الزمكانيّة في شعر أبي العلاء المعرّي

- **ملخّص البحث باللّغة العربيّة:**

يدور البحث حول الزمان والمكان والعلاقة بينهما وارتباطهما بالشعر، وقد عالج البحث كثيراً من تجلّيات الزمان ورموزه في شعر المعرّي، ودرس العلاقة بين الزمان والإنسان وعلاقة الزمان بالصبا والمشيب، كما لاحظ فلسفة المعرّي تُجاه الزمن، وقدّم البحث تصوير المعرّي للبعد المكاني ومعانيه، وانتهى البحث بالتطرق إلى الأثر الفلسفي في فهم المعرّي للزمان والمكان.

كلمات مفتاحيّة: المعرّي، رهين المحبسين، الزمان، المكان، الزمكانيّة، فلسفة المعرّي.

- **ملخّص باللغة الإنكليزية:**

Spatiotemporality in the Poetry of Abu al-Ala' al-Ma'arri

Abstract: This research explores the concepts of time and space, the relationship between them, and their connection to poetry. It examines various manifestations and symbols of time in the poetry of al-Ma'arri, analyzing the relationship between time and the human being, as well as the link between time, youth, and old age. It also investigates al-Ma'arri's philosophy regarding time and presents his depiction of the spatial dimension and its significance. Finally, the study addresses the philosophical influence on al-Ma'arri's understanding of time and space.

Keywords: Al-Ma'arri, *Rahin al-Mahbasayn* (The Captive of the Two Prisons), Time, Space, Spatiotemporality, Al-Ma'arri's philosophy.

1- مقدّمة:

- رهين المحبسين في سطور:

رهين المحبسين هو الشاعر المعروف أبو العلاء المعرّي، وهو أحمد بن عبد الله بن سليمان، المولود في معرّة النعمان بسوريا سنة 363هـ ونُسب إليها، وقد نزل العمى بساحة عينيه بسبب مرض الجدريّ وهو في الرابعة من عمره، ورحل إلى بغداد سنة ٣٩٨هـ، وأقام هناك سنةً وسبعة أشهر، ثمّ رجع إلى معرّة النعمان، ولزم منزله في عزلةٍ لا يبرح بيته، وكان لا يأكل اللحم تديّناً حتّى لا يؤذي الحيوانات بذبحها، ولم يتزوّج تديّناً أيضاً لأنّه يرى أنّ الإتيان بالولد إلى الدنيا يعرّضه للآفات والمهالك، كان يصوم كلّ أيّام السنة ماعدا عيدي الفطر والأضحى، وكان يلبس خشن الثياب، وعاش زاهداً حتّى وفاته بمعرّة النعمان سنة ٤٤٩هـ ودُفن فيها. خلّف المعرّي من المؤلّفات كثيراً جدّاً، إذ تجاوزت مصنّفاته خمسينَ مصنّفاً، ولكنّ غالبيتها ضاعت وعُدِمَتْ، ولا يوجد منها إلّا ما أُخرج من المعرّة قبل هجوم الصليبيّين عليها، وقتلِ من قُتِل من أهلها ونهب ما وُجِدَ منها، أمّا الكتب الكبار التي لم تخرج من المعرّة فعُدمت، وإنْ وُجد شيءٌ منها فإنّما يوجد بعضٌ من كلّ كتاب، (يُنظر: القفطي، 1984م، ج1: ص 81 حتّى ص 118).

كان المعرّي تلميذاً نبيهاً ومتميّزاً منذ صغر سنّه، ويذكر ابن خلكان (ت681هـ) أنّ المعرّي قال الشعر وهو ابن إحدى عشرة سنة، وقرأ النحو واللّغة على أبيه في المعرّة وعلى يد بعض النحاة في حلب، وعندما لازم داره بعد عودته من بغداد وشرع في التأليف والتصنيف أخذ الناس عنه وسار إليه الطلاب من الآفاق، وكاتبه العلماء والوزراء، وسمّى نفسه رهين المحبسين للزومه بيته ولذهاب عينه وعماه، وعُرف عنه أنّه كان متضلّعاً في فنون الأدب، فبالإضافة إلى مؤلّفاته الكثيرة كانت له رؤيته الخاصّة في عالَم الأدب، فاختصر ديوان أبي تمّام (ت231هـ) وسمّاه ذكرى حبيب، واختصر ديوان البحتري (ت284هـ) وسمّاه عبث الوليد، واختصر ديوان المتنبي (ت354هـ) وسمّاه معجز أحمد، تكلّم عن غريب أشعارهم ومعانيها، وتولّى الانتصار لهم والنقد في بعض المواضع عليهم، والتوجيه في أماكن لخطئهم، (يُنظر: ابن خلّكان، 1978م، ج1: ص113 ،114، 115).

وما من شكٍّ في أنّ عصر المعرّي يعدّ أضخم عصرٍ فكريٍّ بين كلّ عصور الحضارة العربيّة الإسلاميّة على الرغم ممّا ساده من اضطرابٍ سياسيٍّ، فقد ظهر فيه كثير من المصنّفات الضخمة

الواسعة التي يمكننا أنْ نعدّها من أمهات الكتب في تراثنا العربي القديم آنذاك، ويرى بعضهم أنّ سلوك المعرّي أثار الجدل حوله مثلما أثارت آراؤه ذلك أضف إلى ذلك أنّ الإعجاب بشخصيّته كان كبيراً لمقدرته الفذّة على ربط القول بالسلوك بالإضافة إلى الانسجام مع الذات بغض النظر عن آرائه التي رأى فيها بعض دارسيه غلوّاً وتطرّفاً، وخروجاً على المعتقدات، (يُنظر: الأرناؤوط، 1997م، ص77).

2- مشكلة البحث وأهميته والجديد فيه: إعادة النظر في النصوص التراثيّة القديمة والبحث في مختلف تشكيلاتها وجوانبها بغية الوصول إلى قراءة شعريّة ناقدة للنصّ الشعري القديم حسب الظروف والمعطيات التي كانت سائدة عند إبداعه، وليس وفق نظريّات حداثيّة، وعرض الرأي النقدي الصادر عن الآخرين ومناقشته من خلال نتاج الشاعر.

3- أهداف البحث وأسئلته: يهدف البحث إلى تسليط الضوء على شعر أبي العلاء المعرّي لإظهار بعض الجوانب الفلسفيّة لديه في مفهومي الزمان والمكان، ومعرفة كيف عبّر الشاعر عن ذلك، وأثر زهده واعتزاله الناس على فلسفته الخاصّة للزمان والمكان، بالإضافة إلى معرفة بعض الآراء النقديّة للآخرين حول الموضوع ذاته وذلك للوصول إلى قراءةٍ صحيحةٍ للزمكانيّة في النصّ الشعري التراثي الذي مثّله شعر المعرّي.

4- فرضيات البحث وحدوده: تناول بعض أشعار المعرّي ومحاولة الكشف عن مفهومي الزمان والمكان عند صاحبها، للوصول إلى مفهومه الخاصّ تجاههما وفق قراءة نقديّة قريبةٍ من روح العصر الذي أُبدعت فيه.

5- مصطلحات البحث وحدوده الإجرائية: المصطلحات التي يتعرّض لها البحث تتعلّق بالزمان والمكان وفق رؤية فلسفيّة للمعرّي، وكيف أسهم كلٌّ من الزمان والمكان في صناعة محتوى نصّه الشعريّ وفق الرؤية الخاصّة بصاحبه.

6- الإطار النظري والدراسات السابقة: نعتمد ديوان الشاعر المعروف باسم اللزوميّات، كما اعتمدنا كثيراً على شروح ديوانه المعروف باسم سقط الزند، وهو من صنعة طه حسين وآخرين، وعرّجنا على رسالة الغفران للمعرّي ذاته، بالإضافة إلى كتاب فلسفة أبي العلاء مستقاة من شعره لعبد القادر حامد...إلخ.

7- منهج البحث: سنتّبع في دراستنا المنهج الوصفي والمنهج التكاملي الذي ينظر إلى النصّ على أنّه نسيج متشعبٌ من الأفكار والرؤى والأنغام والعواطف والصور.

8- عرض البحث والمناقشة والتحليل: وستناول فيه المسائل الآتية:

أولاً- تمهيد:

إنّ دراسة مصطلح الزمان والمكان في الرواية أو القصّة أو المسرح من الأمور التي اعتاد النقّاد على تناولها من قريبٍ أو بعيد، وهذا شيءٌ لم يعد غريباً؛ بل صار مألوفاً جدّاً، ولكن أن يتناول الدارسون قضيّة الزمان والمكان في الشعر، فهذا أقلّ بكثيرٍ من سابقه كما نظنّ، وإن كانت هناك بعض الدراسات القليلة التي تناولت الشعراء المحدثين في هذا المضمار، ويبقى الأمر من السهولة بمكانٍ حين يتناول الدارس قضيّة الزمان والمكان عند شاعرٍ واضحٍ في شعره وأفكاره ومعتقداته، لكن حينما يتعلّق البحث بشاعرٍ كالمعرّي، فإنّ الأمر كما نظنّه مختلفٌ كلّ الاختلاف، فالمعرّي الذي اشتُهر بمعارفه الواسعة العميقة الأصول، وهو ذلك الشاعر الذي يُمسك اللّغة من نواصيها.. كان نحويّاً ليس كالنحاة، وعروضيّاً صاحب فنٍّ رفيع، وكان صاحب صرفٍ وحديثٍ وفقهٍ وكلامٍ وفلسفة.. إلخ، بعد كلّ هذا نستطيع القول إنّه نموذجٌ فريدٌ لا كغيره من الشعراء والفلاسفة، إذ يظهر للمتلقي الحصيف أنّ المعرّي شاعرٌ حكيمٌ في شعره بما كان له من نظرٍ في الناس، وما كان يراه في الوجود والفضاء المكاني، وما توحي به نظراته إلى الزمان وإلى المكان وإلى حياتي الدنيا والآخرة، لذلك نجد فيه الشاعر والمفكّر والحكيم والفيلسوف.

