

The Fruit of Nothingness the Anthology of Departure and Alienation in Al-Sahraa' (The Desert) Novel

Dalila Zeghoudi

University Centre of Maghnia, Algeria

Abstract

Truffles are born suddenly when transient rain in autumn falls in the thirsty desert. It's a seedless fruit that grows without roots. When it dies, it leaves no seeds and no effects. In his works, Ibrahim Al-Koni devotes a well-known space for this and he ponders on this challenging miracle, after having made it the center of his big philosophical and ontological questions. This article attempts to trace the ontological turning points traversed by the path of the truffle fruit through a set of Al-Koni's novels, and what its confusing history suggests as evidence of the mysterious existential situation after he compares it to the spectral existence of man, and after he gives the desert nomad as a model example. So, what is the ontological situation revealed by the aesthetic investment of truffles in Ibrahim Al- Koni's narrative works? How did he take advantage of the life cycle of this strange desert truffle in drawing the ontological line of man in this universe? The present study adopts multiple methodologies of investigation as dictated by the nature of Al- Koni's texts. Such texts are intersections between religion and mythology; they strengthen the relationship between sociology and anthropology; they roam the corridors of psychology, and echo the folkloric legacy of the Touaregs. Truffles were planted at their junction points, and - in their intersections - the larger ontological question of survival and annihilation has been raised. Thus, adopting a single specific approach impossible, and it is rather knowledge that has been invested in the analysis, which shaped out the mythological approach, and which has appropriated the largest share of it, in line with the requirements of the texts.

This methodological admixture made it possible to touch upon what lies behind the obscurity of the ambiguity that Al-Sahraa' novel - according to Ibrahim Al-Koni - tries to result in a fictional experiment that goes beyond the classics of the modern novel, and which denies the human deity on which it is based. This enables nature to restore its authority that has been robbed by modernism, and selects from its assets water, stones, and the truffles to make out of them heroes of his narrative epics. It is a kind of lifting to the religious and mythical affairs that are central to modern novel, and to what the anthropological legacy of unknown peoples such as the Touaregs overlooked by civilization and what modern civilization has ignored from the hymns of nomadism and human instinct. Ibrahim Al-Koni epitomizes them in the life cycle of truffles, and tries through them to present his vision on the existence of the being in this world and what such an existence means.

Keywords: Ontology, truffles, sin, desert, paradise, purification, death, salvation.

ISSN : 1026-9576

DOI : 10.34120/0117-040-158-002

To cite this article / الإشارة المرجعية للبحث

زغودي، دليلة: "ثمرة العدم أنطولوجيا الرجل والاغتراب في رواية الصحراء"، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت: العدد 158، 11- 2022، 39- 39.
Zgoudi, Dalila: "Tmrāt Al-'dm Anṭūlūgiā Al-Rhīl Waliġtrāb fī Rwaī' Al-ṣḥrā", Arab Journal for the Humanities: 158, 2022, 11- 39.

ثمرة العدم

أنطولوجيا الرحيل والاعتدال في رواية الصحراء

دليلة زغودي

أستاذ محاضر - أ -، مركز مغنية
الجامعي، الجمهورية الجزائرية

المخلص

يتخلّق كما " الترفاس " طفرة، تبدها دهشة أرض الصحراء الظمأى من بغة المطر الخريفي العابر، ثمرة منبته تطفّر من دون بذور، وتكبر من غير جذور، وتمضي - كما وفدت - بلا أثر ولا شاهد. وهي، في عرف الصحراوي، كنز وجود به الغيب على عابر التيه المتخفّف من أوزار الملكية؛ ممّن اختاروا العزلة ولبسوا ثياب الزّهد، وانقطعوا في الخلاء. يفرد لها إبراهيم الكوني في جلّ أعماله حيزاً معلوماً، ويقف إزاء إعجازها متسائلاً، بعد أن يعلّق على أطراف سيرتها استفهاماته الفلسفية والأنطولوجية الكبرى.

يحاول هذا المقال اقتفاء المنعرجات الأنطولوجية التي يختطّها مسار ثمرة الترفاس عبر عدد من أعمال الكوني الروائية. وما تشعّ به سيرتها الشّرابية المحيّرة من إحياءات ودلالات على الوضع الوجودي المتلبّس بالغموض، بعد أن يضاهيه الكوني بوجود الإنسان المحكوم بالطيفيّة والحدوث. وبعد أن يتخذ له قدر ساكن الصحراء - في ترخّله الدّائب - عيّنة أنموذجيّة.

وقد تزوّد البحث في رحلة التّفصّي هاته بحدّة منهجيّة أملتّها طبيعة التّصوص الكونيّة؛ وهي تصالب بين التّيتولوجيا والميتولوجيا، وتوتّق الصّلة بين علم الاجتماع والأنثولوجيا، وتوجب دهايز علم التّفصّي، وتصدّح بإرث الطّوارق الفلكلوري ... زُرعت البَقْلَة المتقصّاة في مفترقه، وطُرّخ - في تقاطعه - السّؤال الأنطولوجي الأكبر عن البقاء والفناء. ما جعل اتّخاذ منهج واحد محدّد أمراً متعذّراً، وإنّما هي معارف استثمرت في التحليل، اقتطّعت المنحى الميتولوجي، منها، التّصيّب الأوفر؛ مجارة لمقتضيات التّصوص.

أوصلت هذه التّوليف المنهجية البحث إلى الأقاليم المتوارية خلف حجب الغموض التي تحاول رواية الصحراء - عند إبراهيم الكوني - أن تسفر عنها في تجريب روائي يعصف بكلاسيكيّات الرّواية الحديثة، ويكفر بألوهة الإنسان التي قامت عليها. فيما يعيد للطبيعة سلطتها السّلبية بفعل الحداثّة، وينتقي من موجوداتها على غرار: الرّيح، والشّمس، والماء، والحجر، والتّرفاس .. أبطالاً لملاحمه الرّوائية. إنّ نوع من الإعلاء للشّأن التّيتولوجي والأسطوري المكون في الرّواية الحديثة، وما غفلت عنه المدنيّة من ميراث أنثروبولوجي لأقوام مجهولة مثل الطّوارق، وما صمّت عنه الحضارة الحديثة أذانها من أناشيد البداوة والفطرة البشريّة ... يودعها إبراهيم الكوني في سيرة كمأة الترفاس داخل أعماله. ويحاول من خلالها أن يقدّم رؤيته عن وجود الكائن في هذا العالم ومعناه.

الكلمات المفتاحية: أنطولوجيا، الترفاس، الخطيئة، الصحراء، الفردوس، التطهير، الموت، الخلاص.

To cite this article / الإشارة المرجعية للبحث

زغودي، دليلة: " ثمرة العدم أنطولوجيا الرحيل والاعتدال في رواية الصحراء "، المجلّة العربيّة للعلوم الإنسانيّة، جامعة الكويت: العدد 158، 2022، 11- 39.
Zgoudi, Dili: "Tmri Al-'dm Anṭologīā Al-Rhīl Walīghrāb fī Rwaī' Al-ṣḥrā", Arab Journal for the Humanities: 158, 2022, 11- 39.

الطَّعام استدراراً للبركة ؛ فمن عادات التَّحَلُّق حول الطَّعام ؛ [جلوس الطَّاعمين في حلقة]، إلى اتِّخاذ صحون وقذور وموائد ولوازم طعام دائريَّة الشَّكل . . . تُشرع عادات الطَّعام مصاريِعها على انفتاحات المقدَّس (6).

يتواتر، في متون الكوني السَّردية، إيراد التَّرفاس مستديراً - رغم أنَّ الاستدارة ليست الشَّكل الوحيد لهذا التَّوع من البقل (7) - ضمن تكريس واضح للبعد الدَّائري، وإدراج للكَمأة البريَّة في مداره المقفل، ولا نكاد نعثر على متن يشدُّ عن هذا التَّقليد. والجنوح إلى تمجيد الدَّائرة يستجيب لاتِّجاه يعتدُّ الدَّائرة أكمل الأشكال، ويرى أنَّ ما يميَّزها " أساساً هو كونها تتضمَّن البداية والنَّهاية في آن " (8). وبالوقوف على هذا الشَّكل - في كماله الهندسي - نلفي الاستدارة تلتفُّ على قيم متشعِّبة تحقُّها دلالات القداسة، تفرق في محيطها المتناقضات وتلتقي في كيازم أنطولوجي يتصادى مع ما في هذا الوجود من استقطاب وتضادَّ تنصهر حدوده، أخيراً، في الدَّوامَة الدَّورانية للحياة، خلال التفافها المستمرَّ من منظور العود الأبديّ؛ المسقط لسيرورة التَّاريخ الخطية.

1 - الاستدارة والقداسة: تختزن الدَّائرة حمولة قدسيَّة كثيفة؛ تحقِّق رمزيَّتها في الطَّواف وفق مدارها في الشَّعائر الدِّينية والميثولوجية منذ العصور القديمة (9) . . . وتظهرها التَّقاليد الصَّوفية أيضاً في رقصة الدَّراويش المولوية . . . وقد يكون في هذا التَّقديس، من جهة بعض الطَّقوس، محاكاةً لاستدارة الأجرام الأساسيَّة في الكون، خصوصاً في عرف بدويٍّ من الصَّحراء لا يزال يرفل في الطَّفولة الطَّبيعية، ولم يقترب من نضج الحضارة ويعتقد أنَّه: " لا وجود لهذه العطية النَّفيسة خارج الأجرام المستديرة. كلُّ روح نبيلة فهي ذات سجيَّة مستديرة؛ الشَّمس والقمر والصَّحراء وأنجم السَّماء، الخفاء ومخلوقات الخفاء كلّها كائنات تشهد بكمال الجرم المستدير وتنبئ بيقين، يقول: إنَّ الاستدارة التي كانت قدر المخلوق الصَّحراوي في عبوره نحو مملكة الأبدية هي علامة الكنوز الأرضيَّة أيضاً " (10).

تجد هذه القداسة جذورها في معتقد بدائي يقدِّس الطَّبيعة ويؤمن بالتَّوحد معها جازماً أنَّ " صاحب العزلة لا يصير صاحب عزلة ما لم يحقِّق التَّماهي مع الطَّبيعة، ويعترب

عن نفسه ليستعيد حضوره في الكون" (11) فلا معنى للكائن خارج الشرط الطبيعي الكبير الذي أوجده .

2 - الدّورة القمرية :تتماشى الدّائرة مع المنظور الزّمني الدّوري المصفى من شوائب الصّيرورة الزّمنية التّاريخية المنقّادة في خطيّة مستقيمة نحو نهايتها المحتومة ؛ لأنّ الزّمن الدّائري هو زمن عوديّ تعطف فيه البداية على النّهاية دون توقّف ، وهو أيضاً زمن قمرّي يستعير من دورة القمر الشّهريّة حركتها الدّوّوبة ، ويُنبتث من جديد بعد كلّ دورة ، محتكماً إلى رؤية تفاؤلية تترقّب الانبعاث بعد الموت ، وتنتظر خلقاً جديداً عقب كلّ خراب (12) .

