغرب، ط١، ٢٠٠٣م.
- شعرية الفضاء المتخيل والهوية في الرواية العربية، حسن نجمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠٠٠م.
- شعرية تشكيل الفضاء السردي، قراءة في رواية الارملة السوداء لصبحي فحماوي، نبهان حسون السعدون، دار غيداء، الاردن، ط١، ٢٠١٥م.
- صنعة الرواية، بيرسيلوبوك، ترجمة: عبد الستار جواد، دار الرشيد للطباعة والنشر، الجمهورية العراقية، وزارة الثقافة والاعلام، بغداد، ١٩٨٠م.
- عيون الحكمة، ابن سينا، حققه وقدم له: عبد الرحمن البدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٨٠م.
- فصول منتزعة، أبو نصر الفارابي، www.al-mostafa.com.
- الفضاء الروائي، جيرار جينيت وآخرون، ترجمة: عبد الرحيم حزل، افريقيا الشرق، المغرب، ٢٠٠٢م.
- الفضاء الروائي عند جبرا إبراهيم جبرا، إبراهيم جنداري، دار الشؤون الثقافية، بغداد، العراق، ٢٠٠١م.
- الفضاء الروائي في الغربة الإطار والدلالة، منيب محمد البوريمي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد.
- الفضاء في الرواية العربية الجديدة، حورية الظل مخلوقات الأشواق الطائرة لإدوار الخراط انموذجاً، دار نينوى، دمشق، سوريا، ط١، ٢٠١١م.
- فضاء المتخيل، حسين خمري، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠٠٢م.
- فضاء النص نص الفضاء دراسة نقدية في الشعر الجزائري المعاصر، محمد صالح خرفي، الجزائر، ط٢، ٢٠٠٧م.
- فلسفة الجمال في النقد الأدبي مصطفى ناصف انموذجاً، كريب رمضان، دار المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر.

- في الرواية والقصة والمسرح قراءة في المكونات الفنية والجمالية السردية، محمد تحريشي، عاصمة الثقافة العربية، حلب، (د. ط)، (د. ت).
- في نظرية الرواية –بحث في تقنيات السرد–، عبد الملك مرتاض، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د. ط)، ١٩٩٨م.
- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، حجة الإسلام أبي حامد الغزالي، قرأه وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمود بيجو، ط١، ١٤١٣هـ–١٩٩٣م.
- قال الراوي البنيات الحكائية في السيرة الشعبية، سعيد يقطين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ١٩٩٧م.
- قاموس السرديات، جيرالد برنس، ترجمة: السيد إمام، ميريت للنشر والتوزيع، مصر، القاهرة، ط١، ٢٠٠٣م.
- القاموس المحيط، الفيروز آبادي، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٧م.
- قضايا الرواية الحديثة، جان ريكاردو، ترجمة وتعليق: صياح الجيهم، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٧٧م.
- قضايا السرد عند نجيب محفوظ، وليد نجار، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٥م.
- كتاب التعريفات، علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، دار الفضيلة، القاهرة.
- كتاب السياسة، ابن سينا، تعليق وتقديم وضبط: علي محمد إسبر، بدايات للطباعة والنشر، جبلة، سوريا، ط١، ٢٠٠٧م.
- كتاب الشفاء المنطق، ابن سينا، تحقيق: الأب قنواتي، ومحمود الخضيري، وفؤاد الإهواني، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٣٧١هـ–١٩٥٢م.
- كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، للقاضي أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان.

- الكتاب المعتبر في الحكمة، أبو البركات ابن ملكا البغدادي، منشورات جامعة أصفهان، ط١، ١٣٥٧هـ.
- كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، أبو عبدالله محمد بن محمد بن عبدالله بن إدريس الحسني المعروف بالشريف الإدريسي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.
- الكندي والفارابي رؤية جديدة، خالد حربي، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٣م.
- كيمياء السعادة، الإمام الغزالي، www.al-mostafa.com .
- لسان العرب، ابن منظور، تحقيق: عبدالله علي الكبير محمد أحمد حسب الله، وهاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، مصر، القاهرة.
- لسان العرب، ابن منظور، قدم له: عبدالله العلايلي، إعداد وتصنيف: يوسف الخياط، دار لسان العرب، بيروت.
- اللغة المنسية مدخل إلى فهم الاحلام والحكايات والأساطير، إريك فروم، ترجمة: حسن قبيسي، مكتبة بستان المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، ط١.
- مبادئ اللسانيات ونظريتها دراسة المجال الإجرائي، الطيب دره، دار القصبة للنشر، الجزائر، ط١، ٢٠٠١م.
- المبدأ والمعاد، الشيخ أبي علي الحسين بن عبدالله بن سينا، تحقيق ونظر: مهدي محقق، وزارة التراث القومي والثقافي، سلطنة عمان، طبعة طهران، ١٩٩٨م.
- متعة الرواية دراسة نقدية منوعة، أحمد زياد محبك، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٥م.
- المخصص، علي بن إسماعيل أبو الحسن ابن سيدة، دار الكتب، بيروت، لبنان.
- مدخل إلى السيميائية السردية، سعيد بنكراد، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط٢، ٢٠٠٣م.