ثانياً- تعريف الزمان والمكان والعلاقة بينهما وارتباطهما بالشعر:

إنّ كلمة (زمن) لها تشعّبات وارتباطات عديدة، فـ "الزمان والدهر واحدٌ في معنىً دون معنى"، (الأزهري، د.تا، ج9: ص191)، والزمن يدلّ على وقتٍ محدّد من الأوقات، وهو الحين قليله وكثيره، ويُقال زمنٌ وزمانٌ والجمع أزمانٌ وأزمنة، (يُنظر: ابن فارس، 1972م، مادة زمن، ج3: ص22)، فالزمن اسمٌ لقليل الوقت وكثيره؛ والزمان هو العصر؛ وأزمنَ بالمكان أقام به زماناً، (يُنظر: ابن منظور، 1999م، ج6: ص86، مادة زمن)، والدهر بوصفه مرادفاً للزمان فقد شاع له بين العرب مفاهيم متعددة، فـ "الدهر هو في الأصل اسم لمدّة العالم من مبدأ وجوده إلى انقضائه، ويُستعار للعادة الباقية ومدّة الحياة" (الكفوي، 1975م، ج2: ص330). وحديثاً نجد أنّ الزمن هو المدّة الواقعة بين حادثتين أولاهما سابقة والثانية لاحقة، (يُنظر: صليبا، 1982م، ج1: ص636).

أمّا المكان عند المتكلمين فهو بُعدٌ موهوم يشغله الجسم بنفوذه فيه، وهكذا عند أفلاطون، وأمّا عند أرسطو فهو السطح، فالمكان أمرٌ محقّقٌ موجودٌ في الخارج عند الحكماء، وكذا الحصول فيه، فإنّه أمرٌ محقّق أيضاً، وأمّا الزمان فلا وجود له عندهم بل هو أمرٌ وهميٌّ، وكذا الحصول فيه، (يُنظر: الكفوي، 1975م، ج4: ص222)، والمكان كذلك هو الموضع الحاوي للشيء، وعند بعض المتكلمين إنّه عرض وهو اجتماع جسمين حاوٍ ومحويّ، وذلك لكون الجسم الحاوي محيطاً بالمحوي، فالمكان عندهم هو المناسبة بين هذين الجسمين، وليس هذا بالمعروف في اللغة؛ والجمع أمكنة، وأماكن جمع الجمع، (يُنظر: الزبيدي، 2001م، مادة كون،ج36 : ص71)،

ممّا تقدّم نرى أنّ الزمان شيءٌ ذهنّي مجرّد لا يمكننا إدراكه بمفرده، لكنّ علاقته بالأشياء ولا سيّما المكان تجعله أكثر وضوحاً لنا، إذ يستحيل أن يوجد الزمان "مستقلّاً عن الأشياء، ولا يمكن تصوّر زمن مستقلّ بذاته، ولا يمكن تصوّر أشياء لا زمنيّة"، (الصديقي، 1995م، ص5)، كما أنّ كثرة المعاني لكلٍّ من الزمان والمكان يدلّ على خصوبتهما، وقد تمّ الجمع بين المفهومين السابقين في الدراسات النقديّة الحديثة باسم الزمكانيّة.

ففكرة الزمان الكونيّ مرتبطةٌ في أصل نشأتها بنظريّة الانفجار العظيم الذي تحدّث عنه القرآن الكريم وبيّن لنا أنّ السماء والأرض كانتا شيئاً واحداً ملتحماً عبّر عنه بـ (الرّتق)[1]، (يُنظر: القرآن الكريم، الأنبياء، 30)، هذه النظريّة تؤكّد ارتباط الزمان بالمادّة، أي إنّ الزمن منذ نشأته كان مرتبطاً بالمكان، وكلٌّ منهما بحاجةٍ للآخر، لأنّ "ما يخلع على الزمان وحدته إنّما هو المكان، وأنّ ما يخلع على المكان كثرته أو طابعه التعدّدي إنّما هو الزمان، ولولا ذلك لكان الزمان مجرّد تتابعٍ ولكان المكان مجرّد وحدةٍ خاوية"، (إبراهيم، د.تا، ص149). فالبشر لا يدركون الزمان ولكنّهم يدركون آثاره، فإذا أردنا تتبّع الزمان أو مراقبته فيجب أن نترجمه أو نربطه بالمكان أو بأشياء أخرى لكنّها ماديّة محسوسة، لأنّ الأوقات الزمانيّة المعروفة لدينا من اليوم والشهر والسنة وغيرها ما هي إلّا متغيّرات زمانيّة تجري على أوضاع مكانية أو أشياء أخرى ماديّة محسوسة ذات ارتباط وصلة وثيقة بالمكان، فالعلاقة بين الزمان والمكان في العمل الفنّي خاصّة وغيره عامّة شديدة مترابطة، فـ "إذا كان الزمان يمثّل الخط الذي تسير عليه الأحداث فإنّ المكان يُظهِر هذا الخط ويصاحبه ويحتويه"، (القاسم، 2004، ص106)، وبناء عليه جاء قولهم إنّ "الزمان هو الذي يمنح المكان البشري معناه ودلالته عبر حركته وتطوّره وتغيّره وتأثّره

[1] – الرّتق ضدّ الفَتْق، وارْتَتَقَ الشيء أي إلتَأَمَ، فالرتق هو ما يدلّ على الالتحام. (يُنظر: ابن منظور، مادة رتق، ج5: ص132).

فيهما"، (اليافي، 1996م، ص208)، فالأعمال الفنيّة على مختلف أنواعها لا تتخذ معناها الكامل إلّا في الزمان والمكان اللذين خُلقت وأُبدعت فيهما، لذلك فإنّ نقد أي عملٍ فني ودراسته يجب أن تكون مستندةً تماماً على المعايير والأسس الجماليّة والفنيّة التي كانت مرافقة لإبداع ذلك العمل الفني زمانياً ومكانياً، ومن هنا ظهرت ضرورة دراسة العمل الفني وفق تلك الأسس والمعايير التي كان يخضع لها مبدع ذلك العمل الفني في الزمان الذي أبدع فيه وفي المكان الذي وُلِد وخُلق فيه ذلك العمل الفنّي، وكلّ دراسة لذلك العمل الفني تخرج من زمكانيته ستكون نتائجها ناقصة أو مشوّهة، لذلك لا بدّ من القول إنّه "لا الزمان ولا المكان له وجودٌ منفصل، وما المكان سوى الانفصال بين الأشياء .. والحديث عن المكان معناه الحديث عن العلاقة بين الأشياء، غير أنّ المكان لا يمكن أن يوجد بلا موضوعاتٍ، وبالمثل يكون الزمان مجرّد ترتيبٍ للحوادث، وليس كياناً في ذاته، ونستطيع أن نستمدّ فكرة الزمن من تعاقب الحوادث في الكون ولكن لا وجود لزمانٍ مطلقٌ يتكوّن من سلاسل منتظمة من اللحظات التي توجد في ذواتها"، (جرانت، 1992م، ص162).

أمّا هيجل فيرى أنّ الزمان والمكان من نوعٍ واحدٍ، إنْ لم يكونا في وجودهما شيئاً واحداً ... والمكان بالنسبة له يتكوّن من حقيقة الزمان، حتّى أنّنا لو حلّلنا فكرة المكان لانتهينا إلى الكشف عن حقيقة الزمان، مؤكّداً أنّ المكان والزمان تحديداتٌ فقيرةٌ سطحيّةٌ إلى أعلى درجة، (يُنظر: بدوي، 1973م، ص18). ولا بدّ من الانتباه ونحن نتحدّث عن معاني الزمان والمكان إلى وجود علاقة متبادلة جوهريّة بين الزمان والمكان مستوعَبة في الأدب استيعاباً فنيّاً؛ ويرى باختين أنّ ما يحدث في الزمن الفنّي الأدبي هو انصهار علاقات الزمان والمكان في كلٍّ واحدٍ مدركٍ ومشخّص، وهذا ما يعبّر عنه الشعر حين يتراصّ الزمان ويتكثّف فيه ليصبح شيئاً فنيّاً مرئيّاً، والمكان أيضاً يتكثّف ويندمج في حركة الزمن والموضوع والتاريخ، (يُنظر: باختين، 1990م، ص5)، فالزمان والمكان مكوّنان أساسيّان لا غنى عنهما في العمل الأدبي، فعلى الرغم من سمة الجمال التي يتمتّع بها العمل الفنّي سواء أكانت إيجابيّة أم سلبيّة، فإنّ هذا العمل سيبدو ناقصاً ومختلّاً إذا افتقدنا فيه الحسّ الزماني، أي إنّ أي عملٍ فنّي لا بدّ أن يحمل في ذاته بنية زمانية وأخرى مكانية، الأولى تعبّر عن داخل العمل الفنّي والثانية تعبّر عن مظهره الخارجي، وكلاهما متّحدتان سويّة تعبّران عن جوهر هذا العمل. أي إنّ كلّ تشكيلٍ في اللّغة يجب أن يشمل مسألتين لا غنى عنهما، ولهما أثرهما العميق والأساسي في تحديد القيمة الفنيّة والجماليّة لهذا التشكيل وهما التشكيل الزماني والتشكيل المكاني، إذ "لا بدّ للعمل الفنّي من بنيةٍ مكانيّة تُعدّ بمنزلة الإطار العامّ الذي يؤطّر الموضوع الجمالي، كما لا بدّ من بنيةٍ زمانيّة تعبّر عن حركته الباطنيّة ومدلوله

الروحي بوصفه عملاً إنسانيّاً"، (المقداد، 2008م، ص198)، وهذا يدلّ على ترابطٍ لا انفصام فيه بين الزمان والمكان في الحقل الأدبي خاصّة والفنّي عامّة.

وخلاصة القول هناك حبلٌ سريٌّ وثيق العُرى يربط بين الزمان والمكان لدرجةٍ تجعلنا نقول بأنّهما شريكان لا ينفصلان، وُلِدَا متّحدين مع بعضهما البعض، فأحدهما هو ظاهر الوجود والثاني هو باطنه.

ثالثاً- تجلّي الزمان ورموزه عند أبي العلاء:

أ- الزمان والإنسان:

إذا كان الفكر الإنساني قد اهتم بقضيّة الزمن وفق حاجاته وتصوّراته المعرفيّة النَّهِمة لاكتشاف كلّ جديد يدخل في حياته، فإنّ الزمان هو علاقة معرفيّة، عُرِّفَت تعريفاً دقيقاً من قِبلِ الإنسان، بمعنى أنّه اكتُشف اكتشافاً وأُعطي أحقية الوجود من خلال الفعل الإنساني، بما هو معطى معرفي غير محسوس، ولكنّه موجودٌ بوجود الفعل.