يصالح القمر الإنسان مع حتفه (13) ؛ فيفقد الموت - في عرف أمة الطّوارق البدويّة - هالته المخيفة ، ولا يتعدّى كونه نهاية دورة تليها بداية جديدة لا محالة ، يعرج فيها المنفيّ إلى وطنه السّماويّ الأوّل لينعم بفردوسه المفقود - بعد انقضاء عقوبة الحياة على الأرض - تشهد عليها أضرحة الأسلاف المستديرة (14) والمتطاولة بمعمارها صوب السّماء كمعراج أسطوانيّ يرشد التّائه إلى طريق العودة نحو (واو) ؛ " سئل صاحب الرّؤيا عن اللّغز ، فأوضح أن أضرحة الأسلاف أيضاً استعارت الجرم المستدير تشبّهاً بالخفاء ومحاكاة لطريق الرّوح إلى الوطن المفقود " (15) .

3 - الدّائرة الرّحمية : توحى الاستدارة بعود على بدء أرضيّ أيضاً ؛ كانت له الاستدارة الأنثوية مقرّاً تمرّغ الكائن في نعيمه جنيناً ، وشكّل الانبثاق من فوهته - في ذاكرته - نفيّاً وتيهّاً ، يقضي الحياة راكضاً وراء سرابه ، ولا يدرك إلّا في نهاية الرّحلة أنّه خلفه وراءه ، وأنّ العود إليه لا يتأتّى إلّا بولوج دائرة أمومية أوسع يعاد المغترب إلى أحضانها التّرابية الرّحيمة . وتكون فيه الوضعيّة الجنينية معادلة كوسمولوجيا ، للرّجوع المؤقت إلى نمط الممكن السّابق على وجود الكون (16) ف " ما على الدّاهية إلّا أن يعود على عقبيه ، وينكفي إلى الوراء إذا أراد أن يدرك سرّ التّيه حقّاً ، إذا أراد أن يكتشف الكنز الذي تركه خلفه ظانّاً أنّه بسعيه المحموم يمشي إليه " (17) . إنّها الأرض ؛ جسد الأمّ الكبرى التي تستعيد وليدها الشريد وتقرّه في أحشائها

المكيّنة من جديد . فما الأمومة - بشروطها من حمل وولادة ورضاع- إلا سرٌّ من أسرار الأرض - الأم لَقَّتْهُ الأُنثى البشرية ، وانتقتها لتكون مستودعاً لقوى الخلق والعطاء ، وضبطت جسدها البشريّ على الإيقاع الطبيعيّ الأكبر ووحدته به . إنَّهما على التوالي ؛ " الرَّحْم الذي يطلق الإنسان إلى الحياة ، والرَّحْم الذي يستعيده ثانية بعد الممات " (18) .

يعثر البدويّ في التّرفاس على صورته الجنينية⁽¹⁹⁾ [المكورة] ، ويتراءى له وضعه السّعيد القديم في الثّمرة المتوارية ؛ وهي تتشبّث بلحمة أحشاء الأم الأرضيّة أين " يستوي الجنين في الظّلمات كما تنضج التّرفاسة في بطن الأرض " (20) ، متماهياً معه في السّمات المرافقة للحبّل وأطوار النّمو والخروج إلى التّور ؛ " تشقّقت الأرض الحمراء وارتفع فوق الأرض نتوء دائريّ غامض تخلّلته شقوق وثغرات كما حمل على ظهره في تمرّده على سلطة الأرض حجارة وحبّيات حصى حاولت الأرض أن تستردّ جنينها فلاحقت الثّمرة الخفيّة بأكداس التراب والطّين ، ولكنّ الحياة انتصرت في الكائن الخفيّ فمزّق القماط الأرضي في القمّة ورفع رأسه ليرى الصّوء " (21) . إنّه الكنز الذي تتوقّر عليه حميمة الاستدارة الأولى بهدوئها وطمأنينتها⁽²²⁾ ، ولا يمكن أن تبلغ منه كنوز الأرض مجتمعة شيئاً ، لذلك حقّ الرّعم بأنّه " لا وجود لكنز إلّا في جرم مستدير " (23) .

4 - الشّريعة الأمومية : يستجيب عشق الاستدارة ، والولع بها لتوجّه شعب لا يزال يقدّس الأمّ ، ويعيش على عبادة الأمّ الكبرى مثل الطّوارق ، ويصنّف نفسه مجتمعاً أمومياً لما يفتأ متوحداً مع الطّبيعة منصهراً في دورتها " ؛ تحدّثوا عن الأمّ التي كتب عليهم أن ينتموا إليها من أوّل يوم ، ويعبدونها في أيّامهم كلّها وينسبوا سلالتهم إلى ملّتها وحدها ؛ لأنّها كانت لهم سرّاً لم يجدوا لها تفسيراً " (24) .

تنهض الرّبة " تانيت " (25) بدور الإلهة الأم عند الطّوارق ، وهي تتخذ المثلث رمزاً ؛ يزيّنون به فرشهم وسروجهم ، وينقشونه على أعماد سكاكينهم ، وتوشّم به أجساد النّساء ، وتسبك وفق شكله حليّهن ، فضلاً عن كونهم يتحصّنون به قيمة تقيهم شرور الإنس والجان ، ويتخذون عدد أضلاعه الثلاثة رقماً مقدّساً يتبرّكون به في شؤون معاشهم المختلفة . والمثلث رمز قمري معروف⁽²⁶⁾ يشير إلى أطوار القمر الثلاثة : القمر البازغ -

القمر التّام (البدر) - القمر المتناقص⁽²⁷⁾ [جسد الأنثى المتوحد مع إيقاع الطّبيعة]، ويتّخذ شكل المثلث ؛ لذلك تنطوي شريعته على تقديس القمر ، وتعتده رمزاً للآم الكبرى وتقدّمه على الشّمس التي ترمز للذكورة⁽²⁸⁾ .

يفسّر هذا ما يوسّم به القمر من رحمة وحنان في أعمال الكوني وما يحيط به من تبجيل ومديح ، وما يكتنف اكتماله بدرّاً من مظاهر احتفالية بهيجة تحييها لحون العذارى وشعر الشّاعرات [غناء ، ولحون ، ومبارزات ، وسباق مهاري . . .] ، وتهيج فيها مشاعر الحبّ والوجد ، وتطفح فيها كؤوس الحنين والشّجن ، وتدشّن فيها مواسم اختيار الشّريك من الجنسين ؛ إنه ذريعة ممارسة طقوس الحياة المفعمة ، وإعلان موسم أفراح الجسد ؛ " انتصف الشهر واستدار البدر ، تطيّبت الفتيات بالبخور والعطور التي جلبها تجار القوافل من "كانو" وتخضّبت أيدي الصّبايا وأقدامهنّ بالحنّاء ، خرجن في ضوء القمر باللبّاس المنقوش وجلسن في عراء السّهل الرّحيب ، عزفت الشّاعرة على وتر " أمزاد" وقرعت الزّنجيات على طبل " تيندي " ، ارتفعت الحناجر بالأهازيج الجماعية فجاء الفتيان والشّبان " (29) .

ولا يمكن التّغافل عن الدّور الأساسيّ المسند لحوّاء في احتفالات بلوغ الدّورة " القمرية " تمامها ؛ استجابة لمقتضيات الميثولوجيا القمرية أنثويّة المنابع ، وجلوسهنّ في حلقات⁽³⁰⁾ تحاكي شكل الجرم السّماوي المقدّس ، فضلاً عن إحيائه بمختلف صنوف الفنّ وضروب الإبداع الجماليّ المتحلّلة من صرامة العمل اليوميّ الشاقّ ونظامه في بيئة قاسية تتخذ ، من الشّظف ومعاندة المشاقّ ، عمليتين للبقاء .

في مقابل شمس قاسية جبّارة تجلد بسياطها النّارية البشر والحجر ، وترقص السنة السّراب لتسوق التّائه الظّمآن إلى حتفه . يدعوها الكوني بـ " الجلّاد الأبدي " ويسترسل في وصف جبروتها وغطرستها ؛ " خرج الجلّاد الأبديّ من القمم السّماويّ واستوى على عرشه في قلب الفضاء ، أمر جنده فجلدوا بدن الصّحراء العاري بسياط من نار منفذين طقوس قصاص خالد كتبه القدر على جبين الصّحراء منذ خمسين ألف عام " (31) .

تقوم حركة الشّمس على نظام دقيق يضبط شروقها وغروبها ويضمن ثبات إيقاعها

اليوميّ والفصليّ والسّنوي وفق قوانين دقيقة لا تتحوّل، تبقى مسألة تربّعها اليوميّ على "عرش السّماء" مسألة حتمية لا يرقى إليها الشكّ، أما القمر؛ فمتقلّب المزاج متبدّل، يتغير وقت طلوعه وتبدّل الجهة التي يطلع منها بين ليلة وأخرى، وقد لا يغادر السّماء أصلاً، ناهيك عن أن نوره ذاته ليس ثابتاً؛ فقد يشحب في ليلة ويحمرّ في أخرى، ويصفو ضياؤه ويتألّق في ليلة ثالثة . . .

تتواءم خصائص الشّمس مع الجنس المذكّر المتعالّي على الطّبيعة، مشرّع القوانين ومسطّر الأهداف والغايات، أما القمر؛ فهو "الأُنثى الكونية العظمى" الملتحمة بالطّبيعة دائبة الحركة والتّجدد⁽³²⁾. وفي حال أمة أسلمت زمامها للترّحل، لا تستكين إلى مكان ولا ترتكن إلى قرار، داخل فضاء جيولوجيّ متغيّر الملامح لا يكفّ عن الحركة . . . مادته هباء رمليّ مذرور، يمكن استيعاب لوذ الطّوارق بجوار القمر، وتشبّثهم بأومّة الطّبيعة.

وفيما يتنزّل اللّيل لطيفاً - ولاسيّما إذا كان مقمراً - نجد النّهار يجدّد جذوة النّار ويحكم ضفر سياط اللّهب؛ "الصّحراء كائن حيّ . . كالإنسان، لها روح ونفس ومسام . . تتعذّب. ترقص في اللّيل، تغني، تقرع الطّبول، تعزف الموسيقى، ترفّه عن نفسها . . تفعل ذلك بعد عذاب يوم قاتظ عادة"⁽³³⁾. وقد يكون الانحياز للظلمة واللّيل - بما يستدعيه من صور الرّحمة والدّعة والأمان - ملهم الطّوارق في مديحهم للسرّ، وتمجيدهم لحكمة الكتمان ولجم عضلة الثّروة باتّخاذ اللّثام، وتميّزهم بالجنوح إلى الاستبطان والتّأمل؛ في تعليق سافر للشّرخ بين الإنسان والأشياء، ورتق للانفصال بينهما بضمادة الصّمت، استعادة للوحدة المفقودة التي يعدها الضّجيج⁽³⁴⁾.

