

فكرة الزمن في الدراسات العربية

الدكتور حسين جمعة^(١)

من مهمة هذا البحث أن يحيط بفلسفة الزمان ومرادفاته في الدراسات العربية لبعض القديمة ومناقشتها؛ ولا من مهمته أن يحيط بالممؤلفات كلها. وإن رام شيئاً من ذلك فإنما ليثبت أن الزمن موضوع ذاتي فكري وإنساني شغل الذهن العربي قديماً بقوة أعظم مما شغل الذهن البشري كله.

ومن هنا لا يضررنا أن نشير إلى بضعة أسماء يونانية وغربية انشغلت بالزمان على نحو ما؛ فمن قدماء اليونان أرسطو وهرقلطيون وأفلاطون.. ومن مفكري الغرب المحدثين وأدبائه ونقاده نيوتون وكانت ومارتن هيدجر.. وبرغسون، وجان بياجيه، وغاستون باشلار، وولترستيس، وهانزميرهوف؛ وجين ليرتي.. وقد تحول الزمن إلى قيمة فنية عظيمة في الرواية والمسرحية حتى صار عنصراً أصيلاً فيها؛ ثم جعله بعضهم بطلاً لرواياته مثل مارسيل بروست في روايته (البحث عن الزمن المفقود).. كما استقلت فكرة الزمن بقدر كبير من الإبداع الروائي عند فرجينيا وولف، وجيمس جويس.. وصار مدار أبحاث عديدة منفردة (١) أو مجتمعة في كتاب واحد كما في كتاب (فكرة الزمان عبر التاريخ)(٢).

أما العرب فقد خلعوا على الزمن/الدهر من الصفات ما لم يقع لغيرهم من الأمم؛ فأخبارهم وأشعارهم؛ ثم مؤلفاتهم ومعجماتهم امتلأت بلغة موجية مثيرة عن الزمان ومصطلحاته وتآلياتها الفلسفية والفكرية، فضلاً عما قيل عن (الزمان في القرآن).. وإذا كان أبناء العربية قد تخلفوا عن ذلك في العصور الحديثة فهم يسعون من جديد للحاق بركب الآخر.

ولعل القضية مع الزمن تبدأ تاريخياً - قبل - العصر الجاهلي ورواية أدبها؛ منذ وجود الجنس العربي على الأقل، الذي شهد تماهياً مع الزمن في الرقم والنقوش والشرائع كشريعة حمورابي.. ثم

(١) استاذ الأدب الجاهلي في جامعة دمشق.

الشعر الذي تناقلته الذاكرة الفردية والجماعية على مدى الدهر حتى أسلمته إلى مرحلة التدوين. أي لما غدت الأشكال الشفاهية للتراث القديم أشكالاً زمانية؛ علاماتها الصوت الذي طفت موجاته الأنثيرية تُغْزِي حدود الزمان والمكان والمجتمع إلى الأجيال اللاحقة المتعاقبة في الزمن التاريخي المؤقت جاءت الكتابة لتحقق له صفة الزمن المطلق في الخلود.. فالرواية كانت تمثل الزمن المؤقت في الماضي؛ لأنها مرهونة بأفواه آخر من ينلقي النص؛ وربما ماتت وماتت معه زمانية الرواية فذهب النص ومات هو الآخر مع صاحبه؛ وهذا ما أثبته ابن سالم من قبل (3)؛ وكان الزمن الأخير زمن التاريخ الوحد والمجهول.. أما الكتابة فقد اختزلت الموت والحياة، وكل شيء في الوجود وطبعـتـالـشـعـرـ بـطـابـعـ الـدـيمـوـمـةـ وـالـثـبـاتـ؛ـ وكـانـهـ أـضـحـتـ عـلـىـ مـسـتـوىـ وـاحـدـ وـمـمـاـلـ لـلـزـمـنـ المـطـلـقـ..ـ ولاـ شـيـءـ أـلـلـ عـلـىـ هـذـاـ مـنـ النـقـوشـ التـيـ عـثـرـ عـلـيـهـ هـنـاكـ وـمـنـهـ نـقـشـ النـمـارـةـ الـذـيـ خـلـ صـاحـبـهـ بـيـنـماـ مـاتـ أـسـماءـ أـخـرىـ؛ـ فـضـلـاـ عـنـ الـأـبـنـيـةـ وـالـقـصـورـ وـالـقـبـورـ(4)..ـ

ولهذا كلـهـ فإنـ فـلـسـفـةـ التـدوـينـ وـالـتوـثـيقـ؛ـ وـشـيـوعـ ظـاهـرـةـ الـكـتـابـةـ وـالـتأـلـيفـ عـنـ الـعـربـ فـيـ الـقـرنـ الثـانـيـ الـمـهـجـرـيـ الـتـيـ سـبـقـتـهـ الرـقـمـ وـالـنـقـوشـ قـدـيـمـاـ،ـ تـجـسـدـ حـقـيـقـةـ فـلـسـفـةـ الزـمـنـ المـطـلـقـ..ـ فـالـمـؤـلـفـاتـ نـقـلتـ التـرـاثـ -ـ وـمـنـهـ الشـعـرـ -ـ مـنـ حـالـةـ الضـيـاعـ وـالـتـشـتـتـ فـيـ الزـمـنـ الـمـيـقـاتـيـ المؤـقـتـ إـلـىـ حـالـةـ الـوـجـودـ وـالـثـبـاتـ وـالـدـيمـوـمـةـ وـالـتـوـحـدـ؛ـ فـخـلـ حـيـاـ أـبـ الدـهـرـ وـأـنـتـصـرـ عـلـىـ الـفـنـاءـ وـالـتـاهـيـ.

ولعلـ هـذـاـ يـعـنـيـ أـنـ الزـمـنـ النـفـسيـ العـاطـفـيـ المـعـرـفـيـ وـالـوـجـودـيـ هـوـ الـذـيـ فـرـضـ عـلـىـ الـعـربـ الـقـدـمـاءـ حـالـةـ الـخـوـفـ عـلـىـ التـرـاثـ مـنـ الزـمـنـ المؤـقـتـ الـذـيـ يـنـتـهـيـ بـنـهـاـيـةـ تـرـاثـهـ؛ـ مـاـ جـعـلـهـ يـنـقـلـونـهـ إـلـىـ زـمـنـ الـثـبـاتـ وـالـدـيمـوـمـةـ..ـ حـيـنـ قـيـدـهـ بـصـحـفـهـ وـوـضـعـهـ بـيـنـ يـدـيـ الـبـشـرـيـةـ..ـ وـمـنـ ثـمـ كـانـتـ مـدـونـاتـهـمـ سـبـيلـآـخـرـ لـيـسـ لـمـعـرـفـةـ التـرـاثـ وـحـدـهـ وـإـنـمـاـ لـإـدـرـاـكـ أـطـوـارـ النـضـجـ الـحـضـارـيـ الـذـيـ وـصـلـوـاـ إـلـيـهـ؛ـ بـإـدـرـاـكـهـ لـفـلـسـفـةـ الزـمـنـ وـأـثـرـهـ فـيـ دـوـرـةـ الـمـعـرـفـةـ وـالـحـيـاةـ.

فـنظـرـيـةـ الزـمـنـ لـدـيـهـمـ اـسـمـدـتـ أـصـالـتـهـاـ وـصـدـقـهـاـ وـقـوـتـهـاـ مـنـ اـرـتـبـاطـهـاـ الـعـظـيمـ بـأـغـوارـ التـرـاثـ،ـ وـمـاـ يـتـضـمـنـهـ مـنـ قـيـمـ رـوـحـيـةـ وـمـادـيـةـ وـمـعـنـوـيـةـ مـعـرـفـيـةـ..ـ

ولـهـذـاـ فـكـلـ دـارـسـ لـلـتـرـاثـ الـعـربـيـ وـعـصـرـهـ وـبـيـنـتـهـ يـدـركـ بـجـلـاءـ أـنـهـ كـانـ -ـ وـلـاـ يـزالـ -ـ مـصـدرـأـ ثـرـاـ لـكـثـيرـ مـنـ الـقـضـاـيـاـ الـفـكـرـيـةـ وـالـسـيـاسـيـةـ وـالـدـينـيـةـ وـالـاجـتمـاعـيـةـ وـالـتـرـبـوـيـةـ..ـ وـالـأـدـبـيـةـ وـالـنـقـدـيـةـ وـالـلـغـوـيـةـ وـالـجـمـالـيـةـ وـالـفـنـيـةـ..ـ وـيـعـدـ الشـعـرـ -ـ دـيـوانـ الـعـربـ -ـ أـبـرـزـ أـنـمـاطـهـ الـزـمـانـيـةـ الـتـيـ تـحـدـثـ فـكـرـةـ الـفـنـاءـ وـالـمـوـتـ.

وـإـذـاـ كـانـتـ الـمـقـولاتـ وـالـدـرـاسـاتـ قـدـ كـثـرـتـ عـنـهـ فـيـ الـقـرـنـيـنـ الـمـاضـيـنـ فـلـنـ الـقـدـمـاءـ رـكـزـواـ عـنـيـتـهـ فـيـهـ قـبـلـ غـيرـهـ؛ـ وـكـانـتـ لـهـمـ حـولـهـ نـظـرـاتـ عـدـيدـةـ،ـ مـنـهـاـ مـاـ يـرـتـبـطـ بـالـزـمـانـ..ـ وـلـاـ يـزالـ هـذـاـ التـرـاثـ يـخـتـرـنـ أـشـيـاءـ كـثـيرـةـ،ـ تـحـدـوـنـ إـلـىـ الـقـكـيرـ فـيـهـ..ـ وـلـهـذـاـ خـصـصـنـاـ هـذـاـ القـسـمـ لـمـفـهـومـ الزـمـنـ فـيـ الـدـرـاسـاتـ الـعـربـيـةـ الـقـدـيمـةـ بـعـدـ صـدـرـ الـإـسـلـامـ.ـ فـإـذـاـ كـانـتـ فـكـرـةـ الزـمـانـ قـدـ شـغـلـتـ الـإـنـسـانـ الـقـدـيمـ عـامـةـ وـالـجـاهـلـيـ خـاصـةـ؛ـ فـإـنـهـاـ كـانـتـ مـدارـ اـهـنـامـ الـنـقـادـ وـالـأـدـبـاءـ وـالـدـارـسـيـنـ الـقـدـمـاءـ مـنـ الـعـربـ؛ـ وـذـكـرـوـهـاـ عـلـىـ غـيرـ وـجـهـ؛ـ وـرـبـمـاـ خـصـصـوـهـاـ بـدـرـاسـاتـ لـاـ يـشـرـكـهـاـ فـيـهـاـ فـكـرـةـ أـخـرىـ.ـ وـقـدـ كـانـتـ هـذـهـ الـدـرـاسـاتـ بـمـنـزـلـةـ

المقدمة الطبيعية لدراسات الحديثة؛ في الوقت الذي أثبتت أسبقية العرب في التأليف حول فكرة الزمان.

وهذه الدراسات وتلك أثبتت لما نحن مقبلون عليه؛ أما مفهوم ان Zimmerman وفلسفته في القرآن الكريم أو الحديث الشريف فهو يحتاج إلى دراسات خاصة.

لهذا كله سنترك ما يتعلّق بفكرة الزمان فيما - وإن أشرنا إلى ما قاله بعض القدماء والمحدثين في بعض اتجاهاتها في العديد من الآيات والأحاديث - لنتوقف عند الآراء والدراسات التي تناولتها أكثر دراساتهم؛ إذ إنه من المتعذر على المرء أن يحيط بها مجتمعة، وبين أشكالها وما قيل فيها.

ويبدو لنا أن الإمام علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه) كان سباقاً إلى مفهوم الزمن النفسي والاجتماعي والمعرفي.. فتجاوز فيه ما نعرفه عن مفهوم الزمن الفيزيائي.. حين قرن الزمان بالناس، وأحوالهم في الحياة الدنيا. فكان بهذا في طبيعة المبدعين المنظرين للزمن بصفته الاجتماعية. ومن ذلك قوله: "إِنَّا قَدْ أَصْبَحْنَا فِي دَهْرٍ عَنْهُدٍ، وَزَمْنٍ كَنْدُهٍ، يَعْدُ فِيهِ الْمُحْسِنُ مُسِيْنًا، وَيَزْدَادُ فِيهِ الظَّالِمُ عَنْوًا؛ لَا نَنْتَقِعُ بِمَا عَلِمْنَا، وَلَا نَسْأَلُ عَمَّا جَهَلْنَا، وَلَا نَخْوُفُ قَارِعَةَ حَتَّى تَحْلِ بِنَا" (5).

فالإمام (كرم الله وجهه) يشير إلى الزمان الجائز؛ فهو جائز لکفر الناس بالإيمان الصحيح.. وخروجهم عن العدل بغلبة الضلاله واستيلاء الباطل على العقول..

ولما ساد الجهل غداً المسيء محسناً؛ إذ غالب على أهل الزمان الرذيلة والفسق؛ وقد خرجت أعمالهم بمقتضى طباعهم، وظهر القبيح كأنه فعل حسن.. ولهذا نسبوا المحسن إلى الإساءة حسداً وطمعاً.. فازداد الظلم ظلماً، وتجرأ.

فلو كان هذا الزمان زمان عدل لما وصل الجوز إلى ما وصل إليه وفق داعي الطباع النفسية للأمارة بالسوء، لقوله تعالى: «لَقَدْ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَنْوًا كَبِيرًا» [الفرقان 25/21].

ومن ثم توجه إلى أهل العلم؛ باعتبار تقصيرهم.. فلم ينتفعوا بما يعرفونه من الحق والعدل والمعرفة.. وذلك يقف مع العمل به موقف الجسد من الروح ينكمalan ولا ينفصلان.. أما أهل الجهل فإنهم ركعوا إلى جهلهم؛ فلم يسألوا عن ألوان المعرفة والحق والعدل، لأنهم قنعوا الرغبة في ذلك. فقد ألهواهم زمن الذات الحسية الحاضرة الممتدة؛ وكأنهم رضوا بما كان عليه أجدادهم القدماء الذين ضلوا عن سواء السبيل.. فمن انشغل بزمن الذات ومصالح الدنيا خرج عن نظام العدل، ودخل في جور الزمان وما فيه من الضلالات والجهالات.. مما يجعلهم لقمة سائفة للوقوع في شر أعمالهم؛ كما تدل عليه عبارته "ولا نخوف قارعة حتى تحل بنا". فعد المبالغة والتبرير يؤدي إلى شر العواقب في آخر الزمان؛ زمان الجور.