وقد طُرق مفهوم الزمان بحثاً من نواحٍ عدّة، باختلاف العلوم التي تعاملت معه، كأنْ نقول: الزمن الرياضي والزمن الفيزيائي والفلكي والجيولوجي والأنثربولوجي وغير ذلك. كما كان له أهميّة كبيرة في حقلين معرفيّين دائمي الوجود هما الفلسفة والأدب.

وطالما أنّ هناك علاقة جدليّة بين الفلسفة والأدب بوصفهما معطيين معرفيين؛ فهناك أيضاً جدل العلاقة بين مفاهيمهما، هذا التصوّر الجدلي نجده عند المعرّي الشاعر والفيلسوف، فالمعرّي فَهِمَ الزمن بما هو تصوّر معرفيّ فلسفيّ، وعبّر عنه بلغةٍ أدبيّةٍ عاليةٍ جاءت تتويجاً لرؤيته المعرفيّة التي تتشح بالقلق الدائم؛ تلك الرؤية التي لا غنى عنها شعراً ونثراً؛ تلك الرؤية الغنيّة بمعطيات الحياة التي صوّرها رهين المحبسين تصويراً أدبيّاً غايةً في الدّقة والاستخدام المصطلحي والإشراق البياني.

ممّا لا شكّ فيه أنّ قضيّة الزمن قضيّة كلّ حيٍّ، إذ إنّها ترتبط بحياة الإنسان على الأرض، فالبشر وُجدوا في الزمان، وأصبح لوجودهم صفة الزمانيّة، وأصبح عمرهم يُحسب بوحداتٍ زمانيّة، حتّى إنّ الوجود الإنساني بات يُحسب بهذه الوحدات، ولقد كان امتلاك الزمن – بمعنى البقاء- هو أمل البشريّة عبر التاريخ، فكلّ إنسانٍ يأمل أن يعيش أبد الدهر، ولكنّ هذا الأمل ظلّ ناقصاً، لأنّ الواقع يجعل طول العمر بالنسبة للإنسان نقصاً في ذخيرته، فكلّ عامٍ يمضي من حياته يمثّل نقصاً من تلك الحياة وزيادةً في عمره الذي

يسير نحو نهايته، ومن هنا أصبح للزمان صفة الإشكاليّة، يقترن فيها الإحساس بالزمن مع الإحساس بالفناء، فالوجود أولاً وأخيراً هو الوجود الزماني.

من هذا المنطلق سنجد أنّ الدارس سيتعامل مع تجربة المعرّي في مواجهة الزمن على أساس أنّها تجربة وجوديّة لها خصوصيّتها وتميّزها؛ فقد أدرك المعرّي أنّ كلّ يومٍ يمرُّ من حياته يمثّل قُربَاً من نهايته؛ ولهذا فهو ينظر إلى الوجود والزمن في إطار هذا التصوّر الذي يرتبط بالتفسير الوجودي، (يُنظر: يوسف، 1988م، ص7).

وإذا كان الأدب في الحقيقة بناءً زمانيّاً فهو تسجيلٌ وتشكيلٌ للحظاتٍ ووقائعَ تكاد أنْ تُفلت من الإنسان بفعل الزمن، ومن أهم العواطف التي تؤكّد الكلام السابق فيما يتصل بالزمان وقد اعتمدها الشعراء العرب هي ما تثيره رؤية الطلول والربوع الدارسة والآثار الباقية من ذكريّاتٍ عاطفيّةٍ، وما تتضمّنه تلك الرؤية من رثاءٍ وتحسّرٍ على الماضي. فإذا ما عدنا إلى شعراء العصر الجاهلي سنجد أنّ الوقوف على الأطلال كانت عادةً ومنهجاً لهم يفتتحون به قصائدهم، ولعلّ ذلك كان رسالةً من شعراء ذلك الزمن أنّهم لم ولن ينسوا أحبّتهم، وعلى سبيل المثال لا الحصر نذكر ما جاء في مطالع القصائد من ذكرٍ لأطلال ديار الأحبّة، ومن ذلك ما افتتح به الشاعر امرؤ القيس (ت560م) معلّقته المشهورة، (يُنظر: القيس، د.تا، ص8، 9)، وكذلك ما جاء في مطلع قصيدة الشاعر زهير بن أبي سلمى (ت609م)، (يُنظر: الشنتمري، 1970م، ص5)، وغيرهم من الشعراء كُثُر، لأنّ الوقوف على الأطلال كان منهجاً متبعاً في القصيدة الجاهلية. فالرسوم الشاخصة في الديار تعود بالشاعر إلى الزمن الماضي، فيتذكّر أحباءه حين غادروها، وقد يصف ديارهم الدارسة أو رحيلهم عنها أو تتبّعه لهم بخياله حين رحلوا تتبّعاً جميلاً، ويستذكر الزمن الجميل الذي قضوه معاً... إلخ، فالبكاء على الأطلال الدارسة كان بكاء الإنسان الجاهلي على كلّ لحظةٍ زمنيّةٍ جميلةٍ من الزمن المنصرم، وهو بذلك يؤمن أنّ الزمان الغائب الذي انقضى لن يعود، وأنّ الموت هو ختام الحياة بالنسبة إلى كلّ مخلوقٍ حيّ، ومن هنا تنبع المأساة في فَقْدِ الأحباب والأعزّاء ويخامر الهلع القلوب المُلتاعة عند تذكّر الزمان الماضي الجميل وما كان فيه من الذكريّات الجميلة مع الأحبّة.

إنّ المعرّي يدرك هذا كلّه، فهو إذا رثى إنساناً رثى الإنسانيّة كلّها، وصوّر مأساتها القائمة على الزوال وعلى عدم استرداد الغائب. فقد استطاع رهين المحبسين أن يؤثّر في النفوسِ من جهة إحكام الفكرة على الرغم من الغرابة الظاهرة، فلمّا استحال ردّ الماضي

تساوى في الأبدِ عمر الطفل الذي عاجله الموت في المهد مع عمر الشيخ الهَرِم الذي مُدّ له في الأجل؛ إذ يبدو هذان العُمْران أو الزمانان متساويان إذا نُسبا إلى الأبد ذي الامتداد الطويل جدّاً، وقد قال المعرّي معبّراً عن ذلك:

أمسِ الذي مرّ على قربِهِ يعجَزُ أهلُ الأرضِ عن ردِّهِ
أضحى الذي أجّلَ في سنّه مثل الذي عوجِلَ في مهدِهِ

(حسين وآخرون، 1947م، ج3: ص1016). إنّ أهل الأرض لو اجتمعوا كلّهم على أن يسترّدوا يوم البارحة الذي مضى عليهم رغم أنّه قريب العهد والزمن بهم فإنّهم سيعجزون عن ذلك؛ فكيف سيستطيعون ردّ السنين والعقود والقرون التي قد مرّت وانتهت؟! فالزمن شيءٌ ربّاني خارجٌ عن سيطرة المخلوقات كلّها.

وإذا كان الزمان يتجلّى في هيئات وصور متعدّدة في حياة الإنسان فإنّ أهمّها ينحصر في الشباب والمشيب والكبر، وكيف لا يكون ذلك والإنسان يولد طفلاً ثمّ يبلغ أشدّه، فإذا امتدّ به العمر خطّ المشيب رأسه، ثمّ يصيبه الكبر ويصير شيخاً، وإن هو عُمِّر يُردّ إلى أرذل العمر فلا يعلم بعد علمه السابق شيئاً كما أشار القرآن الكريم إلى ذلك، (القرآن الكريم، الروم، 54).

ب- الزمان والصّبا والمشيب:

إنّ المعري واحدٌ من الشعراء الذين تناولوا الشيب والمشيب في أشعارهم، بوصفهما مرحلة زمنيّة تتجلّى تجلّياً واضحاً لدى الإنسان، فها نحن نراه وهو يحدّد زمانيّاً فترة الشباب بدقّة ويجعلها محصورة بين سن الخامسة عشرة والأربعين فقط من عمر الإنسان، إذ يقول:

وما بعد مَرِّ الخمس عشرة من صِباً ولا بعد مرِّ الأربعين صباءُ.

(المعرّي، 1983م، ج1: ص35)، ثمّ يحدّثنا المعرّي عن نعمة الشباب ووجوب معرفة قدرها، وكيف أنّ مرحلة الشباب يتمناها جميع خلق الله من الجنّ والإنس والحيوانات كما جاء في قوله:

تنكّرتَ فاعرفْ للشبيبةِ موضعاً لكلّ ضمير من هواه وساوسُ
تمنّاهُ إنْسيٌّ وأعيسُ بازل وأسحمُ طيّار وأعفرُ كانسُ[1]

[1] – جاء في شروح الكتاب أنّ المقصود بأعيس بازل هو حيوانات الأنعام، وأسحم طيّار هو الطيور السوداء اللون، أمّا أعفر كانس فهو الظبي. (يُنظر: حسين وآخرون، 1947م،

(حسين وآخرون، 1947م، ج5، ص1971). ومن جهةٍ ثانية نجد أبياتاً لأبي العلاء في التحسّر على الشباب والبكاء عليه وتنبيه الإنسان الغافل الذي يظنّ أنّ شبابه سيعود إليه من جديد؛ لأنّ الشباب هو زمان مضى والزمان الفائت لا يعود أبداً، فنسمعه يقول في إحدى قصائده:

ولكنّ الشباب إذا تولّى فجهلٌ أن تروم له ارتدادا
وأحسبُ أنّ قلبي لو عصاني فعاوَدَ ما وجدتُ له افتقادا

(حسين وآخرون، 1947م، ج2: ص577)، ويواجه الشاعر بزوغ الشيب عنده باتخاذ موقفٍ يدافع فيه عن المشيب، فنجده يبرز بعض الصفات من المشيب على أنّها من محاسنه، ويعدّدها ويحاول أن يثبت حتميّة المشيب بالنسبة للبشر، فيقول مفاضلاً بين الشباب والمشيب:

خبّريني ماذا كرهتِ من الشّيْـــ ـــبِ فلا عِلْمَ لي بذنبِ المشيبِ
أضِياءَ النهارِ أمْ وضَحَ اللؤ لؤ أمْ كونَه كثغرِ الحبيبِ
واذكري لي فضلَ الشبابِ وما يجـ ـــمع من منظر يروق وطيبِ
غدْرهُ بالخليلِ أم حبّه للـ ـــغَيِّ أم أنّه كدهرِ الأديبِ.