- مدخل إلى علم السرد، مونيكا فلودرنك، ترجمة: الدكتور باسم صالح حميد، مراجعة: أ. مي صالح أبو جلود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.
- مسائل أبي الوليد ابن رشد (الجد)، تحقيق عن ست نسخ خطية مع دراسة عن المؤلف والكتاب: محمد حبيب التجكاني، دار الجيل، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.
- مصطلحات النقد العربي السيميائي، مولاي علي بوخاتم، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، (د. ط)، ٢٠٠٥م.
- مضمرات النص والخطاب دراسة في عالم جبرا إبراهيم جبرا الروائي، سليمان البكري، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ١٩٩٩م.
- معجم السيميائيات، فيصل الأحمر، مطابع الدار العربية للعلوم، بيروت، ط١، ٢٠١٠م.
- معجم الفلاسفة (الفلاسفة-المناطقة-المتكلمون-اللاهوتيون-المتصوفون)، إعداد: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط٣، ٢٠٠٦م.
- المعجم الفلسفي، جبار صليبا، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٨م.
- معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٩١م، مج٤.
- المغامرة الجمالية للنص الروائي، محمد صابر عبيد، عالم الكتب الحديث، الأردن، عمان، ط١، ٢٠١٠م.
- مفاهيم الشعرية دراسة في الأصول والمنهج والمفاهيم، حسن ناظم، الدار البيضاء، بيروت، ط١، ١٩٩٤م.
- المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته الرسول المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات، ابن رشد، تحقيق: د. محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.
- المكان في القصة القصيرة الجزائرية الثورية دراسة بنيوية لنفوس ثائرة لعبدالله ركيبي، أوريدة عبود.

- المكان ودلالته في رواية مدن الملح لعبد الرحمن منيف، صالح ولعة، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ٢٠١٠م.
- منطق السرد دراسة في القصة الجزائرية الحديثة، عبد الحميد بورايو، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٩٩٤م.
- المنقذ من الضلال والوصول إلى ذي العزة والجلال، تحقيق وتقديم: جميل صليبا، كامل عياد، دار الأندلس للطباعة والنشر، ط٧.
- موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، دار الفارس للنشر والتوزيع، عمّان، الأردن، ط٤، ٢٠٠٣م.
- موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، جيرار جيهامي، مكتبة لبنان، بيروت، ط١، ١٩٩٨م.
- موقع اللغة والثقافة العربية، شبكة الانترنيت.
- نحو رواية جديدة، آلان روب غرييه، ترجمة: مصطفى إبراهيم مصطفى، دار المعارف، القاهرة، ط١، ١٩٨٧م.
- النسيج اللغوي في روايات الطاهر وطار، عبد الله الخطيب، فضاءات للنشر والتوزيع، عمان، الاردن، ط١، ٢٠٠٨م.
- نص الرواية حي بن يقظان، ابن طفيل، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، ٢٠١٢م.
- نصوص رسائل إخوان الصفا ، www.al-mostafa.com .
- نظرية الأغراض -نصوص الشكلانيين الروس-، توماشفسكي، ترجمة: إبراهيم الخطيب، مؤسسة الأبحاث العربية، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، ط١، ١٩٨٢م.
- نظرية السرد من وجهة النظر إلى التبئير، جيرار جينيت وآخرون ترجمة: ناجي مصطفى، الحوار الاكاديمي والجامعي، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ١٩٨٩م.
- النقد التطبيقي التحليلي، عدنان خالد عبد الله، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٦م.

- نقد الشعر، قدامة بن جعفر، تحقيق: كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٤٨م.