ويركز الإمام (رضي الله عنه) على مفهوم الزمان الاجتماعي الذي خرج عن حدود الفيزيائي والميكانيكي؛ ومن ثم أصبح زماناً نفسياً معرفياً يرتبط مرة بالأزل (الدنيا) ومرة أخرى بالأبد

(الآخرة) (6) قوله: [إِلَيْهَا النَّاسُ إِنِّي أَخَوْفُ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ أَثْنَانٌ: اتِّبَاعُ الْهُوَى، وَطُولُ الْأَمْلِ]. فَلَمَّا
اتِّبَاعُ الْهُوَى فَيُصْدُّ عَنِ الْحَقِّ، وَأَمَا طُولُ الْأَمْلِ فِي نَسِيِّ الْآخِرَةِ. لَا وَإِنِّي قَدْ وَلَتْ حَذَاءَ، فَلَمْ يَبْقِ
مِنْهَا إِلَّا صُبْبَابَة.. لَا وَإِنِّي أَخَرَةَ قَدْ أَقْبَلْتُ وَلَكُلِّ مِنْهَا بَنُونَ] (7).

ويظهر لي أن أمير المؤمنين (كرم الله وجهه) قد حرص على بيان فكرة جور أهل الزمان
وغلبة الفساد على أهله وعدم النجاة فيه إلا لمن كان من أهل الإيمان.

فالإنسان يتبع نفسيًا بحدوث أمر ما في المستقبل، ويتوقع فيه الخير لا الشر في أموره الدينية
والدينية باستدعاء مهلة الأجل وطول الأمان.. وهذا يستلزم الإعراض عن الحق لأنه يؤجل التوبة
والعودة إلى الله، وهذا قمة الظلم والجور على النفس.. كما أنه مصدق لقوله تعالى في الكافرين:
«ذُرُّهُمْ يَأْكُلُوا وَيَمْتَعُوا وَلِيَمْهُمُ الْأَمْلُ فَسُوفَ يَعْلَمُونَ» (الحجر 15/3).

فإنما نفذ إلى مفهوم الزمان الاجتماعي والنفسي وإن لم يغزلهما عن الزمان الموضوعي الذي
جعله ظرفاً لكل شيء.

وقد التقى عبد الله بن الميقن (ت 12 هـ / 759 م) فكرة فساد الزمان وجوره وطبق ينظر لها
تنظيمياً معرفياً سياسياً واجتماعياً.. فانتهى إلى مفهوم الزمان الفلسفى المعرفي في رسالته المعروفة
عن الراعي والرعية، ففي هذه الرسالة الموسومة بالبيتية قسم الزمان باعتباره النفعي الميقاتي، لا
باعتباره الفيزيائى الموضوعى.. فهو لديه أربعة أقسام باعتبار أن "الزمان الناس" .. فخيارات الأزمنة ما
يجمع فيها صلاح الراعي والرعية.. ثم إن الزمان الذي يليه أن يصلح الإمام نفسه ويفسد الناس؛ ولا
قوة بالإمام مع خذلان الرعية ومخالفتهم وزهدهم في صلاح أنفسهم.. والزمان الثالث صلاح الناس
وفساد الوالي؛ وهو دون الذي قبله.. وشر الزمان ما اجتمع فيه فساد الوالي والرعية، وتلك كارثة لم
يتقاوم عهداً كونها.. (8) ولعل ابن الميقن يبين ما هو عليه زمانه من حال الراعي والرعية، وبهذا
أسس لمفهوم الزمان التاريخي السياسي الاجتماعي؛ إذ قرن الزمان بالسلطان والناس. وبهذا قدم لنا
مفهوم الزمان الفيزيائي بصورة جديدة مجازية؛ ومن ثم أسس في رسالته فكرة الدراسة التطبيقية
لمفهوم الزمان المعرفي؛ وفكرة التأليف المتخصص في فكرة الزمان وأثره. ومن هنا جاء من بعده
ليفتحوا بباب التأليف عن الزمان في كتب خاصة. وبعد أبو علي محمد بن المستير، وتلية الجاهلية (9).
وتحدث فيه عن تسمية السماء والشمس والقمر والنجوم في إطار زمني مستشهدًا بأقوال وأشعار
السابقين له.. ثم تناول أسماء الليلي في ابتداء الهلال إلى آخر الشهر.. وعرض لمنازل لقمر،
وسعارات الليل والنهار كما في قوله: "يقال: الليلة؛ ليلتك التي أنت فيها. والبارحة: الليلة الماضية
قبلها.. وأما القابلة فلما استقبل بعد ليلتك التي أنت فيها، وكأنها مأخوذة من الاستقبال.." وليس في
الليلي من تسمية ما في الأيام إلا ما ذكرنا (10).

وقد أوضح بدقة مفهوم الزمان الحاضر والماضي والمستقبل بألفاظه التي تدل عليه، وعرض
بين يديه شواهد شعرية؛ منها قول نصين (11):

وإني حبسَتُ اليوم والأمسِ قبلَهِ
بابكِ حتى كادَ الشَّمْسُ تَغْرِبُ
وأما (غَدً) فليومكِ الذي يستقبلُ، وبعدَ غدِّ اليوم الذي بعدهُ، والذي يليهِ اليوم الثالث. وقالوا في
غَدٍ، في مثَلِ لهم: (غَذَوا إِنْضاجُها وطَيْبُ لَحْمَها)، ي يريد: غداً، فأظهر الأصل" (12) ثم استشهد بقول
لبيد بن ربيعة (13):
وَمَا النَّاسُ إِلَّا كَالْدِيَارِ وَأَهْلُهَا
بِهَا يَوْمَ حَلُوهَا وَغَذَوا بِسَاقِهَا

ثم ذكر أسماء الأيام في عهده وفي العصر الجاهلي، وختمنها بأسماء الشهور؛ ومن ثم انتقل إلى
تبليغات العرب.. ومن قوله في ذلك "فالمُحرَّمُ سُمِّي المحرم لأنَّه حُرُم في القتال. وصَفَرَ: كانوا
يخرجون فيه إلى بلاد يقال لها: الصَّفَرِيَّة يمتازون منها. وربَيعُ الْأَوَّلُ وَالآخِرُ لارتفاعِ القومِ
والمقام.. وجَمَادِيُّ الْأَوَّلِ وَالآخِرَة: بجمودِ الماء فيها. وكَانَ إِسْمَيْانَ: شَيْبَانَ وَمُلْحَانَ.." (14) فالزَّمَنُ
لديه لم يعد مجرد حركة فيزيائية للفلك تدل على وقت ما، قلْ أَمْ كثُرَ، انقطع أَمْ اتصلَ، بل غداً له
وجه معرفي اجتماعي. فقارئ الكتاب يلحظ أنَّ الحديث لم يكن حكراً على الزَّمن أو على تحديد
مفهومه الفيزيائي الميكانيكي وإنما اتَّخذ عند قطرب وجهاً اجتماعياً، ومنه استمدَّ كثيراً من تسمياته..
وحيثَ حَدَّدَ الزَّمَنُ بأقسام ثلاثة كان يعتمد في ذلك على ما اختزله من معارف العرب وأشعارهم
وتجاربهم.. وبهذا ظهرت فكرة تقسيم الزَّمَنُ مما خبره العرب وأدركوه عن عيَانٍ؛ وسموه بأسمائه
الخاصة به لدِيهِم.. وليس قادمة من اليونان أو غيرهم كما يراه بعض الباحثين.. ولعلَّ التأثير
اليوناني يظهر في فلسفتهم لفكرة الزَّمان من بعد.

ويؤيدنا في هذا كله أشعار العرب وما ظهر من مؤلفات عن الزَّمان في عصر قطرب وما
بعده (15). ونذكر منها كتاب ابن قتيبة (عبد الله بن مسلم الدينوري) على سبيل المثال وهو (الأنواع
في مواسم العرب) فضلاً عن كتابه (أدب الكاتب) الذي خصص فيه فصلاً كاملاً للحديث عن
الزَّمان؛ باعتبار الزَّمان الاجتماعي لحياة النبي عند العرب.

وقد أفاد ابن قتيبة، المولود ببغداد (سنة 213هـ/828م) والمُتوفى فيها (276هـ/889م) في
نتائجِ كله ولا سيما كتابه (الأنواع)، من خبراتِ المُتقدين، ومن أشعار العرب؛ فضمَّ فيما ضمهَ إليه
كلاماً على الأزمنة وفصولها وأمطارها، وأوقاتها، واختلاف أسمائها في الفصول، وأوقاتِ النبي
لتتبع مساقط الغيث وارتفاعِ الكلأ، وأوقاتِ حضورِ المياه؛ وما أودعتهُ العرب أسماعها في طلوعِ كلِّ
نجمٍ من الدلالات على الحوادث عند طلوعِه، وعن الرياح وأفعالها، وتحديد مهابتها، وأوقاتِ
بورحها.. وأماراتِ خصبِ الزَّمان وجドوبته؛ إلى غير ذلك" (16).

وكان كلاماً تحدث عن النجوم والأنواع ربطة بمقياس زمانى محدد عرفه العرب في أحوالهم
وأيامهم، كما نراه في قوله: "والشمس تقطع السماء في سنة، وتقييم في كل برج شهرًا؛ وفي كل
منزل من المنازل التي ذكر ثلاثة عشر يوماً. والقمر يقطع السماء في كل شهر، ويقييم في كل برج
لilyتين وثلثاً؛ وفي كل منزل ليلة. ويستمر إذا كان الشهر ثلاثين يوماً ليلة تسعة وعشرين، ويستسر إذا

كان الشهر تسعة وعشرين يوماً ليلة ثمان وعشرين" (17).

فالزمن الاجتماعي باعتباره صورة محملة بطبيعة حياة مجتمع ما وعاداته، يتجاوز مفهوم الحدث الزمني التاريخي ليغدو فكرة زمانية اجتماعية أبعد من الطبيعة الموضوعية للزمن، تعني الواقع وتعبر عنه.

لهذا ليس هناك من شك في "أن فكرتي الزمان والتاريخ ليستا أصيلتين في فطرة الإنسان.. كما أن الأفكار عن الزمان ليست عالمية أو موحّدة. فكل من اللغات المختلفة والحضارات المتباعدة طرائقها المتمايزة تماماً في تصوير الزمان. مثل ذلك لغة هنود أمريكا من قبائل الهوبي التي تفتقر افتقاراً واضحاً إلى الصيغة الزمنية المتمايزة للدلالة على الماضي والحاضر والمستقبل، ولهذا يعيشون في حاضر لغوي دائم" (18) بينما أثبتت لغة العرب أنها لغة زمانية تعبر عن الأوقات كلها تعبيراً مِيقاتياً في الوقت الذي يتحول فيه التعبير الزمني إلى شكل مجازي.. وهذا يدل على أن الوعي بالتزامن والتعاقب لم يكن استجابة طفولية لديهم وإنما كان وعيًا لكل ما يدور حولهم، إذ غدا ذا دلالات اجتماعية ومعرفية ومكانية طبيعية عميقه، وإن لم يتجاوز الحسي إلى الذهني المجرد حتى الآن.

فالزمن غدا كما عبرت عنه الدراسات العربية القديمة المبكرة قياساً للعمر ومدة البقاء؛ في الوقت الذي صار تجربة اجتماعية مادية ونفسية تتطوي على وعي لتعاقب الأحداث؛ ميلاداً وموتاً وربطها بالزمن الطبيعي.. دون أن ينسى العرب مفهوم الزمان التاريخي لحظة واحدة.. وفي ضوء ذلك اهتدوا إلى دورة الزمن التي لا تتشكل في بداية ولا نهاية وأطلقوا عليها مفهوم الدهر.. ثم تغير المفهوم الزمني الدائري بفعل العقائد الدينية؛ وبفعل الدراسات الفكرية والأدبية.. المتأثرة بالثقافة الوافدة في عصر ابن قتيبة وما بعده. ولعل من أهم الدراسات العربية القديمة التي جعلت الزمان بعداً موضوعياً فنياً قبل أن يكون زمناً تاريخياً واجتماعياً ما قدمه لنا أبو علي المرزوقي (ت 421هـ / 1030م) في كتابه المشهور (*الأزمنة والأمكنة*).. فإذا كان ابن قتيبة قد حرص على التمسك ببنية القدماء ومعاينة ما قالوه مما حجب عنه فكرة تحليل الأسعار والأسجاع التي جاءت في كتابه فإن المرزوقي جهد في البحث عن المعاني المرتبطة بالزمان في شرحه للعديد من الشواهد الشعرية.. فضلاً عن العنوان الذي يحمل وعيًا ناضجاً للزمن يذكرنا بوعي (قطرب) له.. وحين لوح قطرب بفكرة المكان في إطار (*تلبية الجاهليين*) وربطها بالزمان فإن المرزوقي صرخ بفكرة الربط بين الزمان والمكان في العنوان.. وانطلق من أحadiة الزمان والمكان إلى التعددية مقتدياً بما فعله (قطرب) ولكنه كان يدرك منذ البداية ما هو مقدم عليه كما توضح خطبة كتابه. فقد أحسن المرزوقي بذاتية الزمان في المكان.. ويشي الزمان الذاتي الفني بمقدار ما يجري في المكان من بواعث التأثير فيقول: "فترى ذكر الزمان في المكان في جميع ما يندرجون فيه شقيق أرواحهم، ومشروع الروح لأفنتهم، ومستمد لذاتهم، ومشتكى أحزانهم. به يكشف البلوى ويستنزل المطر، فليسوا بشيء من حظوظهم أقنع منهم باجتماع الوطن والمطر.." (19).

فالمرزوقي لم يكتف بالربط بين الزمان الحضوري الوجودي والمكان، وإنما ربطه بالزمن التارخي والنفسي ثم الفكري الذي يدور بين ظهرياته.. ثم عضده بالشعر القديم بمثل ما شفعه بأراء الفلسفه والمتكلمين من عرفهم أو قرأ عنهم، وناقشهم في ذلك.

فهو كتاب يدور حول الزمان بلا شك، ولا ينقطع عن مفهوم المكان، ولكنه زمن أدبي فني شمولي في وقت واحد كما يستدل عليه من الباب الحادي والخمسين الذي خصته بذكر (التاريخ وأبتدائه والسبب الموجب له، وما كانت العرب عليه لدى الحاجة إليه).

ومما ورد فيه قوله: "تاریخ کل شيء في اللغة غایته ووقته الذي انتهى إلیه.. وقال آخر: بل هو إثبات الشيء.. فاما العرب فکانوا يؤرخون بالنجوم قديماً وهو أصل، ومنه صار الكتاب...". ثم قال: "وکانت العرب تورخ بكل عام يتفق فيه أمر جليل مشهور متعارف كتأریخهم بعام الفيل؛ وفيه ولد النبي (ﷺ) وكان ذلك في السنة الثامنة والثلاثين من ملك كسرى أبو شروان"(20).

