موقف شعراء الجاهلية تجاه الزمن
بين التحدّي والاستسلام

م.م. علي طالب مهدي
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي/ بغداد

Pre-Islamic Poets' Attitudes Towards Time Between Challenge and Surrender

Asst. Lecturer. Ali Talib Mahdi
Ministry of Higher Education and Scientific Research / Baghdad

Abstract

This study attempts to identify the attitude of the pre-Islamic period towards time through reading of its poetry. The previous studies have been restricted to the complaint of time. Those studies also have attributed the poets' recalling of the past experiences to their nostalgia.

Key words: Pre-Islamic Poets, Time, Challenge, Surrender.

الملخص:

تحاول هذه الدراسة الكشف عن موقف الإنسان العربيّ في عصر ما قبل الإسلام من الزمن من خلال قراءتنا لشعر ذلك العصر، ومما شجّعنا على القيام بهذه الدراسة أنّ الدراسات السابقة التي تناولت الزمن في شعر هذا العصر كانت ذات طبيعة تجزيئية اقتصرت على دراسة النصوص التي تعبّر عن الشكوى من الزمن تعبيراً مباشراً، كما أنّ تلك الدراسات فسرت استحضار التجارب الماضية في النصوص الشعرية على انه حنين لماض تلاشى، دون أن تبين دور الذاكرة الذي يمكن الذات من بعث ماضي الحيوية وجعله متواصلاً مع الحاضر ومواكباً له.

الكلمات المفتاحية: شعراء الجاهلية، الزمن، التحدي، الاستسلام.

المقدمة

يعيش الإنسان في فضاء ظاهرة طبيعية ملغزة تسمّى الزمن الذي يظلّ في حركة مستمرّة ذات اتجاه مستقيم لا يعود إلى النقطة التي بدأ منها ويؤثّر في الذات الإنسانية فيحرمها حسّ الثبات ويجعلها في حالة تغيّر مستمرّ ينتهي بالموت الذي لا فكاك للإنسان منه، ونتيجة لاستعصاء الزمن على الإدراك وعدم قدرة الإنسان على مواجهته، فقد حاولت كلّ الثقافات منذ فجر الوعي البشريّ أن تقدّم مفهومات ذهنية للزمن ومنحه معنىً يدلّ عليه، كما كشفت عن مواقفها منه، وقد تباينت مواقف الثقافات المختلفة من الزمن إذ وقف قسم منها موقفاً حيادياً لأن الزمن في نظره لا يمتلك أي تأثير في الذات الإنسانية، فيما رأت ثقافات أخرى أن الزمن عنصر خلاق يمنح الذات الإنسانية مجالاً للإبداع والنشاط الحيوي ووقفت منظومات ثقافية أخرى موقفاً سلبياً من الزمن إذ رأت فيه فضاء يهدد مسار الحياة ويحيل الإنجازات الإنسانية إلى التلاشي والهباء مما يجعل الحياة عبثاً لا طائل منه.

ولم يقتصر اختلاف موقف الثقافات من الزمن وتأثيره في الحياة الإنسانية فحسب وإنما اختلفت الثقافات في موقفها من أبعاد الزمن الثلاث –الماضي، والحاضر، والمستقبل –فهناك ثقافة تعلي الماضي على حساب الحاضر والمستقبل، فالماضي في نظرها بناء متكامل وعلى الحاضر أن يقفو خطاه ويسير على هديه، فيما أعلت منظومات ثقافية الحاضر على حساب الماضي، وذهبت ثقافات أخرى إلى الاهتمام بالمستقبل لأنّه يمثّل مجالاً لاستمرار حركة التطور وتقدمها، أمّا الرسالات السماوية فقد قطعت الصلة بين حاضرها والماضي، لأنّ الماضي في نظرها يمثل بؤرة فساد وانحلال.

وقد قدّمت كلّ ثقافة موقفها من الزمن عبر نشاطاتها الإبداعية كالفلسفة والموسيقى والرسم والأدب، وكان الأخير أبرز نشاط إبداعيّ كشف عن موقف الإنسان من الزمن ومحاولة تجاوزه، كما عبّر عن حيرة الإنسان تجاه هذه الظاهرة الخفية التي تتلاعب

بالمصير الإنسانيّ غير آبهة بما تحدثه من ألم وشقاء، والأدب إذ يعبّر عن موقف الإنسان فإنّه لا يقدّم هذا الموقف بشكل تقريريّ، وإنّما يمنحه شكلاً جمالياً ذا لغة انفعالية تشدّ المتلقّي إليها وتجعله يشارك المبدع في أحاسيسه.

الزمن لغة واصطلاحاً:

ظل الزمن شاغلاً أساسياً للفكر الإنساني منذ فجر الوعي المعرفي حتى يومنا هذا، فقد أدرك الإنسان منذ البدء بفضل وعيه التجريبي أن وجوده وجود زماني ((منذ أن شعر بأنه موجود، ولذا فإنه حاول بلورة موقفة إزاء الزمن. وهذا الموقف قد ينطلق من طريقة استجابة فردية أو جماعية))[1] ومن هنا فقد تشعبت الدراسات حول الزمن حتى أن الباحث في هذا الموضوع يجد ((نفسه لا يؤرخ لموضوع الزمان في الفترة التي يدرسها فقط بل لموضوعات أخرى كالحركة، والعلاقة بين الزمان والوجود، وكذلك الزمان النفسي والوعي، وأزلية الزمان أو لا أزلية الزمان))[2]. وهذا التعدد والتشعب في الدراسات جعل من الزمن أنواعاً متعددة فهناك الزمن النفسي والاجتماعي والكونيّ[3] والزمن الإنساني[4] حتى أن كلمة الزمن لم تعد تعطي دلالة محددة دون أن توصف.

وقد انعكس الاهتمام بالزمن على دلالة هذه المفردة في المعاجم فالمتتبع لدلالتها معجمياً يجد أنها تترادف مع كلمتي الزمان والدهر ((السرمدية)) حيناً، فالزمن يعني ((الوقت قليله وكثيره ومدة الدنيا كلها))[5]، وحيناً أخر يجدها تتفارق مع كلمة الدهر، فالزمن وقت تحكمه أُطر البداية والنهاية بينما الدهر كل متصل لا يخضع لشرط التناهي ولا تحده نقطة بدء [6]، ويبدو لنا أن هذا الاختلاط في دلالة لفظة الزمن جاء نتيجة جمع دلالتها من مصادر متشعبة لها منطلقات متباينة، فترادف دلالة الزمن والدهر استقاه أصحاب المعاجم من النصوص الشعرية، إذ أن كلمة ((الدهر عند الشعراء ذات مفهوم شعري يستعينون به في الدلالة على مجرى الحوادث الكونية وتصرف الأقدار... وقد استعمل الشعراء ألفاظاً أخرى للدلالة على المعنى نفسه مثل كلمة: الزمان، الليالي،الأيام))[7].

فالنصوص الشعرية القديمة استخدمت هذه الألفاظ استخداماً انفعالياً، وجعلت منها ألفاظاً مترادفة الدلائل، فالدهر، واليوم، والغد تعني عند حاتم الطائي الزمن الذي لا يخضع للنفاذ [8]:

هل الدّهرُ إلاّ اليوم أو أمس أو غدِ كـذلك الزمان، بيننا، يتردد

في حين نجد طرفة بن العبد عدّ الأيام والدهر مدة حياة الفرد المحكومة بالتناهي [9]:

أرى العيش كنزاً ناقصاً كلّ ليلة وما تنقص الأيامُ فالدهرُ ينفذُ

بينما أخرجت الخنساء الزمان من شرط التناهي عندما منحته طابعاً سرمدياً تفنى الأشياء بمروره ويظل خالداً لا يتغير [10]:

إنَّ الزَمانَ وَما يَفنى لَهُ عَجَبٌ أَبقى لَنا ذَنَباً وَاِستوصِلَ الراسُ

فالأمثلة المتقدمة تكشف عن انفعال الشعراء تجاه هذه المفردات فهم لا يريدون أن يقدموا دلالتها بل عبروا عن موقفهم تجاهها.