الرسائل والأطاريح

- بناء الرواية العربية في الكويت، مهدي جبر، مركز دراسات الخليج، جامعة البصرة، ١٩٨٩م، (رسالة ماجستير).
- البنية الزمانية والمكانية في رواية نوار الملح لعبد الغني زهاني، سوفي رتيبة، مسعودي شيماء، إشراف: الدكتور بلحاج عباس، جامعة الشهيد حمّه لخضر –الوادي–، كلية الآداب واللغات، الجمهورية الجزائرية، ١٤٤٠هـ–٢٠١٩م. (رسالة ماجستير).
- البنية الزمكانية في روايات وليد الرجيب دراسة وظيفية تحليلية، منير بهار العتيبي، إشراف: جمانة مفيد سالم، جامعة الشرق الأوسط، كلية الآداب والعلوم، قسم اللغة العربية وآدابها، ٢٠١٥م. (رسالة ماجستير).
- البنية السردية في شعر نزار القباني، انتصار جويد عيدان، إشراف: عادل كتاب العزاوي، كلية التربية للبنات، جامعة بغداد، ٢٠٠٢م، (رسالة ماجستير).
- التحولات السردية في النثر العربي القديم (مقامات بديع الزمان الهمذاني)، عقيل عبد الحسين خلف، كلية الآداب، جامعة البصرة، ٢٠٠١م. (اطروحة دكتوراه).
- جماليات الفضاء في رواية حارسة الظلال لواسيني الأعرج، إعداد: إبراهيم رخوم، وإبراهيم خالدي، إشراف: نعيم قعر المثرد، كلية الآداب واللغات، الجزائر، ١٤٤٠هـ- ٢٠١٩م. (رسالة ماجستير).
- الزمن النحوي في قصص القرآن الكريم، حبيب مشخول حسن الخفاجي، كلية الآداب، جامعة البصرة، ٢٠٠٣م، (رسالة ماجستير).
- الفضاء الروائي في أدب مؤنس الرزاز، نجوى محمد جمعة البياتي، إشراف: حسين عبود حميد الهلالي، جامعة البصرة، كلية التربية، ١٤٣٢هـ–٢٠١١م، (اطروحة دكتوراه).

- الفضاء الزماني والمكاني في رواية نزيف الحجر لإبراهيم الكوني، مقدودة بلواضح، إشراف: عثمان مقيرش، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، كلية الآداب واللغات، ٢٠١٥-٢٠١٦م، (رسالة ماجستير).
- الفلسفة والتصوف وأثرهما على الأدب في العصر العباسي، إعداد: عبد الشكور حسن أحمد حامد، إشراف: الدكتور بابكر الجزولي، جامعة أم درمان الإسلامية، كلية الدراسات العليا، قسم اللغة العربية، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م. (رسالة ماجستير).
- مستويات البناء النصي في (رائحة الكلب، حمائم الشفق، عواصف جزيرة الطيور، زهور الأزمنة المتوحشة)، جيلالي خلاص، إعداد: ليندة حفيصي، الجمهورية الجزائرية الشعبية، ٢٠٠٩-٢٠١٠م، (رسالة ماجستير).
- المكان الروائي في أدب عبد الرحمن منيف، علي كاطع خلف، كلية الآداب، جامعة البصرة، ١٩٩٣م، (رسالة ماجستير).
- المكان عند شعراء الغزل في العصر الأموي، شاكر أمير عبد السادة الفتلاوي، كلية التربية، جامعة بابل، ٢٠٠٣م، (رسالة ماجستير).
- المكان في الشعر العربي قبل الإسلام، حيدر لازم مطلك، كلية الآداب، جامعة بغداد، ١٩٨٧م، (رسالة ماجستير).
- المكان ودلالته في الرواية المغاربية المعاصرة، فاطمة الزهراء عجوج، إشراف: عقاق قادة، جامعة جيلالي اليابس، سيدي بلعباس، كلية الآداب واللغات والفنون، قسم اللغة العربية وآدابها، ٢٠١٧-٢٠١٨م. (أطروحة دكتوراه).

الدوريات

- الاغتراب في الإسلام، فتح الله خليف، مجلة عالم الفكر، الكويت، ١٩٧٩م، المجلد ١٠.
- جماليات التشكيل الزماني والمكاني لرواية الحواف، إبراهيم نمر موسى، مجلة فصول، مج١٢، ع٢، ١٩٩٣م.
- جماليات المكان، اعتدال عثمان، مجلة الأقلام، ع٢، ١٩٨٦م.