ومن ثم تحدث عن وقائع وأحداث أرخ بها العرب، وذكر منها عام (الخنان) وأيد قوله بـ شعر النابغة الجعدي؛ وهو (21):

<p style="text-align: right;">فَمَنْ يَكُ سَائِلًا عَنِّي فَبِنِي</p> <p style="text-align: right;">مِنْ الْفَتْيَانِ فِي عَامِ الْخُنَانِ</p> <p style="text-align: right;">مِضْتْ مِئَةً لِعَامٍ وَلَدْتُ فِيهِ</p> <p style="text-align: right;">وَعِشْرَ بَعْدَ ذَاكَ وَجَهْ تَانِ</p> <p style="text-align: right;">فَقَدْ أَبْقَتْ صَرْوَفُ الدَّهْرِ مِنِي</p> <p style="text-align: right;">كَمَا أَبْقَتْ مِنَ السَّيْفِ الْيَمَانِي</p>

فالمرزوقي نفذ إلى الزمان التارخي المعرفي الماضي، في الوقت الذي نفذ منه إلى الزمن الذهني بالاعتماد على الشعر والقرآن والحديث والأخبار والمعارف والفلسفة.. فكل ما وقع في أبواب كتابه الستين الممتدة على ثلاثة وتسعين فصلاً في جزأين اثنين.. قائم على مفهوم زمن عقلي منضبط على مقدمات ونتائج تتدرج من التظير إلى التطبيق.. وكأنه ما جعل فكرة الزمان وربطها بالمكان إلا من أجل غاية واحدة وهي دفاعه عن عقيدة الإسلام الصحيحة. ولهذا وضع الجزء الأول للتظير في فكرة الزمن واستدل على ذلك بالتأثير من القول وبالقرآن والحديث الشريف؛ ومن ثم كان يقويها بالأدلة العقلية.. ليتحقق كل انحراف أو ضلال عنها.. وكأنه به يرى فكرة الزمن المعرفي والذهني أفضل دليلاً على صحة العقيدة التي أرساها الإسلام في تاريخ البشرية. ومن هذا قوله بعد أن تكلم على حَدَّ الزمان عند بعض المعتزلة: "اعلم أن العبارة عن الوقت قد حصلت من القديم تعالى، ولا فلك يدور ولا شمس في البروج تسير. وعبر أيضاً عن أوقات القيامة؛ فمرة قال تعالى: «في يوم كان مقداره ألف سنة مـا تـعدون» (السجدة 5/32)؛ ومرة قال تعالى: «خلق السموات والأرض في ستة أيام» (هود 7/11).. فجميع ذلك أجرى لأوقات موقعة لمعانٍ قدرها الله تعالى على أحوال ربها، ومراتب صورها.." (22).

ولما انصرف في الجزء الثاني إلى بقية الأبواب كان يصل بين معانيها وما ورد لها من الشعر القديم والمعاصر له.. ومن ثم يذكر البيت والبيتين والثلاثة، وربما أورد مقطعة أو قصيدة من القصائد التي توضح جوانب عديدة من هيئات الزمان وحدوده ومعانيه.. وهذا ما لم نجده عند غيره من قبل. ويمكن للتأمل في كتاب "الأزمنة والأمكنة" أن يلحظ تأثيره في منهج أصحاب الاختيارات الشعرية فينقل منهم، الشعر الذي يرد في صفة الزمان.. كما نراه في الباب الرابع والعشرين (في شدة الأيام ورثائهما..) والسادس والعشرين والسابع والعشرين (في أسماء القمر وصفاته).. وفي ذكر أسماء الهلال) والسابع والثلاثين (في ذكر الرواد وحكاياتهم).. والتاسع والثلاثين (في السير والنساع..) ثم في الباب السابع والأربعين (في صفة طول الليل والنهر) فضلاً عما يتصل بالحنين والشوق والشكوى من الهرم والكبر.. إذ نجد كثيراً من أشعار هذه الأبواب في ديوان حماسة أبي تمام، وفي حماسة الشاعر البحتري - على سبيل المثال - (23).

ولست الآن في معرض الحديث عن فكرة الزمان في الكتاب منهجاً ومادة بشكل مفصل - إذ يستحق من الباحث دراسة خاصة لأهمية ذلك - ولكنني في هذا المقام أوضح أن المرزوقي كان مبدعاً في إبراز الزمان الموضوعي المعرفي الذي سافر إلى الزمان التاريخي؛ وتوقف عن أزمان ميقاتية عديدة؛ بمثل ما كشف عن علاقة الزمن الذاتي بالطبيعي والاجتماعي.. فكتاب "الأزمنة والأمكنة" بين لنا دقة إبراك المرزوقي لفكرة الزمان في ضوء التجربة الذاتية.. فالزمن لديه إحساس واع في ضوء تجارب الماضي وخبراته ومعرفته. وبهذا حقق لنا الهدف من التأليف في هذا الموضوع؛ إذ استطاع أن يثبت أن الزمان الذي يستوعب الكون والتاريخ والجغرافية لا يمر إلا في إطار حركة الذات المعبرة عن الزمن المعرفي النفسي.. وهي حركة امتداد الزمن الوعي من الحاضر إلى الماضي، ومن ثم الرجوع إلى المستقبل.. فالزمان ينساب في كل شيء باطراد العلاقة الجوهرية التي تقع في أعراض المكان والوجود وحوادثها..(24).

ولهذا كله فحين يلجم إلى الشعر القديم الجاهلي لم يكن هذا لديه لنقضيه إيه وإنما باعتبار سبقه الزمني الذي تبني عليه دلالة الأطوار الزمنية حتى عصره.. وهذا عكس ما رأينا عند بعض القدماء من النقاد اللغويين الذين نبع لديهم المثل الأعلى للزمان من الماضي لا من الحاضر أو المستقبل؛ بل إنهم رأوا أنه ليس لمنتأخر الشعراً أن يخرج عن مذهب المتقدمين(25) وهذا ما سنوضحه حين نتحدث عن مؤلفات النقاد الأدباء.. التي أشارت إلى فكرة الزمن بكل دقة ووضوح.

وقبل أن نشير إلى جملة من الدراسات التي تناولت فكرة الزمن لا بد لنا من أن نبين مدى إفاده المرزوقي من فكرة الزمن عند النحويين؛ ولا سيما عند سيبويه.

فالزمن عند سيبويه (ماض وحاضر) والسياق هو الذي يحول طبيعته إلى المستقبل.. كقوله تعالى: «إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم» (النساء 4/142) فال فعل (يخدعون) يفيد التجدد مرة بعد مرة، فلم يقيد بالزمن الحضوري لصورة المضارع.. ولهذا كله فالزمن لديه ظرف للأفعال بصورتها تلك ثم تحول على يد النحويين المتأخرین إلى ماض وحاضر ومستقبل من جهة حدوث

فعل ما..(26).

وإذا كان غرض الدراسة لا يتجه إلى بيان مفهوم الزمن النحوي؛ فإن تلك الإشارة كافية لنتلقنا إلى عناية بعض النقاد واللغويين والأدباء العرب بمفهوم الدلالة اللغوية لمفهوم الزمن وكل ما يدل عليه من ألفاظ أو يشتراك معه في الدلالة الزمانية كالدهر، والوقت والحين، والمدة؛ والأزل والسرمد والأمد والأبد والقِدم..

فقد حظي مفهوم الزمن أو الدهر وما يتعلّق بهما بأبواب مستقلة عند كثير من علماء اللغة في القرن الثالث الهجري وما بعده.. ويبدو لي أن ابن قتيبة كان أحد المتقدمين في هذا الاتجاه حين خصص باباً للزمان في كتابه (أدب الكاتب)، ثم تبعه العديد من الدارسين في هذا المنهج(27).

ومن هنا يمكن أن نشير إلى اثنين من أصحاب مجمّمات الموضوعات التي تناولت مفردات الزمن والدهر ودلاليتها؛ الأول: الثعالبي (ت 429هـ/1038م) في كتابه (فقه اللغة وسر العربية)، وكان يدعم كل معنى بما يراه من شعر أو مثل.. ومما جاء في (باب الأزمنة والرياح وأسماء الدهر ونحوت الأيام) قوله: "الدَّهْرُ: الْأَبْضُنُ، وَجَمِيعُهُ أَبْضُنٌ". قال روبة: (في حقبة عشنا بذلك أبضاً) وعشنا بذلك هبة من الدهر، أي حقبة، وسبّة من الدهر؛ وسبّتاً، وبُرْهَة، مثله. والحرس، والمستند، والألزم كلها بمعنى الدهر. الجِزَاعُ والحَقْبُ: السنون، واحدتها حقبة، والحقب: ثمانون سنة؛ ويقال: أكثر، وعوض دهر. ويقال: يدا الدهر: يزيد الدهر، قال الأعشى: (يدا الدهر حتى تلاقي الخيار)، والسبت: الدهر"(28).

والثاني: ابن سينه (ت 458هـ/1066م) الذي أفاد من السبقين له في المنهج وفي معاجم الموضوعات، من مثل صنيع أبي هلال العسكري (ت 395هـ/1004م) في كتابه (التلخيص في معرفة أسماء الأشياء).. وغيره.. فقد كان كتاب (المُخْصَصُ) لابن سينه دليلاً في تقسيم الأبواب، ومحيطاً بمعاني كل باب؛ ولا فتاً لأطوار الدلالة التاريخية على نحو كثير.. فقد خصَّ السفر (الناس) منه بكل ما يتعلّق بالأنواع والنجوم وأسماء الزمان والدهر وصفاتها.. ومنه قوله: "الدَّهْرُ: مَدَّ بَقَاءِ الدُّنْيَا إِلَى انْقَضَانِهَا. وَقَيْلٌ: 'دَهْرٌ كُلُّ قَوْمٍ زَمَانُهُمْ. وَالنَّسْبُ إِلَى الدَّهْرِ دُهْرِيٌّ - عَلَى غَيْرِ قِيَاسٍ - . رَجُلُ دُهْرِيٌّ - بِضمِ الدَّالِّ - قَدِيمٌ؛ وَدُهْرِيٌّ - بفتحِها - لَا يُؤْمِنُ بِالآخِرَةِ ..' ثُمَّ رُوِيَّ عَنِ ابْنِ السَّكِيْتِ (ت 244هـ/857م) قَوْلُهُ: 'زَمَانٌ وَأَزْمَانٌ وَزَمَانٌ وَأَزْمَنَةٌ .. أَرْمَنَتُ بِالْمَكَانِ: أَقْمَتُ فِيهِ زَمَانًا .. وَمِنْهُ أَشْقَقَتِ الزَّمَانَةَ؛ لِأَنَّهَا حَادَثَةٌ عَنِّهِ، يَقَالُ: رَجُلُ زَمَنٍ، وَقَوْمٌ زَمَنَى ..'"(29).

فهذه الطريقة ذات اتجاه زمني دلالي تارخي، تقدم المصطلح الزمانى ومعناه في دلاته المعنوية التاريخية وهي تختلف عن الاتجاه الثاني الذي تناوله بعض اللغويين في إطار تطوري دلالي زمانى لموضوع ما؛ كما هو عليه كتاب (خلق الإنسان) للأصمسي (ت 216هـ/831م). وفيه يُؤيد معانى الدلالة الزمانية بالشعر والأراء والأخبار والقرآن والحديث، وكذلك هو (خلق الإنسان) لأبي محمد ثابت بن أبي ثابت أحد علماء القرن الثالث الهجري. فحين تحدث عن تطور أعمار الناس فرق في التسمية الزمانية بين الرجل والمرأة؛ ومما نقله عن بعض الناس في عمر الرجل

قولهم: "ما دام الولد في بطن أمه فهو جنين، فإذا ولدته سمي صبياً ما دام رضيعاً؛ فإذا فطم سُمِّي غلاماً إلى سبع سنين؛ ثم يصير يافعاً إلى عشر سنين؛ ثم يصير حَزَوْراً إلى خمس عشرة سنة؛ ثم يصير قُمُلاً إلى خمس وعشرين.. ثم يصير عَنْطَنْطاً إلى ثلاثين.. ثم يصير صُمُلاً إلى أربعين.. ثم يصير كَهْلًا إلى خمسين.. ثم يصير شِيخاً إلى ثمانين.. ثم يصير بعد ذلك هِمَا فانياً كبيراً"؛ ثم ذكر أطوار عمر المرأة.. وكان قد أورد آراء أخرى في ذلك (30).

فالزمن هنا يحمل بعدها تاريخياً تعاقيباً متدرجاً، ولكنه لا ينفصل عن وجہه الاجتماعي. ويشبهه في الوعي الزمني التاريخي الاجتماعي ما ورد عن الفرق بين عمر الرجل والمرأة في كتاب أبي هلال العسكري الحسن بن عبد الله (ت 395هـ / 1004م) (الفرق في اللغة). وفيه خصَّ (الفرق بين زمان والدهر) وما يتصل بهما بباب منه، وكان من قبل قد تحدث بباب السادس عن الفرق بين القديم والعتيق، والباقي والدايم. وما قاله: "الفرق بين الدهر والمدة أن الدهر جمُع أوقات متولية مختلفة كانت أو غير مختلفة. ولهذا يُقال: الشتاء مُدَّة؛ ولا يُقال: دهر.. والزمان.. يقع على كل جمٍع من الأوقات، وكذلك المُدَّة؛ إلا أن أقصر المُدَّة أطول من أقصر الزمان.." ثم فرق بين الوقت والميقات فقال: "الميقات ما قُدِّر ليعمل فيه عمل من الأعمال. والوقت: وقتُ الشيء؛ قدره مُقدَّر أو لم يقدر؛ ولهذا قيل: مواعيٍتُ الحج.." (31).

وبهذا يتضح لنا أن فلسفة الزمان والدهر عند اللغويين لم تتجه إلى دلالة المعنى الصرف؛ والتفريق فيما بينهما من هذه الجهة.. أو ما يتعلق بالألفاظ المرادفة لكل منها.. بل لحظة اللغويون للتطور الدلالي لمعنى الزمن التاريخي واستعماله؛ كما لحظوا الفروق الدقيقة في تسميات الأشياء وارتباطها بالزمن الاجتماعي.. ولهذا لم يسوقوا معنى الدهر أو الزمان أو غيرهما إلا ذكروا الأدلة عليه.. وتكتفي هذه الإشارة السريعة إلى فهم اللغويين للزمن؛ وهي إشارة ذات قيمة كبيرة في هذا المقام لنتقلنا إلى إشارة أخرى في الكتب التاريخية.. وإذا كانت فصص الأنبياء (عليهم السلام) في القرآن الكريم قد أرخت لسيرتهم؛ فإن محمد بن إسحاق بن يسار (704-851هـ / 768-151م) يُعد أول من ألف كتاباً متكاملاً في سيرة المصطفى (ص) وإن قيل: هناك سبعة وعشرون مؤرخاً سبقوه في كتابة التاريخ (32).