• **رحمة الشّقوق:** أضاع الصّحراوي، مذانبجس من عتم الأحشاء الأمومية، أمنه، وانطلق في تيه مفازة الشقاء يسعى، فكانت له الكهوف والمغاور والشّقوق الجبلية ملاذاً يضيّاهي الغور الأوّل ويستجلب أمانه، استعصم بجوفها الآمن من عاديّات البرّ وشرّ تقلبات مزاجه، واستروح في ظلالها وظلمتها من لفح الهاجرة ولظى الوهج المتوقّد، تقدح به حمم الشّمس المنصهرة. مستذكراً الرّوح الرّحمي وأفياءه الظّليلة. إنّه استجارة من جفاف الذّكورة الشّمسية الأبويّة بنداوة الأنوثة الأموميّة وطراوتها⁽³⁵⁾.

• الاستتار: تستحضر سياقات الجنّ والجِنين - ذات الجذر اللغوي الواحد والمتفقة على معاني الاختفاء والتّواري والتّستر⁽³⁶⁾ - لتلتقي في الاعتصام بالكهوف والمغاور الجبلية؛ ولطالما انبعث نواح الجنّيات من الكهوف في أعمال الكوني، واعتصم الجنّ بالتّجاويف؛ يرسل في حلقة اللّيل مهمماته؛ تتصادى بها فجوات السّفوح. ينقلب الصحراوي جيناً وجنّاً وهو يحاكي الجنّ عاداتها وينازعها مساكنها في جوف الصّدوع الصّخرية، مستعيراً شبحيّتها وهيئتها الطّيفية في تغنّ واضح بالخفاء السّابق والقبليّ على الوجود التّعس المغموس بالشّقاء.

• الحليّ القمرية: يفضي استتصار المعطيات القمرية واستلهاام قيمه الجماليّة بالطّوارق الأموميّين، المتتسبين لشريعة القمر إلى استيحائها في التّفاصيل الجميلة من زينتهم ونفائس حليّهم؛ فمن نور القمر الدّافئ ومن أعضائه الفضّيّة⁽³⁷⁾، صيغت لنساء الطّوارق حليّهن الفضّيّة، وابتعثاً لأسطورة تانس وأطلانطس الضّاربة بجذورها في الميثولوجيا الطّوارقية وحفاظاً على ميراثها التّليد، أخلص شعب الطّوارق لمعدن الفضة "عملة الصّحراء منذ الأزل، عندما ماتت تانس واختفت مملكة الصّحراء انتقلت جدّتنا الحسنة وأقامت على القمر، من هناك أرسلت للناس قطعاً من جسد القمر كي تقيم لهم الدّليل بأنّها خالدة على أجمل كوكب، الفضة عملة مقدّسة؛ لأنّها عطية من تانس"⁽³⁸⁾. فيما لعن بريق الذهب الأصفر اللّماع ولّقب -تطيراً- بـ"معدن النّحوس"، وصار امتلاكه اعتداء لا يغتفر على النّاموس المقدّس، يستوجب القصاص.

تجمع هذه الأسطورة الأطراف الثلاثة للمعتقد؛ حين تضمّ بين أحد فروع الأمّ الكبرى أو الأولى؛ (الجدّة تانس)⁽³⁹⁾ والأرض (الصّحراء)، وكوكب القمر؛ مصدر معتقدات الخصب الأمومية، وتترجم تطلّعاً خفيّاً إلى التّوحد مع جسد الأمّ القمرية؛ فقد ساد الاعتقاد بوجود صلة خفيّة بين الأرض والقمر وبوجود تشابه بينهما؛ فما القمر إلا الأرض السّماوية الأكثر شفافية ونقاء⁽⁴⁰⁾، "ومثلما وجد الإنسان القديم في الأرض تجسّيداً للأمّ الكبرى كذلك وجد في القمر"⁽⁴¹⁾.

• **الثدي الأمومي:** تنطوي ثمرة الترفاس على قيم الجود والعطاء التي ألحقت بالأم الكبرى؛ الأرض، وهي تطفر من أديمها على هيئة ثدي يؤكد دورها "كمرضعة كونية" (42)؛ كما يبدو في هذا المقطع: "الأرض الآن ترتجف الأرض حبلى بالثمرة السحرية، الثمرة الوليدة من تزاوج إشارات السماء ونداءاتها ببكارة الأرض العطشى للحب والماء إيماءات السماء تثمر في رحم الأرض الرحيمة، تثمر سحراً خفياً مدوراً كنه صبية عذراء" (43)، ولعل "نهد الصبية العذراء" هنا يستنسخ دلالة تمثال عشتار البابلية المسكة، بين يديها، بنديها الأموميين في وضعية بذل وعطاء (44).

يستلهم الكوني رمزية الثدي الأنثوي، بما يكتنزه من معاني المنح والندى، ويسقطها على ضروب الهبات الأرضية النفيسة التي تقوم عليها الحياة؛ على غرار الماء الذي تهبه الصحراء لأبنائها عبر نهود تكون لها الآبار حلقات، ويكتن عن البئر "بحلمة الأرض"؛ "منذ أن هرعت السماء لتفجير الحليب الأرضي من حلقات الصدر الرحيم والصحراء لا تكف عن التزيف بالحياة و... الماء" (45) ملحقاً كل ما من شأنه العطاء بالاختصاص الأنثوي.

ثانياً: فعل الأسطورة

يتولد الترفاس من فجاءة غمر المطر لعتم الرمل المحموم بعد العطش، ويتماهي بالتكوين الأول، وينطوي على سرّ الخلق والتخلق من عنصر الماء؛ لذلك فإنّ هيئته الأساسية هي الرطوبة وليس الجفاف، إنّ الجوهر الذي يغذي أسطورة النداء في فضاء جاف، ويشير مناخات الطراوة والظل، وينعش استيهامات البلل والارتواء، لدى صحراوي وجد نفسه "على ميعاد مع الظمأ منذ الأزل، منذ الخروج من بساتين" واو" وبدء رحلة التيه في أرض القفر" (46)، ويذكر في لديه صور الخصب والحياة التي يختزنها التبات في خياله المطارد بوقائع الجذب والفحط أينما ولى.

1 - سرّ التكوين: يخترق الأسطوري الوجود المادي لثمرة الترفاس؛ "ثمرة الفردوس" (47) ويعود بها إلى الأصول الأولى للوجود سرّاً أصلياً ينطوي على فعل بدئي أُمُودجي يتصل بالخلق ويدور في فلكه (48) ودّ من طاقة الأسطورة التكرارية

وقدرتها على العود الأبديّ إلى البداية المتصلة بميلاد الأشياء، وانبثاقها من العماء؛ أين يتحقّق العيش في عالم خالص وقويّ تسوده الطّراوة، وتغمره " غبطة البدايات " ويسحّره كمالها⁽⁴⁹⁾. و " كلّ ما ينشأ عن الزّمانية الأولى، سيصاب بنوع من الفتنة السّحرية، فاللّحظة الأولى، والمرة الأولى، وباكورة الطّعام [...] إنّ البداية تحيل على نوع من حالات نقاء اللذة؛ هنا حيث تختلط كلّ حتميّات السّعادة "⁽⁵⁰⁾. إنّّه يعكس رغبة استعادة فردوس مفقود ويحمل حيناً إلى زمن أوليّ سعيد نقّي صاف لم تدنّسه الخطيئة، ولم يقع تحت طائلة الشّقاء الدّنيوي. . . حيث تطفّر الفاكهة المحرّمة التي كانت أصل البلاء ومفتّحه؛ إنّ " السرّ في تلك الثّمرة التي كانت سبباً في إخراجنا من فردوس " واو " "⁽⁵¹⁾.

ولا يمكن أن يتحقّق هذا العود وتفلح الاستعادة خارج أشراف الطّقوسية اللازمة للاسكاتولوجيا؛ إذ يغيب الزّمن الكرونولوجي الخطّي، وتغرق اللّحظة في انخطافية سحر أبدية متلفعة بأردية الأسطورة؛ دائبة التّجدد⁽⁵²⁾، ومع كلّ عثور على ثمرة ترفاس، يحنّ الزّمن الأصليّ، وتتمّ العودة إلى الوضعيّة الأولى؛ إذ " تستعير الثّمرة الأرضية سجيّة الفاكهة السماوية التي تشفي من داء المنافي ويقطع تيّن التّيه وتصير لداء النّسيان ترياقاً خالداً يستردّ به التّائه الأبديّ وطنه الضّائع "⁽⁵³⁾.

2 - ميعاد المنفيّ: يتّخذ البدويّ الكمأة السّحرية " أداة التّحرر من المنافي ومطيّة الرّجوع إلى الوطن الأصليّ الضّائع؛ إلى " واو " أو " وبار "؛ " الواحة الخالدة المقبورة تحت الرّمال⁽⁵⁴⁾ التي وشّمت بها الأسطورة وجه الزّمن؛ " واو الضّائعة التي نفينا منها يوماً ونحلم جميعاً في أن نعود إليها يوماً "⁽⁵⁵⁾. وإذا كان عبور التّيه قد ابتدر بقضمه من فاكهة الخلد ثبتت الفناء قدراً على مريد الخلود وذريّته من بعده؛ " لأنّ التّوق إلى تحقيق الخلود هو الخطيئة الأولى التي استحقّ عليها آدم قصاص المنفى "⁽⁵⁶⁾، وهو " الإثم الذي لا تغفره السّماء وتستنكره حتّى الأرض؛ لأنّ الخلود حكر على الأرباب "⁽⁵⁷⁾، فإنّ على آدم - إذا أراد الرّجوع - أن يسلك السّبيل ذاته ويقتفي آثار الخطي الأولى على نحو عكسي؛ إنّ تكرار الفعل والعودة على العقب وفق رؤية اسكاتولوجية: " تنصّت الأب فسمع لغة المناحة، سرّ الميلاد وفجيعة الحياة

فرح الجنين بالوجود، ومعاناة المسيرة التي ينفقها في الألم والتهى والمنفى، المسافة الفاصلة بين الميلاد ومملكة التسيان هي الكابوس. أغنية الفرح لا تبدأ إلا بعد الخروج، السكينة لا تنتزل إلا بعد اجتياز المسافة الأرضية وعبور الكابوس إلى أرض التسيان مرة أخرى. في لحظة العبور يفقد الشقاء البشري معناه فتفتح واو أبوابها فلا تبك وأنت تتأهب لدخول واو ولا تندم على رحلة العبور " (58).