(حسين وآخرون، 1947م، ج5: ص2033)، يلجأ الشاعر إلى الهروب النفسي نحو الأمام فيحاول إقناع نفسه أنّ لا ضير من مرحلة المشيب، وهي أفضل من مرحلة الشباب، لأنّ مرحلة الشاب لها عيوبها ومتاعبها لذلك نراه يعدّد مساوئها، فالمرء فيها يغدر بمن يحبّ ويميل كل الميل إلى الهوى والملذّات مغروراً بقوّته وسطوته كما أنّها مرحلة النحس والفقر لأنّ الشابّ لم يكن قد تدبّر أمور حياته بالشكل الأمثل لأنّه في مقتبل العمر ولا يتم تقديره واحترامه حاله حال الأديب الذي يأكله الفقر ولا يُقَدَّر أدبه وفنّه، بينما في مرحلة المشيب لا بدّ أن يكون المرء على وضعٍ ماديٍّ أفضل، ويكون قد اكتسب فيها الحنكة والتجربة، فكلّما زادت أيامه وتقدّمت سنّه كلّما كثرت تجاربه وأصبح ضليعاً في أمور الحياة ومشكلاتها، على الرغم من ظهور آيات التقدّم في السنّ عليه ومنها ضعفٍ في الجسم وانحناءٍ في الظهر وارتعاشٍ في الأطراف.. إلخ؛ ولكنّ هذه العلامات الجسمانيّة على تقدّم العمر تجعل الشاعر يفقد حجّته في الدفاع عن المشيب، فيستسلم للأمر الواقع، ويجاهر بتلك التغيّرات التي تأخذ طريقها إلى جسمه ونفسه على حدٍّ سواء، ويبدأ بالتأكيد أنّ ما يصيبه من هرمٍ إنْ هو إلا سنّة الحياة وصيرورة الزمن

ج5، ص1971)، وهذا يدلّ على اجتماع كل الكائنات على هدفٍ واحد وهو البقاء في مرحلة الشباب لما لها من ميزات لا توجد في غيرها من المراحل المختلفة للحياة.

في الخلائق والكون؛ ويعبّر المعرّي عن هذا المعنى فيقول على لسان رجلٍ أسنّ وضعُف عن لباس الدّرع معبّراً عمّا ينتاب مثل هذا الرجل من مخاوف:

أراني وضعتُ السَّرد[1] وعزّني جوادي ولم ينهض إلى الغزو أمثالي
وقيّدني العَوْدُ[2] البطيء وقيل لي وراءك إنّ الذئبَ منك على بالِ

(حسين وآخرون، 1947م، ج4: ص1812)، فمرحلة المشيب هي مرحلة تخور فيها القوّة وتضعف ويصبح فيها من كان شابّاً فتياً كالجَمَلِ الذي لا حراك به بعد أن كان في أوج قوّته واندفاعه ونشاطه.

ج- المعرّي وفلسفته تجاه الزمن:

وإذا تركنا الحديث عن الشباب والمشيب بوصفهما تجلّيات زمانيّة وعلامات يتركها الزمن بشكلٍ واضحٍ على الإنسان بجسده وروحه، فهذا لأنّ الدارس يجب عليه أن يولي عنايته بجوانب أخرى، تُغني الحديث عن الزمان ورموزه عند المعرّي، ومن الرموز التي استخدمها لتدلّ على الزمان كلمة (إناء) بما تحمله من دلالاتٍ ومعانٍ، وذلك في قوله:

السّاعُ آنيةُ الحوادثِ ما حَوَت لم يبْدُ إلّا بعد كشفِ غطائها

(المعرّي، 1983م، ج1: ص53)، إنّ ما مضى من زمنٍ وحوادث قد عُرف أمره، وأمّا ما هو آتٍ فلا يُعلم إلّا إذا كُشف عنه الغطاء، فالزمن المستقبل هو القَدَر وهذا الزمن وما فيه من وقائع لا يعرفها البشر إلّا بعد وقوعها لأنّ المعرفة بالقَدَر محصورة بيد الله سبحانه وتعالى.

والزمان في رأي أبي العلاء أزليٌّ أبديٌّ، لا بداية له ولا نهاية لوجوده، ولا خلود إلّا لله وحده، ويعبّر عن ذلك بقوله:

أرى زماناً تقادمَ غيرُ فانٍ فسبحان المهيمن ذي الكمالِ

(المعري، 1983م، ج2: ص241). وفي موطنٍ آخرَ يقول مؤكّداً على أنّ طول حياة كلِّ مَنْ عمّر في حياته لا تكاد تُذكر بجانب طول الزمان وامتداده:

قِدَم الزمان وعُمْرَه إنْ قِستَه فلديهِ أعمارُ النسورِ قِصارُ

---

[1] – **السّرد:** اسمٌ جامعٌ للدروع. (يُنظر: ابن منظور، 1999م، مادة سرد، ج6: ص233).

[2] – **العَوْد:** هو الجمل المسنّ من الإبل ولكن فيه بقيّة، وكأنّه يسمّى بذلك لأنّه في أواخره يعود إلى ما كان عليه في أوائله. (يُنظر: ابن منظور، 1999م، مادة عَوْد، ج9: ص463).

(المعـري، 1983م، ج1: ص304)، فالنسـور طيـورٌ معروفـةٌ بطـول عمرهـا عنـد العـرب، وقصّـة نسـور لقمـان بـن عـاد مشـهورة فـي التـراث العربـي والمعـروف عنهـا عمرهـا المديـد لقـرون طويلـة، فـالمعري يـرى أنّ تلـك القـرون الطويلـة الممتـدة زمنيـاً لا تكـاد تشـكّل شـيئاً مـن الـزمن بالمقارنة مع طول الدهر.

ويقـول كـذلك فـي الشـأن ذاتـه مؤكّـداً أنّ جبريـل عليـه السـلام وهـو مـن أعظـم مخلوقـات الله ومـن الملائكـة المقـرّبين مهمـا طـار بأجنحتـه الكثيـرة السـريعة فلـن يسـتطيع الخـروج مـن الأفق الزمني ذي الطول العظيم الممتد:

ولو طار جبريلٌ بقيّة عمرهِ عن الدهر ما اسطاع الخروج من الدهرِ

(المعـري، 1983م، ج1: ص352)، وكـأنّ الـدهر شـيء سـرمدي مسـتمر، لا يمكـن لأحـدٍ أن يتجـاوزه، أو أن يخـرج مـن إطـاره مهمـا أوتـي مـن قـوّة وسـرعة. وتجـدر الإشـارة إلـى أنّ المعـرّي يرى أنّ الزمان والدهر شيءٌ واحدٌ، (يُنظر: المعرّي، د.تا، ص385).

والـدهر أو الـزمن لـيس لـه أي تـأثيرٍ فـي مجريـات الأمـور والحـوادث، فلـيس مـن شـأن الـدهر أن يُحـدث أمـراً مـن الأمـور، فموقفـه مـن الحـوادث موقـف المحايـد إذا صـحّ التعبيـر، فمـا السـاع (السـاعات وأي فتـرة مـن الـزمن) إلا آنيـة الحـوادث علـى حـدّ تعبيـرٍ المعـري كمـا ورد معنـا سـابقاً، ولـيس لهـذه السـاع أدنـى شـعور أو تـدخّل بمـا يـتمّ فـي هـذا الكـون مـن أحـداثٍ وأعمـال، ولا علاقـة لـه بمـا يقـع علـى النـاس مـن المصـائب، فالإنسـان هـو الـذي يُـذنب ويرتكـب الأخطـاء أّمـا الـدهر فلـيس فـي قدرتـه أنْ يُـذنب أو أن يتـدخّل فـي تلـك الـذنوب، لـذلك لا يجـدر بنـا أن نلومه، كما يرى المعرّي وفق ما جاء في قوله:

فما أذنبَ الدّهرُ الذي أنتَ لائمُ ولكن بنو حوّاء جاروا وأذنبوا

(المعـرّي، 1983م، ج1: ص63)، ويقـول فـي ذلـك أيضـاً مخاطبـاً الإنسـان الـذي يلـوم الـدهر والدنيا:

نقمْتَ على الدنيا ولا ذنْبَ أسلَفَتْ إليكَ فأنتَ الظالمُ المُتكذّبُ

وهبها فتاةً هلْ عليها جنايةٌ بمنْ هو صبٌّ في هواها معذّبُ

(المعرّي، 1983م، ج1، ص64). فاللوم والعتب يوجّه لأولئك الذين يحبّون الحياة ويتمسّكون فيها، وما تمسّكهم في الحياة إلّا تمسّك بالزمن ومحاولة إيقافه في لحظةٍ معيّنةٍ بالنسبة إليهم، ومن جهةٍ أخرى نجده يقول منتقداً من يذمُ الدهر ويلومه في شعره:

والدهرُ لمْ يشعرْ بما هو كائنٌ فيهِ؛ فكيفَ يُذَمُّ في الأشعارِ

(المعرّي، 1983م، ج1: ص401).