أما التفرقة بين الزمن والدهر في المعاجم فقد جاء بتأثير الدراسات الفلسفية التي أقامت تفرقة حادة بين الزمن المقدر بالحركة الذي يقع بين حدي البدء والنهاية، والدهر الذي جعلته خارج إطار التناهي [11].

(1) انتصار الزمن دراسة في أساليب معالجة الماضي في الفكر الاحيائي: محمد عبد الحسين الدعمي:9.
(2) الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، حسام الدين الآلوسي:11.
(3) مسائل في الإبداع والتصور:جمال عبد الملك (ابن خلدون):166.
(4) الزمن في الأدب، هانز ميرهوف:10.
(5) لسان العرب: ابن منظور مادة (زمن)، وينظر: المعجم الوسيط: ابراهيم مصطفى وآخرون: 403/1.
(6) لسان العرب: مادة (زمن).
(7) دائرة المعارف الإسلامية، احمد المسناوي وآخرون: 10 / 390.
(8) ديوان حاتم الطائي مع دراسة ادبية مفصلة عن الجود والأجواد في تاريخ الأدب العربي، فوزي عطوي: 69.
(9) ديوان طرفة من العبد: 49.
(10) شرح ديوان الخنساء:91.
(11) دائرة المعارف الإسلامية: 10 /384.

أما الزمن في الاصطلاح فإن الباحث لا يستطيع أن يقدم تحديداً معيّناً له،لأن التحديدات الاصطلاحية متعددة بتعدد أنواعه، ومن هنا، فقد اقتصرنا على تقديم تحديد اصطلاحي لنوعين من الزمن هما: الزمن الطبيعي والزمن النفسي، كونهما يمسان بحثنا مسّاً مباشراً دون الأنواع الأخرى.

فالزمن الطبيعي هو الزمن الشائع أي هو ((الوقت الذي نستعين به بواسطة الساعات والتقاويم لكي نضبط اتفاق خبراتنا الخاصة للزمن بقصد العمل))[1]، فعن طريق هذا الزمن تنتظم حياتنا ونرتب جدول أعمالنا.

أمّا الزمن النفسي فهو ((وعينا للزمن كجزء من الخلفية الغامضة للخبرة، أو كما يدخل الزمن في نسيج الحياة الإنسانية والبحث عن معناه، إذن، لا يحصل إلا ضمن نطاق عالم الخبرة))[2]. فالزمن النفسي وفق ما تقدم يكون مصدره تراكم الخبرة التي يتشكل عبرها الوعي به والتعامل من خلال الخبرة مع الحاضر والتنبؤ بالمستقبل فالخبرة التي شكلتها التجارب الماضية توظف لتضوئ الحاضر ودائرة التوقع كما أنها تشكل موقف الذات من الزمن سلباً أو إيجاباً، وإذا كان الزمن النفسي وفق التحديد المتقدم متشكل بفضل وعي الخبرة، فإن فرويد عزا الزمن النفسي إلى العقل الباطن الذي ((لا يعرف تقسيمات الزمن إلى حاضر وماضٍ ومستقبل، وإنه عندما يستخرج من الذاكرة تجارب قديمة فهو لا يقدمها للوعي كأنها في الحاضر بل باعتبارها حاضرة فعلاً))[3]، وعلى الرغم من التباين الظاهري في التحديدين المتقدمين فانهما يؤكدان على أن الزمن في أعماق الفرد يفارق التقسيم القائل بآنات الزمن الثلاث لأن الماضي والحاضر والمستقبل يربط فيما بينهم رابط وشيج سواءً أكان مصدره الخبرة أو اللاوعي.

موقف الأساطير من الزمن:

لما كانت الأساطير ذات وظيفة تعليلية كونها تمثل ((العلم البدائي، الذي يفسر الأصول السببية لأحداث الطبيعة ونظم البشر))[4] فإنها حاولت أن تقدم تفسيرات لأكبر المشكلات التي واجهها الإنسان البدائي وهي مشكلة الخلود، فقد كشفت عن عبثية سعي الإنسان ومحاولاته للخروج من الأطر الزمانية المتناهية والدخول في المجال اللازماني، فأقدم الأساطير التي وصلتنا كان مضمونها ترسيخ هذه الفكرة عندما روت فشل البطل الأسطوري (كلكامش) في سعيه للحصول على نبتة الحياة التي تهب الخلود الأبدي لمن يتناولها[5]، وجاءت أغلب الأساطير اللاحقة تكريساً لهذه الفكرة عندما بينت أن الآلهة وحدهم ((الذين يعيشون إلى الأبد أمّا أبناء البشر فأيامهم معدودات وكلّ ما عملوا هراء وعبث))[6]. فالحياة الأبدية احتفظت بها الآلهة لنفسها وأخفتها حتى عن الحكماء الذين ألهمتهم المعرفة في جميع العلوم[7]. ونظراً لعجز الإنسان البدائي من الحصول على حياة أبدية وكشف سرّ الموت الملغز فقد صاغ أساطير تحدّثت عن أسباب الموت لا عن ماهيته، عزا قسم منها سبب الموت إلى خطأ ارتكبه الأسلاف إذ تقول الأسطورة: ((خلقت الآلهة الإنسان منعماً سعيداً ولكنه أذنب وارتكب الخطايا بإرادته الحرّة فأرسل عليه طوفان عظيم عقاباً له على فعلته ولم ينجُ إلاّ رجل واحد هو(يجتوج الحائك)، وقد خسر يجتوج الحائك الحياة الخالدة لأنّه أكل فاكهة شجرة محرّمة))[8]، فيما عزت أسطورة أخرى سبب الموت إلى خطأ ارتكبه الأرنب في نقل رسالة الإله (القمر) مع القملة((لتعد الإنسان بالخلود، وكانت الرسالة تقول: كما أموت وفي مماتي أحيا. وصادف الأرنب البري القملة في طريقها، ووعد بنقل الرسالة، غير أنه نسيها وأبلغ البديل الخاطئ لها: (كما أني أموت وفي مماتي أفنى... الخ))[9]، ومع أن مشكلة الموت نالت قسطاً كبيراً من الاهتمام في الأساطير إلا أننّا لا نجد فيها مثل هذا الاهتمام بالزمن ومشكلة التغير الذي يحدثه، لأنّ ((الإنسان القديم اقتنع بعالمه الخرافي الذي صوره لنفسه واعتبره بديلاً لعالمه الواقعي))[10] إلى جانب أن

(1) الزمن في الأدب: 11.
(2) المصدر نفسه: 10.
(3) مسائل في الابداع والتصور: 166.
(4) الوجودية، جون ماكوري: 45.
(5) ملحمة كلكامش، ترجمة: طه باقر:113.
(6) جدلية الحياة والموت، نصوص ومقاربات، حيدر الجراح، مجلة النبأ، العدد 35، 1420:3.
(7) ملحمة كلكامش: 151.
(8) قصة الحضارة (نشأة الحضارة)، ول ديروانت: 2/ 31.
(9) الموت في الفكر الغربي: جاك شورون: 17.
(10) أشكال التعبير في الادب الشعبي، نبيلة ابراهيم: 66.

