أبعاد الزمن في الفكر العربي والغربي

د.قندسي خيرة
جامعة سيدي بلعباس (الجزائر)

الملخص:

يعد الزمن من أهم القضايا التي شغلت فكر الإنسان قديما وحديثا، حيث بدت معالمه في الكثير من العلوم العملية مثل: الرياضيات، الفيزياء ، علم الفلك ،والعلوم النظرية مثل: الفلسفة، الأدب، علم النفس، علم الإجتماع ، ذلك لأن الزمن وثيق الصلة بالخبرة الإنسانية ، وقد حاول الباحثون الوقوف عند أبعاد الزمن حيث حددوه في ثلاث: الزمن الفلسفي، الزمن النفسي، الزمن الأدبي، فقد وقف الفلاسفة –وعلى مر العصور– عند ماهية الزمن بداية من أرسطو وأفلاطون ، وصولا إلى كانط وهايدغر ، كذلك الحال بالنسبة لعلماء النفس الذين اعتبروا أن كل وجودلذات دون زمن هو وجود وهمي أو هو اللاوجود، أما إذا تعلق الأمر بالبعد الادبي ، فإن الزمن في هذه الحالة يأخذ إتجاها آخر نظرا لحظوره القوي في ثنايا الشعر العربي القديم من خلال الوقفة الطللية.

Abstract :

Researchers tried to evauate tiwing by limiting it into three aspects:psychological,literary and phyosophical space tiwing. They wondered what timing meant beginning by aristo, platon till kant ,it's the same for psychologists who also linked space timing by man himself , literary space took another path because of the greatest impact arab poetry had in the past according to trace of former habitation .

إنّ مجرّد تحديد المصطلحات التي يحتويها موضوع الزمن، يتطلب بحثا شاملا ووافيا، فالزمان[1] يتضمن مفاهيم كثيرة مثل: الوقت والحين والأزل والأبد والدّهر والآن والسّرمد، وهي كلّها مدلولات يشيع استعمالها في الفكر العربي، حيث تختلف مفاهيمها باختلاف متداوليها.

فقد أطلق العرب على الزمن مدلولات لغوية مختلفة، "فقسموه بحسب النّهار واللّيل، وبحسب فصول السنة، وبحسب السنة نفسها، كما حدّدوه من خلال معايشتهم له، فأصبح للفلاحين زمانهم، وللفلكيين زمانهم، وللنحويين زمانهم أيضا، وهكذا نجد للزمان في اللغة العربية ألفاظا كثيرة"[2].

فالزمن لدى الفلاحين مقسّم بحسب نزول الأمطار إلى أربعة فصول: ربيع، صيف، خريف وشتاء، والزّمن لدى النّحاة هو: ماضٍ، حاضر ومستقبل، لذلك نجد **ابن يعيش** النّحوي يقول في تحديده للفعل الماضي: « هو الدال على اقتران حدث بزمان قبل زمانك »[3].

وعليه فإن الأفعال تنقسم حسب طبيعة الزمن، فهناك فترات مضت وانقضت يمثلها الفعل الماضي، وفترات واقعة يمثلها الفعل المضارع، وفترات لم تتحدد بعد تقوم على أفعال الأمر (المستقبل)، أي أنّ منها حركة مضت، ومنها حركة لم تأت بعد، وحركة ثالثة تفصل بين الماضية والآتية.

انطلاقا من هذه الفترات الثلاث: الماضي، الحاضر والمستقبل، يمكن القول أنّ للزمن ثلاثة أبعادهي: الزمن الفلسفي – الزمن النّفسي – الزمن الأدبي.