ومن جهة أخرى يرى المعرّي أنّ الناس منشغلون في ملذّاتهم لا يكترثون لمضي الزمان عليهم بينما سيف القضاء والقدر مسلّطٌ على رقابهم، ويرى أنّ الزمان لم يُذنب تجاه البشر بل بالعكس تماماً ما حصل، ويعبّر عن ذلك بقوله:

نبْكي ونضْحكُ والقضاءُ مسلّطٌ ما الدّهر أضحَكَنا ولا أبْكَانَا
نشكو الزمانَ وما أتَى بجنايةٍ ولو استطاع تكلّماً لشكانا

(المعرّي، 1983م، ج2: ص371)، إنّ الشاهد السابق يعني أنّ موقف المعرّي من الزمان موقفٌ معتدلٌ كما يبدو وهو منطقيٌّ في حكمه عليه، وفي الشطر الأول من البيت الأوّل يبدو تأثّره واضحاً بالقرآن الكريم، (يُنظر: القرآن الكريم، الأنبياء، 1)، ولكن لا بدّ أن نقف عند أمرٍ آخر له من الأهميّة الشيء الكثير، ويضعنا أمام تساؤلٍ يطرح نفسه بقوّة وهو:

كيف ربط المعرّي بين الزمان والموت والخلود؟

لكي يجيب المرء على تساؤلٍ كهذا عليه أن يستنبط أموراً وأشياءً كثيرةً تتعلّق بفهم المعرّي لجدليّة العلاقة بين الزمان والموت والخلود، وهنا يمكن أن يتضح لكلّ ذي بصيرةٍ أنّ المعرّي في بحثه قد أقلقته قضايا عدّة منذ أنْ وعى وجوده، ووعى أنّ هذا الوجود مقضيٌّ لا محالة، أي إنّ الزمان يعني السير للأمام، وهذا يعني نقصان الحدِّ الثابت المعيّن، والموت هو الخاتمة التي لا بدّ منها، أي نهاية الحدّ الثابت الذي هو وجود الإنسان في الزمان، ومن تلك القضايا أيضاً أنّ الخلود هو الهدف الدائم للإنسان ويسعى لبلوغه دوماً دون كللٍ أو ملل، فكيف فهم المعرّي هذه الماهيات؟! يقول المعرّي:

يا دهرُ يا مُنجزَ إيعادهِ ومخلفَ المأمولِ مِنْ وعْدِهِ
أيُّ جديدٍ لكَ لم تُبْلِهِ وأيُّ أقرانكَ لم تُردِهِ

(حسين وآخرون، 1947م، ج3: ص1012)، فالزمان من وجهة نظر الشاعر لا يُؤْمَن جانبه وهو يسير وفق نظامٍ خاصٍّ به لا يأبه بأحد.

الدهر عند المعرّي يأخذ صفة الزمان اللامتناهي، أو الزمان المطلق، وهو غاية الإنسان الذي لا ينفكّ يحاول استحواذه دائماً، وهذا يعني أنّه يحاول الخلاص من ربقة الزمكانيّة المؤدّية إلى الفناء بسبب قِصر الزمن الإنساني ومحدوديته، فالدهر بمعنى الزمان هو صديق الإنسان، ولكنْ لا بدّ أنّه مفارق له، فالإنسان يغادر الزمان بمعنى أنّ الدهر في

لحظـةٍ مـا ينتفـي فيهـا وجـوده ماديّـاً. ويؤكـد الباحـث عبـد الكـريم اليـافي: "أن المتنبـي (ت354هـ) ينظـر إلـى الزمـان علـى أنّـه وسـيلةٌ للغنـى الروحـي، فهـو لا يُغفِـل مـا يتّصـل بـه مـن كيفيّـة زيـادة علـى مقـداره وكمّيتـه"، (اليـافي، 1996م، ص153م)، أي إنّ كـلّ سـاعةٍ هـي سـببٌ إلـى الرِّفعـة ومطيّـةٌ إلـى العـزّةِ عنـده، وحكـيم المعـرّة إذا نظـر ببصـيرته العميقـة إلـى الزمـان المتصـل بحيـاة النـاس، نظـر إليـه مـن أعلـى، واستصـغره بالقيـاس إلـى الأبـد الواسـع اللامتنـاهي الـذي تغـرق فيـه جميـع الأزمنـة، وتتلاشـى فيـه الأعمـار. وسـنحاول أن نتأمّـل كيـف يعـالج هـذا الشـاعر الفيلسـوف تلـك الفكـرة فـي الشـعر، وكيـف يجمـع عندئـذٍ فـي تعبيـره عناصـر الرثـاء والمأسـاة والروعـة والاستصـغار والـتهكّم كلهـا، ويزيـد الفكـرة قـوّةً بسـاطةُ التعبيـر التـي تكـاد تُخفـي التـأثّر العميق النافذ.

إنّ الأبيـات الثلاثـة التـي نريـد أن نـذكرها تبـدو لأوّل وهلـةٍ وكأنّهـا متفرّقـة، ولـيس بينهـا وحـدةٌ مـع أنّهـا متصـلةٌ بـأقوى أسـباب المحاكمـة الفكريّـةِ، ومرتبطـةٌ بترتيـبٍ مُحكـم، فهـو يـرى أنّ السـاعات بمنزلـةِ مطايـا تحمـل الأحيـاء وتمضـي بهـم إلـى الفنـاء، دون توقّـف ودون اسـتجابةٍ لـرغبتهم فـي المكـث والتلبّـث، ثـمّ إنّهـا تجتمـع لتؤلّـف الليـل والنهـار المتعـاقبين. ويحـاول الراكـب عبثـاً أنْ يتمسّـك بهـم ولـو بخـيط؛ فـلا يقـبض بيديـه إلّا علـى باطـلٍ ووهـم، فـالزمن عنـد المعـرّي مسـتمرٌ لا يمكـن للبشـر أن يتـدخّلوا فـي سـيرورته، فالليـل والنهـار باختلافهمـا يؤلّفـان الزمـان، وعندئـذٍ يبـدو الزمـان بجملتـه كالوليـد الـذي يعبـث بـالتراب، أوَلـيسَ الإنسـانُ قـد كُـوّنَ وخُلـقَ مـن التراب؟!

فحياتـه هـي ذلـك العبـث، كالطفـل الـذي يعبـث دون تمييّـز إذ هـو مـن تـراب وسـيعود إلـى التـراب، فـالمعرّي يصـوّر صِـغر شـأنِ الزمـان وهـوانَ الإنسـانيّة فـي نظـر الأبـد واللّانهايـة حـين يقول:

مناكبُ ساعاتي ركبْتُ فأبتغي لباثاً وسيرُ الدّهرِ لا يتلبّثُ
نهارٌ وليلٌ عوقبا أنا فيهما كأنّي بخيْطَي باطلٍ أتشبّثُ
أظنُّ زماني كونَه وفسادَه وليداً بتُرب الأرضِ يلهو ويعبثُ

(المعـرّي، 1983م، ج1: ص 166)، والمتأمّـل لهـذه الأبيـاتِ يشـدُّه إحسـاس المعـرّي بـالزمن، فهـو يشـعر بـه شـعوراً حركيّـاً باطنيّـاً يتمثّـل فـي الركـوب، ولـذلك يسـتعير لفـظ الركـوب للدلالـة عليـه فـي الغالـب، فتجربـةُ الركـوب عنـدما كـان صـغيراً –وهـو ضـرير– سـتبقى ترافقـه فـي حياتـه كلّها دون نسيان، فيقول عن ركوبه متن المطايا:

مطيّتي الوقتُ الذي ما امتطيتُه بوِدّي ولكنّ المهيمن أمطاني

(المعـرّي، 1983م، ج2: ص376)، وفـي هـذا الركـوب انفعـالٌ واستسـلامٌ وانقيـادٌ يقتضـيها ذهـاب بصـر الشـاعر وميلـه الـدائم إلـى التأمّـل والتفكيـر، فالشـاعر لا يريـد امتطـاء صـهوة الزمـان لأنّ الزمـان يسـير بـه مسـرعاً إلـى نهايـة العمـر أي إلـى حتفـه، ولكـنّ المعـرّي يـرى فـي الوقـت ذاتـه أن هـذا الامتطـاء والسـير نحـو النهايـة التـي لا بـدّ منهـا لكـلّ المخلوقـات هـي قـدرٌ وأمرٌ ربّاني لا يملك أي مخلوق إلّا الخضوع له راضياً أو مكرهاً.

لقد وجدنا أنفسنا نذهب مع المعرّي في تقسيمه للزمن، وهو يقدّم في هذا التقسيم موقفاً ينمّ عن مدى استيعابه لمجريات الحياة وعن عمق نظرته الفلسفيّة تجاه الزمن، فالمعرّي جعل الزمان أقساماً ثلاثة، رتّبها ترتيباً أوّلياً موجّهاً كما يبدو من قوله:

ثلاثةُ أيّامٍ هي الدّهر كلّه وما هنّ غير الأمسِ واليومِ والغدِ

(حسين وآخرون، 1947م، ج1: ص350)، هذا التقسيم للزمان عند الشاعر مجازيٌّ، فهو لا يقصد باليوم والأمس والغد تحديد الزمان بالمعنى الدقيق من التوقيت، ولكنّه لخّص فكرة الزمن من خلال إحساس الإنسان به ومعايشته له، وجعل كلّ زمنٍ أو لحظة زمنية على أحد أشكالٍ ثلاثة لا غير، فكلّ ما هو قبل اليوم من الزمان الذي مضى مهما كان امتداده وطوله فهو الأمس، أمّا اليوم فهو التحديد الزماني بمعنى التوقيت الآني أو الواقع المُعاش، أمّا كلُّ ما هو قادم من الزمن إنْ أتى صار بمعنى الغد أي المستقبل وهو مجهولٌ، وهذا الزمان مستمرٌّ لا يتوقف فهو دائم الجريان كالنهر المتدفّق، وماء النهر لا يتكرّر وهو دائم الجريان متصل ببعضه لا ينقطع ولا يعود إلى الوراء أبداً؛ أي إنّه يسير إلى الأمام دائماً، هذا التحديد لمسار الزمان وهو التحديد المادي الفيزيائي يقع خارج الفعل الإنساني.