((الوجود القديم ... كان محصوراً بأسره في اللحظة الحاضرة ولم يكن ثمة شيء يدفع به نحو الماضي والمستقبل))[1]، فالإيمان باللحظة الحاضرة أبعد عن الإنسان البدائي الإحساس بالتغير الذي يطرأ عليه وعلى الأشياء كما غيب عنده التفكير في المستقبل فاقتنع بأساطيره التي رأى فيها نوعاً من التفسير الكوني الشامل والمحيط بجوهر الوجود الذي يمزج آنات الزمن الثلاث ويجعل من الوجود كلاً تاماً متصلاً[2]، إلا أن هذه الظاهرة لا تكتسب الصفة العمومية المطلقة إذ نلمح في قسم من الأساطير موقفاً معادياً للزمن، فالأساطير اليونانية التي تحدثت عن انتصار (زيوس) رب الأرباب على المردة التيتان ممثلي الزمن توحي لبني الإنسان أن لا جدوى من محاولاتهم للتخلص من همّ الزمن فليس لديهم قوى خارقة كالتي عند الآلهة[3]، فيما أكدت أسطورة أُخرى مأساوية الجنس البشري الذي خلق من دموع الإلهة (أيروس) مولود الزمن[4]، ولأنّ الكائن الإنساني عرضة للتغير السلبي فانه حتى وإن تخلص من مشكلة الموت فأن حركة الزمن تؤدي به إلى الشيخوخة المتعبة، جسدت هذه الفكرة أسطورة (سبيل كومو) التي اختارت من بين ما خيرتها به الآلهة أن تعيش سنين بعدد ذرات الرمل التي تحملها في طرف ثوبها فكان لها ما اختارت إلا أن ذلّ الشيخوخة أدركها وأصبحت بحجم الطائر الصغير عاجزة تماماً، فأخذت تتمنى الموت[5]، وعلى هذا فإن الإنسان كما تتحدث الأسطورة حتى لو رفع عنه شبح الموت فإنه سيمقت الحياة جراء التغير الذي يحدثه الزمن. ومما تقدم يظهر أن الأساطير كان لها موقف عدائي خفي تجاه الزمن كما أنّها أفصحت عن عجز الإنسان أمام قوة الزمن الجبارة، جسدت هذه الفكرة محاولات أبطالها الفاشلة من نيل الخلود.

موقف الفلسفة القديمة من الزمن:

إن معالجة المشكلات الوجودية تتم عبر نشاطين إنسانيين هما: الشعر والفلسفة، لأنهما ((صورتان للتعبير عن الوجود: أحدهما للتعبير عن الإمكان والأخرى للتعبير عن الآنية، والوجود إمكانية وآنية معاً، فالشعر يعمل في الإمكان ليحيله إلى آنية ولكن في مملكة القول الموزون، والفلسفة تعمل في الآنية كيما تردّها إلى ينبوعها من الإمكان))[6]، إلاّ أنّ هذا لا يعني أنّ موقف هذين النشاطين من الزمن متطابق، فالباحث في الفلسفة القديمة يجد أنّ معالجتها للزمن سارت عبر تيارين: الأوّل: الفلسفة الثابتة، والثاني: الفلسفة المتغيّرة، فأصحاب التيار الأوّل نظروا إلى الزمن نظرة موضوعية من خلال إيمانهم بفكرة الزمن الدائري وجعلوا مقياسه مقدار النقلة الدائرية[7].

ويبدو أنّ هذه النظرية جاءت بتأثير حركة تعاقب الفصول والليل والنهار، ولهذه النظرية أصول قديمة ووجدت طريقها حتى إلى بعض التيارات الفلسفية المعاصرة[8]، ومضمونها أنّ ((الكلّ يذهب والكلّ يعود، وعجلة الوجود تدور إلى الأبد، وكلّ شيء يموت وكلّ شيء يعود ويزدهر))[9]. ويبدو أنّ الإيمان بهذه النظرية جاء نتيجة الشعور بمحدودية الحياة وتناهيها ممّا ((دفع فلاسفة اليونان بأن يقولوا: كلّ شيء عائد إلى أصله ... تبعاً لقانون الزمن (دورته الأبدية)))[10]، وإذا كان أصحاب هذا التيار رفعوا شعار أن لا جديد تحت الشمس والكلّ يذهب والكلّ يعود فإنّهم واجهوا مشكلة مصير الذات الفردية فقدّموا فكرة ثنائية الجسد والنفس التي تقول: إنّ ((النفس جوهر، أي كيان منفصل ومستقلّ عن البدن المتغيّر باستمرار، والهوية والوحدة والبساطة يمكن إطلاقها على الذات أوالنفس كون هذه الأخيرة جوهراً))[11]، وقد تجذّرت هذه الفكرة عند أصحاب هذا المذهب الذي يرى ((أنّ الذات الفيزيائية كتلة كريهة لأنّ

(1) انحلال الغرب، اشبنجلر: 172/1، نقلاً عن: الزمان الوجودي.: 71.
(2) الأسطورة في الشعر العربي الحديث: أنس داود: 20.
(3) شوبنهار، عبد الرحمن البدوي: 114.
(4) مائدة افلاطون، محمود لطفي جمعة: 20.
(5)British and American Poets , chaucer to the present , W. Jackson Bate:725.
(6) الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، عبد الرحمن بدوي:107.
(7) الزمان الوجودي، عبد الرحمن بدوي: 53.
(8) الزمن في الأدب: 88-89.
(9) الوجودية: 339.
(10) إشكالية الزمان في الفلسفة والعلم، يمنى طريف الخولي، مجلة ألف، العدد 9، 1989: 17.
(11) الزمن في الأدب: 37.

صفاتها خاضعة للتغيّر... على العكس من الذات الروحية))[1]، ولكن هذا التقديم لم يكن مقنعاً لوجود تساؤلات عن مصير الروح بعد فناء الجسد، وأمام هذه الإشكالية ذهب أفلاطون وأرسطو إلى أنّ الذات الفردية يمكن أن تكتسب الأبدية عبر التناسل والإنجاب ((فاضطرابات الحمل تظهر في النسل ليس فقط لأنّ الأعقاب يشبهون آباءهم إنّما لأنّهم يحملون في ذواتهم سمات العقل الذي أنجبهم))[2]، وعبارة سمات العقل تؤكّد انفصالية الذات عن الجسد الذي سيواجه التلف والفناء، وقد تابعهم في ذلك (فيرون) مؤكّداً هذه الفكرة بقوله: ((إنّ الموت هو انحلال العناصر المكونة للبدن وأنّ النفس لا تنحلّ لأنّها نقية بسيطة ولو قالوا إنّ النفس ليست سوى انسجام البدن، نقول: إنّنا ما رأينا هذا الانسجام يجاهد ضدّ الإرادة للتخلّص من كثير من شهواته))[3]، ولم يكتف أصحاب هذه النظرية بهذا الحدّ بل ذهبوا إلى التفضيل بين آنات الزمن الثلاثة فجعلوا اهتمامهم منصبّاً على الحاضر، فالسعادة وفق منظور سقراط ((ليست بعيدة عنّا لكنّها في السرور الحالي الوقتي أي في حركة الشعور الحاضر، فلا نهتمّ بالمستقبل لكونه ليس لنا))[4]، وقد ذهب أوغسطين مثل هذا المذهب فهو يرى أنّ الحاضر هو الجزء المعيش الموجود الذي يجب الاهتمام به لأنّ الماضي لم يعد موجوداً والمستقبل لم يحن بعد[5].