فالزمن التاريخي الميقاتي الماضي؛ أصبح زمناً معرفياً فنياً على يديه؛ ثم انتقل من الزمن الفيزيائي إلى زمن الثبات والديمومة.. فابن إسحاق جعل الزمن نسقاً تاريخياً تعاقيباً في إثبات الحوادث التي ترتبط بسيرة المصطفى؛ ولكنه جعله زمناً فنياً متربطاً في آن معه.. وبني المعلوم على العلة، واللاحق على السابق.. ولهذا فقد أثبتت في بداية الكتاب النسب الشريف لرسول الله (ص) ثم مضى إلى التعريف بجده عبد المطلب وتوقف عند نذره بذبح أحد أبنائه، ووقع النذر على عبد الله والد سيدنا محمد.. ثم أخذ يسرد علينا سيرته الكريمة.. بعد تزويج أبيه عبد الله وقد فُدِي نذر عبد المطلب بذبح عظيم.. ثم مولد الرسول (ص) والأخبار المتعلقة به؛ مثل حديث ثَبَّع، ثم مقتلة.

وحيث الفيل.. (33). وبهذا انتقلت السيرة التاريخية من تصور الزمن التاريخي القديم إلى

مفهوم الزمن الممتد بثبات كتابة السيرة النبوية وديمومة قرائتها.

وإذا كان ابن هشام (ت 204هـ) قد هذب سيرة ابن إسحاق؛ فإن كتب المغازي والأيام قد أخذت تظهر مشكلة في طياتها عنصر الزمان الفني التاريخي بفلسفه التفسير والتحليل والعرض الوصفي للأحداث التاريخية.. ككتاب (النقاوئ) و(أيام العرب) لأبي عبيدة. وبهذا كله ولدت كتب التاريخ التي لا تنفصل عن فلسفة الزمن التاريخي الميقاني والمعرفي (34). ومن الكتب ما حمل اسم الزمان عنواناً له مثل كتاب (أخبار الزمان ومن أباده الحدثان..) للمسعودي (ت 346هـ)-(35).

فلو تأملنا عنوان هذا الكتاب الذي يفيد بإسناد الفعل "إلى" حوادث الزمان على المجاز في الهلاك والتدمير والموت لأدركنا المفهوم الفكري الفلسفى للزمن/ الدهر فيه وفي الكثير من المؤلفات العربية. وهو لا يقل عمّا لدى اليونان وغيرهم من كتب تعرّضت لفلسفه الزمان.. علمًا أن العديد من الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة قد حرّكت أذهان القدماء وحفّزتهم إلى معرفة فلسفة الدهر/ الزمان، وما يتصل بها من آراء ومفاهيم اعتقادية دينية مرتبطة بهما..(36) ومن تلك الآيات قوله تعالى: «وقالوا: ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر، وما لهم بذلك من علم؛ إنهم إلا يظنون» (الجاثية 24/45).

وأختلف الدارسون حول معنى الدهر في هذه الآية؛ فرأى القرطبي أن الآية تدل على إنكار الجاهليين للبعث والآخرة، لأنهم يؤمنون بقدرة الدهر على فعل ذلك.

ثم يسوق رأي عكرمة وهو معاكس تماماً، فالمقصود بالدهر هو الله؛ مستدلاً على ذلك بما ورد في الحديث القدسى: [لَوْزَدِينِي ابْنُ آدَمَ يَسِبُ الْدَّهْرَ، وَأَنَا الْدَّهْرُ..](37).

وفي الحديث الشريف: [لَا تُسْبِوَا الْدَّهْرَ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْدَّهْرُ](38) باعتباره تعاقب أزمان غير منتهية.

ومن ثم انقسم الناس، فالدهريون والكافر يؤمنون بالدهر؛ لما يأتي به من حدوث، والمؤمنون يؤمنون بأن الله هو الذي يسبب الفعل الواقع في الدهر. وقد عالج ابن فقيبة هذه القضية مستندًا إلى قول رسول الله ﷺ: [لَا تُسْبِوَا الْدَّهْرَ إِذَا أَصَابَكُمُ الْمَصَابِ، وَلَا تُنْسِبُوهَا إِلَيْهِ؛ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ؛ هُوَ الَّذِي أَصَابَكُمْ بِذَلِكَ؛ إِذَا سَبَبْتُمْ؛ وَقَعَ السَّبَبُ بِاللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ]. ثم مثّل لذلك برجلين سيد اسمه (زيد) وعبد له اسمه (فتح)؛ فأمر زيد عبده فتحاً "أن يقتل رجلاً فقتله؛ فسب الناس، فتحاً، ولعنوه". فقال لهم قائل: لا تسبوا فتحاً؛ فإن زيداً هو فتح. يريد أن زيداً هو القاتل؛ لأنّه هو الذي أمره؛ كأنه قال: إن القاتل زيد؛ لا فتح. وكذلك الدهر تكون فيه المصائب والنوازل، وهي بأقدار الله عز وجل"(39).

أما عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ / 1079) فقد ذهب في تفسير الدهر إلى المجاز.

فقال: " وإنّه من لا يعتقد الاعتقادات الفاسدة كنحو ما قاله المشركون وظنّوه من ثبوت الهلاك فعلًا للدهر. فإذا سمعنا نحو قوله:

أشاب الصغير وأفني الكبير

وقول [ذى] الإصبع:

أهك نا الليل والنهار معاً **والدهر يغدو مصماً جذعاً**

كان طريق الحكم عليه المجاز.. ثم قال معلقاً على أبيات مشابهة لما قاله أبو النجم العجلي:

"فهذا على المجاز وجعل الفعل للبالي ومرورها؛ إلا أنه خفي غير بادي الصفحة"(40).

وجاء في اللسان: «قال أبو عبيدة: قوله؛ فإن الله هو الدهر مما لا ينبغي لأحد من أهل الإسلام أن يجهل وجهه، وذلك أن المُعَطَّلة يحتجون به على المسلمين»؛ قال: ورأيت بعض من ينهم بالزندقة والدهرية يحتج بهذا الحديث؛ ويقول: ألا تراه يقول: فإن الله هو الدهر؟ قال: فقلت: وهل كان أحد يسب الله في آباد الدهر؟ وقد قال الأعشى في الجاهلية:

اس تأثر الله بالوفاء وبالرجل حمد ووكى الملامة

قال: وتأويله عندي أن العرب كان شأنها أن تنم الدهر وتبه عند الحوادث والتوالذ تنزل بهم من موت أو هرم؛ فيقولون: أصابتهم قوارع الدهر وحوادثه، وأبادهم الدهر؛ وقد ذكروا ذلك في أشعارهم وأخبر الله تعالى عنهم بذلك في كتابه العزيز ثم كذبهم؛ فقال: وقالوا: ما هي إلا حياتنا الدنيا.. قال عز وجل: «وما لهم بذلك من علم؛ إنهم إلا يظنون» (41).

هذه هي تفسيرات ثلاثة للآية الكريمة تؤكد تطور مفهوم الزمن / الدهر بين الجاهلية والإسلام؛ ومن ثم تزيل التوهم عن الوجه غير الحق في معرفة معنى الدهر..

وعلى هذا فإن كلمة رسول الله (ﷺ) : [لا تسبوا الدهر]؛ على تأويل: "لا تسبوا الذي يفعل بكم هذه الأشياء، فإنكم إذا سببتم فاعلها فإنما يقع السب على الله تعالى؛ لأنَّه الفاعل لها؛ لا الدهر؛ فهذا وجه الحديث. قال الأزهري: وقد فسر الشافعي هذا الحديث بنحو ما فسره أبو عبيد؛ فظننت أن أبو عبيد حكى كلامه" (42).

وبذلك كله اتضح الفرق بين مفهوم الدهر باعتباره ظرفاً خلقه الله لحدث الفعل كائناً ما كان، وبين مفهوم الذات الإلهية.. فهما ليسا واحداً.. وهذا ما لم تدركه المسيحية أو غيرها من قبل، وأدركه المسلمون؛ ثم ناقشه الغربيون في القرن السابع عشر دون إشارة للنبي.

وقد يعتقد كثير منا أن مفهوم الدهر في بعض الدراسات القديمة أخذ يتجه اتجاهًا يكاد يغاير مفهوم الزمن.. لأن عدداً غير قليل منها يرى أنهم ليسوا واحداً، ولو وقع أحدهما موقع الآخر.. فيها، (43) بيد أن ذلك ليس مطرداً ولا عاماً.

وبهذا فإن مفهوم الزمن / الدهر لم يعد يقتصر على الدلالة القديمة؛ وإنما بدأ يتأثر بالتأمل؛ وبالآراء الكثيرة الوافدة. ولهذا يرى مسكويه أن الدهر ليس من الزمان ولا الحين ولا الوقت؛ فهو أخص بالأشياء التي ليست في زمان ولا في حركات الفلك.

فنسبة الزمان إلى الأمور الطبيعية كنسبة الدهر إلى الأمور غير الطبيعية أو ما فوقها. فالدهر

شمولي كوني، متحرر من حركات الفلك(44).

فالدهر عند فلاسفة المسلمين ومفكريهم غدا باطن الزمان؛ وليس الزمان ذاته؛ كما يقول علي ابن محمد الجرجاني (740-1680هـ) : "الدهر هو الآن الدائم الذي هو امتداد الحضرة الإلهية؛ وهو باطن الزمان؛ وبه يتحد الأزل والأبد"(45) أما الزمان فهو "مقدار حركة الفلك الأطلس عند الحكماء؛ وعند المتكلمين: عبارة عن متجدد معلوم يقتصر به متجدد آخر موهوم؛ كما يقال: آتيك عند طلوع الشمس؛ فإن طلوع الشمس معلوم ومجيئه موهوم؛ فإذا قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الإيمان" (46) والأبد "هو استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب المستقبل؛ كما أن الأزل استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي؛ مدة لا يتوهم انتهاءها بالفكرة والتأمل البنتة؛ وهو الشيء الذي لا نهاية له"(47).

ثم أكد هذا التعريف في موضع آخر وعرف الأزلي بقوله: "الأزلي: ما لا يكون مسبوقاً بالعدم. وأعلم أن الموجود أقسام ثلاثة لا رابع لها، فإنه إما أزلي وأبدى؛ وهو الله سبحانه وتعالى؛ أو لا أزلي ولا أبدى؛ وهو الدنيا، أو أبدى غير أزلي؛ وهو الآخرة، وعكسه محال؛ فإن ما ثبت قدّمه امتنع عدمه"(47).

فالزمن وتعاقبه لم يعد إلا نموذجاً للحياة والطبيعة.. ولم يعد متماهياً في الذات الإلهية باعتباره الفيزيائي الموضوعي.. فالزمن الموضوعي متاهٍ بيداً وينتهي؛ فهو زمن خطٌ مستقيم؛ بينما الله تعالى غير متاه في البدء والنهاية؛ فهو أزلي سرمدي أبدى.. إنه يمثل الزمن المطلق باطراد من دون علاقة بأي شيء، فهو غير قابل للتغير أو الفناء، أو التحول.. إنه يبقى على ما هو عليه..

ولعل هذا المفهوم الجديد للزمن المطلق والزمن المستقيم يختلف كل الاختلاف عما رأيناه في الدراسات السابقة القديمة في القرن الثاني الهجري، وعما عرفناه في مفهوم الجاهليين.. فال فعل الزمانى يقع في قدرة الخالق اللازمانى.. أو ما يعرف اليوم بالزمن المطلق لا الزمن الدائري الذي يبدأ بنقطة ثم يرجع إليها؛ كمن زعم نشأة الأرض من العدم ثم تعود إلى العدم. ونقول: إن لكل أمة تصوراً عن الزمن، وقد يختلف هذا التصور في إطار التطور التاريخي للزمن المعرفي والاجتماعي.. وربما يتخذ أشكالاً عديدة في الأمة الواحدة، ولدى جيل من أجيالها.. وقد يتتنوع بتنوع الأنماط الثقافية والفكرية والفنية والأدبية.. على كثرة المصطلحات في مفهوم الزمن وأنواعه.

ولهذا نذكر بأن مسيرة الزمن الإنساني في الديانة المسيحية واليهودية منذ نشأة الخلق حتى نهاية الكون مرتبطة بالإله؛ وكأن الفعل الإنساني متداخل بقضاء الله.. وهذا ما يمكن أن نراه في قول القديس أغسطين: "الله السرمدي الصمد خلق العالم في الزمان، وجاء خلق العالم مع الزمان وليس في الزمان"(48). وبمعنى آخر هناك تطابق في الزمان الإلهي والإنساني وهو زمن خطٌ؛ إذ أضحي أحادي البعض مطراً متتابعاً فريداً لا رجعة له؛ وأضحي الزمان غائباً. وقدر الإنسان - مسيرة الحاج قدما نحو غاية مقدسة - قضى بها الله بسابق مشيئته، وكشفت عنها النبوءة مقدماً. ثمة خط مستقيم يحدد مسيرة البشرية منذ الخطيئة الأولى إلى التوبة النهائية"(49).

وقد ثار العقل الأوروبي على مفهوم الزمن الخطي في الديانة المسيحية واليهودية؛ وظهر له أعلام كثيرون منذ القرن السابع عشر... وأدرك هؤلاء بوعي كامل جوهر المفارقة الزمانية بين الأزمان الماضية والحاضر... وقضوا على الفكرة القائلة بأن الماضي أفضل من الحاضر... ثم قضوا على فكرة الزمن الخطي. وبعد السير توماس بروان (ت 1635م) من أهم المفكرين الأوروبيين الذي نظر لفكرة الزمن الدائري - المطلق، والزمن الخطي؛ فأحدث ثورة في فهم الزمان؛ عبر كتابه (الشفاء الديني)... ورأى أن الله "هو الذي خلق الزمان" وهو منفصل عن الزمن الإلهي أو الذات الإلهية؛ إذ صار التاريخ يقع في تدبر الله ومشيته، لكن الإنسان هو الذي يصنعه؛ كما يفهم من قول جون دن: "حن ننظر إلى الله في التاريخ، أو ننظر في الواقع إلى الأشياء التي صنعت، ووضعت تحت أعيننا، ومن ثم فإن ذلك الجلال الإلهي، وتلك الدهشة المقدسة تعنى بالنسبة لنا أكثر مما كانت تعنيه بالنسبة إلى أي دين آخر" (50).