يستقدم الكوني، في طقوس العود، شخصيتي الرجل (آدم) والحية [إبليس]، فيما أقصيت المرأة [حواء] من مشهدية العودة، وألغي دورها من الثالوث البدئي؛ لأنها كانت سبب الخروج وأساس اللعنة التي لحقت بآدم وذريته⁽⁵⁹⁾؛ " هي أصل البلاء التي أمرت جدنا الأول بالسوء فذهب وذاق الحرام. هي سبب ضياعنا في الصحراء وغربتنا الأبدية " (60). وأبدلت المرأة بالابن لينسحب مصير الخلود على الذرية المنكوبة، في طقس تصحيحي للخطأ المتكرر في حقها عند بدء الخلق: " تناول الابن قطعه راقبه وهو يقضمها ثم وهو يلوكها ثم وهو يغمض عينيه ويتمايل مجذوباً، من عينيه سالت خيوط الدموع فتحهما وأغمضهما دون أن يتوقف عن المضغ والجذب والبكاء " (61).

لا يخفى ما يضمرة فعل " القضم " من حرص على الاستعادة الحرفية للحادثة القديمة وإعادة تمثيلها كاملة على اعتبار أن آدم قضم من " ثمرة المعرفة " (62)، فأنكشف له المجهول وتبدى لعينه المتخفي، مشرعاً باب التفكير والسؤال على مصراعيه. فالترفاس لا يلتهم شأن أي طعام يُتبلَّغ به، وإنما " يقضم "؛ تلبية لنداء الفضول وهاجس المعرفة المتأصل في السلالة، شاحداً سلاح الرغبة في الاكتشاف؛ " أزاح قطعة أخرى بنفس اليد المزدوجة، الراجفة المتوترة بالشوق والعشق والحنين لاكتشاف الكائن المجهول " (63). وما كان لوجه حواء إلا أن ينسحب من شعائرية العودة أيضاً بداعي الفناء المطلوب، فهي لا تصلح لأداء دور يشد عن التمثيلية الدنيوية للاستمرارية والبقاء.

تحيلنا حية " الترفاسة " عند الكوني على " حية الغواية " في قصة الخلق - وفق الرواية التوراتية - التي استمالت حواء للتأثير في آدم؛ ولكنها تظهر بسمت مختلف هنا؛ كما يشي هذا المقطع: " تبدى الرأس في الجزء العلوي فكانت الحية في الانتظار، سبقت

الإنسان مرة أخرى وقضمت بالثّاب المسموم الجزء العلويّ من الرّأس لتمنعه من الوصول إلى الثّور ، إلى السّماء وفرتّ بالعصارة ، بالثمرة ، بالكنز بالخلود " (64) . سرقت الأفعى من الإنسان ، مرّة أخرى ، سرّ الخلود - كما فعلت مع جلعامش في الملحمة القديمة (65) - ولكنّ آدم الذي كان يجهل سرّ الثمرة ، ويغفل عن لعبة إبليس [الأفعى] ، نجده هنا عارفاً بها محيطاً بحبائلها ؛ كيف لا وهو الذي " باع روحه لقاء المعرفة والحقيقة " (66) ، وانجلى له ما كان يجهل قبل الزّلل .

ولكنّه وعوض أن يهرب من أثرها ، وينجو بنفسه ، وبابنه (ذريّته) من سمّها ، نجده يخالف الثّاموس ، ويترسّم سمّتها . لكأنّما يجد في سمّها ترياقاً ولكأنّما لعنة الخطيئة - التي كانت الحيّة مدبّرتها - لا يمكن أن تمحى إلّا بتدبيرها أيضاً . تغدو الحيّة هنا " فارماكونا " يضمّ الدّواء إلى الدّاء ويجمع بين السّم والترياق . وليس هذا بغريب عن الأفعى في الثّراث الشرقي القديم ؛ أين كانت تتخذ الحيّة رمزاً لعشتار الشّافية (67) .

تكرّر الحيّة الدّور الذي قامت به في الزّمن الأصليّ ، ولكن معكوساً ؛ وتتخذ فيه وضعية التّغافية تذكّرنا بالوضعيّة الأنموذجيّة للأفعى الكونية - التي ترمز إلى الأمّ الأزلّيّة عشتار العذراء - وهي تعضّ ذيلها لتشكّل حلقة تصل البدء بالمتّهي (68) ؛ في إشارة إلى " الاكتمال الأزلّي المطلق قبل أن ينحلّ إلى مظاهر الكون المختلفة " (69) . التّغاف حملته نساء الصّحراء حليّاً تنتقي الاستدارة الأفعوانية شكلاً مفضّلاً في خواتم وأقراط وأساور تستوفي أركانه القديمة : " كان سواراً نادراً ، مضافاً بعناية كما تضفر النّساء جدائلهنّ الأمامية ، مفتوحاً في نهايتين مهيبتين متوجّجتين بثعبانين متقابلين " (70) . وحمله الرّجال عمامة يلقونها على الرّؤوس تاجاً يعمّد رجولتهم (71) ، وكفناً يشيّعهم إلى القبور .

وبالنّظر إلى كون الحيّة من كشفت سبيل الخروج الأوّل والسّقوط ، فهي وحدها من تملك خريطة طريق العودة والارتقاء ، ويمكن الانتباه أيضاً إلى خاصيّة الخلود الملصقة بالحيّة بسبب تبديلها الدّوري لجلدها القديم بجلد جديد يجدّد شبابها في حركة مشاكلة لحركيّة القمر المتجدّد على الدّوام (72) ؛ ما يجعل من اقتفاء أثرها ومحاكاتها سبيلاً لنيل ما تحوزه من سرّ الخلود وفق المخيال الميثولوجي ، " عرف أن لا وجود لخلود إلّا في المحو ، لا انتقال

ولا كمال إلا في تبديل الجلد على طريقة الحية التي خدعت الجد الأول وسرقت خلوده،
لقد استعارت الطريقة واستأثرت بها لنفسها " (73) .

ويكون الطقس الاستدخالي للطعام معبراً محتوماً إلى الطرف الآخر من أرجوحة
الوجود (البقاء/ الفناء) بعد أن باء الأكل بالفعل في المرة الأولى : " أزاح قطعة أخرى بنفس
اليد المزدوجة، الرّاجفة، المتوترة بالشوق والعشق والحنين لاكتشاف الكائن المجهول . هنا
تبدّت العلامة، إشارة الفناء التي تركها ناب الثعبان في جسد المولود الخفيّ، طابع السرّ
الأزليّ لعنة الخطيئة الأولى ومفتاح الإنسان إلى التّيه والمنفى وصرات الزّوال " (74) فكأنما
اهتدى أخيراً إلى طريق الرّجوع بعد رحلة النّفي المضنية، وكانت " ثمرة الجنة " (75) له
ذريعة في الغدو والزّواح .

3 - النار وطقس التّطهير: إنّ ثمرة الخفاء الأرضية لا تلتقم نيّة، مثل نظيرتها السّماوية،
بل تحتاج إلى التّطهّر لتتخلّص من حمولتها الأولى؛ فلا تؤكل الكمأة حتّى تصطلي
باللهب؛ " والكمأة لا ينقلب ثمرة من ثمار الواحة الضّائعة إذا لم يتحمّم بالسّنة
النّار . . بل ينقلب الأمر عكساً بغياب النّار: الثّبر يتحوّل غباراً، والكمأة تنقلب
سمّاً مميّتاً " (76) . ربّما تحمل النّار هنا قيمة تطهيرية تنخرط في الاستعمال الطّقوسيّ
العام لحرق وإزالة الآثار الضّارة في الممارسات الرّمزية للشّعوب القديمة، ويكون
" الشرّ الأكبر الذي توجّه ضده النّار هو السّحر " (77) الذي ابتلي به آدم مع التّفاحة .
وبفقدان الثّمرة الصّحراوية لهذه النّيوة، تتفادى شرّ سمّ فاكهة الجنان الضّائعة
" بركة نيران الطّقوس التّطهيرية " (78) .

وإذا كان آدم قد وقع أسير فتنة الفاكهة الطّازجة وغوايتها جهلاً في المرّة الأولى، فإنّ
أبناءه؛ تّمن توارثوا عنه درس المعرفة، وخبروا زيف البريق وتغريه، ما عاد ينطلي عليهم
المكر القبلي، وأثمرت فيهم تضحية بروميثيوس قسماً إلهياً يسترشدون به في مسالك
الدّنيوي، إنّها الفاكهة ذاتها ولكنّ الإنسان -وبعد قصاص الخطيئة- قد تغيّر . فقد كان
" في اللّقمة سرّ أبهى من أيّ شيء، سمّ الحقيقة ألذّ من أيّ طعام هي الكنز المخفيّ في
اللّقمة، والنّار ثمن الحقيقة، ثمن الحرام " (79) .

إنّ القبس التّورانيّ الذي عدّ قديماً أحد الأسرار الإلهية التي " جيء بها إلى الأرض إمّا كرمّاً من الآلهة . . أو عنوة واغتصاباً (بروميثيوس) " (80)، لا يزال يحمل في جوهره تلك الجدلية بين النّار والنّور بوصفها استمثالاً؛ تتحوّل فيه النّار الأرضية المتولّدة عن عشق إلى نور سماويّ، ويحرق لهبها في الإنسان شيئاً فشيئاً كل ما هو أرضي - كما يرى نوفاليس - (81)، ولما يزل الترفاس بعضاً من هبة سنا البروق: حين يتراءى " السّوط المفتول من السنة الشرّ يفلق الأفق المتجهم، المزدحم بالسحاب المطير، السّوط الرّباني لبّى توّسّلات الشّذى السّحري [. . .] يلتقي التّقيض بالتّقيض ويتحدان ويتعانقان يتداخلان، يلتحمان [. . .] يستمرّ الالتحام حتّى يذوب التّقيض في التّقيض ويستحيل الضّوء والشّذى كلّاً واحداً " (82) في ملحمة مولد الترفاس .

ولا يني الولع بالترفاس ممسوساً بشيء من عالم آخر تكشف عنه احتفالية اللّقية وما يخالجه من قشعريرة ورهبة وانتشاء، تركّيزها النّظرة الدّينية للحياة التي تسبل القدسيّة على الطّبيعة وتسفر عن معاني التّجدد والصّحة والخلود عبر إيقاع النّبات المتجدّد (83) بتجدّد المواسم والفصول ضمن الدّورات الكونية؛ فالدويّ و " عندما عثر على القلاع تضاعفت دقّات القلب وهرع إلى المكان وهو يرتجف . تربّع على الأرض الحمراء وبدأ يحفر بقداسة لاستخراج الكنز " (84). يحنّ أكل الترفاس الزّمن الأصليّ، ويعيد لارتعاشة التّقام فاكهة التّحريم أنبتها؛ فتعتري المريد الرّجفة، ويغلّف الموقف بالقدسيّة والمهابة وتحوطه هالة دهشة الاكتشاف .