إنّ هذه المحاولات التي سعت إلى استبعاد الزمن من التفسير الوجودي كان أصحابها ((متأثرين من غير شكّ إمّا بنزعة صوفية أسطورية كما هي الحال لدى أفلاطون وأفلوطين وأوغسطين، أو بنزعة عقلية تجريدية تصوّرية كما نجدها خصوصاً عند أرسطو))[6]، ومع هذا الحياد القيمي تجاه الزمن نجد عند أصحاب هذا التيار نزعة تفاؤلية تجاهه، فقد ((ذهبت الأفلاطونية الحديثة إلى أنّ الزمان مصدر خلق وإبداع لأنّهم يرون أنّ الزمان الذي يحدث فيه التغيير هو الزمان الطبيعي وليس الزمان الحقيقي داخل النفس الكليّة))[7]، وهذه النزعة تستند في موقفها إلى اعتقاد ماورائي، إذ أنّها تعدّ الحياة الفردية صورة باهتة لحياة أزلية تتجسّد في الإله عند الإغريق، وهذا ما يذكّرنا بالمحاكاة الأفلاطونية[8]، وعلى أيّة حال فإنّ هذه المقولات لم تكن مقنعة حتى بالنسبة لقائليها، إذ علّل (أكزينوفون) هدوء سقراط عند تجرّعه السمّ أنّه وجد فيل الموت خلاصاً من ((ضروب العجز والبؤس المرتبط بالشيخوخة))[9]، في حين يرى أرسطو أنّ الزمن مفسد بطبعه لأنّ كلّ تغيّر إنّما يحدث في الزمن وكلّ تغيّر فساد[10].

أمّا التيار الفلسفي القائل بالتغيّر فهو يرى أنّ الزمن يسير بخطّ مستقيم غير قابل للانعكاس أي أنّه لا يعود إلى نقطة بدئه كما يقول هيرقليطس: ((أنّ الكلّ يتحرّك يسيل))[11]، ولا شكّ أنّ الزمن عند أصحاب هذا التيار قد شغل حيّزاً كبيراً فراحوا يسعون للخلاص من مشكلة الموت ومشكلة الشيخوخة، إلاّ أنّ موقفهم قد تباين، فقد وافق الرواقيون أصحاب الفلسفة الثابتة في أنّ الحصول على الأبدية يتمّ عبر التناسل، وذهبوا إلى ((أنّ الأحياء مصنوعون من مادّة قابلة للتلف وبأنّ الزمن المحدّد لكلّ كائن قصير الأمد، فقد نُظّمت الأمور بحيث يكون هلاك الواحد ولادة الآخر، وهكذا بحكم التعاقبات يمكننا أن نعيش إلى الأبد))[12]. إلاّ أنّ الفارق بينهم وبين أصحاب الفلسفة الثابتة هو أنّهم لم يحدّدوا شكل الخلود أهو خلود فيزيائي أم خلود معنوي؟، ويبدو أنّ الخلود عندهم يكون جسداً ونفساً، كما ذهب (زينون) زعيم الرواقيين إلى أنه ((لا يوجد في الإنسان إلاّ الجسم))[13]، فيما أبعد الأبيقوريّون الموت من تفكيرهم منطلقين من

(1) المصدر نفسه: 38.
(2) الانهمام بالذات، ميشيل فوكو: 85.
(3) مائدة أفلاطون: 66.
(4)المصدر نفسه: 48.
(5) الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم: 142.
(6) الزمن في الأدب: 89.
(7) الزمان الوجودي: 46.
(8) في معرفة النصّ دراسات في النقد الأدبي، يمنى العيد وحكمت صباغ الخطيب: 62.
(9) الموت في الفكر الغربي: 50.
(10) الزمان الوجودي: 83.
(11) مائدة افلاطون: 18.
(12) الانهمام بالذات: 85.
(13) مائدة أفلاطون: 107.

الفكرة التي تقول: بما أنّ الموت ((طالما كنّا موجودين فإنّه غير موجود، وحينما يحلّ فإنّنا لا نكون موجودين))[1]، وهذه الفكرة جعلتهم يتجهون صوب الملذّات، فلا شأن لهم بالتفكير في العقائد والحياة الأخرى إذ أنّ إنكارها كان من صميم معتقداتهم[2]، لذا فهم يمنحون الحاضر قيمة عليا لا لاعتقادهم بخلود النفس كما ذهب أفلاطون وأتباعه بل لأنّهم يرون أنّ حياة الفرد في الدنيا هي الحياة الوحيدة التي ستعاش، ولهذا فإنّ أصحاب هذا التيار لم يشكّل عندهم هاجس التغيّر قلقاً، فقد رأى زعيمهم في الفلسفة وسيلة ناجعة تخلّص المرء من آلام الشيخوخة أو التخوّف منها، فعلى ((الشابّ والشيخ أن يبحثا في الفلسفة، الشابّ كي يكون عندما يشيخ حديثَ النعمة بالامتنان لما مضى، والشيخ كي يكون أيضاً في شبابه قديماً لعدم خوفه من المستقبل))[3].

فيما نحا (أوريل) منحاً دينياً في معالجته لمشكلة التغيّر عندما أكّد على مبدأ احترام الآلهة ومساعدة البشر وإدراك قصر الحياة[4]، وعلى العكس من أصحاب الرؤية الثابتة دعا قسم من الفلاسفة إلى الابتعاد عن الاهتمامات اليومية والتوجّه نحو ماضي الفرد والتأمّل فيه لأنّه ((الجزء الوحيد من حياتنا الذي هو مقدّس ومحرّم، الذي نجا من كلّ المخاطرات البشرية والذي هو نجا من سيطرة القدر التي لا يزعزعها الفقر والخوف ولا غزوة أمراض ولا يمكن ضعضعة هذه السيطرة ولا القضاء عليها فامتلاكها دائم وهادئ))[5].

ومما تقدّم يمكن القول إنّ همّ الزمن فرض حضوره على كافة التيارات الفلسفية القديمة وإن كان متفاوت المقدار من تيار لآخر.

الرسالات السماوية قبل الإسلام والتخلّص من همّ الزمن:

قدّمت الرسالات السماوية حلولاً جذريّة أنقذت الإنسان من همّ الزمن بعد أن بينت له أنّ وجوده في هذا العالم وجود زماني، فيما يكون وجوده في الدار الآخرة وجوداً سرمدياً تحدد طبيعته أعمال الإنسان في حياته الدنيوية وليس ((ثنائية الموت والحياة هي حركة الحياة على هذه الأرض بل هي حركة الآن والبعد ... أي حركة الحياتين: الأولى والثانية الظاهر والجوهر))[6]، وأخرجت الإنسان من دائرة الفكر الأسطوري الذي يعتقد بدائرية الزمن المستشفة من تعاقب الفصول ومواسم رمي البذور والحصاد، إذ ((دعا أنبياء الناس الى مواجهة الوجود البشري بما يتسم من طابع زماني وتاريخ جذري، وإلى الخروج من الرحم اللازماني للفكر الأسطوري))[7]