وإذا كان العلماء المحدثون في أوروبا أمثال (كيلر، وفرنسيس بيكون) قد كشفوا عن أخطاء (أرسطو وبطليموس) في فلسفة الزمن؛ وإذا كانت هذه الفلسفة قد تطورت بعيداً في القرن التاسع عشر على يد بعض المفكرين مثل (هردر وسان سيمون وأوجست كونت) (51) فإنهم أغفلوا عيونهم وأذهانهم عمّا قدمه العرب والمسلمون من مفاهيم وآراء حول ماهية الزمن وأشكاله،.. وقدرتهم المتميزة على تحليل الزمن الديني الخطي للخلق والزمن الأزلي السرمدي الأبدى (المطلق) لذات الإلهية.. ولكنهم لم يسموه بالخطي.

وهذا يعني أن العرب المسلمين بعد القرن الثاني الهجري قد أدركوا بوضوح ماهية الزمن الدائري، والزمن الخطي المستقيم على نحو ما؛ وإن كانت فكرة الزمن الخطي حديثة نسبياً ظهرت في أوروبا أواخر القرن السادس عشر؛ كما رأينا. فالزمن الخطي يبدأ ببنقطة ويسير في خط مستقيم حتى النهاية.. فهو يسير باتجاه محدد. فقد يكون من المستقبل إلى الحاضر، أو الماضي، أو من الحاضر إلى الماضي ومن ثم يرجع، أو قد يبدأ بالماضي في سلسلة متكررة من الدورات والأحداث المتعاقبة..

وحيث يتحرك سهم الزمن إلى المستقبل فإنه يقوم على مفهوم التبؤ النابع من التصور الذهني، والذّنن النفسي (52) مما يجعل الزمن يدخل في مفهوم التخيّل، أو الزمن المتخيّل.

وهنا لا يأس أن نشير إلى فكرة في عدد من آراء المذاهب الإسلامية؛ لأنها ذات قيمة كبرى في طبيعة الدورة الحضارية للأمم في فهمها للزمان؛ ولعلها تبين لنا مدى ما قدمه العرب المسلمون في مفهوم الزمن المطلق والزمن الخطي.. ويمكن أن نقبس آراء سريعة للمعتزلة والصفانية والمرجنة.. للدلالة على ذلك.

فالمعزلة يعتقدون "أن الله تعالى قديم؛ والقدم أخص وصف ذاته؛ ونفوا الصفات القديمة أصلاً؛ فقالوا: هو عالم بذاته؛ قادر بذاته؛ حيٌ بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة. هي صفات قديمة، ومعان قائمة به؛ لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الإلهية. واتفقوا على أن

كلمه مُحدَّث مخلوق؛ في محلٍّ. وهو حرف وصوت كتب أمثاله في المصاحف حكايات عنه" (53).
 فأصحاب الاعتزال يرون أن الله - سبحانه - وحده الذي يستحق صفة الأزلية والأبدية؛ فهو خالد ذاته؛ على حين أن كل ما يتعلق بمخلوقاته على ما هو عليه الآن (معادن ونباتاً وحيواناً وإنساناً) غير خالد ولا أزلي؛ لأنه مخلوق يتغير ويبدل، وينتقل من زمان أولي (الدنيا) إلى زمان نهائي (الآخرة) والدنيا والآخرة يجريان بأمر الله.. بحكم ما قرره لمخلوقاته.. لهذا فكل فعل للمخلوق حركة؛ والحركة مبدأ تغيير وبدل.. وانتقال؛ أما القديم فهو مبدأ ثابت..

وفي ضوء هذا التصور للمفهوم الزمني نظروا إلى فكرة خلق القرآن؛ أي أن الله باعتباره قديماً لا يشركه أحد في هذه الصفة؛ ثم "إن الله خلق القرآن في اللوح المحفوظ؛ ولا يجوز أن ينقل؛ إذ يستحيل أن يكون الشيء الواحد في مكانين في حالة واحدة؛ وما نقرؤه فهو حكاية عن المكتوب الأول في اللوح المحفوظ؛ وذلك فعلنا وخلقنا" (54).

ولعل الحديث عن فكرة الزمان وفلسفتها في آراء المعتزلة وما أثر عنهم من مؤلفات تحتاج إلى دراسة مستفيضة؛ مما يدعونا إلى الالتفاء بما أثبتناه والإشارة إلى نقطتين اثنتين:

الأولى: تعبّر عن مدى تأثير الفكر المعتزلي بالفكر اليوناني وفلسفته؛ فالزمن المرتبط بالحركة والتغيير مفهوم أرسطي صرف؛ فهو لديه "متعلق بالحركات الجسمية الفعلية؛ أي متعلق بالصيورة" (55).

ولكن المعتزلة خاصة والعرب المسلمين عمّة استطاعوا أن يخرجوا بنظرات دقيقة لم يعرفها أرسطو ولا غيره من اليونانيين، كما لاحظنا.. إذ غاصوا فيها بعيداً، فانتهوا إلى مفهوم الزمن المطلق الذي ليست له هيئة ولا تحده حدود..

الثانية: عادت فكرة الزمن المرتبطة بالحركة للظهور من جديد في أوروبا وأصبح الزمان "يفسر على أنه بُعد كلي أو بُعد أساسي، يمكن أن تقاس عليه الخصائص الفيزيائية الأخرى كالحركة - مثلاً - فانفصل الزمان عن مضمونه الفيزيائي" (56)..

ولو دقّ الماء في مفهوم الفصل بين الحركة الزمانية باعتبار مضمونها الفيزيائي؛ وبين كونها دائمة ثابتة لأيّن أن المعتزلة قد أدركوا ذلك تماماً في مفهوم (القِيم) الدال على الأزلية؛ ومفهوم (المحدث: المخلوق) الدال على الحركة المتغيرة.. فالقدم بالمفهوم الزمني يدل على الزمن المطلق؛ لأنّه قائم ذاته، ولم ينشأ من العدم ولن ينتهي إلى العدم؛ بينما المحدث ينتقل ويتغير، لأنه يبدأ ب نقطة ما فإذا لم يرجع إليها قضي أمره؛ كما هو عليه خلق القرآن. فالمعزلة يركزون على الزمن المطلق ليصنفوا الصفات عن الله، و يجعلونها للزمن المُحدث؛ بينما أثبت أكثر السلف الصفات لله؛ حتى "سمى السلف صفاتية، والمعزلة مُعطلة. بلغ بعض السلف في إثبات الصفات إلى حد التشبيه بصفات المحدثات. واقتصر بعضهم على صفات دلت الأفعال عليها وما ورد به الخبر؛ فافتقرقا فرقتين:
 - فمنهم من أولاًه على وجه يحمل النّفظ ذلك.

-ومنهم من توقف في التأويل"(57).

وبهذا كله كانت فكرة الصفاتية إلغاء الزمن المحدث من فكرة (القدم) أي من الزمن الأزلي لأن الصفات في الله تعالى "أزلية قائمة بذاته تعالى، لا يقال هي هو؛ ولا هي غيره؛ ولا: لا هو؛ ولا غيره. والدليل على أنه متكلم بكلام قديم ومُرید بارادة قديمة أنه قام الدليل على أنه - تعالى - ملك؛ والملك له من الأمر والنهي؛ فهو أمر ناهٍ؛ فلا يخلو إما أن يكون أمراً بأمر قديم؛ أو بأمر محدث. وإذا كان محدثاً فلا يخلو: إما أن يحثه في ذاته، أو في محل، أو لا في محل.. فتعين أنه قديم؛ قائم به صفة له"(58)..

وبهذا فالصفاتية من السلف يختلفون عن اليهود في مسألة التشبيه الصرف؛ إذ لا يأخذ المسلمون الأوائل بالتفصير الظاهري للفظ.

وأيًّا كان الأمر؛ فإننا نتبين أن الصفاتية أثبتت هي الأخرى فكرة الزمن الأزلي السرمدي الأبدى لله وصفاته معاً، عبرت عن ذلك بمفهوم القدم الذي يملك كل شيء.. إنه مفهوم الزمن المطلق الثابت.. ثم دار حول هذا اختلاف مثير بين الصفاتية يمكن أن يكون مدار بحث خاص(59).

أما المرجنة فقد قامت أصلاً على فكرة زمانية، وهي التأخير الزمانى لأى فعل من أفعال العبد من الدنيا (الزمن الأزلي) إلى الآخرة (الزمن الأبدى) ثم إن الله تعالى الذي يجسد الزمن المطلق (الأزلي السرمدي الأبدى) هو الذي يحكم على أعمال كل مخلوق.. وتعتمد المرجنة في هذا على قوله تعالى: «أرجه وأخاه» (الأعراف 111/7 والشعراء 36/26) "أي أمهله وأخره"(60). فز من الفعل التاريخي لشخص ما؛ أيًّا كان ميقاته الأزلي غداً مرتبًا بالزمن الأبدى يتوجه إليه بشكل مستقيم، وبه الجزاء.

وكل من يتحدث عن فكرة الزمن في الدراسات العربية القديمة لا يمكنه تجاهل التجربة الصوفية في هذا الشأن. وتعد ممارسة التجربة الذاتية والدينية والعرفانية عند المتصوفة تجربة نفسية زمانية؛ لأنها تسمى بالجسد إلى مستوىً نفسي متتحرر من الزمن الوجودي والموضوعي والميفاني والتاريخي ليناسب في الزمن المطلق؛ إنه زمن الذات المتتحررة من كل شيء حسي.. وإن انتكأت عليه.. ففكرة الزمن الصوفي إنما هي رحلة معاناة في المجاهدة والخلوة والذكر.. لكشف حجاب الحس والإطلاع على عوالم من أمر الله ليس لصاحب المشاعر والحس إدراك شيء منها.. إذا بقي مرتبطة بنية زمانية ومكانية محددة.. أما المتصوف فهو قادر على تجاوز تلك البنية ليتحدد بصفة الزمن المطلق..(61) باعتبار أحوال المتصوفة.

ولذلك يمكن أن يكون الشعر القديم قد حفل بموضوعات صوفية تتطوّي على جوانب دينية زهدية.. ولكنه لا يتركز حول فكرة الذات الزمانية المتحررة من كل قيد في الزمان الموضوعي والوجودي، وفي الزمان الطبيعي/ المكان.. فالزمن الصوفي يغدو شعوراً يصدر عن تحقيق الذات في الزمن المطلق اللانهائي.

ومن هنا تصبح الرموز الصوفية في أشكالها وأنواعها دلالات معنوية للزمن المطلق المجسد للذات الإلهية؛ لأن الصوفي "يكلّم من حيث وقته، ويجيب من حيث حاله، ويشير من حيث وجوده"(62). ولهذا يتدخل الزمن المطلق للصوفي بالزمن النفسي باعتباره شعوراً ذاتياً بالزمن الموضوعي على هيئات عاطفية حسية.

فالزمن المطلق في المفهوم الصوفي قد يماثل الزمن المثالي في الفكر اليوناني؛ ولكنه يتوجه فيه اتجاهًا آخر مرتبطاً بالحركة الدائمة المتعاقبة التي لا تهدأ. وهذا ما يمكننا أن نستمدّه من تصوّر سهل بن عبد الله التستري (ت 283هـ) حين سعى إلى تحطيم سكون الزمان وتوقفه في حالة الغيبة المؤقتة التي يجسدها نوم الإنسان، مما جعله يقول: "مولاي لا ينام، وأنا لا أنم"(63).

تلك صورة واحدة من مفهوم الزمن عند المتصوفة؛ إذ حفلت دراساتهم الكثيرة بنمط متفرد من الرؤية الزمانية تدعى الباحثين إلى تأملها ملياً.. ولعل الأيام تعفننا بدراساتها لتنقل - هنا - إلى إشارة أخرى للكتب النقدية والأدبية.

وليس هناك شك في أن تصور الزمن أو الدهر في مؤلفات المؤرخين وال فلاسفة واللغويين والمفسرين.. قد ارتبط بتصورات عقلية تاريخية أو دينية..

وبمعنى آخر فإن مفهوم الدهر / الزمن صدر لديهم عن مفهوم تجريدي ذهني وميقاتي على شدة تأثيره بما يعرف اليوم بالزمن المعرفي أو الثقافي.

أما مفهوم الزمن في كتب النقد والأدب والتراجم(64) فقد جمع بين الزمن المعرفي الاجتماعي والميقاتي من جهة وبين الزمن النفسي الذي سيطر على أذهان المؤلفين من جهة أخرى.. وأيّاً ما يكن موقفهم من الزمن وطريقة الإفادة منه في مؤلفاتهم فقد أعلنوا للبشرية كلها أنهما كانوا السباقين إلى التأليف في هذا الميدان.

ويعد محمد بن سلام الجمحى (139-231هـ/ 754-854م) أول من فتح باب الكلام على فكرة الزمن وقيمتها الفنية والنقدية؛ في كتابه (طبقات حول الشعراء). فوضع مقدمة له عالجت فيما عالجته قديم الشعر والشعراء؛ ثم وضع مقاييس تقدم الشاعر الزماني التاريجي واحداً من مقاييسه في تصنيفه لطبقات الشعراء؛ وفي تقديم شاعر على شاعر في طبقته أحياناً.. إذا اجتمعت في شعر الشاعر الجودة والكثرة في عدد القصائد الجياد.. شرط صحة نسبتها إليه.

ولذلك كله أسقط شعر عاد وثمود، لطول الدهر والأمد بعيد بينهم وبين اللسان العربي(65) ثم تحدث عن أولية الشعر عند العرب في الجاهلية، وصحح بضعة منه للعتبر بن عمرو، وسعد ومالك البني زيد مناة، وذويد بن زيد، وأغصّر بن سعد؛ والمستوغر بن ربيعة وزهير بن جناب الكلبي، وبقائهم كان جذيمة الأبرش.. ثم بين ريادة المهلل بن ربيعة التغلبي في تنصيد القصائد(66).

ومن بعد؛ وضع الجاهليين في عشر طبقات؛ وأدخل فيهم بعض المخضرمين؛ تبعاً لمنهج تكامل المقاييس، ثم وضع الإسلاميين في طبقات عشر آخر، وأدخل فيهم أيضاً بعض المخضرمين.. طبقاً

لمنهجه، ليصبح الزمن مفهوماً نقياً معرفياً، فضلاً مفهومه التاريخي. وقد يكون المقياس الزمانى مختلفاً في بعض الأحيان.. فعلى سبيل المثال رأينا أوس بن حجر في الطبقة الثانية من الجاهليين، على الرغم من سبقه التاريخي للنابغة وزهير والأعشى وكلهم في الطبقة الأولى بعد أمرى القيس..(67) بيد أن هذا لم يلغ الفكرة النقية للزمن التاريخي؛ بل عززها بالزمن المعرفي.