وإذا كان التاريخ يعيد نفسه أحياناً فإنّ الزمن لا يعيد نفسه أبداً، فالأمس أو يوم البارحة لا يمكن أن يصير نفسه غداً، ولكنّ الغد بعد مرور الزمن عليه يصير في الأمس، فالزمن أحادي الاتجاه في سيرورته واتجاهه إلى الأمام دوماً، يقول المعرّي معبّراً عن ذلك:

غدي سيُوجِدُ أمسي لا ينازعُني في ذاك خلقٌ، وأمسي لا يصيرُ غدي

(المعرّي، 1983م، ج2: ص253)، ولعلّ السؤال الذي أقلق المعرّي وجعله يُنعم النظر بعين قلبه وبصيرته الواسعة هو: هل يزول الزمان أم هو باقٍ مستمر؟ هذا ما حاول المعرّي أن يجد له جواباً بتأكيده على زوال الزمان وبقائه في آنٍ واحدٍ معاً، فكيف ذلك؟

عندما نربط الزمان بالإنسان أو بالمخلوقات المحسوسة للبشر من حيث أنّ الزمان هو المدّة التي تحياها وتعيشها تلك الكائنات فيه بمعنى الدهر ككلّ، فإنّ اللحظة الزمانيّة زائلةٌ منقضية إلى غير رجعة، وبزوال تلك اللحظات المتواصلة التي تشكّل مع بعضها جزءاً من الزمن الذي سيشكّل حياة تلك المخلوقات سيزول البشر وتلك المخلوقات أيضاً؛ لأنّ ذلك الزمن المقصود هو تحديدٌ ماهويٌّ لنا ولهم، يقول المعرّي معبّراً عن ذلك:

أرى الوقتَ يُفني أنْفُساً بفنائِهِ ويمحو فما يبقى الحديثُ ولا الرّسمُ

(المعرّي، 1983م، ج2، ص267)، فالزمان بمعنى الدهر الدائم هو شيءٌ سرمديٌّ باقٍ دائماً، والذي يزول منه هو تلك الأجزاء واللحظات التي تنقضي ولن ترجع، ومن علامات سرمديّة الزمان وبقائه مثلاً بقاء الليل والنهار، يقول المعرّي معبّراً عن ذلك:

نَزولُ كما زالَ أجدادُنا ويبقى الزمانُ على ما نرى

نهارٌ يُضيئُ وليلٌ يجيء ونجمٌ يغورُ ونجمٌ يُرى

(المعرّي، 1983م، ج1: ص60)، وكأنّ الشاعر هنا يشير إلى توالد الزمن من الزمن ذاته، كحال البشر الذين لا يفنون بسبب توالدهم من بعضهم بعضاً، فالجدّ والجدّة قد ماتا وكذلك الأب والأم ولكن الأبناء والأحفاد موجودون، فمن مات من البشر هم جزء من البشرية، ولكنّ موتهم لا يعني موت البشرية كلّها، فقد مات جزء بسيط منها ولكنّها موجودة مستمرّة، هذا حال الزمن كذلك؛ ولكن بصورة أخرى أكثر عُمقاً، فالزمن الذي فات وانقضى هو جزء بسيط لا يكاد يُذكر إلى جانب الامتداد اللانهائي للزمن كما مرّ معنا سابقاً، فاندثار لحظات من الزمن لا تعني انتهاءه وفناءه.

لقد عرضنا فيما سبق بعض النماذج الشعرّية التي تمسّ فكرة الزمان، وتتفاوت دلالتها وقيمتها الفنيّة، وتتأرجح بين مشاعرٍ متنوعّةٍ من المأساة والرّوعة والسموّ، ويبدو الزمان فيها عنصراً من عناصر الفنّ خاصّةً، ومن عناصر الفِكر عامّة.

رابعاً- البعد المكاني ومعانيه كما يصوّرها أبو العلاء:

عندما يُذكر تأثير المكان في شعر المعرّي لا بدّ أن يحضر في الذهن قضيّة الانتشار الواسع لدور العلم في شتى الحواضر الإسلاميّة آنذاك، هذا الأمر أثّر في التربية الفكريّة التي أنبتت المعرّي، ومن يدرس حياة المعرّي وأدبه يجد أثر هذه البيئة ظاهراً ظهوراً لا لبس فيه.

كثّف المعرّي من إبراز هويّة المكان، كما يذكر على لسان الثرى قائلاً:

إذا غيّبوني لمْ أبال متى هفَا نسيمُ شمالٍ أو نسيمُ جَنوبِ
تنوبُ الرزايا أعظُمي لا أصونُها بمتَّخذٍ من عرعرٍ وتنوب[1]
فهل عاينوا في مَضجَعي لجرائمي كتائبَ من زنجٍ تروعُ ونوب[2]
يقول الثرى: كمْ رمَّ تحتي للورى وسائدُ هامٍ أو مُهودُ جنوبِ

(المعرّي، 1983م، ج1: ص106). لعلّ التاريخيّة التي تبرز في الأبيات السابقة هي من أولى مواصفات المكان، إنّه مكانٌ تاريخيٌّ بكلِّ معنى الكلمة، فالإنسان الأوّل خُلق من التراب (الثرى)، وعند الموت يعود الإنسان ليستقرّ في التراب أيضاً حيث نشأ أوّل مرّة، فكلّ شيءٍ يعيدنا إلى بداية الخليقة، ابتداءً من أبي البشر آدم عليه السلام مروراً بقابيل وهابيل حيث التناقض الجوهري الملحميّ بين إرادة الخير وإرادة الشرّ، وصولاً إلى الناس جميعاً بتناقضاتهم المتعدّدة على امتداد أزمنتهم. هذه الفكرة السابقة يؤكّدها غاستون باشلار في كتابه جماليّات المكان قائلاً: "في أحيانٍ كثيرةٍ نظنُّ أنّنا نعرف أنفسنا في مجال الزمان في حين أنّ ما نعرفه هو تتابع تثبيتات في المكان الذي نشأنا فيه"، (باشلار، 1984م، ص68)، ويقول مؤكّداً على الترابط الوثيق بين أمكنتنا وزماننا: "إنّ المكان في مقصوراته المغلقة يحوي على الزمان مكثّفاً؛ هذه هي وظيفة المكان"، (باشلار، 1984م، ص34)، وكأنّ الوظيفة التاريخيّة للمكان هي التعبير عن الزمان والأثر الذي تركه الزمان ذاته على ذلك المكان، ولكن لا بدّ من القول إنّه لا زمان بدون إنسانٍ يعطيه معنى التاريخ، ولا مكان بدون إنسانٍ يعطيه فضاءه الحي.

إنّ المكان له إيحاءات متنوّعة تختلف من مبدعٍ لآخر وذلك حسب ذكريات كلّ شخصٍ في هذا المكان، وما يعنيه هذا المكان بالنسبة لهذا المبدع أو ذاك؛ لذلك "حين نكتب القصيدة عن البيت [المنزل] فإنّ أفظع التناقضات تنشأ لتوقظنا من ركود مفاهيمنا،

[1] – عرعر: هو شجر السماسم وتسميه الفرس بالسرو، ويُعمل منه القطران. (يُنظر: ابن منظور، 1999م، مادة عرر، ج9: ص129) تنوب: بمعنى تعود. (يُنظر: ابن منظور، 1999م، مادة نوب، ج 14: ص 319).

[2] – نوب: نسبة إلى جبل في السودان والواحد منهم نوبي. (يُنظر: ابن منظور، 1999م، مادة نوب، ج 14: ص 320).

كما يقول الفلاسفة، وتحرّرنا من رؤيتنا الهندسيّة الوحيدة الاتجاه... فيصبح للحجر الجرانيتي أجنحة، وفي المقابل فإنّ الريح المفاجئة تتصلّب كقطعةٍ معدنيّة"، (باشلار، 1984م، ص72)، وهذا يعني أنّ الجزئيات المكوّنة للعمل الفنّي تتعرّض للتغيّير والتبديل أثناء صناعة نّص فنّي يتعرّض لذلك المكان وذلك بسبب تأويلات المبدع وأحلامه ومواقفه وخيالاته تجاه ذلك المكان، وهنا تكمن روحانيّة المكان، فالمبدع من خلال عمل نصّه يدرك وقائع وتفصيلات ما كان يدركها قبل صناعته لنصّه، أو كان له رأي مختلف تجاهها؛ فالمكان الذي أمام المبدع ليس مظهراً ساكناً جامداً.

إنّ من ينعم النظر في تراثنا الشعرّي العربي سيُلاحظ أنّه يتضمّن في تشكيلاته الفنيّة ما يتجاوز تلك الأنسنة للمكان أو الأشياء، أو تحويلها إلى أبعادٍ في الزمان، فلو وقفنا لمقاربة قدرة الثقافة العربيّة على التعامل مع المكان لاستنتجنا بأنّ أدبنا وثقافتنا تجاوزت قدرة التخيّيل، فالمعري صنع للجمادات حواسّاً تنبض بالمشاعر لاتقلُّ حيويتها عن تلك التي يمتلكها الإنسان بكلّ ما تحمله هذه الكلمة من معانٍ.

مرّةً أخرى نجد المعرّي ينطلق من نقطةٍ أساسيّة تشير إلى أنّ البيت القديم (بيت الطفولة) هو مكان الألفة، فعندما ابتعد عنه لمدّةٍ زمنيّةٍ وجيزةٍ ظلّ دائماً يستعيد ذكراه فيه، فالإحساس بالحماية والأمن الذي شعر به الشاعر في ذلك البيت جعل الشاعر ذاته ينسحب من الحياة العاديّة القائمة على مخالطة النّاس ليلزم الشاعر بيته أكثر من خمسين عاماً وذلك بعد أن رجع من رحلته إلى بغداد. يقول المعرّي:

أراني في الثلاثةِ من سجوني فلا تسألْ عن الخبر النبيثِ[1]

لفقدِي ناظرِي ولزومِ بيتي وكون النفسِ في الجسمِ الخبيثِ

(المعرّي، 1983م،ج1: ص167). يبدو أنّ المعرّي يمتلك نظرة أخرى تجاه البيت وهي نظرة تختلف عن نظرته السابقة له، إذ يراه ببصيرته قبراً، بلْ أكثر من ذلك؛ فالأرض كلّها قبرٌ واحدٌ كبيرٌ ممتدٌّ يبيت فيه أجساد الناس منذ فجر الخليقة، فأديم الأرض أجساد بشريّة بالية، فيا لغرور من يمشي عليها مُختالاً لأيّ سببٍ كان، ولا يعلم هذا المغرور من تراب أي جيلٍ خُلق جسده، ولا بتراب أيّ بشرٍ سيختلط ترابه بعد الموت والبلى، فربّ عدوٍّ له في الحياة شريكٌ له في القبر بعد الممات، وقد يُدفن فوقه من هو اليوم أدنى منه. فما أجهل

[1] – النبيث: الخبيث. (يُنظر: ابن منظور، 1999م، مادة نبث، ج14: ص13).