فالزمن يسير بخط مستقيم وتاريخ الوجود البشري على الأرض بدأ بخروج آدم من الجنة وينتهي بقيام الساعة ويتضمن وقائع منفردة غير قابلة للتكرار كلحظة الخلق او بعث الرسل والأنبياء[8]، وبذلك لم يعد الموت لغزاً محيراً، وفقد الهالة المرعبة التي خلعت عليه وهو في حقيقته –كما جاء في الرسالات السماوية –نقطة فاصلة بين حياة الدنيا المتناهية والحياة الخالدة في الآخرة. فيما جعلت آنات الزمان الثلاث في حياة الفرد مترابطة، فالحاضر يؤثر في الماضي كما انه يتأثر بالمستقبل حينما يصبح ماضياً بفعل حركة الزمن فالإنسان في يوم القيامة يحاسب على كل أعماله وينال جزاءه المستحق لذا يتوجب على الإنسان أن يكفر في حياته ما اقترف من خطايا في ماضيه ويتطلع الى المستقبل بنية الاستمرار على فعل الخير، هذا بالنسبة للوجود الفردي أما بالنسبة للوجود البشري بمجموع تاريخيه فأنه ((يلغي الحاضر لحساب الماضي والمستقبل ... أما الماضي فلارتباطه بخطيئة آدم ... أما المستقبل فلأنّ فيه تحقيق الخلاص من هذا الوجود الخاطئ))[9]، لان الوجود البشري حصل بسبب خطيئة آدم (عليه السلام) فهو وجود مهمش، اما الوجود الأهم فهو الوجود في الحياة الآخرة التي يتخلص فيها الإنسان من براثن هذا الوجود الخاطئ بالتزام النهج الديني الذي يمكنه من قطع ارتباطاته مع كينونته بشكل خاص والوجود بشكل عام ليتمكن من الخروج من سجن حياة دنيا والدخول في ملكوت السماوات فكل كينونة ((إنما هي قيد، ان لم نقل بان الوجود نفسه قيد، فليس وجودك سوى ارتباطك بما أنت كائن آو تقيدك بصميم كينونتك، وأما

(1) الموت في الفكر الغربي: 67.
(2) مائدة أفلاطون: 128.
(3) الانهمام بالذات: 34.
(4) المصدر نفسه: 65.
(5) المصدر نفسه: 45.
(6) في معرفة النص، دراسات في النقد الأدبي: 62.
(7) الوجودية: 52.
(8) إشكالية الزمان في الفلسفة والعلم: 24.
(9)الزمان الوجودي: 94.

الدين فهو التعطش إلى اللاوجود الذي هو مع ذلك موجود))[1]، وعلى الإنسان أن يكون حذراً من الوقوع في الخطايا لأنه سيدفع ثمن خطاياه يوم الحساب يوم ترسل الملائكة ((فيخرجون من ملكوته جميع المفسدين ومرتكبي الإثم ويطرحوهم في النار هناك يكون البكاء وصرير الأسنان))[2] فيما يلقى المحسنون هناءة ورضى من الله سبحانه، إذ نجد في إنجيل متى مباركة الرب للذين احسنوا وإدخالهم في حياة خالدة ليتمتعوا بنعيم أبدي[3].

إنّ الرسالات السماوية السابقة للإسلام عندما بينت ان الوجود الإنساني في الحياة الدنيا وجود زماني وسير الزمن سيراً خطياً لا يعود إلى النقطة التي بدأ منها لم يسبغ على الوجود طابعاً مأساوياً لأن الوعد بحياة خالدة يزيل شبح الخوف من مأساة الموت في الوقت نفسه أكدت تلك الرسالات على أن الحياة الدنيا تمثل طريقاً يوصل إلى حياة أبدية منعمة أو إلى حياة قوامها البؤس أو الشفاء. فالموت لا يمثل انقطاع تأثير هذه الحياة في المصير المستقبلي للإنسان.

موقف الأدب من الزمن

تتجلّى المواجهة مع الزمن عند بني الإنسان في أعمق صورها في الإبداعات الأدبية لأنّ الأدب نشاط وجودي ((لم يعالج سوى نواحي الزمن ... التي اعتبرت ذات مغزى في حياة الكائنات الإنسانية، وليس من قبيل المصادفة أذن أنّ الكتّاب الوجوديين كانوا في غالبيتهم العظمى رجال أدب لا خبراء في موضوع من الموضوعات))[4]

فقد عبّر الأدباء على مدى العصور عن موقفهم تجاه تقلّبات الزمن ولا نهائيته، كما عبّروا عن جزعهم من قصر الحياة وانفلات لحظات السعادة إذ دأب ((الشعراء منذ وقت طويل على تأكيد الفكرة القائلة بأنّ الإنسان كائن خلقه الزمان، وأنّه يبدأ بالموجود ويختفي في الوجود))[5]. ففي الأدب الإغريقي القديم نلمح هذا الحسّ المأساوي تجاه الزمن والتغيّر المريب الذي يحدث فيه على مستوى الانحلال القيمي الذي يتمظهر عبر تعاقب الأجيال كما تحدّثنا أسطورة القرون الخمس إذ كلّما تقدّم الزمن ازدادت حياة البشر رعباً وانحلالاً[6]، وليست مشكلة التناهي والانحلال هي المشكل الوحيد لمقت الإنسان للزمن والجزع منه، فقد تجعل المصائب التي تتعرّض لها الذات الفردية تتمنّى الموت لأنّها ترى فيه أنجع وسيلة للخلاص من حياة مليئة بالشقاء كما عبّر عن ذلك الشاعر الإغريقي (تيوني دي فيجار) بقولـه: ((أفضل شيء لأهل الدنيا أن لا يُولدوا ولا يروا أشعّة الشمس المشرقة ولكن إذ وُلدوا فالأفضل الخروج إلى عالم الخفاء بأسرع فرصة وأن يرقدوا تحت الأرض))[7]. وقد صدّر سوفكليس مسرحيّته أوديب ملكاً بهذه الفكرة[8].

كما كشفت أجناس أدبية أخرى عن فشل محاولة الإنسان لإيقاف عجلة الزمن، فعلى الرغم من محاولات بطلة الآمال الكبرى من إيقاف مجرى الزمن وتناسيه من خلال إيقاف عقارب الساعات والتقاويم عند تاريخ معيّن واعتزالها في منزلها عن الناس في سرداب معتم فإنّ يد الزمن تسلّلت إلى مخبئها فتهرّأ ثوب زفافها وتعفّنت الكعكة المعدّة للاحتفال بعرسها، وغزا الشيب رأسها[9]، وفي رواية (صورة دوريان جراي) للكاتب كالدويل نجد أنّ آثار الزمن تتسرّب إلى صورة البطل الشاب على الرغم من رسامها فحوّلتها إلى صورة عجوز بشع[10].

(1)الزمان والأزل مقال في فلسفة الدين، ولتر ستيس: 41.
(2)الكتاب المقدس، كتاب الحياة، انجيل متى: 1446.
(3) المصدر نفسه: 1471.
(4) الزمن في الأدب: 35.
(5) الوجودية: 228.
(6) شوبنهاور: 26
(7) مائدة أفلاطون: 6.
(8) ردّد الجوق في مستهلّ المسرحية هذه المقولة ((الخير أن لا يولد الإنسان وإن ولد فليمت بأسرع ما يمكن))، شوبنهاور: 6
(9) الآمال الكبيرة، تشارلز ديكنز: 72-74.
(10) انتصار الزمن، دراسة في اساليب معالجة الماضي في الفكر الاحيائي: 9.

وإلى جانب هذه النزعة الاستسلامية نلمس نزعة الخلاص وتحدّي الزمن في بعض الأعمال الأدبية، فالبطل في الرواية المغامراتية اليونانية يبقى محافظاً على ذاته ويخرج في نهاية الرواية بصورة تماثل صورته في بدء الرواية ((فالزمن المغامراتي اليوناني ...لا يترك أثراً في العالم ولا في الناس ولا تحدث أية تغييرات خارجية وداخلية مهما كان شأنها))[1].