ثالثاً: الترفاس والخلاص

ابن السّماء (الإله الابن) كانت معتقدات الخلود والخلاص القديمة تستند إلى عبادة القمر، وترى في أفوله الشّهريّ وتجده - عبر انبعائه من العالم الأسفل في كل دورة - صورة أمّوزجيّة للاحتذاء الإنساني، وربطت به الأمل في البعث بعد الاندفاع في باطن الأرض (85)، فعملت على محاكاته والتّفوذ إلى أبديته بقوة الطّقوس والشّعائر الدّوريّة .

إنّ وضعيّة جنين الأرض ابن الأمّ الكبرى، أو ابن السّماء المودع في رحمها الخصب، كما ورد في مقاطع كثيرة من مدوّنة " إبراهيم الكوني " الرّوائيّة، وهي تناول

الترّفاًس بالحديث ، تحمل في ثناياها صورة الإله الابن المأثورة عن ديانات الخصب الزراعيّة وديانات الخلاص معاً ، كما يظهر في هذا المقطع : " تسعى التّرفاسة إلى التّور ؛ لأنّها تحنّ إلى الأب ، تريد أن تشاهد أبها الذي يسكن السّماء " (86) .

نبت أساطير إله الخصب - الذي يموت ويبعث دورياً كشرط لتجدّد دورة الفصول بين الموت في الخريف والانبعث في الرّبيع - في الحضارات الزراعيّة ، وتواشجت فيما بعد مع معتقدات الخلاص وألحقنا معاً بمقام الإله الابن الذي يمتلك صورة واحدة رغم تعدّد نسخه بحسب ديانات الخصب - فنجد تّموز ابن عشتار ، وحورس ابن إزيّس ، وأورفيوس ابن كاليوبي ، وآتيس ابن سييل . . . وغيرهم - وهو يقدّم نفسه قرباناً لتجدّد الدّورة الزراعيّة فيموت أو ينزل إلى العالم الأسفل خلال جزء من السّنة ويبعث حيّاً أو " يقوم " في الجزء الآخر منها ، محاكياً حركة القمر المتردّدة بين الاختفاء والبروز .

يمتدّ هذا التّصور إلى المسيحيّة التي يقوم فيها المسيح [ابن الله] بدور المخلّص ؛ ويقدّم نفسه فداء للبشر ويحمل عنهم خطاياهم ويتحمّل العذابات ، فيصلب ويجرع كأس الرّدى ، ثم يقوم معلناً ، بهذه القيامة ، عن بشارّة الانبعث عقب الموت ، وتحقيق الخلود من ثم ؛ إذ إنّ " حياة إله الخصب وموته ، وبعثه كانت موحية بأمل غامض وبعيد بإمكانية الخلاص من سيطرة الموت كما تخلّص منها إله الخصب " (87) .

إنّ الإله الابن لا يتردّد في بذل جسده لخلاص البشريّة بشكل دوريّ ، ضمن طقوس تستعاد باستمرار ، يقدّم طقس المناولة التّطهيري في المسيحيّة [الأفخارتسيا] مثلاً وافياً عنها ؛ وفيه يتناول المسيحيّ قطعة من خبز البرشان المغموسة في النّبيذ الأحمر على أنّهما لحم المسيح ودمه (88) المسفوك على الصّليب تكفيراً عن خطايا البشر . يحمل الأكل من جسد الإله - وفق سرّ التّناول (89) - رمزية التّوحد مع الفادي ، وجني ثمرة الخلاص (90) ، والتّحصّن من الفناء بضمّان الخلود (91) ، ويستجيب أيضاً لمسعى إحلال الإلهي في البشري وفق شرائع الخصب وديانات الخلاص ، يقول القديس أفرام السّرياني : " إنّ جسد الرّب يتّحد بجسدنا على وجه لا يلفظ به أيضاً ، ودمه الطّاهر يصب في شراييننا وهو كلّ بصلاحه الأقصى يدخل فينا " (92) .

يتماهي الأكل والمأكول في هذا الاجتياف (introjection)، ويُستدمج الموضوع المشتهى ويستدخل في الأنأا فتمتصّ خواصه⁽⁹³⁾، تماشياً مع القاعدة الشهيرة "نحن نساوي ما نأكل"، وفعل الاغتذاء "هو الاستحالة في الجوهر وهو يختلف عن الاستحالة في الكون؛ لأنّ الكون هو حدوث ما لم يكن من شيء موجود أصلاً، ولا فيه شيء يشبه شيئاً، بينما الاغتذاء هو تشبّه الشيء بالشيء الذي يجري إليه"⁽⁹⁴⁾؛ ما يفضي إلى "عملية تهجين تسمح بقاء الأنأا والآخر وتعايشهما الرّمزي"⁽⁹⁵⁾.

يحقّق الصّحراوي من وراء هذه "التّقدمة المقدّسة" - وحلول الثّمرة السّماوية في جوفه، والتحامها بلحمه، وسريانها في دمه - مدّ الأسباب بالأصول السّماوية، وتحصيل البعد المفقود، في استحالته، وتلمّس طريق التّرقّي إلى الوضع الأصليّ السّابق عن الهبوط؛ مثلما يكشف هذا المقطع؛ "عثر على التّرفاسة عقب مصرع الشّيوخ الأكبر بأيّام، ورأى أنّه إذن إلهيّ بالخلّاص"⁽⁹⁶⁾. وما كان لمخلوق أن يفوز بنعمة الإله وبركته ما لم يتّخذ الصّحراء معبراً ومستقرّاً - على حدّ تعبير شارل دو فوكو⁽⁹⁷⁾ - ويتطهّر قبل أن يكون مؤهّلاً لتلقّي السّرّ [الإلهي] وقطف ثمرة الخلاص.

يذكرنا ميلاد التّرفاس بالميلاد الفريد للإله الابن؛ فمثلما يولد الإله الابن من أمّ عذراء؛ دون جماع؛ لا يتحقّق ميلاد التّرفاس إلّا في أرض بكر من دون زراعة؛ فهو ثمرة يهبها الخفاء، لا تكلف البدويّ انتهاك جسد الأرض الأمّ المحرّمة بمحراثه، كي يستولدها هذا الكنز المجانيّ، ويقترف الجرم الشّنيع في عرف أصحاب ملّة التّرحال الأمومية الذين "يأنفون من حرث الأرض إيماناً بهويّتها كأّم ويرون في تمزيقها واستباحتها إثماً منكراً لا يغتفر"⁽⁹⁸⁾ والتّرفاسة أصلاً "لم تولد من بذرة تخاف أن تقطعها الملة اللّثيمة، ولم تتّخذ من عروق التّبت، أو جذر الشّجر أصلاً تستعير منه أعجوبة الخروج، ولم تلد بذاراً تكون لها ذريّة؛ لأنّها من البذر لم تولد، ولكنّ التّرفاس الجسم الوحيد في دنيا الخلاء الذي يتنزّل من الخفاء في شرر البرق، ويستمدّ أنفاسه من أغاني الرّعود؛ لأنّ سليل الخفاء وحده يستطيع أن يلد نفسه من صلب الفناء ويحتلّ لنفسه حيّزاً في جوف الخلاء"⁽⁹⁹⁾.

إنّ مبدأ الخلاص لا ينفكّ عن لعنة الخطيئة الأولى؛ ويرد في سياق التّكفير عن

الغلطة القديمة التي انجرت عن الطرد والنبد. وإذا كان آدم- وهو حامل النّفخة الإلهية- قد اجترح الجرم أكلاً، فإنّ التوبة والإنابة لا تتأتى إلّا بالفعل ذاته، ولا يمكن أن ينهض بها إلّا من كانت له النّفخة الإلهية شرطاً للوجود. يفسّر هذا ما يلحق بفم الرّجل من مذمة- عند الطّوارق- تسوّيه بالعمرة المستوجبة للستر والحجب فـ "مَن من الناس لا يتمنى أن يستر فمه الّذي كان سبباً في طرده من "واو" بعد أن أكل لقمة الحرام؟" (100).

رابعاً: العبور

لا يخلو طقس من طقوس العبور [الاجتماعي] من فعل استدخالي يكون الطّعام أو الشّراب فيه عامل تسهيل، يستنجد برمزيتّه في يسر العبور ويستوحى مسلكه القابل للاختراق، في تذليل طريق التحوّل من حال إلى حال. إنّ الأكل حاضر في احتفالات الميلاد وفي المعمودية وفي حفلات الاقتران ومناسبات النّجاح، وترقيّ المراتب ولا بدّ أن يحضر في المآتم والجناز ويدخل مراسم التّأبين...

ولا يستثنى من ذلك العبور الوجودي؛ أو عبور التّيه، ولاسيّما في عرف قوم يعتنقون عقيدة "التّخلي" و"العبور" ويتخذون الهجرة الشريعة، ويعتدّون الإقامة بمكان واحد جريرة تنهى عنها الشّرائع احتراماً لفضاء يدمن التّغير، ويلفّق من التّحوّلات تضاريسه، مؤمنين بأنّ "العابر الّذي جاء إلى الصّحراء عابراً، يولد بالعبور ولكنه بالرّكون إلى الأرض يموت" (101).

إنّ التّرفاس مكافأة المنبتّ المنقطع في الفيافي، لا يهب نفسه إلّا لمن ارتاد المجهل وحيداً، وهام على وجهه في الخلاء فريداً؛ فـ"التّرفاسة ثمرة سرّية، التّرفاسة مثل الجنّ، تعتزل وتختلي بنفسها مثل الكنز لا يعثر على الكنز إلّا المعتزلة" (102). لذلك يحرص الكوني على فردية استهلاك الثّمرة، فماعداء مشاركة الأب لابنه في القصّة الآنفه لاعتبارات طقسية تصحيحية، ينتفي التّرفاس من موائد المشاركة والمؤاكلة ويختفي من حلقات المطاعمة الجماعية؛ إنّّه يظهر للمعتزل ويمنح نفسه للتناول الفرديّ، في يوتوبيا تفسح المجال للسّفر الخاصّ في الحلم (103) والاستغراق في الاستيهامات الدّاتية على رجوع الذاكرة، وتوق خيالات الصّبوة، بمنأى عن أيّ تشويش قد يصدر عن طرف مشارك.