النـاس عنـدما يتسـابقون فـي مضـمار حيـاةٍ مآلهـا اللّحـد، ومـا أغبـاهم حـين يفرحـون للـولادة ويحزنـون للمـوت، ولا فـرق عنـد الأرض بـين هـذه وتلـك، فـلا البكـاء يجـدي ولا الغنـاء ينفـع، يقول المعريّ معبّراً عن ذلك:

غيرُ مُجْدٍ في ملّتي واعتقادي نوحُ باكٍ ولا ترنُّم شادي
وشبيهٌ صوت النَّعيِّ إذا قيـ ـيسَ بصوتِ البشيرِ في كلِّ نادي
أَبَكَتْ تلكمُ الحمامةُ أمْ غنَّـ ـتْ على فرعِ غصنها الميّادِ؟
صاحِ هذي قبورنا تملأ الرُّحْـ ـبَ فأينَ القبورَ من عهدِ عادِ
خفّف الوطءَ ما أظنُّ أديم الـ أرضِ إلّا من هذهِ الأجسادِ
وقبيحٌ بنا وإن قَدُمَ العهـ ـدُ هوانُ الآباءِ والأجدادِ
سِرْ إنْ استطعتَ في الهواءِ رويداً لا اختيالاً على رُفاتِ العبادِ
رُبَّ لحدٍ قد صارِ لحداً مراراً ضاحكٍ من تزاحمِ الأضدادِ
ودفينٌ على بقايا دفينٍ في طويل الأزمانِ والآبادِ

(حسين وآخرون، 1947م، ج3: ص971)، يظهر لنا من الأبيات السابقة أنّ علاقة الزمان هنا خارج التحريك الفيزيائي، وخصوصاً علاقته بفضاءات التخيّيل متعدّدة السويّات في حركيّة الأزمنة، فهي التي تعطي للمكان أبعاداً أخرى مختلفة ونقيضة عن تلك الموسوم بها، فالفضاء المكاني مثلاً للقبو وللقبر وللسجن محدودٌ جدّاً إذا تركناه ضمن ارتسامه الفيزيائي؛ لكنّ دخوله حركيّة الزمن يفتح ذلك الفضاء على أبعاد نقيضة ومختلفة.

كما عُني المعرّي باختراق الإنسان للمكان، أي إنّه لم يعنَ بالإنسان أو المكان بوصفهما وحدتين منفصلتين، بل بوصفهما وحدتين متصلتين، يقول:

قبيحٌ أنْ يُحسَّ نحيبُ باكٍ إذا حان الرَّدى فقضَيتُ نحبي
ولم أُرِدِ المنيَّة باختياري ولكنْ أوشكَ الفتيانُ سحبي
ولو خُيِّرتُ لم أترك محلّي فأسكن في مضيقٍ بعد رُحبِ
وجدتُ الموت ينتظمُ البرايا بشُحبٍ منه في أعقابِ شُحبِ
فأوصيكم بدنيانا هواناً فإنّي تابعٌ آثارَ صحبي

(المعرّي، 1983م، ج1، ص113)، فمن الأبيات السابقة يتضح كيف أنّ المعرّي يريد تحدّي الزمن ويقصد الخلود حاله حال من سبقه من البشر لكن هيهات له ذلك، وقد نجده يعكس إرادة عجزه عن

الخلود زمانيّاً إلى المكان عامّة والحياة الدنيا وما فيها من المكان خاصّة، فراح يوصي البشر بألّا يتنافسون الدّنيا ولا يأبهون بها لأنّها ماضيةٌ زائلةٌ لامحالة، هكذا كانت نظرة المعرّي إلى المكان، نظرة كانت مرآة عن قناعاته تجاه الزمان.

خامساً- أثر الفلسفة في فهم المعرّي للزمان والمكان:

لقد باعد العلم بين تصوّر المكان وتصوّر الزمان، ولكن نظريّة النسبية الرياضيّة لألبرت إينشتاين عادت فقرنت بينهما، وربّما كان اقترانهما قريباً في الواقع من الحسّ الإنساني. فإذا رأينا صورة حقلٍ من الحقول استطعنا عند إبصارنا لها أنْ ندرك أبعاده وأشجاره وحيّزه في المكان. ولكنّنا في الوقت نفسه نستطيع أنْ نحكم في أيّ فصلٍ من فصول السنة أُخذت تلك الصورة بمجرد تأمّل شكل الشجر أو حالة الحقل، فالمكان والزمان أكثر اقتراناً وأشد التحاماً مما يتصوّره الفلاسفة. وهذا ما يتّضح في الشعر، فالشعراء بسبب هذا الاقتران كثيراً ما يستعيرون الصور المكانيّة للدلالة على الزمان ونجدهم يقومون بالعكس أيضاً فقد يستعيرون الألفاظ الدّالة على الزمان للتعبير عن المكان، (اليافي، 1996م، ص159). فهذا امرؤ القيس منذ فجر تاريخ الشعر العربي يصف طول الليل، فيعمد إلى استعاراتٍ مكانيّة في أبياته المشهورة:

وليلٍ كموجِ البحرِ أرخى سُدولَهُ عليّ بأنواعِ الهمومِ ليبتلي

فَقلتُ لهُ لمّا تمطّى بصُلبِهِ وأردفَ أعجازاً وناء بكلكلِ:

ألا أيّها اللّيل الطويلُ ألا انجلي بصُبحٍ وما الإصباحُ منك بأمثلِ

(امرؤ القيس، د.تا، ص18)، ففي الأبيات السابقة نجد كيف أنّ الإنسان العربي بفطرته السليمة ربط الزمان بالمكان، والسبب وراء ذلك كما أشرنا في بداية بحثنا أنّ الزمان شيء مجرّد لا نستطيع إدراكه بمفرده، ولكنّنا نستطيع إدراكه من خلال المكان وانعكاساته على ذلك المكان، فالمكان شيء محسوس أو متصوّر نستطيع من خلاله فهم الزمان المجرّد.

أمّا أبو العلاء فنجده في أشعاره ينفرد بالتأمّل في أحوال الإنسانيّة كلّها بماضيها وحاضرها ومستقبلها، فيتدبّر أحوال الغابرين، ويعبّر عن نظرات الفكر الذي يروعه تقلّب العصور وتغيّر الأجيال، فالمعرّي لا يقتنع كغيره من الشعراء بالنظر إلى حاضره واغتنام عاجله، عن التأمل في الماضي والمستقبل، وتقصٍّ بعيد الآفاق.

إنّ الباحث شوقي ضيف يؤكّد أنّ أبا العلاء كان مفكّراً حرَّ الفكر، وزاهداً صادق الزهد، وكان شديد التشاؤم، فقد أكثر من ذمّ الدنيا ومن احتقاره لها، وتوسّع في ذكر أحداثها وكوارثها، (يُنظر: ضيف، د.تا، ص388). وممّا جاء في قول المعرّي مؤكّداً ذلك قوله:

تحبُّ حياتك الدنيا سفاهاً وما جادت عليك بما تحبُّ
غرامُك بالفتاةِ ضنىً وغمّ وليس يُسَرّ من يشتاقُ غِبُّ[1]
وما يحميك عزٌّ إنْ تُسبّى ولو أنّ الظلام عليك سبُّ

(حسين وآخرون، 1047م، ج1، ص71). إنّ من يقرأ أشعار المعرّي سيجد أنّ فلسفته قد تكوّنت في زمانٍ ومكانٍ محدّدين، حيث اتسعت دائرته الذهبيّة والعقليّة حتّى صارت بلا حدود، ولا يرى الدارسون في تجربة المعرّي تجربةً ثابتةً في المكان والزمان، فقد حاول أنْ يتجاوز عصره، لكنّ فلسفته كانت فلسفة شيخٍ ملَّ الحياةَ وملّته، وودّع الشباب بلا رجعة، (يُنظر: الأرناؤوط، 1997م، ص79 حتى ص85). فالمعرّي هو ذاك الفيلسوف الذي يبحث عن الحق ما استطاع، وإن لم يكن منتمياً إلى مذهبٍ فلسفيٍّ بعينه، فهو يتعمّق التفكير في كلّ ما يعرِض له من المسائل، ويبدو أنّه ملمٌّ بمعظم المذاهب الفلسفيّة التي عرفها المسلمون في عصره.

يمتلك المعرّي فلسفته الخاصّة في الزمان والمكان، إذ أدرك أنّ المكان ضيّق محدود، لذلك ارتضى منه في الدنيا غرفته الضيّقة، فحبس نفسه فيها، كما أدرك بالمقابل أنّ الزمان واسعٌ فسيح، فانطلق في رحابه، يجتني العلوم والمعارف والآداب، ومن تلك الفلسفة ما جاء في قوله عن حدّ الزمان: "الزمان شيءٌ أقلّ جزءٍ منه يشتمل على جميع المدرَكات، وهو في ذلك ضدّ المكان، لأنّ أقلّ جزءٍ منه لا يمكن أنْ يشتمل على شيء، كما تشتمل عليه الظروف"، (المعرّي، د.تا، ص59)، ويستطيع الدارس أنْ يتبيّن الفرق بين الزمان والمكان، كما يحدّده أبو العلاء في قوله السابق، وهذا أيضاً معقول مقبول، إذ إنّ المكان فراغٌ أو فضاءٌ، فإذا فرضنا أنّك قسّمته، وما زلت تقسّمه حتّى وصلت بالتقسيم إلى أقلّ جزء منه، وهو الجزء الذي لا يمكن تقسيمه، فإنّك لا تستطيع أن تتصوّر أنّ هذا الجزء الذي لا يتجزّأ من الفضاء يمكن أن يحوي شيئاً من الأشياء التي تحويها الظروف.

[1] – غبُّ: جاءت بمعنى المتغيّرة المتبدّلة. (يُنظر: ابن منظور، 1999م، مادة غبب، ج10: ص5، 6).

ويفرّق المعري بين الزمان والمكان من جهةٍ أخرى فيقول:

أمّا المكان فثابتٌ لا ينطوي لكنْ زمانُك ذاهبٌ لا يتثبّتُ

(المعـرّي، 1947م، ج1: ص140)، وهـذا مفهـومٌ أيضـاً، إذ إنّ المكـان هـو الفضـاء أو الفـراغ الـذي يحـوي الكائنـات، وهـو ثابـتٌ، أمّـا الزمـان فسـائرٌ فـي طريقـه، منـه مـا مضـى ومنـه مـا هـو آت.