ومع تطور الوعي الإنساني استخدم الأدباء وسائل عدّة لمواجهة الزمن، وقد كان النزوع الخيالي الحادّ وسيلة ناجعة للحدّ من مراس فعل الزمن القاسي، نجد ذلك في بحث دانتي عن ((حبّ مثالي في عالم يكمن خارج الزمن فصاغ هذا النزوع إلى اللازمنية بحثه الدؤوب الذي استغرق حياته عن عالم فردوس جميل))[2]، وإلى جانب النزوع الخيالي الحادّ كان استحضار التجارب الماضية ودمجها مع اللحظات الحاضرة فعلاً يتمّ فيه تجاوزهم الزمن وقهر شبح التناهي، ولهذا نجد أغلب النتاجات الأدبية لا تخضع لتسلسل زمنيّ مضطرد يبدأ من زمن معيّن وينتهي عند زمن يليه. فالنتاجات الأدبية الراقية يكون زمن أحداثها زمناً مشوّهاً لا يخضع لخطّيّة متوالية، وهذه الظاهرة فرضت حضورها في الأدب الحدثي والقصيدة الغنائية على حدّ سواء، ويتجلّى فعل الاستحضار بوصفه تقنية أدبية كلّما أحسّ الأدباء بثقل حاضرهم كما عبّرت عن ذلك فرجينيا ولف بقولها: ((كلّما تقدّم بنا الزمن كلّما ازدادت حياتنا ثقلاً وكثافة ... فلا نجد مناصاً من أن نغوص شيئاً فشيئاً حتّى نستغرق في ذلك القاع المظلم البارد))[3]، فمن خلال الغوص في عالم الذكريات يحسّ الأدباء بتواصل الماضي بالحاضر ويلغون التقسيم الزمني في الطبيعة، ففي قصيدة (قوبلخان) نجد امتزاجاً ((للعناصر التي تقسم عادة وفقاً لترتيب موضوعي للزمن، هناك سيلان مستمرّ وتمازج كلّي بين القبل والبعد أو الماضي والمستقبل يلفّ هذه المقولات الموضوعية، ويلفّ بشموله ... جميع أحداث ليلة واحدة أو مخزون الخبرة المتراكمة خلال فسحة العمر الواحدة))[4]

ومن الجدير بالذكر أنّ الأدباء في تصويرهم للماضي لا يصوّرونه تصويراً وثائقياً على أنه أحداث ووقائع انقضت، إنّما يتعاملون معها وكأنّها حاضرة الآن لم يؤثّر فيها ركام الزمن المتقادم، فقد قدّم لنا مارسيل بروست في بحثه عن الزمن الضائع ((أشياء كانت مندثرة ومدفونة في ركام الماضي، فعن طريق تداعي الذكريات أمكنه أن يخلق عالماً خيالياً نابضاً بالحركة والصور))[5].

إنّ الموقف من الزمن يبرز في الأدب أكثر من أيّ نشاط إبداعيّ آخر لأنّه يعبّر عن النزعات الشعورية للإنسان، كما أنّ الأدباء لا يقدّمون رؤيتهم من خلال مقولات جافّة، إنّما يقدّمون موقفهم ورؤيتهم بلغة انفعالية جمالية تشدّ المتلقّي إليها وتجعله في حالة مشاركة وجدانية مع المبدع.

البيئة وتشكيل الرؤية الزمنية:

إنّ رؤية الإنسان وموقفه من الأشياء والظواهر تتأثران بعوامل البيئة المحيطة به، فهي التي ترسم تأثيرها في الفرد ببعديه الخارجي والداخلي وتكون نشاطاته بكافّة أشكالها استجابة لتأثيراتها يؤكّد على هذا فكتور كوزان بقوله: ((أعطوني خريطة بلد مناخه ورياحه وكلّ جغرافيته ونباته وحيوانه، فأتعهّد بأن أنبئكم بما سيكونه إنسان هذا البلد وبالدور الذي سيلعبه هذا البلد في التاريخ))[6]. ولا شك أن البيئة المجدبة التي عاش فيها الإنسان العربي في عصر ما قبل الإسلام كان لها الدور الأكبر في تشكيل نظم الحياة آنذاك، وقد تشكلت القبيلة نتيجة الظروف الطبيعية وكونت تبعاً لذلك قيمها التي ((تحوي نوعاً من الإجبار العقائدي))[7]، لان الفرد في تلك البيئة لا يستطيع أن يعيش منفرداً منعزلاً عن المجتمع، ولهذا السبب نظر إلى القبيلة نظرة قداسة وظل حريصاً على التوحد معها[8]، فالإنسان في تلك البيئة يقدّم القبيلة على ذاته وأسرته طالما انّه لا يستطيع العيش خارج نظم القبيلة وأطرها[9]، ولمّا كانت العلاقة بين

(1) أشكال الزمان والمكان في الرواية، باختين: 35.
(2) انتصار الزمن، دراسة في اساليب معالجة الماضي في الفكر الاحيائي:111.
(3) الزمن التراجيدي في الرواية المعاصرة، سعد عبد العزيز: 7.
(4) الزمن في الأدب: 31.
(5) الزمن التراجيدي في الرواية المعاصرة: 7.
(6) الفنّ والتصوّر المادّي للتاريخ، جورج بليخانوف: 25.
(7) الزمان والمكان وأثرهما في حياة الشاعر الجاهلي وشعره، دراسة نقدية نصية، صلاح عبد الحافظ: 099
(8) شعر الاغتراب في الأدب العربي، ماهر حسن فهمي، مجلة مجمع اللغة العربية، القاهرة، مج (25)، 1969: 134.
(9) الظاهرة الأدبية في عصر صدر الاسلام والدولة الأموية، إحسان سركيس: 44.

القبائل العربية آنذاك قائمة على الصراعات فإنّ أفراد القبيلة الواحدة يجدون أنفسهم ملزمين باتخاذ موقف الحرب من مناوئيهم شأنهم شأن الأفراد الذين يعيشون ضمن كيانات مغلقة على نفسها[1]، فالالتزام عندهم واجب أخلاقي لا مجال للمساومة عليه، والفرد واحد من كلّ لا يفكّر بالخروج عن المواضعات التي رسمتها المؤسسة الثقافية فالواقع البيئي خلق مجتمعاً أغلب أفراده مستتبين، فصورة الشاعر العربي في النصوص الشعرية ((هي صورة شخص منخرط في الحياة الجماعية القبلية ... يمارس الأعمال كلّها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية))[2]، وهي شخصيّة عامّة لا تظهر حياتها الخاصّة إلاّ نادراً على المستوى القولي وأفعالها ذات مردود إيجابيّ للمجتمع، فطرفة بن العبد الذي يتمسّك بالحياة لأسباب ثلاث في قوله[3]:

وَلَولا ثَلاثٌ هُنَّ مِن عيشَةِ الفَتى وَجَدِّكَ لَم أَحفِل مَتى قامَ عُوَّدي
فَمِنهُنَّ سَبقي العاذِلاتِ بِشَربَةٍ كُمَيتٍ مَتى ما تُعلَ بِالماءِ تُزبِدِ
وَكَرّي إِذا نادى المُضافُ مُحَنَّباً كَسيدِ الغَضا نَبَّهتَهُ المُتَوَرِّدِ