أ. الزّمن الفلسفي:

لا تخلو دراسات الفلاسفة على مرّ العصور من الحديث عن موضوع الزمن، فقد عالجوه، وبحثوا في طبيعته وماهيته منذ القديم إلى غاية يومنا هذا، وأكدوا في بحوثهم على فكرة الطبيعة المنفلتة للزمن في علاقته بالوعي البشري، وعرّفوه على أنّه غلاف كوني محيط به كل شيء، دون أن يحيط به شيء، لا يدرك أوله من آخره.[4]

إننا بفكرة الزمن هذه، سنجد أنفسنا مع أقطاب الفكر الفلسفي الإنساني، **كأرسطو وأفلاطون، وهايدغر، وابن سينا وابن رشد** وغيرهم ... مع العلم أن هؤلاء الفلاسفة اتفقوا في تحديدهم لمفهوم الزمن إلا أنهم اختلفوا في إبراز علاقته بالذات أو بالعالم الخارجي.

لعل الفيلسوف **أفلاطون** هو من أوائل الفلاسفة الذين تناولوا مشكلة الزمن بطريقة متكاملة، حيث نظر إليه انطلاقا من بعدين اثنين:

1. **البعد الفيزيقي للزمن:** يرتبط تصور **أفلاطون** الفيزيقي للزمن "باقترانه بحركة الأفلاك السماوية عامة، والشمس والقمر خاصة باعتبارهما مقياس الأيام والشهور والسنين".[5]
2. **البعد الميتافيزيقي للزمن:** يرى **أفلاطون** أن النفس جوهر غير منقسم ولا يلحقه التغيّر، أما المادة فهي جوهر منقسم متغير، ومن ماهية ثالثة صنع الجوهر الذي في ذاته لا ينقسم، ولكنه يمكن أن يكون مع موجودات منقسمة، ثم إن الجوهر المنقسم سابق بزمانه للجوهر غير المنقسم، أي أن النفس سبق وجودها زمنيا عن الجسد (المادة).[6]

ومن جانب آخر يرى الفيلسوف اليوناني **أفلاطون** أن الزمن قد ابتدأ مع العالم عندما خلقه الله، ووضع له نظاما عجيبا، وليس الزمن إلا جزءا من الأزل نفصله عنه لموافقة استعمالنا، لكن الأزل نفسه ليس بعيدا عن الزمن، لأن الزمن متحد معه، في حين أن الأزل متحد بوجه ما مع الله.[7]

معنى ذلك أن الماضي والمستقبل هما محل حركة، ويشكلان مصطلح الزمن، أما الأزل فهو ثابت لا شيء يفنيه أو يستنفذه، وعلى العموم فإن تمييز **أفلاطون** بين الأزلية والزمن إنما يتفق مع سائر جوانب فلسفته التي تقوم على الثنائية: ثنائية عالم المثل والعالم المادي، العالم المعقول والعالم المحسوس، النفس والجسم ثم الأزلية والزمن.

كما أن الزمن في فلسفة **أفلاطون** يقوم على ربط عالم الصور (المثل العليا) بعالم المحسوسات المادية، وهو زمن غير حقيقي في عالمنا لأنه مثالي، وغير حسي (غير مدرك)، وعليه فإن الزمن لدى **أفلاطون** أزلي، أبدي، في حين أن زمننا الأرضي ما هو إلا ظل لزمن حقيقي، أبدي.[8]

وعندما يقف **أفلاطون** عند أقسام الزمن، يربطه بالحاضر "فأقسام الزمان لا تلائم إلا المحسوس، ونحن حينما نضيف الماضي والمستقبل إلى الجوهر الدائم، فنقول كان وسيكون ندل على أننا نجهل طبيعته، إذ لا يلائمه سوى الحاضر، وهو معني بالعلم".[9]

يبدو أن **أفلاطون** يرى الحاضر أساس المعرفة واليقين، لذا اعتبره جوهرا دائما، تتجلى من خلاله كل المحسوسات، أمّا الماضي والمستقبل يمثلان زمن المفارقة (الماضي)، وزمن المجهول (المستقبل).