ليس بالوسع إدماج مآدبة الترفاس في سوسيولوجيا الطعام، ومعاملته كفعل ثقافي مؤطر اجتماعياً؛ شأن جفان الكسكس المتوجة برؤوس الضأن، والموشاة بقطع اللحم الكبيرة مثلاً، أو الشاي المحتفى به في أدوار، أو حتى التمر واللبن . . . وغيرها من الأصناف المقترنة بأصول الضيافة، وطقوس الاحتفالات الاجتماعية؛ المنظوية على قيم الانتماء والهوية والمعطيات الطبقية . . . وهو يلغي أيضاً الواجهة الاجتماعية؛ وهي تنقل الطعام من التمسرح الداخلي وتعرضه على القراءة الخارجية في شكلها اللغوي؛ بالحديث عن المذاق ووصف اللذة . . . أو حتى المندمجة في عادات الأكل اليومية والمسايرة لمبدأ "التفاوض مع الجوع" أو "الترميح" . . .؛ لأنه لم يدون نفسه في السجل الثقافي المقتن بالأعراف والمواضعات الاجتماعية، وظلّ طعاماً عارضاً تجود به المصادفة وحدها، وتميزه الندرة والعرضية، فلا تبنى عليه أنساق الدلالة الاجتماعية، ويخلى فيه المجال للزهان الروحي . . .

يستولي الصمت على مشهد وليمة الترفاس، لكأنما يحصر، بذلك، اللذة في الجسد خوفاً عليها من التبدد في التشارك، فيهرب بها صاحبها ويغيب في سكرة الوجد، وغمرة الشرود عن المحيط، مكتفياً بما يفضحه الجسد من نشوة تفيض عنه - من طفحها - دموعاً وجذباً وترنحاً . . . في لذة صوفية باطنية محضّة، يتخذ الصمت في محرابها أداة للعبادة⁽¹⁰⁴⁾، تزدهر في الحرم الداخلي ويخنقها الإفصاح.

إن جنين الأرض المعتصم بجوفها، المنبتق من الخفاء دون بذار، والمتطلع إلى العودة من حيث أتى دون ترك أثر، هو مطية أحفاد هابيل للعبور إلى الطرف الآخر من أرجوحة الوجود؛ إلى الفناء والعودة إلى الرحم الأمومي الكبير . . . "إذا كان امتلاك" بيت" يعني تحمّل وضعية قارة في العالم، فإن أولئك الذين تخلّوا عن بيوتهم . . . يعلنون بمسيرهم، بحركتهم الدائمة عن رغبتهم في الخروج من العالم ورفض كل وضعية دنيوية" ⁽¹⁰⁵⁾. حتى إن الواحد منهم "إذا استقرّ بعراء عدة أيام هتف به النداء الغامض لأن يطوي خيمته ويحمل أثقاله ويبدأ الرحيل، الرحيل الطويل إليه إلى الأصل السماوي، إلى الله" ⁽¹⁰⁶⁾. إنهم نسل الراعي القاتل الذين يوجدون دائماً على الطرف النقيض من الحضارة التي ورثها قابيل ونسله ⁽¹⁰⁷⁾.

وهو ما تنطوي عليه سيرة انبثاق الثمرة العجيب من الخفاء توقاً للنور وسعيًا للالتحاق بالسَّماء: "جوهرة تلدها الأرض وتخرج من الطين سعيًا وراء النور" [. . .] (108) فقد "تكون الجنين من العدم، وطلع في نهار ربيعيّ وتوجّه برأسه نحو قمم جبال الحساونة الزرقاء كي يتواصل في الأصل ويلتحق بالكلّ [. . .] همهم الجنّ العليم بكلّ شيء خفيّ: الكنز يعود إلى مولاه كما يرجع كلّ شيء إلى أصله؛ الابن إلى الأب، والعبد إلى الربّ" (109).

إنّ التّسامي نحو الأعلى وجهة الباحث عن طريق العودة إلى الوطن السّماويّ ومغادرة المنافي؛ إذ "يمثّل الأعلى بعداً لا يبلغه الإنسان كما هو، إنّهُ حقّ تمتلكه القوى والموجودات فوق البشريّة . . . إليه ترتقي أرواح الموتى". والتّزول هو نزول الوجود والتّجسّد: "تستجدي الإشارة تتوسّل أن تنزل وتستقرّ لتبقى في الأرض؛ لأنّها تريد أن تهجر العدم . . . تريد أن تكون" (110)، ولكنّها ما إن تتخلّق في رحم الأرض جرماً حيّاً حتّى يداهمها الشّوق إلى الأصل ويعصف بها الحنين إلى منابعها السّماوية: ف"تندفع في كلّ الاتجاهات ولكنّ رأسها يظلّ مندفعاً إلى الأعلى نحو المجهول، نحو الأصل، كلّ فصل يرجع إلى الأصل . . . الجزء إلى كلّ لا بدّ . . ." (111).

يسلك النّسل الفاني من أبناء هاويل مسلك التّرفاس؛ فمثله يطفرون بغتة، وبغته أيضاً يرحلون؛ لا يتركون أثراً ولا يخلفون أطلالاً، ميراثهم شفهيّ لا يدوّن، ورأسهم رمزي، يكفرون "بالملكية" ويدينون بدين "التّخلي" و"الحرية"، لا يرسمون حدوداً ولا يسطّرون تخوماً جغرافيّة دقيقة، بل يكتفون باجتياز التّيه، والانتشار "في الصّحراء كالأشباح" (112)، عزاءهم يقينهم بأنّ "الأمة الإلهيّة هي أمّ المهاجرين وليست أمّ المستقرّين، وربّ الأرباب تقبّل القربان من بين يدي هاويل الرّاعي؛ لأنّه قربان المهاجر، قربان الحرية" (113).

يحتفى بمأدبة التّرفاس على مهل، ويهيّأ لها ما يليق بطقس العبور من إجلال ومهابة، يصف تفاصيلها هذا المقطع: "وكلّما اقتطع جزءاً وأكل توغلّ في التّشوة وغاب بالخندر اللّذيذ. عبر خلوات وفلوات، قطع الفراغ والسّماوات، وظلّ يسبح في المجهول

حتى إنّه لم يشعر بألم عندما عبر البرزخ إلى الجانب الآخر . كانت نشوة الثمرة السّحرية تعيده بالتدريب إلى واحته الأولى ، وطنه الأصليّ ، الفردوس الضّائع " (114) وكيف لا ينتشي من بلغ البغية أخيراً بعد طول التّقصي؟ وبدأ يسأل روحه من حمأة العذاب إلى رُوح النّعيم وسكينته؟

على سبيل الختم

لقد أفضى اقتفاء أثر الكمأة الصّحراوية التي تمّ انتقاؤها- في هذا البحث- مدخلاً أو مفتاحاً لما تنطوي عليه رواية الصّحراء من أبعاد أنطولوجية إلى جملة من التّائج، يذكر منها :

- إنّ في اختيار الكوني لفصيلة نباتيّة وشحنها بهذه الحمولة الأنطولوجيّة استلهاماً لميثولوجيات الشّعوب الزراعيّة، واقتراضاً لدلالة الابتعاث والعود الدّوري الذي يقدّم عنه النّبات، في تكراره الدّؤوب لدورة الانبثاق والأفول، المثل الأوفى، والتي كانت مصدر أحد أقدم التّصورات الأنطولوجية عن الوجود الإنساني في الكون، وما يحيط به من استفهامات كبرى عن الموت والميلاد . . .
- يُشرع الباب، منذ البداية، على الميثولوجي الذي يتقاطع، في مظانّ عديدة، مع التّيلوجي مهيماً المجال لانبثاق المقدّس الذي يلفّ الثمرة، فيرفعها عن التّجريب الدّنيوي ويلقي بها في رحاب الرّوحنة .
- يتكشف التّبع الدّقيق لثمرة التّرفاس -عبر نصوص عديدة- عن الإشكالات الأنطولوجية الأساسيّة حول وجود الكائن في العالم ومعناه، ومسألة العدم والاعتراب والموت . . . التي يعمد إبراهيم الكوني إلى طرحها ومناقشتها بالاتكاء على مسيرة كمأة التّرفاس الممتدّة ما بين بزوغ مفاجئ من المجهول، ورجوع متسارع إليه بعد رحلة الحياة الخاطفة .
- يسقط الكوني حيرة الإنسان وما يستبدّ به من قلق الوجود الذي قذف فيه بلا قصد منه، على وضعيّة الثمرة العابرة، ويحاول أن يعرض ما ينوء به من همّ الوجود، وما

ينتابه من شعور بالاغتراب في هذا العالم باستعراضه لما تلاقيه هذه البقعة الصحراوية المنبتة في المهامه، منذ بزوغها من العدم حتى التلاشي فيه .

- يبدو سؤال البدء والأصل ملحاً، وقد حمل الكوني الثمرة الصحراوية التي تظفر من أديم الأرض - كما طفر منها الإنسان في الزمن القديم - هواجسه عن زمن فردوسيّ أول ضاع، وعن موطن سماويّ طرد منه ولا يمكن استرجاعه في هذا العالم . وهو يتبنّى فيه منظوراً دينيّاً مشحوذاً بالميثولوجيا .

- لا يتبدى الموت في أعمال إبراهيم الكوني مآلاً مأساوياً حزيناً، وإنما يترأى كشكل لا اكتمال الكائن البشريّ؛ إنّه نوع من تمام الكينونة الذي يصبو إليه، ولا يمكن أن يبلغه إلا بإعدام كينونته، على حدّ تعبير هايدغر⁽¹¹⁵⁾ .

- وعلى مستوى آخر متّصل بفتيّات جنس الرواية الأدبيّ؛ نجد إبراهيم الكونيّ يكسب الرّهان على رواية "الإنسان"، فيما هو يشهر ورقة تحدّيه في وجه "لوكاتش"، واثقاً أنّها فنّ لا يمكن حبسه داخل أسوار المدينة، ومطمئنّاً إلى كونها قد خلّقت لتكون ملحمة الإنسان على الإطلاق أينما وجد، وأنها ستشق ثوب المعمودية البرجوازيّ وتنطلق في فراغ التّيه أنشودة تجدل الرّيح وتراقص السّراب، تتخذ لها من الرّمّل المذرور ملامح وجه لا تعرف الاستقرار، تجهل معنى "الطبّقية"، وتسخر من الطّموح المادّي... مؤكّدة أنّه بوسعها أن تتلبّس وجه الخلاء الصحراويّ وتصلح الأضداد وتؤاخي بين المتناقضات دون مشكلات... إنّها تخرج مفهوم الصّراع من أزقة المدن الضيّقة وشوارعها الخلفيّة البائسة وتلقي به في رحابة الكوسموس معيدة الإنسان سيرته الأولى؛ مخلوقاً بائساً منقطعاً يتعثّر باغترابه، وشبحاً يسحب ذيول الخواء سدى، بعد أن تشكّ فقاعة انتفاخه الحضاريّ الزّائف، وتترك عريه الطّبيعيّ مرتجفاً أمام وضعه الأنطولوجيّ الإشكاليّ .

الهوامش والمراجع

(1) إلياد، مرسيا: المقدّس والدنيوي، ت. أحمد آيت إحسان، ط1، بيروت: دار الحوار، 2018. ص 154.