فالشاعر يحرص كما يبدو على الحياة لا خوفاً من الموت بل لأجل ممارسة أفعال يرجع مردودها بالنفع لأبناء جلدته، فنوادي الخمرة تقيم جسر تواصل بينه وبين الآخر إذ تنفتح أناه على المجتمع، هذا إذا ما تذكرنا أن الخمرة آنذاك لم تكن محرمة على شرط أن لا يفرط في معاقرتها، والدفاع عن المكروب سنة حرصت على تأكيدها المؤسسة الثقافية. أما تقصيره ليوم الدجن من خلال الممارسة الجنسية فإنه بهذا الفعل لا يتجاوز المنطلقات القبلية، ويؤكد في الوقت ذاته على أنّ الطبيعة لا تستطيع إيقافه عن ممارسة نشاطاته الحيوية. فيما يقدم عروة بن الورد الذي عدّ من المتمردين على النظم السائدة آنذاك صورة للإنسان الذي يساهم في إحياء الآخر، ففروسيته ليست ((فخراً فردياً، أو كبرياء ذاتية. ليست انكفاءً على الذات وإنما هي خروج منها وامتداد في الآخرين. إنها تقسيم الذات في الذوات الأخرى إنها افتداء للآخر لا للذات))[4]، إنّ شعراء ذلك العصر كانوا حريصين علىالتوافق مع البنية الاجتماعية حتى وان كانت تتعارض مع تطلعاتهم، فالشنفرى الذي عُدّ من الخارجين على المواضعات السائدة من خلال سعيه لإيجاد عالم بديل هو عالم الطبيعة بدلاً من العالم الإنساني المحيط به[5]، إلا أننا نجده متمسكاً بالقيم الاجتماعية ويحاول فرضها على عالمه الجديد (العالم الحيواني)[6]:

وَكُلُّ أَبِيٍّ باسِلٍ غَيرَ أَنَّني إِذا عَرَضَت أُولى الطَرائِدِ أَبسَلُ
وَإِن مُدَّتِ الأَيدي إِلى الزادِ لَم أَكُنُ بِأَعجَلِهِم إِذ أَجشَعَ القَومِ أَعجَلُ
وَما ذاكَ إِلاّ بَسطَةٌ عَن تَفَضُّلٍ عَلَيهِم وَكانَ الأَفضَلَ المُتَفَضَّلُ

فالشاعر حريص على الالتزام بشعيرة العفّة التي أكّدت المؤسسة الثقافية المحافظة عليها أيّاً كانت الظروف، فهو لا يتأخّر عن تناول الطعام لشبع وري، إذ هو يعاني الجوع كما تعانيه الحيوانات الأخرى، إلاّ أنّ دواعي القيم تفرض عليه أن لا يندفع اندفاعاً حيوانيّاً نحو الطعام وقد ساهم البعد الاجتماعي في تشكيل الذات الشاعرة فجاءت أغلب النصوص الشعرية متوافقة مع المنطلقات الاجتماعية السائدة، وجاءت صورة الأنا المتضخمة في النصوص سعياً من الشعراء لديمومة التواصل مع المجتمع من خلال إقناع البنية الاجتماعية بأهمية الأنا ودورها الفعّال في تقوية الكيان الاجتماعي[7]، إلاّ أنّ هذا لا يعني أنّ إنسان تلك الفترة كان شخصيّة مستقرّة فهو كما يظهر في النصوص الشعرية شخصية قلقة متوترة جراء النزاعات القبلية المستمرة التي تجعل من الإنسان شخصية مرشحة للموت في كلّ حين، يعزّز هذا الشعور الافتقار للاستقرار المكاني الذي غيبته طبيعة البيئة التي فرضت على الإنسان الحلّ والترحال الدائمين، وممّا زاد قلقه ((إحساسه بالجهل أمام قوى الطبيعة، والعجز تبعاً لذلك عن فهم أسرارها وذلك لغياب النصّ الديني الهادئ))[8].

(1) برجسون، فرانسوا ماير:172.
(2) كلام البدايات، أودنيس:20-21.
(3) ديوان طرفة بن العبد: 46-47.
(4) كلام البدايات: 110.
(5) مقالات في الشعر الجاهلي، يوسف اليوسف: 210-212 وكلام البدايات: 88.
(6) لامية العرب أو نشيد الصحراء لشاعر الأزد (الشنفرى):30-31.
(7) مقالات في الشعر الجاهلي: 220.
(8) من حديث الشيب والاغتراب في الشعر الجاهلي، شواد في أحمد السيد علام، مجلة رؤى، العدد:3، السنة الأولى، 1988:1.

لقد كان الإنسان يعيش آنذاك في مكان تخيّم فيه ظلال الموت فالصحراء في إحدى مرجعياتها تعني مسكن الموتى فهي عالم ما ورائي زاد أهله التراب، تشير إلى هذا عقائد ما بعد الموت[1]، إنّ هذه البيئة القلقة بشروطها القاسية وغياب النصّ الديني الذي يعد بحياة بعد الموت جعلت من الإنسان بشكل عام والشعراء بشكل خاصّ يقفون موقفاً عدائياً من الزمن لأنّ ما بعد الموت حياة بغيضة في عالم سفليّ زاد أهله الثرى هذا من جانب، ومن جانب آخر فإنّ البيئة الاجتماعية لا تعير اهتماماً إلاّ للذات القادرة على الدفاع عن كيان القبيلة، فقد كان النظام القبلي يهمل من بلغ سنّ الشيخوخة إهمالاً تامّاً إن لم يشرع قتله خنقاً في سنيّ القحط، ((فقد كان العرب في الجاهلية إذا قحطوا عمدوا إلى الشيخ الكبير فخنقوه، يموت ونحن نراه خير من أن يموت هزالاً، كانوا أيضاً إذا رحلوا إلى مكان فيهم شيخ تركوه حتى يموت مكانه))[2].

ولقد كانت طبقة المسنين تعيش حياة مهمّشة ممّا جعل من هم في هذه السنّ يحسّون باغتراب عن البيئة الاجتماعية المحيطة بهم ويتجرّعون مرارة المفارقة بين ما كانوا عليه وما آلوا إليه، ولعلّ تغريب البنية الاجتماعية يسبب لهم همّا أكثر إيلاماً من العجز الجسدي الذي جرّته عليهم الشيخوخة، بعد أن صدفوا بجحود ونكران من المجتمع، كما عبّر عن هذا هاجر ابن عبد العزّى بقوله[3]:

وأَصبحت مثل الفرخ لا أَنا ميتٌ فأُسلى ولا حيَّ فأُصدر لي أَمرا

وقد كنت دهرا أَهزم الجيش واحدا وأُعطى، فلا منّاً عطائي ولا نزرا

وقد عشت دهرا لا تجنُّ عشيرتي لها ميِّتا حتَّى أَخـطَّ له قبرا

إن تحييد المجتمع وإهماله جعله يرى في الموت سبيلاً للخلاص من حياة عقيمة ليس لصاحبها أي دور في رسم التوجهات الاجتماعية، ولقد كان الإنسان آنذاك يعيش حاضراً قلقاً ويتخوّف من المستقبل وانعكست هذه الحالة على حضور الزمن في النتاجات الشعرية، فالشاعر يظهر في القصيدة إما شاباً يفيض حيوية وقدرة على الفعل، أو شيخاً يعاني مأساة حاضره الخاوي ويحن إلى ماضية الزاهر، فيما غاب الحديث عن زمن الطفولة الذي((لا يعترف بالحدود والفواصل بين الذات والوجود الموضوعي، ولا يرى فرقاً بين الأنا والعالم. ومن اجل ذلك فان الطفولة لا تعرف حس الفناء ولا قلقه، ولا تعرف رعب الزوال))[4].