وفي كتاب "الطبيعة" حاول **أرسطو** تقسيم الزمن حين قال:" فمن جزئي الزمان الأكثر شيوعا أحدهما قد كان ولم يكن بعد، والآخر سيكون ولما يكن بعد".[10]

بهذا التقسيم نفهم أن الفيلسوف **أرسطو** يقصد زمن الماضي وزمن المستقبل، فالأول لا يمكن بعد أن يكون في حياتنا، والثاني بعيد عنا بمسافة قريبة أو بعيدة، ولكنه هو الآخر سينقضي، ولن يتكرر حدوثه.

كما يرى **أرسطو** أن الزمن مرتبط بسرعة أو بطئ الحركة (mouvement)، فهو مقدار ما نقدمه من فعل حركي، سواء كان هذا الفعل بطيئا أو سريعا، حيث يقول:" فالزمان حركة، ولكن الحركة خاصية المتحرك غير منفكة

عنه، والزمن مشترك بين الحركات جميعا، ثم إن الحركة سريعة أو بطيئة، والزمان راتب ليس له سرعة، على أن الزمان إن لم يكن له حركة فهو يقوم بها".[11]

وللفيلسوف الوجودي الأماني **مارتن هايدغر** موقف من الزمن، حيث يؤكد الارتباط الشديد بين الإنسان والزّمن، إذ لا يمكن تأمل حركة الزمن إلا من خلال الإنسان، لأن الزمن هو سر الكائن الإنساني كله[12].

ومن جانب آخر يؤكد الفيلسوف **هايدغر** على حركية الزمن، حيث يصير الزمن محسوسا، مثلا: الرمل في الساعة الرملية، الماء في الساعة المائية، وبما أنه لا يظهر إلا في الحركة أمكن للعرب أن يضعوا له قياسات: القرون، الأسابيع، الأيام، الساعات، الدقائق، ...إلا أن هذه القياسات لا تضيف إلى محاولة فهم ماهية الزمن شيئا، إنها قياسات ليس إلا، وليست هي الزمن نفسه.[13]

وإذا كان الانفلات خاصية من خواص الزمن، فإن وجوده ليس مدركا إلا بما يقع في هذا الزمن من أحداث، وهو ما يوضحه الفيلسوف **هايدغر** حيث يقول:" إن للزمن علاقة بالشكل الجوهري للكينونة الطبيعية، بالفساد، بتغير المكان وبالحركة المستمرة، وعلى الرغم من أنه ليس هو الحركة، إلا أنه بطريقة ما على علاقة بالحركة".[14]

فالزمن موجود بما يدل عليه من الظواهر المحيطة به، والتي أساسها الحركة، وفي التغير الذي يحتوي المادة، وفي الفساد الذي يحدث في الكائن الحي بفعل تحوله من الصحة إلى السقم، ومن الشباب إلى الهرم، ومن الوجود إلى العدم.

ولو عدنا إلى فلاسفة العرب، وجدنا أن موضوع الزمن يحتل مكانا هاما في فلسفة **أبي الوليد بن رشد**، إذ يتّحد موقفه مع الكثير من الآراء التي طرحها الفيسلوف **أرسطو**، منها أقسام الزمن، يقول **ابن رشد:** " لا يدخل في الوجود المتحرك مع الزمان في الحقيقة إلا الآن...الآن ليس يمكن أن يوجد مع الزمان الماضي، ولا مع المستقبل، فهو ضرورة بعد الماضي وقبل المستقبل، وما لا يمكن فيه أن يكون قائما بذاته، فليس يمكن أن يوجد قبل وجود المستقبل، من غير أن يكون نهاية لزمن الماضي".[15]

إن النتيجة التي يمكن للدارس أن يتوصل إليها من خلال مقولة **ابن رشد** هي ربط الزمن بالحركة، واعتبار ما هو ماض أو مستقبلي، ضمن الزمن الساكن الثابت.