(2) المقدّس والدنيوي، ص 195.

- (3) وخصوصاً القمح، والكروم في أساطير الشعوب القديمة.
- (4) الكوني، إبراهيم: سأسر بأمرى لخلائي الفصول: الشرخ، الجزء 1، ط 1، بيروت: دار النهار، 1999، ص 61.
- (5) العطري، عبد الرحيم، قرابة الملح - الهندسة الاجتماعية للطعام-، ط 1، الدار البيضاء: شركة المدارس، 2016، ص 171.
- (6) قرابة الملح، ص 134.
- (7) يكون الترفاس في أشكال وأحجام شتى.
- (8) قرابة الملح، ص 134.
- (9) على غرار الطواف حول الكعبة في شعيرة الحج عند المسلمين، والدوران حول النار في شعائر الأفارقة، وما ترسب في الطقوس الشعبية من طواف حول قبور الصالحين والأولياء . . .
- (10) سأسر بأمرى لخلائي الفصول: الشرخ، ص 59.
- (11) الكوني، إبراهيم: عدوس السرى: روح أمم في نزيغ ذاكرة، ج 1، ط 1، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2012، ص 20.
- (12) إلباد، مرسيا: أسطورة العود الأبدى، ترجمة: نهاد خياطة، ط 1، دمشق: دار طلاس، 1987، ص 180.
- (13) المقدس والذنيوي، ص 138.
- (14) تدعى قبور الأسلاف عند " الطوارق " بـ " إذبني "، وهي ذات شكل هندسي بيضوي أو مستدير. ينظر:
- الكوني، إبراهيم: المجوس، ج 2، ط 2، بيروت: دار التنوير- دار تاسيلي، 1992، ص 273. (الهامش).
- (15) سأسر بأمرى لخلائي الفصول: الشرخ، ص 59.
- (16) المقدس والذنيوي، ص 175.
- (17) الكوني، إبراهيم: عشب الليل: ط 2، بيروت - قبرص: دار الملتقى، د.س، ص 60.
- (18) السواح، فراس: لغز عشتار- الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة، ط 8، دمشق: دار علاء الدين، 2002، ص 49.
- (19) وقد وصف الكوني الترفاس بالجنين مراراً.
- (20) الكوني، إبراهيم: المجوس، ج 2، ط 2، بيروت: دار التنوير- دار تاسيلي، 1992، ص 255.
- (21) الكوني، إبراهيم: وطن الرؤى السماوية، من ديوان النثر البري، ط 1، بيروت: دار التنوير وتاسيلي للنشر، 1991، ص 32.
- (22) باشلار، غاستون: جماليات المكان، ت. غالب هلسا، ط 2، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1984، ص 212.
- (23) الشرخ، ص 55.
- (24) عشب الليل، ص 89.

- (25) آلهة الحب والخصب والتناسل عند الليبيين القدامى ويرمز لها بمثلث تعلوه دائرة يفصلهما خط أفقي، في اختزال لهيئة الإنسان، ويختصر رمزها في مثلث: ينظر: المحجوب، عبد المنعم: معجم تانيت، د. ط، بيروت: دار الكتب العلمية، - تانيت للنشر، ليبيا- تونس- المغرب، ص 66.
- (26) عبتت عشتر المثلثة (ذات الوجوه الثلاثة) عند الفينيقيين، كما تمّ تثليث الأم الكبرى في جزيرة العرب؛ فقسمت على اللآل والعزى ومناة، ينظر: السواح. فراس: لغز عشتر، ص ص 88-87.
- (27) لغز عشتر، ص 87.
- (28) السواح، فراس: مغامرة العقل الأولى؛ دراسة في الأسطورة - سوريا- بلاد الرافدين، ط 11، دمشق: دار علاء الدين، 1996، ص 42.
- (29) المجوس، ج 1، ص 65.
- (30) يلفت الكوني، في مواطن كثيرة من نصوصه، إلى تجمع النساء ليلة اكتمال البدر في حلقات، ويدعوها بليلة الميعاد.
- (31) المجوس، ج 1، ص 173.
- (32) لغز عشتر، ص 77.
- (33) الكوني، إبراهيم: الخروج الأول إلى وطن الرؤى السماوية، ط 1، بيروت: دار التنوير- تاسيلي للنشر، 1992، ص 39.
- (34) لوبروتون، دافيد: الصمت؛ لغة المعنى والوجود، ترجمة: فريد الزاهي، ط 1، الدار البيضاء - بيروت: المركز الثقافي للكتاب، 2019 ص 199.
- (35) لغز عشتر، ص 255.
- (36) "جنّ الشيء يُجَنُّه جَنًّا: ستره. وكل شيء ستر عنك فقد جن عنك، . . . وفي الحديث: جنّ عليه الليل؛ أي ستره، وبه سمي الجن لاستتارهم واختفائهم عن الأبصار، ومنه سمي الجنين لاستتاره في بطن أمه . . . " ابن منظور: لسان العرب، د. ط، بيروت: دار صادر، د. س، المجلد 13، ص 92.
- (37) يسود الاعتقاد عند الطوارق بأن الفضة هي أعضاء القمر ينظر؛ المجوس، ج 1، ص 286.
- (38) المجوس، ج 1، ص 286.
- (39) تانس هي من حفرت أول بئر في الصحراء، حسب الأسطورة، فكانت من أطلق شرارة الحياة الأولى في أرض الرمال الموات. لمزيد من التفاصيل حول الأسطورة، ينظر: البئر، الجزء 1 من رباعية الخسوف، ط 2، بيروت: تاسيلي للنشر - دار التنوير، 1991، ص ص 55-54.
- (40) لغز عشتر، ص 61.
- (41) لغز عشتر، ص 61.
- (42) المقدس والدنيوي، ص 110.
- (43) الكوني، إبراهيم: مولد الترفاس، مجموعة القفص القصصية، ط 3، بيروت: دار التنوير- تاسيلي، 1992، ص 11.

- (44) لغز عشتار، ص 52.
- (45) المجوس، ج 1، ص 219.
- (46) المجوس، ج 2، ص 189.
- (47) الخروج الثاني من الجنة، ديوان النثر البري، ص 204.
- (48) إلياد، مرسيا: مظاهر الأسطورة، ترجمة: نهاد خياطة، ط 1، دمشق: دار كنعان، 1991، ص 10.
- (49) مظاهر الأسطورة، ص 52.
- (50) بارث، رولان: هسهسة اللغة، ترجمة: منذر العياشي، ط 1، حلب: مركز الإنماء الحضاري، 1999، ص 369.
- (51) المجوس، ج 1، ص 45.
- (52) مظاهر الأسطورة، ص 21.
- (53) سأسر بأمرى لخلاقي الفصول، البلبال ج 2، ص 89.
- (54) ينبغي هنا ملاحظة انقبار الواحة تحت الرمال التي تشير - في الآن ذاته - إلى ضياعها الفعلي والرمزي، كما توحى بدلالة القبر والرجوع بالتالي إلى جنان الخلد المفقودة مروراً ببرزخ الموت.
- (55) المجوس، ج 1، ص 234.
- (56) الكوني، إبراهيم: نداء ما كان بعيداً، ط 2، بيروت - عمان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر - دار الفارس، 2009، ص 418.
- (57) نداء ما كان بعيداً، ص 418.
- (58) وطن الرؤى السماوية، ديوان النثر البري، ص 35.
- (59) تجدر الإشارة إلى أن جريدة الخطيئة الأولى تتحملها المرأة في أساطير الشعوب القديمة وفي نصوص التوراة، وعند اليونان أيضاً - كما تدل على ذلك أسطورة باندورا - ينظر: مغامرة العقل الأولى؛ دراسة في الأسطورة - سوريا - بلاد الرافدين، ص 249.
- وقد تسربت إلى كتب تفاسير القرآن على غرار تفسير ابن عباس وأوردها ابن كثير في تفسيره عن ابن عباس ينظر: ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج 2، ط 1، القاهرة: دار الغد الجديد، 2007، ص 194.
- (60) المجوس، ج 2، ص 101.
- (61) وطن الرؤى السماوية، ديوان النثر البري، ص 36.
- (62) مغامرة العقل الأولى، ص 245.
- (63) وطن الرؤى السماوية، ديوان النثر البري، ص 34.
- (64) وطن الرؤى السماوية، ص 32.
- (65) بعد أن يظفر جلعامش بنبتة الخلود ويقفل راجعاً إلى مملكته، تستغفله الحية، و تسرق منه النبتة وتلتهمها، فتفوز دونه بالحياة الأبدية؛ " فتشمت أفعى رائحة النبتة، تسللت خارجة من الماء وخطفتها، وفيما هي عائدة تجدد جلدها، وهنا جلس جلعامش وبكى ".

- السواح، فراس: كنوز الأعماق: قراءة في ملحمة جلجامش، ط1، قبرص، سورية: سومر للدراسات والنشر والتوزيع، العربي للطباعة والنشر والتوزيع، 1987، ص223.
- (66) مغامرة العقل الأولى، ص254.
- (67) لغز عشتار، ص153.
- (68) تسمى الأوروبرس.
- (69) لغز عشتار، ص158.
- (70) المجوس، ج1، ص279.
- (71) يلبس الطارقي العمامة عندما يبلغ، في حفل يقام بالمناسبة وتؤدي فيه طقوس خاصة.
- (72) لغز عشتار، ص135.
- (73) المجوس، ج2، ص268.
- (74) وطن الرؤى السماوية، ديوان النثر البري، ص34.
- (75) الخروج الثاني من الجنة، ديوان النثر البري، ص205.
- (76) سأسر بأمرني لخلاني الفصول: البلبال، ج2، ص47.
- (77) فريزر، جيمس: الغصن الذهبي - دراسة في السحر والدين، ترجمة: نايف الخوص، ط1، سورية: دار الفرقد، 2014، ص821.
- (78) الغصن الذهبي - دراسة في السحر والدين، ص823.
- (79) المجوس، ج2، ص250.
- (80) مغامرة العقل الأولى، ص265.
- (81) باشلار، غاستون: النار في التحليل النفسي، ترجمة: نهاد خياطة، ط1، بيروت: دار الأندلس، 1984، ص97.
- (82) الكوني، إبراهيم: مولد الترفاس، مجموعة القفص القصصية، ط3، بيروت: دار التنوير - تاسيلي، 1992، ص10.
- (83) المقدس والديوي، ص136.
- (84) الخروج الثاني من الجنة، ديوان النثر البري، ص205.
- (85) لغز عشتار، ص379.
- (86) وطن الرؤى السماوية، ديوان النثر البري، ص30. مع التركيز على عبارة "أبأها الذي يسكن السماء" ذات المحتد المسيحي.
- (87) لغز عشتار، ص365.
- (88) جرجس، حبيب: أسرار الكنيسة السبعة، ط4، القاهرة: مكتبة المحبة، د. س، ص69.
- (89) يدعو الكوني الترفاس بـ "الثمرة السرية" في مناسبات عدة؛ ينظر مثلاً: الخروج الثاني من الجنة، ديوان النثر البري، ص204.