ثم جاء الإمام أبو حاتم السجستاني: سهل بن محمد بن عثمان (160-250هـ / 776-864م) فألف كتابه (المعمرون والوصايا) فجمع شعرًا على منهج غير معروف قبله في أغراض الشعر الجاهلي (68) واختاره للطاعنين في السن وما يلقونه في عمرهم المديد، وقد شفَّ الكبير أجسامهم، وذهب الضُّعْفُ بأحلامهم ثم خصَّ به المعمرين في العصر الجاهلي غالباً وبعض المعمرين من صدر الإسلام من زادت أعمارهم على مئة سنة، وربما عشرين ومنة، فكان كتاب ترجم يدور على الزمن التاريخي، وكتاب معارف في آن معاً.

وإذا كان كتاب أبي حاتم لم يحو المعمرين كالم فإنه يظل ذا قيمة تاريخية كبيرة في اتجاهات عدّة؛ منها فيما نشير إليه من أسبقيّته في التأليف في هذا النمط الفريد المستند فقط إلى عنصر الزمان والتاريخي، الممثل بطول العمر المديد للشخص؛ - وطول عمره كاف ليضعه أبو حاتم في مصطفه - ولكنه عنصر غير معزول عن الزمن المعرفي.

أما في القسم الثاني (الوصايا) وإن اعتمدت على كبار السن غالباً ومن حنكتهم الأيام والليالي فلم يكن عمله مبكرأ كما في (المعمرين). فهو مسبوق بوصايا للأصمسي (ت 216هـ / 831م) في كتابه (تاريخ ملوك العرب الأولين) (69).

وكان من منهجه إذا ذكر الرجل المعمّر أن يتبعه بالأقوال والأشعار التي تؤيد مذهبة؛ ومن هذا ما ذكره عن المعاشر بن يعمر بن مُرّ الذي كان بعد لقمان، وسَطَّحَ وزاد عمره على ثلاثين قرناً فلما حضره الموت "حفروا له حفيرة، وبنوا له بيته، (يعني، قبره) فأخذ صخرة فكت فيها:

أنا المعاشر بن يعقوب بن مُز وليست من ذي يَمَن بَقْرَز

لکھنؤی مڈھ ریخ

يقول: لست منهم ذا أصل، **يقول:** أنا يماني الدار. وأنشد لطرفه:

فتاہیت و قد صابت بقُرْز

فُوجِدَ فِي زَمْنِ سَلِيمَانَ بْنَ دَاؤِدَ فَكَشَفَ عَنْهُ فُوجِدَ فِيهَا (فِي الْحَفِيرَةِ) وَوُجِدَ عِنْدَ الْكِتَابِ (70).
وَلِسَنا - إِلَآنَ - فِي صَدَدِ تَوْثِيقِ الْخَبْرِ؛ وَإِنَّمَا فِي صَدَدِ الْفَكْرَةِ الَّتِي بُنِيَ عَلَيْهَا الْكِتَابُ فَهِيَ فَكْرَةٌ
زَمَانِيَّةٌ خَالِصَةٌ، فَالْمُصَانِعُ صَدَرَتْ عَمَّنْ حَنَكُتْهُمُ التَّحَارُبُ وَخَدْرَا الْأَذْمَنُ طَوْبِلَا.

وفي صميم حركة روایة الشعر وتدوينه انبثقت فكرة زمانية نقدية أخرى؛ فكل قديم مكرم مقدم؛ وكل محدث ساقط مرذول.. ولهذا كان التقدم الزمني كافياً عند أبي عمرو بن العلاء (70-154هـ)

(770-689م) - مثلاً - ليقدم الشاعر ولو كان المتأخر أجود شعراً من سابقه، وكانت عامة أخباره من أعراب أدركوا الجاهلية.. (71).. فالذى من القديم خيار الأزمان تقدمه تاريخياً قبل تقدمه الفنى.

ثم غدت فكرة القديم والجديد فكرة زمانية فنية نقية في أذهان الأدباء يختلفون حولها؛ حتى جاء ابن قتيبة (213-828هـ/889م) فقدم حلاً منطبقاً لها في كتابه (الشعر والشعراء) فقال: "ولم يقصر الله العلم والشعر والبلاغة على زمن دون زمن، ولا خص به قوماً دون قوم؛ بل جعل ذلك مشتركاً مقسوماً بين عباده في كل دهر؛ وجعل كل قيم حديثاً في عصره، وكل شرف خارجية في أوله. فقد كان جرير والفرزدق والأخطل وأمثالهم يُعدون مُحتَشِين". وكان أبو عمرو بن العلاء يقول: لقد كثُر هذا الحديث وحسن حتى لقد هَمَّت برأيته".

ثم صار هؤلاء قديماء عندنا ببعد العهد منهم، وكذلك يكون من بعدهم لمن بعذنا كالخرئي والعتابي والحسن بن هانئ وأشباههم.

فكل من أتى بحسن من قول أو فعل ذكرناه له، وأنثينا به عليه، ولم يضْعَفْ عندهنا تأخر قائله أو فاعله، ولا حداثة سنه، كما أن الرديء إذا ورد علينا لل McConnell أو الشريف لم يرفعه عندنا شرف صاحبه ولا تقدمه" (72).

إذاً، وجدنا ابن قتيبة يلغى المقاييس الزمانية في تفضيل الشعراء بعضهم على بعض؛ وقد سبق له القول: "ولم أسلك فيما ذكرته من شعر كل شاعر مختاراً له سبيل من قلد، أو استحسن باستحسان غيره؛ ولا نظرت إلى المقتدر منهم بعين الجلالة لتقدمه، وإلى المتأخر منهم بعين الاحتقار لتأخره؛ بل نظرت بعين العدل على الفريقين، وأعطيت كلاً حظه ووفرت عليه حقه" (73).

وأيضاً كان رأي ابن قتيبة وفيته النقدية فإنه لم يلغ فكرة الزمنية في الشاهد النحوي الذي توقف فيه اللغويون عند الشاعر ابن هرمة، نحو (50-150هـ/776م).

وهذا يعني أن صحة اللغة ونقائصها مرتبطة بفكرة الزمان التاريخي والمعرفي والاجتماعي.. مما أعطى الزمان قيمته الكبرى، وأبقى على ماهيتها في الشاهد الشعري القديم، ومن ثم الشعر القديم كله لأنّه يمثل ذروة النقاء اللغوي العربي قبل أن تتحرف ألسنة القوم ولغتهم ويدخلها لحنٌ كثير.. وهذا كلّه أكدته دراسات النقاد والأدباء من بعد ابن قتيبة، وأفادت منه ومن غيره كابن رشيق في كتابه (العدة) (74).

ونكتفي من القديم بهذا، لنقول: إن الزمان فرض ذاته بقوة على ذهن النقاد والأدباء واللغويين والمؤرخين والمفكرين.. وما زالت له هذه القوة المهيمنة حتى الساعة..

وفي ضوء ما نقدم نرى أن فكرة الزمان ذاتها - وإن اتجهت إلى المعاصرة أو الحداثة - ما زالت أكثر اتصالاً بالزمن المعرفي الاجتماعي التاريخي.. لأنّه يضم حجماً عظيماً من الخبرات والمعارف.. لم يصل إليه العصر المتأخر على عظمة ما أنتجه من معرفة وخبرات نتيجة للتطور السريع والمذهل في أنواع النشاط الإنساني كافة..

ولذلك كله تظل فكرة الأصالة والمعاصرة فكرة زمانية توجه الكثير من الدراسات الإنسانية والنقدية والأدبية والفكريّة.. ولعل هذه الفكرة هي التي قادت إلى إنتاج عدد من الدراسات الحديثة عن التراث القديم عامة والجاهلية خاصة.

فالزمن من جهة الفن أو الأدب أو النقد يحمل معنى آخر يتباين من معنى الظاهر الزمنية الفيزيائية.. فالزمان يمضي ولكنه يصبح ذا خصائص فيما يجري فيه منذ الأزل وإلى الأبد.. فالزمن المطلق الحقيقي ينساب تلقائيا دون أن يرتبط بشيء آخر، ولذلك يتصرف بالديمقراطية والثبات في الجوهر، أما الزمن المتحول فهو الذي يتصرف بالخصوصيات سواء أكان فيزيائيا كالليل والنهار، والأسبوع والشهر.. أم كان من نوع آخر كالزمن الاجتماعي والطبيعي.. والخطي.. الكائن في سياق الزمن الموضوعي..

ولهذا فإذا وقع شیئان اثنان في زمن واحد قيل عنهما متزامنان.. وقد يكون سير أحدهما أبطأ من الآخر..

ولو سافرنا إلى الزمن القديم مرة أخرى لنتوقف عند أبي العلاء المعري أحمد بن عبد الله بن سليمان التوخي (363-973هـ/1057م) لوجدنا له تصانيف كثيرة تحمل كثيراً من الأبعاد الزمانية.. وربما لم نجد تأليف آخر تزامنت معها؛ وشاكلتها على هذا النمط من التصور الزمني، وشخص منها (رسالة الغفران) (75).

رسالة الغفران تحمل أبعاداً زمانية متعددة حين تنتقل من الأزل إلى الأبد على جناح الزمن الذهني المتخيّل.. وترسم ذلك كله في إطار أبعاد مكانية وفكرية وذاتية.. تتجول في أزمان الشعراء والأدباء الماضي ثم الحاضر.. فالزمان يعبر المكان والذات إلى التاريخ (الماضي) ويتحرك به نحو المُستقبل.. أي أن المعري كان يستجلب أحد الشعراء من الماضي، أو ابن القارح من الحاضر بتاريخه كله، ثم يمضي بأي منهما إلى الآخرة؛ فاما الجنة وإما النار؛ ليقيم حواراً معه يبين فيه سبب وصوله إلى هذا المكان أو ذاك.. وبهذا يصبح للأبديّة معنى يتفق مع أفعال الأزلية؛ وهذا ما عرف بالزمان الخطى في الديانات السماوية فالإنسان يعيش بين بداية العالم (بداية الزمان - الأزل) ونهاية العالم (نهاية الزمن - الأبدية)..

وعلى الرغم من هذا المقياس الزمانى الذى استخدمه المعري في (رسالة الغفران) فإنه ما دخل أحداً من أشخاص رسالته في الجنة أو النار إلا بمشيئة الله.. فضلاً عن أعماله وأقواله التي قام بها في الزمان الأزلي (الدنيا).

وفي ضوء ذلك كان الزمن لديه زماناً مدروساً ودقيناً، ولم يكن نهياً للفوضى أو نهياً للمصادفات الزمانية التي يسندها بعض الباحثين إلى الكون أو الطبيعة.. وبمعنى آخر كان زمان (رسالة الغفران) زماناً ذهنياً متخيلاً مبنياً على افتراضات دينية وسلوكية لحاضر الشخصيات وتاريخها.. ولهذا أصبح الماضي تاريخاً حياً في الزمن المستقبلي الافتراضي المتخيّل المدروس بعناية من قبله.. وهذا عينه ما يقوم عليه الزمن في القصة أو المسرحية في عالم اليوم.. مما يجعلنا نقول: إن أبا

العلاء كان سباقاً لمفهوم التتبُّو الزمني الاستقبالي الذي شهدته آداب الغرب وفلسفاتها..

وقد يقول قائل: إن الزمن لا رجعة فيه؛ ولا يمكن لأحداثه أن تعود كما هي..

ونقول: لا شك في أن الزمان ينساب إلى المطلق وإن انتهت حياة الأشخاص بالموت ولكن أحداثاً قد يعيد بذاكرته؛ أو بشرط مسجل - كما يحدث اليوم - كثيراً من أحداث الزمن الماضي.. ويعيد بناءها وفق زمن ذهني متخيّل.. وهذا ما فعله أبو العلاء وسبق إليه.. ونحن نتحرك في الزمن الماضي إذا استحضرنا أحداثه وذكرياته..

ومن هنا سافر أبو العلاء إلى الوراء وجلب من الماضي أحداث رسالته أو لنقل قصته أو مسرحيته، ومضى فيها إلى الأمام إلى المستقبل.. فكان عمله الفني عملاً إبداعياً لا نظير له.. إلا في قصة الإسراء والمعراج التي وردت في القرآن الكريم(76).

فعمله الفني ليس مجرد خيال إبداعي قصصي أو مسرحي؛ ولكنه اختراق بديع لأنواع الزمان، ولأحداثه.. سافر في الزمن القديم ليسأل عن مدى تأثيره في الزمان الحاضر والمستقبل.. إنه وثبة ذاتية زمانية خيالية ذهنية مبدعة؛ تتجاوز الحركة الفيزيائية والتاريخية للزمن.. وهذه الوثبة الزمانية التي دلت على وعي أبي العلاء اللامتحاهي قدمت مستوى أعلى من الكتابة في مفهوم الزمن.. ولا شيء أدل على ذلك كله من إدخال أبي العلاء النابغتين في الجنة وقد رجعا شابين يسيران معاً وبتحادثان كل واحد منها على باب قصرٍ من در، قد أفعى من البوس والضرر.

فيسلم عليهما ويقول: من أنتما - رحمة الله؛ وقد فعل -؟ فيقولان: نحن النابغتان: نابغةبني جعده، ونابغةبني ذبيان. فيقول - ثبت الله وطأته -: أما نابغةبني جعده فقد استوجب ما هو فيه بالحنفيّة؛ وأما أنت يا أبي أمامة: فما أدرى ما هيئتك - أي جهتك - فيقول الذبياني: إني كنت مقرراً بالله، وحجت في الجاهلية". ثم أنسد له أبياناً من داليته المعلقة ثبت قوله، ثم قال على لسانه: "ولم أدرك النبي ﷺ فنقوم الحجة على بخلافه. وإن الله تقدّست أسماؤه - عز ملكاً وجل - يغفر ما عظم بما قل" (77).

فالزمن الأثيري الذي ذهب إليه هو زمن الأبدية المبني على الزمن الذهني المعرفي المتخيّل عند أبي العلاء الموري.. وهو تصور يختلف عن تصور الجاحظ عمرو بن بحر بن محبوب (163-255هـ/780-869م) للزمن كما هو عليه في كتاب (البخلاء).. إذ أصبح وجود الإنسان وجوداً تاريخياً اجتماعياً يعبر عن جملة من العادات والقيم التي يؤمن بها مجتمع من المجتمعات أو فرد ما.. ولا ريب في أن رؤية الجاحظ لم تكن رؤية سكونية للزمن الاجتماعي.. ولا سيما حين أسرف في تصويره الساخر للبخلاء..

ومن هنا اختلف الحديث الزمني عنده عما نجده عند المؤرخ الطبيعي.. ومن ثم لم يعد زمناً فيزيائياً.. فقد غدا يُفسَّر في ضوءه جملة من الإيحاءات والدلائل.. على اختلاف قصص البخلاء بالحجم طولاً وقصراً (79)، إذ فيها الحكایة والأقصوصة والقصة؛ كما هو مفهومها عند

المحدثين اليوم، فضلاً عن الخواطر الطريفة القائمة على المواقف المضحكة والساخنة التي خبرها بتفافته وساق بعضها بأسانيدها كقوله: "حدثني محمد بن حسان الأسود؛ قال: أخبرني زكرييا القطبان؛ قال: كان للغزال قطعة أرض قدام حانتي. فأكرى نصفها من سماك، يسقط عنه ما استطاع من مؤنة الكراء".