وفي معرض حديث **ابن رشد** عن الزمن، وقف عند مسائل دينية دقيقة كالأبدية والأزلية والكون والسببية والحركة والتغيّر...وهي مواضيع كانت ولازالت تبحث في القاموس الإسلامي.[16]

أما الزمن لدى الفيلسوف **ابن سينا** فهو يمثل حركة متصلة، ويلتقي هذا الفيلسوف في حديثه عن الزمن مع **ابن رشد** و **أرسطو**، في القول بلا تناهي الزمن من حيث الأبدية والأزلية، وإذا كان الزمن لا متناهي فهذا دليل على حركيته، أي أنه لا يمكن تصوّر الزمن دون حركة "وهو لا يختص بإحدى الحركات دون غيرها، بمعنى أنه إذا سكنت إحدى الحركات المستقيمة لا ينتهي الزمان بسكونها، بل يظل في اتصاله دون انقطاع".[17]

ب- الزمن النفسي:

ظل مفهوم الزمن يتأرجح بين الذاتية والموضوعية عبر الفلسفات المختلفة، إلا أن هذا المنظور لا يلغي بأية حال الجانب النفسي في علاقة الكائن البشري بالزمن، والذي يحيل إلى المدارك التي يمكن أن يشعر فيها الإنسان بوجود الزمن مثل: التوقع، الذاكرة، التكهّن.

وللفيلسوف **غاستون باشلار** توضيحات معمقة حول التمضهر النفسي للزمن، ففي كتابه "جدلية الزمن" حديث عن التثبيت الجدلي للزمن في الذاكرة والارتقاب والانتظار.[18]

كما أنه يرفض فكرة الطرح الميتافيزيقي **لبرغسون**، والت تقوم على التواصل والاستمرارية الزمنية في الذّات، فعدم الوعي باللّحظة لا يكون فقط فيما قبل أو فيما بعد، ولكن أيضا فيما يقع خارج الوعي والإحساس البشري، أي فيما

يقع بين اللحظات في الفراغ الذي يخلو من الحدث، فحيث لا يقع شيء لا يكون هناك زمن، مادام الوعي باللحظة لا يكون دائما حاضرا.[19]

ويوافق الفيلسوف **روبنيل** ما ذهب إليه **باشلار**، حيث يرى أن الوحدة الزمنية الصغرى التي تسمى اللحظة، هي المتكأ الوحيد الذي يمكن أن يقوم عليه مفهوم الزمن، أما الديمومة (la durée) فهي ليست إلا تعدد وحدته اللحظة، ثم يذهب **روبينيل** إلى أبعد من ذلك، مبينا أن في تأملنا للحظة نلفي أن الحاضر لا يمر، حيث أننا لا نترك لحظة إلا لنجد أخرى "فالوعي هو وعي باللحظة، والوعي باللحظة هو الوعي"[20]، ومن هنا كانت فكرة الفيلسوف **روبينيل** تنقض فكرة الوعي بالمدة لدى **برغسون**.

أما الفيلسوف **بونكليفتش** فهو ينظر إلى اللغة من منظور نفسي زمني، فمادامت اللغة فعل تعبيري مقيد بالزمن، فإنه لا يمكن أن نمحو شيئا مما قيل، كعبارات التهديد أو هتك المقدس، أو اللعنة، وما تحمله هذه العبارات من ثقل نفسي على الناس في المخيال الشعبي، وهذا ما يسميه الفيلسوف **بونكليفتش** بمبدأ اللاملغى (L'irévocable)، أي الحدث الذي يستحيل جعله كأن لم يقع أبدا بعد حدوثه.[21]

يبدو أن الزمن من المنظور النفسي، لا يوجد إلا في علاقته بالإحساس البشري، أما اللحظة الحاضرة فلها شكل العلاقة أكثر مما لها شكل المساحة أو الحيّز بين عدمين هما: الماضي والحاضر، فالآن وما قبل الآن وما بعده، تمثل نقاطا زمنية، لا يمكن أبدا جمعها إلا ضمن البعد النفسي في وعي الإنسان، مما يجعل تمثيلها اللغوي أمرا لا يخلو من التحويل والترميز بإحداثيات مكانية.