- حوار مع جوليا كرستيفا، فؤاد منصور، مجلة الفكر العربي، بيروت، لبنان، ع١٨، ١٩٨٢م.
- حول اينشتاين، بوزبع فنان خالد، مجلة الأقلام، ع١٠، ١٩٦٤م.
- الزمان والمكان في قصة العهد القديم، أحمد عبد اللطيف حماد، مجلة عالم الفكر، ع١٦.
- السرد والوصف، جيرار جينت، ترجمة: مهند يونس، مجلة الثقافة الاجنبية، ع٢، ١٩٩٢م.
- الصوفية من بين رواد الحقيقة، أبو العلاء عفيفي، مجلة الثقافة، العدد ٥١٩، ١٩٤٨م.
- فلسطين والسؤال الثقافي العربي، محمد برادة، مجلة بيادر، ع٢، ١٩٩٠م.
- القصة القصيرة وقضية المكان، سامية أسعد، مجلة فصول، مج٢، ع٤، ١٩٨٢م.
- مجلة الثقافة، وزارة الاتصال والثقافة، الجزائر، ١٩٩٧م، ع١١٥.
- وصف المكان وبناؤه في الرواية التاريخية العربية، كريم يوسف الزوبعي، مجلة الآداب، ع٨٨، بغداد، ٢٠٠٩م.

There is no doubt that any study whose importance lies in its results constitute additions to the field of research and knowledge, and after the research journey the study reached a set of results:

the use of outer time in philosophers in the Abbasid era proceeds from the fact that it examines the external framework surrounding the narrative text, whether in the real time of story, writing or reading, and varies according to the cultures and intellectual references of readers, and different reading time refers to different ideas and conclusions about the time of storytelling and the time of writing.

The use of inner time in philosophers examines the human self and was more in line with the events and networks of internal relationships of the text, as the event philosophizes within its constant narrative template, so the use of depth in research, thinking and interpretation of the desired meaning is based on the established evidence.

The use of a natural and realistic place for philosophers was the starting point for his narrative, which needs to strengthen the side of truth, the text must be contained in what enhances its credibility and realism in the mind of the recipient, and the natural and realistic place they have provides this space of linking the narrative to reality and its implications.

Philosophers have used the psychological space intensively in narrative discourse, because of its impact on the expression of the philosopher's feelings, ideas and memories that are witness to one stage, and come out voluntarily and involuntarily, linked to the volume of feelings that are felt within him.

Philosophers used time-recital syllables that refer us to events that come out of the moment of immediate narrative, bringing us back to the earlier beginning of the narrative, thus weaving a pre-narrative event, and then narrating the event at a moment after it occurred.

The philosophers' temporal paradox is based on the element of anticipation along with retrieval, and they used it to present one event over another, i.e. to mention or refer to an event prematurely, and pre-emption stems from the philosopher's imagination in combining existing data and anticipating events that will occur.

The philosopher resorted to the use of narrative temporal technique to accelerate because it is one of the requirements of the narrative that necessitates this reduction, which is known as containing the scene, which is a time phase in writing, an interview between brevity and scene in which the second is detailed and clarified, and the first is an abbreviation of the second, although one of them structurally has a function different from that of the other.

The open spaces of philosophers formed a narrative technique used by philosophers in their writings and guidance, as they formed the starting points for ideas and theories that they want to direct to the whole society or to a specific person, and these places were in all that has a wide horizon such as the city, the sea and others.

The enclosed spaces of the philosophers of the Abbasid era were not so much closed as they used them to move into open space by mentioning cause and effect and the way they move between them, part of cultivating hope and harnessing philosophy in the service of society. Space exists and consists of the presence and existence of man, in the sense that space is complete only with the presence of the influential personality in it, because it is the narrative perspective taken by the character that determines the dimensions of narrative space, and makes it achieve its own significance and ideological cohesion provided that it weaves with time and space this space and does not separate or isolate one of them.

It appears that events and their diversity are what constitutes the vast temporal space, since the event is its primary focus and the circle in which space moves, and this event is presented only accompanied by all its temporal and spatial coordinates, without the presence of such data impossible ...

Republic of Iraq

Ministry of Higher Education and Scientific Research

University of Babylon

College of Education for Human Sciences,

Space space in the literature of philosophers of the Second Abbasid era

A Thesis Submitted to the Council of the College of Education for Human Sciences / University of Babylon As a partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Master in Education in Arabic Language /literature

By:

Zahra Jawad Kazem

A.M.D. Zainab Ali Obeid

2022 A.D **1443 A.H.**