إنّ العلاقـة الجدليّـة بـين الزمـان والمكـان لا تعنـي تنازعـاً بـين حـدّين متضـادّين يأخـذ أحـدهما وجـوده علـى حسـاب الآخـر، بالقـدر الـذي نسـتطيع فيـه أنْ نقـول: إنّ هـذين الحـدّين موجـودين نظريّـاً بشـكلٍ منفصـل عـن بعضـهما الـبعض، وموجـودين عمليّـاً بشـكلٍ متصـلٍ مـن خـلال الفعـل، ولعـلّ تعريـف المعـرّي السـابق فـي حـدّ الزمـان يوقـع المتلقـي فـي ريبـةٍ مـن ناحيـة الوجـود النظـري، فقـد حـدّ الزمـان بمـا هـو ضـدّ المكـان، والضـدّ فـي المنطـق يعنـي التنـاقض أو العكـس مـن خـلال التضـاد بـين الكليّـات، الكليّـة الموجبـة والكليّـة السـالبة، وفـق المنطـق الأرسـطي، فجـاء أحـدهما نفيـاً للآخـر، وهـو مـالا يتفـق فيـه منظـرو الفلسـفة مـع المعـرّي، علمـاً أنّ المعرّي أكّد تعريفه لحدّ الزمان والمكان شعراً بقوله:

مكانٌ ودهرٌ أحرزا كلّ مُدرَكٍ وما لهما لونٌ يُحسّ ولا حجمُ

(المعـرّي، 1947م، ج2، ص268)، لقـد جـاءت أشـعار المعـرّي التـي تتنـاول الزمـان والمكـان رحلـةً بـين السـماء والأرض، بـين الكـون الفسـيح واللّحـد الضـيّق، وهـي فـي الحقيقـة رحلـةٌ فـي الزمـان أكثـر منهـا رحلـة فـي المكـان، وهكـذا يتلـوّن المكـان بثقافـة المعـرّي ونفسـيّته ومزاجـه، ويـرى الدارسـون أن المكـان يصـبح مجـالاً يتسـع لثقافـة المعـرّي اللغويّـة والشـعريّة والفلسـفيّة، كمـا يصـبح ميـداناً لتحقيـق ذاتـه، (يُنظـر: محبّـك، 2000م، ص28)، فالمتأمّـل فـي الأبيـات السـابقة يلاحـظ أنّ مثـل هـذا الإحسـاس بالمكـان طبيعـيٌّ بالنسـبة إلـى الإنسـان، وهـو إحسـاسٌ متميّـز وخـاصٌ بالنسـبة إلـى المعـرّي الكفيـف، ولعـلّ المعـرّي يجـد فـي هـذا التصـوير للامتـداد المكـاني مـن الضّـيق إلـى الرحـب قـدراً كبيـراً مـن الفسـحة والانطـلاق والحريّـة، يخـرج مـن أسـر بيتـه الـذي لزمه معظم حياته، ومن أسر عماه الذي لازمه طوال عمره.

7- الخاتمة:

لقـد توصّـل البحـث إلـى عـددٍ مـن النقـاط كخلاصـةٍ لـه تعبّـر عـن بعـض الصـفات التـي تتسم بها فلسفة المعرّي تجاه الزمان والمكان وقد عبّر عنها شعراً وهي:

1- الزمان أبديٌّ أزليٌّ والإنسان لا يُدرك نهاية هذا الزمان، ولا يمكن للبشر أن يتدخّلوا فيه، فكلّ المخلوقات عاجزةٌ عن التأثير في الزمن وسيرورته لأنّه خارج سيطرتهم.

2- الزمن لا يعيد نفسه أبداً، فما مضى منه لن يعود أبداً؛ لأنّ الزمان أحاديّ الاتجاه في سيرورته واتجاهه دوماً نحو الأمام.

3- يحاول الإنسان الاستحواذ على الزمان اللّامتناهي أو الأزلي من خلال بحثه عن الخلود، لكنّ قِصر المرحلة التي يحياها في هذا الزمان الأزلي ومحدوديّتها لا تسعفه على ذلك وتحيله إلى الفناء والفشل في مسعاه.

4- الزمان والدهر شيءٌ واحدٌ ولا خلود فيهما، والشكوى منهما ليست في محلّها أبداً، بل إنّ بعض البشر يسيء إليهما من خلال أفعاله القبيحة.

5-حياة البشر وحياة كلّ من طال عمره في تلك الحياة لا تكاد تُذكر مقارنة مع طول الزمان وامتداده.

6- الدهر والزمان لا دخل لهما في حوادث الدهر ومجريات الأمور.

7 - يظهر تأثّر الشاعر بالفكر الإسلامي في شعره، وكان من ذلك إقبال البشر على الحياة الدنيا وتنافسهم فيها بينما سيف القضاء والقدر مسلّط عليهم.

8- لا زمان بدون إنسان يعطيه معنى التاريخ، ولا مكان بدون إنسان يعطيه روحانيته أو فضاءه الحيّ.

9- المكان يحتوي على الزمان مكثّفاً فيه، وكأنّ وظيفته التاريخيّة هي التعبير عن الزمان أو تمثيله ونقله من الشيء المجرّد إلى الشيء المحسوس.

10- نظرة الشاعر إلى المكان كانت تعبيراً عن قناعاته تجاه الزمان.

11- العلاقة الجدليّة بين الزمان والمكان لا تعني أنّهما متناقضان متنازعان ووجود أحدهما يكون على حساب الآخر، فهما حدّان موجودان نظريّاً بشكلٍ منفصلٍ عن بعضهما، أمّا عمليّاً فهما موجودان بشكلٍ متصلٍ من خلال الفعل.

12- المكان هو الحيّز أو الفراغ الذي يجمع الكائنات؛ بينما الزمان فهو في حركةٍ مستمرّة؛ منه ما مضى ومنه ما هو قادم.

9- المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.

- الأرناؤوط، عبد اللطيف، (1997م): أبا العلاء... ضجر الركب من عناء الطريق، مجلّة التراث العربي، اتحاد الكتّاب العرب، عدد٦٦.

– الأزهري، محمد بن أحمد بن الأزهر، (د.تا): *تهذيب اللغة*، تحقيق: محمّد عبد المنعم خفاجي وَمحمود فرج العقدة، الدار المصرية.

– باختين، ميخائيل، (1990م): *أشكال الزمان والمكان في الرواية*، ترجمة: يوسف حلّاق، د.ط، دمشق، وزارة الثقافة.

– باشلار، غاستون، (1984م): *جماليّات المكان*، ترجمة: غالب هلسا، ط٢، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر.

– بدوي، عبد الرحمن، (1973م): *الزمان الوجودي*، ط3، بيروت، دار الثقافة.

– جرانت، جون، (1992م): فكرة الزمان عبر التاريخ، ترجمة: فؤاد كامل، *عالم المعرفة*، العدد 159، الكويت.

– حسين، طه، وآخرون، (1974م): *شروح سقط الزند*، وزارة الثقافة، د.ط، القاهرة، الدار القوميّة للطباعة.

– ابن خلّكان، أبو العبّاس شمس الدين أحمد، (1978م): *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*، تحقيق: إحسان عبّاس، د.ط، بيروت، دار صادر.

– الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، (2001م): *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقيق: عبد الكريم العزباوي، ط1، الكويت، التراث العربي، ج36.

– الشنتمري، الأعلم، (1970م): *شعر زهير بن أبي سلمى*، تحقيق: فخر الدين قباوة، ط1، حلب، المكتبة العربيّة.

– الصديقي، عبد اللطيف، (1995م): *الزمان– أبعاده وبنيته*، ط1، بيروت: لبنان، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع.

– صليبا، جميل، (1982م): *المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية واللاتينية*، د.ط، بيروت: لبنان، دار الكتاب اللبناني.

– ضيف، شوقي، (د.تا): *الفنّ ومذاهبه في الشعر العربي*، د.ط، مصر، دار المعارف.

– عبد القادر، حامد، (1950م): *فلسفة أبي العلاء مستقاة من شعره*، د.ط، القاهرة، مطبعة لجنة البيان العربي.

– ابن فارس، (1972م): معجم *مقاييس اللغة*، تحقيق: عبد السلام هارون، ط2، مصر، مطبعة البابي الحلبي.

– القاسم، سيزا، (2004م): *بناء الرواية– دراسة مقارنة في ثلاثيّة نجيب محفوظ*، د.ط، مهرجان القراءة للجميع– سلسلة إبداع المرأة، مكتبة الأسرة.

– القفطي، أبو الحسن علي بن يوسف، (1984م): *إنباه الرواة على أنباه النحاة*، ط1، بيروت، دار الفكر العربي، القاهرة، مؤسّسة الكتب الثقافيّة.

– القيس، امرؤ، (د.تا): *ديوان أمرئ القيس*، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، ط5، القاهرة: ج. م. ع، دار المعارف.

– الكفوي، أبو البقاء، (1975م): *الكلّيات*، تحقيق: عدنان درويش، د.ط، دمشق، منشورات وزارة الثقافة.

– إبراهيم، زكريّا، (د.تا): *دراسات في الفلسفة المعاصرة*، د.ط، الفجّالة، دار مصر للطباعة.

– محبّك، أحمد زياد، (2000م): *تجلّيات المكان في رسالة الغفران*، مجلّة التراث العربي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد٧٨.

– المعري، أبو العلاء، (د.تا): *رسالة الغفران*، تحقيق: عائشة عبد الرحمن، د.ط، مصر، دار المعارف.

– المعرّي، أبو العلاء، (1983م): *اللزوميات*، تحقيق: جماعة من الأخصائيّن، ط ١، بيروت، دار الكتب العامّة.

– المقداد، وجدان، (2008م): *التشكيل الفنّي في الشعر العبّاسي*، أطروحة دكتوراه، جامعة دمشق.

– ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، (1999م): *لسان العرب*، تحقيق: أمين محمد عبد الوهّاب ومحمّد الصّادق العبيدي، ط3، بيروت: لبنان، دار إحياء التراث العربي: مؤسسة التاريخ العربي.

– اليافي، عبد الكريم، (1996م): *دراسات فنيّة في الأدب العربي*، ط1، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون.

– يوسف، حسني عبد الجليل، (1988م): *الإنسان والزمان في الشعر الجاهلي*، ط١، القاهرة، دار النهضة المصريّة.