ويبدو لنا أن غياب الحديث عن هذه المرحلة في النص الشعري جاء استجابة للعوامل الاجتماعية، لأن الذات الشاعرة آنذاك تسعى جاهدة لتوطيد عرى التواصل بينها وبين البنية الاجتماعية. فالفخر الفردي هو وسيلة تصدر عن الأنا لأجل إشعار المجتمع بأهميتها، وحديث الشاعر عن ماضيه الزاهر سواء أكان واقعياً أم خيالياً هو محاولة لحمل المجتمع على العناية به وهو يعاني العجز في حاضره ويرغب منه في المكافأة على ما قدمه فيما سلف. أما الحديث عن الطفولة فانه لا يؤدي أي دور في إقامة التواصل بين الأنا والمجتمع لأنه يخصّ الذات وحدها لذا غُيب للأسباب الاجتماعية التي تحدثنا عنها.

إنّ موقف شعراء عصر ما قبل الإسلام من الزمن ومحاولة التخلص من همه تشكّل بتأثير العوامل الاجتماعية إلى جانب غياب المعتقد الديني الذي يعد بحياة طيبة بعد الموت، وهذا ما يفسّر لنا هيمنة الشعور العدائي تجاه الزمن عند الشعراء آنذاك.

(1) عقائد ما بعد الموت في حضارة بلاد الرافدين القديمة، نائل حنون: 175-176.
(2) شرح المفضليات، أبو زكريا يحيى بن على التبريزي: 243/1.
(3) المعمرون والوصايا، أبو حاتم السجستاني: 92.
(4) دلالة المدينة في الخطاب الشعري المعاصر، دراسة في اشكالية التلقي الجمالي للمكان، غادة عقاق: 192.

النتيجة

1-كان للبيئة الطبيعية في عصر ما قبل الإسلام دور كبير في تشكيل موقف الشعراء من الزمن، إذ ولدت لديهم حسّاً مأساوياً تجاه حركته والتغير الذي تحدثه، كما أنّها غيبت الحديث عن مرحلة الطفولة التي تمثل مرحلة النقاء والبراءة، لأنّ الحديث عن هذه المرحلة لا يشكل أهمية عند البنية الاجتماعية التي تركز اهتمامها على الذات القادرة على الإنجاز.

2-إنّ الذكريات التي يستحضرها الشعراء لا تمثل عندهم ماضياً طواه الزمن وإنّما ينظرون إليها على أنها تجارب حية تتمتع باستمرارية غير قابلة للانقطاع، وهي في الوقت نفسه قادرة على تجاوز الحاضر وتخطي آثار الزمن التي رسمت ملامحها على الأبعاد الخارجية لهم إن لم يكونوا يعانون من عجز الشيخوخة عند بعثهم لتلك الذكريات.

3-برزت التأثيرات الأسطورية على الشعراء الذين حاولوا تحقيق خلود معنوي عبر الإنجاز وإن كان تأثيرها غير مباشر لأنّ الآثار الثقافية في الشعر تعدل ويعبر عنها بشكل إيحائي ولا تُستشفّ إلاّ بالقراءة المتأنية.

4-الموت الغيرية تنسحب على الذات الشاعرة ويتحول رثاء الآخرين إلى رثاء الذات نفسها، كما أنّ أغلب قصائد الرثاء تتحوّل إلى شكوى من الزمن واتهامه بالعدائية والغدر وتعلن استسلام الإنسان أمام هذا العدوّ الخفي مغيبة في الوقت نفسه الحديث عن اسباب الموت.

وختاماً فإنّ كلّ ما قدمناه من تفسيرات – كما ذكرنا في – لا تكتسب الدرجة القطعية، فهي محلّ جدل ومناقشة، وهذا هو داب كلّ طرح ورأي، وآمل أن أكون قد وُفقت في ذلك، وآمل أن تتنبه الدراسات القادمة على ما سهونا عنه أو أخطأنا فيه، والحمد لله ربّ العالمين أولاً وآخراً.

المصادر والمراجع

- الأسطورة في الشعر العربي الحديث، د. أنس داود، مكتبة عين شمس، القاهرة، 1975م.
- أشكال التعبير في الأدب الشعبي: نبيلة إبراهيم، دار نهضة مصر، القاهرة، د.ت.
- أشكال الزمان والمكان في الرواية: ميخائيل بختين، ترجمة: يوسف حلاّق،، دمشق، 1990.
- الآمال الكبيرة، تشارلز ديكنز، ترجمة غياث حجار، دار النشر للجامعيين، بيروت 1963م.
- انتصار الزمن،دراسة في أساليب معالجة الماضي في الفكر الإحيائي:د.محمد عبد الحسين الدّعمي،آفاق عربية،بغداد، 1985م.
- الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، د. عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، 1974م.
- الانهمام بالذات: ميشيل فوكو، ترجمة: جورج أبو صالح، بيروت، د.ت.
- دائرة المعارف الإسلامية، أحمد المسناوي،، دار الشعب، القاهرة، د.ت.
- دلالة المدينة في الخطاب الشعري العربي المعاصر، دراسة في إشكالية التلقي الجمالي للمكان، غادة عقاق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001م.
- ديوان حاتم الطائي، د. فوزي عطوي، الشركة اللبنانية للكتاب، لبنان، 1969م.
- ديوان طرفة بن العبد، تحقيق: فوزي عطوي، دار صعب، بيروت، 1980م.
- الزمان والأزل، مقال في فلسفة الدين، ولترستيس، ترجمة: د. زكريا ابراهيم، مراجعة أحمد فؤاد الاهواني، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر، بيروت، 1967م.
- الزمان الوجودي، د. عبد الرحمن بدوي، الطبعة الثانية، مكتبة النهضة المصرية،1955م.
- الزمن في الأدب، هانز ميرهوف، ترجمة: اسعد مرزوق، مؤسسة فرانكلين، نيويورك، 1972م.
- شرح المفضليات، أبو زكريا يحيي بن علي بن محمد التبريزي، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار نهضة مصر، القاهرة، د.ت.

- شوبنهاور، د. عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت، 1942م.
- الظاهرة الأدبية في عصر صدر الإسلام والدولة الأموية، د. إحسان سركيس، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1981م.
- الفن والتصور المادي للتاريخ، جورج بليخانوف، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت، 1977م.
- لامية العرب أو نشيد الصحراء، لشاعر الأزد الشنفرى، تحقيق: محمد بديع شريف، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1964م.
- لسان العرب المحيط، لابن منظور، إعداد وتصنيف: يوسف خياط،، بيروت، د. ت.
- مائدة افلاطون كلام في الحب منقول عن الحكيم اليوناني، محمد لطفي جمعة، مصر، د.ت.
- مقالات في الشعر الجاهلي، يوسف اليوسف، الطبعة الثانية، الجزائر، 1980.
- ملحمة كلكامش، ترجمة: طه باقر، الطبعة الثانية، مطابع الجمهورية، بغداد، 1971م.
- الموت في الفكر الغربي، جاك شورون، ترجمة: كامل يوسف حسين،، الكويت، 1984م.
- شعر الاغتراب في ادب العربي، د. ماهر حسن فهمي، مجلة مجمع اللغة العربية – القاهرة، المجلد 25، 1969م.
- . British and American Poets , chaucer to the present , W. Jackson Bate.