- (90) أسرار الكنيسة السبعة، ص 70.
- (91) أسرار الكنيسة السبعة، ص 86.
- (92) أسرار الكنيسة السبعة، ص 70.
- (93) فرويد، سيغموند: علم نفس الجماهير وتحليل الأنا، ترجمة: جورج طرابيشي، ط 1، بيروت: دار الطليعة ورابطة العقلايين العرب، 2006، ص 82.
- (94) ابن رشد: تلخيص كتاب القوى الطبيعية لجالينوس، ضمن الرسائل الطبية، ص 177-178. عن السمين، رشيدة: الجسد في فلسفة ابن رشد، ط 1، تونس: دار نقوش عربية، 2016، ص 76.
- (95) الطرابلسي، هناء: قراءة لرسالة "تفضيل العسل على السكر" لابن زهر، من أعمال اليوم الدراسي حول خطاب الطعام في الثقافة الإسلامية، إعداد: سهام، الدبابي الميساوي، ووسام العريبي، ط 1، تونس: مخبر نحو الخطاب وبلاغة التداول، كلية الآداب والفنون والإنسانيات ببنوبة، 2014، ص 126.
- (96) المجوس، ج 2، ص 90.
- (97) Ahnouché, fatima :**Abdelkébir khatibi** ; la langue, la mémoire et le corps, l'articulation de l'imaginaire culturel, paris, l'harmattan, 2004. p.157.
- (98) عدوس السري، ج 1، ص 90.
- (99) سأسر بأمرى لخلافي الفصول، الشرخ، ج 1، ص 61.
- (100) المجوس، ج 2، ص 16.
- (101) سأسر بأمرى لخلافي الفصول، برق الخلب، ج 3، ص 18.
- (102) وطن الرؤى السماوية، ديوان النثر البري، ص 31.
- (103) هسهسة اللغة، ص 356.
- (104) الصمت - لغة المعنى والوجود، ص 235.
- (105) المقدس والديني، ص 170.
- (106) المجوس، ج 2، ص 63.
- (107) مغامرة العقل الأولى، ص 271.
- (108) وطن الرؤى السماوية، ديوان النثر البري، ص 30.
- (109) مولد الترفاس، القفص، ص 13-14.
- (110) مولد الترفاس، القفص، ص 9-10.
- (111) مولد الترفاس، القفص، ص 12.
- (112) الواحة، الجزء 2 من رباعية الخسوف، ص 93.
- (113) نداء ما كان بعيداً، ص 390.
- (114) الخروج الثاني من الجنة، ديوان النثر البري، ص 206.
- (115) هايدغر، مارتن: الكينونة والزمان، ترجمة: فتحي المسكيني، ط 1، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2012، ص 430.

المراجع بالحروف اللاتينية

References in Roman Script

- (1) Al'itrī. 'abdarrahīm: qarāabat al-milḥ- alhandasa al - iğtima'iyalitta'ām, casa blanca : Šarikat al-madāris, 2016.
- (2) Alkūnī.ibrahīm: Watanu arroā assamāwiya, dīwān annaṭr al-barrī, Beirut: Tāsīlī linnašr- dār attanwīr,1991.
- (3) Alkūnī. ibrahīm : al- bī'r,vol.I, min robā'iyat al-ḥusūf, Beirut: Tāsīlī linnašr-dār attanwīr, 1991
- (4) Alkūnī.ibrahīm :al-wāḥa, vol.II, min robā'iyat al-ḥusūf, Beirut:Tāsīlī linnašr- dār attanwīr, 1991
- (5) Alkūnī.ibrahīm: Mawlidu attarfās, mağmū'at al-qafaš, Beirut:Tāsīlī linnašr- dār attanwīr,1992.
- (6) Alkūnī.ibrahīm: Almağūs ,vol.I, Beirut: Tāsīlī linnašr-dār attanwīr,1992.
- (7) Alkūnī. ibrahīm: Almağūs ,vol. II, Beirut: Tāsīlī linnašr-dār attanwīr,1992.
- (8) Alkūnī. ibrahīm: al-ḥurūğ al- awal ilā watani arroā assamāwiya, Beirut:Tāsīlī linnašr-dār attanwīr,1992.
- (9) Alkūnī. ibrahīm: Sa'usiru biamrī li ḥilānī al-fusūl: aššarḥ, vol.I, Beirut, dār annahār,1999.
- (10) Alkūnī. ibrahīm: Sa 'usiru biamrī li ḥilānī al-fusūl: al- balbāl vol.II, Beirut, dār annahār, 1999.
- (11) Alkūnī. ibrahīm: Sa 'usiru biamrī li ḥilānī al-fusūl: Barq al- ḥullab, vol.III, Beirut, dār annahār,1999.
- (12) Alkūnī. ibrahīm: nidāu mākāna ba'tdan, Beirut-Amman :Al- muasasaal-'arabiya liddirasāti wa annašr-dār al- fāris, 2009.
- (13) Alkūnī. ibrahim: Ōšbu Al-layl: dār almultaqā, Beirut- chypre.
- (14) Alkūnī. ibrahim:'adūs assurā, rūḥu umamin fī nazīfī ḡākira, Beirut: Al- muasasa al-'arabiya liddirasāti wa annašr, 2012.
- (15) Alkūnī.ibrahim: silvyūm, Bierut :dār assuāl, 2017.
- (16) Assamīn.rašīda: alğasad fī falsafati ibni rušd, Tunis: Dār nuqūš ' ārabya, 2016.
- (17) Assuwāḥ. firās: Kunūz al- a'māq: qirāa fī malḥamat galgāmiš, syrien-chypre: Sawmar liddirasāti wa annašr wa attawz't, Al'arabī littibā'ati wa annašr wa attawz't,1987.
- (18) Assuwāḥ. firās: Muğāmaratu al-'aqli alulā, Dirāsa fī al-Ostūra- Sūrya- bilād arrafidīn, Damas, Dār'alā ' ad-Dīn,1996.
- (19) Assuwāḥ. firās: Luğz ištār- al-ulūhat al-muannaṭa wa asl ad-dīn, Damas, Dār'alā ' ad-Dīn, 2002.
- (20) Attarābolsī. hanā ' :qirā'a lirisālī taf ḡīl al 'asal'alā assukar li-ibni zuhr, min a'mali alyawmi addirāsī ḥawla ḥiṭābi attta'ām fī attaqāfa al-islāmiy , i'dad : addabābī al-misawī. Sihām wa

- al'uraybī. wisām, tunis : maḥbar :naḥwu al-ḥitāb wabalāḡato attadāwul, kuliyat al- ādāb wa al funūn wa al- insāniyāt bimannūba, 2014.
- (21) Bachelard. Gaston : Annār fī attahlīl annafsī, tarjǧmat: ḥayāta. nihād, Beirut : Dār al-andalus, 1984.
- (22) Bachelard.Gaston : ḡamālyāt al-makān, tarjǧmat: halsā .ḡālib, Beirut: Al- muasasa al-ḡāmi'īya liddirasāti wa annašr,1984.
- (23) Barthes. Roland : Hashasatu alluḡa, tarjǧmat: al- ' āyāšī. mundir, Aleppo, Markaz al-inmāe al-qawmī,1999.
- (24) Fraser.james: Al-ḡuṣn a ḡahabī – dirāsa fī assiḥri wa addīn, tarjǧmat: Al-ḥū š. nāyif, syrien: dār al-farqad, 2014.
- (25) Freud.sigmund: 'ilm nafs al-ḡamāḥīr wataḥlīl al-anā, tarjǧmat: tarābīšī. George, dār attalī'a wa rābitat al - 'aqlāniyīn al 'arab, 2006.
- (26) Girḡis. ḥabīb: asrār al-kanīsa assab'a, Kairo : maktabat al-maḥabba.
- (27) Heidegger. Martin: al kaynūnatu wa ezzamān, tarjǧmat: al miskīnī.fatḥi, Beirut, Dār al-kitāb al-ḡadīd al mottaḥida, 2012.
- (28) Ibn :kaṭīr: tafsīr al-qorāni al-'azīm, Kairo, dār al ḡad al-ḡadīd,2007
- (29) Ibn-manzūr : lisān al-'arab, Beirut : dār šādir.
- (30) Ilyād.mursyā: ustūratu alāwd al- abadiyy, tarjǧmat: ḥayāta. nihād, Damas, dār ṭalās,1987.
- (31) Ilyād.mursyā : Mażāhir al-ostūra, tarjǧmat: ḥayāta. nihād, Damas : dār Kan'ān,1991
- (32) Ilyād. mursyā : al- moqaddas wa addunyawī, tarjǧmat: Ahmad āyt iḥsān, syrien, dār al-ḥiwār, 2018.
- (33) Le breton.david: assamt ; luḡatu al-ma'nā wa alwuḡud, tarjǧmat: azzāhī. Farīd, casa blanca –Beirut: al-markaz atṭaqāfī, lilkitāb, 2019.
- (34) Maḡḡub. 'abd almun'im :mu'ḡam tānīt, Beirut-Libye-Tunis-Maroc :dār al-kutub al-'ilmiya- tānīt li ' annašr.

المجلة التربوية



مجلة فصلية، تخصصية، محكمة
تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت
رئيس التحرير: د. سلطان غالب الدبحاني

نُشِرَ:

- البحوث التربوية المحكمة
- مراجعات الكتب التربوية الحديثة
- محاضر الحوار التربوي
- التقارير عن المؤتمرات التربوية
- وملخصات الرسائل الجامعية

تقبل البحوث باللغتين العربية والإنجليزية.
تنشر لأستاذة التربية والمختصين بها من مختلف الأقطار العربية والدول الأجنبية.

الاشتراكات:

في الكويت: ثلاثة دنانير للأفراد، وخمسة عشر ديناراً للمؤسسات.
في الدول العربية: أربعة دنانير للأفراد، وخمسة عشر ديناراً للمؤسسات.
في الدول الأجنبية: خمسة عشر دولاراً للأفراد، وستون دولاراً للمؤسسات.

توجه جميع المراسلات إلى:

رئيس تحرير المجلة التربوية - مجلس النشر العلمي ص.ب. ١٣٤١١ - كيفان - الرمز البريدي 71955
الكويت هاتف: ٢٤٨٤٦٨٤٣ (داخلي ٤٤٠٣ - ٤٤٠٩) - مباشر: ٢٤٨٤٧٩٦١ - فاكس: ٢٤٨٣٧٧٩٤

E-mail: joe@ku.edu.kw