قال: وكان الغزال أujeبة في البخل، وكان يجيء من منزله ومعه رغيف في كمه؛ فكان أكثر دهره يأكله بلا أدم، فإذا أعيا عليه الأمر أخذ من ساكنه جوافة بحبة، وأثبتت عليها قلنساً في حسابه. فإذا أراد أن يتعدىأخذ الجوافة فمسحها على وجه الرغيف، ثم عضَّ عليه. وربما فتح بطن الجوافة بطن جنبيها وبطنها باللقيمة بعد اللقمة. فإذا خاف خاف أن ينهكها ذلك، وينضم بطنها طلب من ذلك السمك شيئاً من ملح السمك.. فحشاً جوفها لينفخها، ولزيهم أن هذا هو ملحها الذي ملحت به. ولربما غلبته شهوته فقدم طرف أنفها، وأخذ من طرف الأرنبة ما يُسْعِّغ به لقمه. وكان ذلك منه لا يكون إلا في آخرها لقمة؛ ليطيل فمه بها، ثم يضعها في ناحية. فإذا اشترى من امرأة غزاً لا دخل تلك الجوافة في ثمن الغزل - من طريق إدخال الغروض - وحسبها عليها بفلس؛ فيسترجع رأس المال، ويفضل الأدم" (80).

ونحن لن نتوقف عند إبداع الجاحظ في القصة ونسجها نسجاً فنياً شائقاً ومحكماً على أحسن ما تكون الأقصوصة اليوم.. وإنما نشير إلى أن هذه الأقصوصات الواقعية قد امتلكت عناصر البنية القصصية كلها بما فيها عنصر الزمان.. فقد رجع إلى الوراء (الماضي) وفق أسلوب السرد والتداعي (قال، وكان.. وكان.. فكان..) ثم استعمل الأفعال التي تدل على المضي ليفيد ثبات الحدث ووقوعه في لحظة ما من الزمن التاريخي.. ل يوم من أيام الغزال البخيل.. ولكنه زمن مملوء بالإيحاءات النفسية والاجتماعية، والفنية المثيرة.. إنه زمن قصصي سبق به الجاحظ ما يزعمه الغرب اليوم من أسبقية في بناء الفن القصصي.. وما صدق. إنه زمن فني متدرج يقوم على ترتيب الحوادث التي توصل إلى الهدف منها؛ ويحمل مفارقة لطيفة ساخرة إن لم تكن بشعة من موقف البخيل والبخيل.. وحين حاول أن يظهر هذا الهدف كان يقف عند الأشياء المادية التي تحقق له ذلك (المكان بأبعاده الثلاثة، والسمك والملح والجوافة والرغيف، والغزال..) ثم يصور بشكل مضحك كيفية قضم البخيل لطرف الجوافة.. نتيجة غلبة الشهوة عليه، ولكن بخله يمنعه من أن يتجاوز ذلك.. فالأشياء التي تتخذ أشكالاً مكانية في زمان ما أصبحت تمثل نمطاً من القيم التي يؤمن بها هذا البخيل ولا يتزحزح عنها.. ومن ثم يغدو جزءاً من مجتمع ما تسود فيه جملة من السلوكيات.. ذلك هو فهم الجاحظ لكونه الزمان الاجتماعي الواقعي.. وهو الذي أشار إلى انتصار الإنسان على التناهي والفناء بالأثار التي تركها، ومنها المعابد والنقوش.. وغير ذلك (81).

هكذا كانت إشاراتنا إلى الدراسات التي تناولت الزمن والأذل والدهر سريعة مجتزأة، ولم تُغْنِ بالإحاطة بها.. لأنها ترغب في بيان قيمة الزمن وأثره في الإنجازات المعرفية؛ وبين مدى ما قدّمه لديوان العرب.. فالإحاطة بالمؤلفات التي تناولت الزمان لا يمكن أن تستوعبه صفحات.. فهي بحاجة

إلى استقصاء دقيق يفيد من حضارة العرب القدماء في بابل وآشور وماري وإيلاد.. والبحرين والفاو وسيناء وينفتح على العصور التالية؛ ليحيط بها كاملة ابتداء من أول كتاب ألف في (الأزمنة وتلية الجاهلية) لقطرب سنة (ت 206هـ)، ومروراً بالفصول التي خصصت للزمان في بعض الكتب الأخرى كالمخصص والعقد الفريد وأدب الكاتب ونهاية الأرب وصبح الأعشى.. وبالإشارات الأخرى الكثيرة إلى الزمن عند عدد من الكتاب كأبي فيد السدوسي (ت 200هـ) والأصمي (ت 216هـ) وابن الأعرابي (ت 232هـ) والمبرد (ت 285هـ) وأبي حنيفة الدينوري (ت 282هـ) وابن دريد (ت 321هـ) وابن النديم (ت 438هـ).. وغير ذلك حتى العصر الحديث.. وهي إذ تقوم بذلك لا تقطع عن فلسفة الزمان عند الأمم الأخرى القديمة والحديثة؛ غرباً وشرقاً.

ولا يسع الباحث في هذا المقام إلا أن يذكر بأن الدراسات الفكرية والفلسفية واللغوية والتاريخية قد اتجهت إلى فلسفة الزمان ودلائله اللغوية، وتطورها الفكري وتحولاته إلى حد كبير وهام، فضلاً عن أنها ألمّت بجوانب عديدة من الزمن الميقاني التاريخي.. كما أنها عالجت الزمن الذهني المجرد غير المنقطع عن الزمن الوجودي والمتمثل بالدهر / الكون في إطار من الرؤية الذاتية والفردية المبدعة التي سبقت كثيراً مما لدى الغرب اليوم.

وطالما افترقت هذه الدراسات عن الدراسات النقدية والأدبية التي جعلت الشعر خاصة والأدب عامّة مادةً أصليةً لها.. فالدراسات الأدبية للشعر الجاهلي مثلاً تتلّعك كثيراً بالزمن الذاتي النفسي؛ والواقعي التاريخي الميقاني؛ والوجودي الكوني؛ والزمن المطلق.. المعبر عن الخلود.. وبالزمن المعرفي والمجسد للثقافة بكل اتجاهاتها.. وبالزمن الطبيعي المرتبط بالمكان؛ ومنه الأطلال..

وأخيراً، نقول: اتجهنا إلى العديد من الدراسات النقدية والأدبية التي ارتبطت بالشعر، وهي الأهم عندنا.. لأنها دخلت إلى تحليل الزمن من وجهة نظر فنية أدبية لتجعله عنصراً من عناصر العمل الفني؛ وحولته إلى شكل ذاتي؛ قبل أن يكون شكلاً موضوعياً.. فهو يوحى بالفرح والأمل والسعادة.. أو يشيّي بالقلق والاضطراب والحزن والخوف؛ في الوقت الذي يعالج فيه فكرة من الأفكار.. إنه الزمن النفسي والمعرفي والميقاني في آن واحد.. بينما ظلّ مفهوم الدهر في الفكر العربي القديم ومؤلفاته زمناً نسبياً متعلقاً بلحظات زمانية محددة؛ إذا استثنينا الشعر منه، علماً أن الدراسات القديمة لم تتفق على مفهوم واحد لذلك.



■ حواشى ■

(1) من أمثلة الكتب التي دارت حول فكرة الزمن: والنحل 181-182.

(2) ضمن كتاب (فكرة الزمان عبر التاريخ) سبعة أبحاث عرضت بسبعين فصول (تاريخ الزمان - وري بورتر) والأرض السابحة في الفضاء - ريتشارد نوكس) (من المزولة الشمسية إلى

(الزمان والأزل - ولترستيس) (والزمن - جين ليبرتى) (جلالية الزمن - غاستون باشلار) (الزمن في الأدب - هائز ميرهوف) وانظر تحليات الدهر العربي 241 وبعد والملا

- (269/2).
 -(22)الأزمنة والأمكنة 1/ 141 وانظر فيه - مثلاً - 153 - 144.
- (23) انظر مثلاً: شرح ديوان الحماسة - المرزوقي - باب السير والسنعاس 820 والحماسة للبحترى - باب فيما قيل في غلبة الزمان 115 واختلاف الليل والنهر 132 وانظر فيه 138 و 145 و 148 و 152 فيما يحضر البقاء والدهر.
- (24) انظر مثلاً: الباب الأول (في ذكر الآي المنية من القرآن على نعم الله تعالى على خلقه في آناء الليل والنهر).. وكيفية ربط ذلك بنظر (الأنواع وذكر معتقدات العرب فيها).. وقد حوى تسعه وعشرين فصلاً 20/1-136. أما الباب الثاني فقد ورد (في ذكر أسماء الزمان والمكان ومتي تسمى ظروفها، ومعنى قول النحويين الزمان ظرف الأفعال) وفيه أربعة فصول 1-136-153.
- (25) انظر الشعر والشعراء 1/ 77-76.
- (26) انظر مثلاً: الإنصاف في مسائل الخلاف 1/ 237 وما ورد في الباب الثاني (الأزمنة والأمكنة) 1/ 136 وانظر أمثلة من ذلك في الكتاب لسيبوه 12/1؛ وفيه يقول: "أما الفعل فأمثاله أخذت من لفظ أحداث الأسم، وبنية لما مضى؛ ولما يكون ولم يقع وما هو كائن لم ينقطع. فاما بناء ما مضى فذهب وسعي ومكث وحمد، وأما ما لم يقع فإنه قوله أمرًا: اذهب واقتلوه واضربوا، ومخبراً: يقتل ويضرب، ويتقتل ويضرب. وكذلك بناء ما لم ينقطع وهو كائن إذا أخبرت.
- فهذه الأمثلة التي أخذت من لفظ أحداث الأسماء، ولها أبنية كثيرة سنتين ابن شاء الله. وانظر فيه 1/ 84 وبعد.. وكتابنا (في جمالية الكلمة) 54-57-80. أما ظرف الزمان الحقيقي فهو أوسع عند سيبوه من ظرف

- الساعة النزية - كريس مورجان) وإزمان الجسم - اي. دابيلو. جي فيبس) و(الزمان المتحول - ايبن نيكلسون) و(قياس الزمان الماضي - برايان جون) و(الزمان نهاية للفوضى - كولن ولسون).
- (3) انظر طبقات فحول الشعراء 25-26 - وكذلك أدرك الجاحظ فكرة الخلود في الكتابة؛ انظر الحيوان 1/ 47 و 69 و 72-75.
- (4) انظر الحيوان 1/ 68-69 و 72-73 والعصر الجاهلي 112-118.
- (5) شرح نهج البلاغة 1/ 173.
- (6) انظر - مثلاً - المصدر نفسه 2/ 196-197.
- (7) المصدر السابق 1/ 218.
- (8) جمهرة رسائل العرب 3/ 49-50.
- (9) انظر تاريخ الأدب العربي - بروكلمان 2/ 140.
- (10) الأزمنة وتلبية الجاهلية 31.
- (11) المصدر السابق 32.
- (12) المصدر السابق 33.
- (13) شرح ديوان ليد 169 والمصدر السابق 33.
- (14) الأزمنة وتلبية الجاهلية 37-38.
- (15) انظر على سبيل المثال (الأيام والليلي والشهر؛ للقراء: ت 207هـ) و(الأيام والليلي؛ لابن السكري: ت 244هـ) والأزمنة والأنواع؛ لابن الأجدابي أبو إسحق إبراهيم بن إسماعيل: ت 470هـ/1077م).
- (16) الأنواع في مواسم العرب 6.
- (17) المصدر السابق 132.
- (18) فكرة الزمان عبر التاريخ 8.
- (19) الأزمنة والأمكنة ٥-٦.
- (20) انظر المصدر السابق 2/ 267-268.
- (21) شعر النابعة الجعدي 160-161 والمصدر السابق؛ مع اختلاف سير في الرواية

عنواناتها:

- 1- أيام العرب؛ لأبي عبيدة معمر بن المتنى.
- 2- مروج الذهب في أخبار من ذهب؛ للمسعودي.
- 3- الآثار الباقية عن القرون الخالية للببروني (ت 440 هـ).
- 4- آثار البلاد وأخبار العباد للفزوي (ت 680 هـ).
- 5- بدائع الزهور في وقائع الدهور؛ للحنفي محمد بن أحمد (ت 930 هـ).
- (26) انظر مثلاً: الأنعم 29 والمؤمنون 23/33.
- (37) الجامع لأحكام القرآن 16-170-171 وانظر تجليات الدهر العربي 254-255.
- (38-39) تأويل مختلف الحديث 208-209 وانظر تفصيل ذلك في بعض الكتب والأبحاث التي ناقشت ذلك مثل (الزمان في الفكر الديني والفلسفى القديم) للدكتور حسام الألوسي وباحث الدكتور أيام عبد الفتاح (الزمان في القرآن)، وباحث الأستاذ كاظم فتحى الرواوى (اللغات الزمان بين اللغة والقرآن).
- (40) انظر أسرار البلاغة 337-338.
- (41) هو 42 و(43) انظر لسان العرب (دهر) و(زمن).
- (44) انظر الهوامل والشوامل - لمسكويه - 31.
- (45) و(46) و(47) انظر التعريفات - 140 و152 و21 و32 - على الترتيب وانظر فيه 110 و113 و119 و157.
- (48) و(49) و(50) و(51) انظر فكرة الزمان عبر التاريخ 18 و19 و25-28 و168 وبعد.
- (52) انظر المصدر السابق 18-22.
- (53) و(54) انظر الملل والنحل 21 و30 على الترتيب.
- (55) و(56) فكرة الزمان عبر التاريخ 42.
- (57) و(58) و(59) الملل والنحل - 39 و40 و41 وما

المكان، وعدد ظروف الزمان أيضاً أكثر؛ فالزمان هو الناس؛ انظر الأزمنة والأمكنة 1/136 وهو الذي سبق إليه ابن المقفع، راجع حاشية (8).

(27) هو باب (معرفة ما في السماء والنجوم والأزمان والرياح) 97-85 من (أدب الكاتب)؛ وانظر مثلاً الكتب التالية:

- 1- العقد الفريد؛ لابن عبد ربه (ت 328 هـ).
 - 2- التاخيس في معرفة أسماء الأشياء؛ لأبي هلال العسكري (ت 395 هـ - 1004 هـ).
 - 3- صبح الأعشى في صناعة الإنشاء لفلاشندى.
 - 4- نهاية الأرب في معرفة أخبار العرب؛ للنويرى.
- (28) فقه اللغة وسر العربية 351.

(29) المخصص مج 2 سفر 9/62-63 وانظر أدب الكاتب 599.

- (30) كتاب خلق الإنسان (لأبي محمد) 28-29، وانظر فيه 1-28؛
- (31) الفروق في اللغة 263-264 وانظر فيه الباب السادس (110).

(32) انظر تاريخ الأدب العربي - بروكلمان 10/3-11 و مقدمة سيرة ابن إسحق (يج).

(33) انظر سيرة ابن إسحق 1 و 10 وبعد.

(34) انظر على سبيل المثال الكتب التالية:

- 1- المغاربي: للواقدي (ت 207 هـ).
- 2- فتوح الشام: للواقدي (ت 207 هـ).

3- النماضن: نفائض جرير والفرزدق، شرح أبي عبيدة معمر بن المتنى (ت 210 هـ).

4- فتوح البلدان: للبلذري (ت 279 هـ).

5- تاريخ الرسل والملوك للطبرى؛ الموسوم بتاريخ الطبرى (ت 310 هـ).

6- الكامل في التاريخ؛ لين الأثير (ت 638 هـ).

(35) من الكتب التي صرحت باسماء الزمان في

(80) البخلاء 120.

(81) انظر الحيوان 1/72-73 وراجع حاشية (3) و (4) مما نقدم.

(82) انظر تاريخ الأدب العربي (بروكلمان) 2/129 و 150 و 159.



■ المصادر والمراجع

- 1- الآثار الباقية من القرون الخالية - البيروني - طبعة مؤسسة الخانجي بمصر - د/ت.
- 2- آثار البلاد وأخبار العباد - الفزروني - طبعة صادر - بيروت - د/ت.
- 3- أخبار الزمان ومن أباده الحثاثن - المسعودي - دار الأندرس - بيروت - ط/5 1983م.
- 4- أدب الكاتب - ابن قتيبة - حققه محمد الدالي - مؤسسة الرسالة - بيروت - ط 1996م.
- 5- الأزمنة والأمكنة - المرزوقي - دار الكتاب الإسلامي - القاهرة - د/ت.
- 6- الأزمنة والأنواء لابن الأحدابي - تحقيق د. عزة حسن - مطبعة دار سمير - دمشق - 1964م.
- 7- الأزمنة وتلبيبة الجاهليّة لقطربي - تحقيق حاتم الضامن - مؤسسة الرسالة - بيروت - ط 2 - 1985م.
- 8- أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني - تصحيح محمد رشيد رضا - دار المعرفة - بيروت - 1978م.
- 9- الأعلام للزركلي - دار العلم للملايين - بيروت - ط 7 - 1986م.
- 10- ألفاظ الزمان بين اللغة والقرآن - كاظم فتحي الرواи - مجلة أدب المستشرقين - عدد 4 - سنة 1979م.
- 11- الإنصاف في مسائل الخلاف - أبو البركات

بعد؛ على الترتيب.

- (60) انظر الملل والنحل 60 واللسان - رجا - وكتابنا قراءات في أدب 57-62.

(61) انظر مقدمة ابن خلدون 470.

(62) اللمع للسراج أبو نصر 107.

(63) اللمع 367 وانظر طبقات الصوفية 206 وبعد.

(64) أعمل من أحسن كتب التراجم الدالة على الزمان؛ كتاب ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان.

(65) و 66 و 67 (انظر - على الترتيب - طبقات تحول الشعراء - المقدمة 11، - و 26 و 39 و 51).

(66) انظر تاريخ الأدب العربي - بروكلمان - 2/159.

(67) انظر مقدمة (المعمرون والوصايا) ق - و تاريخ الأدب العربي - بروكلمان 2/150.

(68) (المعمرون والوصايا) 6.

(69) (انظر الشعر والشعراء 62-63 و 74 و 76 و وفيات الأعيان 3/466 و تاريخ الأدب العربي - بروكلمان - 2/129).

(70) (الشعر والشعراء 63).
(71) (المصدر السابق 62).

(72) (انظر - مثلاً - العمدة: باب ذكر الواقع والأيام 2/199-220؛ وباب ذكر منازل القمر 257-252).
(73) (انظر الأعلام 1/157).

(74) (انظر سورة الإسراء 1/17 وما بعدها 4/70).
(75) (رسالة الغفران 201-203).

(76) (انظر الأعلام 5/74).
(77) (انظر الأعلام 4/70).

(78) (انظر بعض الحكايات في البخلاء 37 و 58 و 66).
(79) (انظر بعض الحكايات في البخلاء 37 و 58 و 142).

- 1-الأباري - المكتبة التجارية الكبرى - القاهرة
- مصر - ط 4 - 1961م.
- 2-الألواء في مواسم العرب - ابن قتيبة - دار
الشؤون الثقافية العامة - بغداد 1988م.
- 3-أيام العرب قبل الإسلام - لأبي عبيدة - جمع
الدكتور عادل جاسم البياتي - عالم الكتب
ومكتبة النهضة العربية - بيروت - ط 1 -
1987م.
- 4-الأيام والليالي والشهر - للفراء - تحقيق
إبراهيم الإبياري - بيروت - ط 2 - 1980م.
- 5-البخلاء - للجاحظ - حققه طه الحاجري - دار
المعارف بمصر - ط 6 - 1978م.
- 6-بدائع الزهور في وقائع الدهور - ابن إسحاق
الحتفي - منشورات المكتبة العربية - مطبعة
بغداد - د/ت.
- 7-تاريخ الأدب العربي - بروكلمان - نقله إلى
العربية د. عبد الحليم النجار - دار المعارف
بمصر - ط 2 - 1969م.
- 8-تاريخ الرسل والملوك -المعروف بـ (تاريخ
الطبرى) - ابن جرير الطبرى - تحقيق محمد
أبو الفضل إبراهيم - دار المعارف بمصر -
ط 4 - 1979م.
- 9-تاريخ ملوك العرب الأولين - المطبوع بعنوان
(تاريخ العرب قبل الإسلام) - للأصمسي
تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين - مطبعة
المعارف - بغداد - 1959م.
- 10-تأويل مختلف الحديث - ابن قتيبة - دار الكتب
العلمية - بيروت - ط 1 - 1985م.
- 11-تجليات الدهر العربي - د. مسعود بو بو -
مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق - مجل 76
الجزء 2 نيسان / 2001م.
- 12-التخيص في معرفة أسماء الأشياء - لأبي
هلال العسكري - تحقيق د. عزة حسن -
مجمع اللغة العربية بدمشق 1969م (طبعه
- 1- بصورة عنها بدار صادر - بيروت -
1993م).
- 2-التعريفات - للشريف الجرجاني: علي بن
محمد - تحقيق إبراهيم الإبياري - طبعة دار
الكتاب العربي - بيروت - ط 3 - 1996م.
- 3-الجامع لأحكام القرآن - للقرطبي - دار
الكتاب العربي - القاهرة - 1967م. (طبعه
بصورة عن طبعة دار الكتب المصرية).
- 4-جمهرة رسائل العرب - أحمد زكي صفوت -
المكتبة العلمية - بيروت - لبنان - د/ت.
- 5-الحماسة - للبحترى - ضبطه وعلق حواشيه
كمال مصطفى - المكتبة التجارية الكبرى -
القاهرة - ط 1 - 1929م.
- 6-الحيوان - للجاحظ - تحقيق عبد السلام محمد
هارون - نشر المجمع العلمي العربي
الإسلامي - بيروت 1969م.
- 7-رسالة الغفران - للمعري - تحقيق بنت
الشاطئ - دار المعارف بمصر - 1977م.
- 8-الزمان في الفكر الديني والفلسفى القديم - د.
حسام الألوسى - مطبوعات المؤسسة العربية
للدراسات والنشر - بيروت - ط 1 -
1980م.
- 9-الزمان في القرآن - د. إمام عبد الفتاح إمام -
مجلة الثقافة العربية الليبية - عدد 4 سنة 3 -
نisan 1976م - ص 42 وما بعد.
- 10-الزمان والأزل - ولترستيس - ترجمة د.
زكريا إبراهيم - مطبوعات المؤسسة الوطنية
- بيروت / مؤسسة فرنكلين - نيويورك -
1967م.
- 11-الزمن - جين ليبرتي - تغريب الدكتور سيد
رمضان هدارة - سلسلة كيف ولماذا -
مطبوعات دار الشروق - بيروت القاهرة -
د/ت.
- 12-الزمن عند الشعراء العرب قبل الإسلام - عبد

التراث العربي

- شرح محمود محمد شاكر - مطبعة المتنى -
القاهرة - 1974م.
- 46- العصر الجاهلي - الدكتور شوقي ضيف -
دار المعارف بمصر - ط 7 - 1976م.
- 47- العقد الفريد - ابن عبد ربه - ضبطه أحمد
أمين وأحمد الزين وإبراهيم الإبياري - مطبعة
لجنة التأليف - القاهرة - 1965م.
- 48- العمدة - لابن رشيق - تحقيق محمد محبي
الدين عبد الحميد - دار الجيل - بيروت - ط
4 - 1972م.
- 49- فتوح البلدان - للبلذري - علّق عليه رضوان
محمد رضوان - دار الكتب العلمية - بيروت
- ط 10 - 1989م.
- 50- فتوح الشام - لأبي عبد الله الواقدي - مطبعة
مصطفى البابي الحلبي بمصر - ط 4 -
1966م.
- 51- الفروق في اللغة - لأبي هلال العسكري -
منشورات دار الآفاق الجديدة - بيروت -
لبنان - ط 2 - 1977م.
- 52- فقه اللغة وسر العربية - للشعالي - دار الكتب
العلمية - بيروت - لبنان - د/ت. (صورة
عن الطبعة المصرية - 1341هـ/ 1923م).
- 53- في جمالية الكلمة - د. حسين جمعة - اتحاد
الكتاب العربي - دمشق - 2002م.
- 54- م Kramerات في أدب العصر الأموي - د. حسين
جمعية - منشورات جامعة دمشق - 1992م.
- 55- ذكرة الزمان عبر التاريخ - ترجمة فؤاد كامل
- سلسلة عالم المعرفة - الكويت - عدد
159 - 1992م.
- 56- الكامل في التاريخ - ابن الأثير - دار صادر
- دار بيروت - بيروت - 1965م.
- 57- الكتاب - لسيبويه - تحقيق عبد السلام محمد
هارون - عالم الكتب - بيروت - د/ت.
- 58- كتاب خلق الإنسان للأصممي (ضمن الكنز
- الإله الصانع - دار الشؤون الثقافية العامة -
بغداد - 1976م.
- 34- الزمن في الأدب - هانز ميرهوف - ترجمة
د. أسعد رزوق - مراجعة عوضي الوكيل -
مطبعة سجل العرب - القاهرة / 1972م.
- 35- سيرة ابن إسحاق - تحقيق محمد حميد الله -
مطبعة محمد الخامس - فاس - المغرب
- 1976م.
- 36- السيرة النبوية لابن هشام - تحقيق مصطفى
السقا ورفيقه - دار إحياء التراث العربي -
بيروت - د/ت.
- 37- شرح ديوان الحماسة - لأبي علي المرزوقي -
نشره أحمد أمين وعبد السلام هارون - مطبعة
لجنة التأليف - القاهرة - ط 2 - 1967م.
- 38- شرح ديوان لبيد بن ربيعة - تحقيق د. إحسان
عباس - الكويت - ط 2 - 1984م.
- 39- شرح نهج البلاغة - ابن أبي الحديد - دار
الأندلس - بيروت - ط 3 - 1983م.
- 40- شعر النافغة الجعدي - منشورات المكتب
الإسلامي بدمشق - ط 1 - 1964م.
- 41- الشعر والشعراء - ابن قتيبة - تحقيق أحمد
محمد شاكر - دار المعارف بمصر - ط 2 -
1966م.
- 42- صبح الأعشى في صناعة الإنسا - الفاقشendi
- وزارة الثقافة والإرشاد القومي - القاهرة -
(نسخة مصورة عن طبعة بولاق - مصر -
1913م).
- 43- صحيح البخاري - لأبي عبد الله المشهور
بالبخاري - دار إحياء التراث العربي -
بيروت - د/ت.
- 44- طبقات الصوفية - للإمام أبي عبد الرحمن
السلمي - تحقيق نور الدين شريبه دار الكتاب
النفيس - حلب - سوريا - ط 2 - 1986م.
- 45- طبقات فحول الشعراء - لابن سلام الجمحى -

- بيروت - ط 4 - د/ت.
- 67- الملل والنحل للشهرستاني - تقديم وتعريف د. حسين جمعة - دار دائمة - دمشق - وبيروت - ط 1 - 1990م.
- 68- منهاج البلاء وسراج الأباء - حازم القرطاجني - تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة - دار الغرب الإسلامي - بيروت - ط 2 - 1981م.
- 69- السنفاض - لأبي عبيدة معمرة بن المثنى - اعتماد المستشرق الإنكليزي بيفان - دار صادر - بيروت - د/ت (صورة عن طبعة ليدن - 1905م).
- 70- نهاية الأرب في فنون الأدب - للتوفيري - تصحيح أحمد الزين - وزارة الثقافة والإرشاد القومي - القاهرة - د/ت.
- 71- النهاية في غريب الحديث والأثر - ابن الأثير الجزري - تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي - القاهرة - 1963م.
- 72- وفيات الأعيان وأنباء وأبناء الزمان - ابن خلكان - تحقيق الدكتور إحسان عباس - دار صادر - بيروت - 1994م.
- اللغوي) تحقيق أوغست هغلر - بيروت - 1903م.
- 59- كتاب خلق الإنسان - ثابت بن أبي ثابت - تحقيق عبد الستار أحمد فراج - مطبعة حكومة الكويت - طبعة ثانية مصورة - 1985م.
- 60- لسان العرب - لابن منظور - دار صادر - بيروت - 1955-1965م.
- 61- اللامع - لأبي نصر السراج - نشرة نيكلسون - لندن - 1916م.
- 62- المخصص - لابن سيده - تحقيق لجنة إحياء التراث العربي - دار إحياء التراث العربي - بيروت - د/ت.
- 63- مروج الذهب ومعادن الجوهر - للمسعودي - تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد - مطبعة السعادة بمصر - ط 4 - 1964م.
- 64- المعمرون والوصايا - للسجستاني - تحقيق عبد المنعم عامر - دار إحياء الكتب العربية - لصاحبي عيسى البابي الحلبي - القاهرة - 1961م.
- 65- المغازي للواقدي - تحقيق الدكتور مارسدن جونس - عالم الكتب - بيروت - د/ت.
- 66- مقدمة ابن خلدون - دار إحياء التراث العربي