ج- الزمن الأدبي:

يعد الزمن الأدبي الأقرب إلى الزمن النفسي، لأن كليهما يدرسان الحياة الشعورية للنفس الإنسانية وديمومتها، وعليه تصبح الصلة بين الذات والزمن جد وثيقة، مادام الزمن متواجدا في وعي الإنسان، كما أن الكتّاب الذي يعتمدون على الزمن النفسي في كتاباتهم، يركزون على عالم الشخصيات الدّاخلي.

وبين الشعر والزمن قرابة، كون كل منهما تجسيد للوعي، وهذا ما يسوغ الخوض في مسألة الزمن والشعر باعتبارهما مصطلحين يتخالفان شكلا ويتحالفان كنها وجوهرا ووظيفة.

1. الزمن في الشعر العربي القديم:

لعل أكثر الألفاظ شيوعا في كلام العرب ومرادفا للفظ الزمن كلمة (الدّهر)، يقول **ابن منظور:** "الدّهر الزمان الممدود، ومدة الحياة الدنيا".[22]

ونجد أيضا **سيبويه** يستعمل اللّفظ مرادفا للزمن حيث يقول: "الأماكن لم يبن لها فعل... والدّهر ليس كذلك، والأماكن لها جثة، والدّهر مضي الليل والنهار فهو إلى الفعل أقرب".[23]

وفي أشعار العرب الجاهلية، ما يدل على ذلك، جاء على لسان الشاعر **أبو ذئيب الهذلي:**

هل الدهر إلا ليلة ونهارها   وإلاّ طلوع الشمس ثمّ غيارها[24]

فالزمن في الشعر الجاهلي هازم للإرادة الإنسانية، ومخرب كل استقرار في الحياة، سمّاه العرب دهرا، لما تحمله هاته الكلمة من دلالات التغيّر والتحوّل في المكان والجسد، وبما يمكن أن تحتويه الكلمة من إشارة إلى الفساد والفناء.

يقول الشاعر **عمرو بن قميئة:**

رمتني بنات الدهر من حيث لا أرى فما بال من يرمي وليس بـــرام
فلـــو أن ما أرمـــى بنبل رميتهـــا ولكنّمـــا أرمـــى بغير سهام[25]

فبنات الدهر تعني الخطوب والصعاب التي يعيشها الإنسان في حياته، وهنا "يظل الإحساس المسبق، بأن الزمن قوة لا مرئية ومنفلتة من قبضة الإرادة الإنسانية".[26]

والزمن عدو العشاق، وفي التجربة الطللية ما يدل على ذلك، يقول الشاعر **امرؤ القيس:**

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل بسقط اللوى بين الدخول فحومل
فتوضح فالمقلاة لم يعف رسمهـــا لما نسجتـــه من جنوب وشـــمأل [27]

هنا يصبح الطلل لغة كاشفة للعلاقة بين الإنسان والزمن، كما يمثّل الطلل أيضا ملتقى بين ماض مات ولم يمت في أثره الدال عليه، وحاضر يعيشه الشاعر بجسده فقط، فالقصيدة تولد بنيويا من المفارقة بين ما كان من جهة، وما لم يعد كائنا من جهة ثانية.

وإذا كان الشاعر الجاهلي يستقبل في الوقفة الطللية ماضيه، فإنه يتذكر في هذا الماضي تجربة ثرّة، مليئة بلحظات الحب السعيدة، التي عاشها مع **أم الرباب** و**فاطم**، و**أم أوفى** وغيرهن.

يقول امرؤ القيس:

أفاطِـمَ مَهْلاً بَـعْضَ هَـذَا التَّدَلُّـلِ وإِنْ كُنْتِ قَدْ أَزْمَعْتِ صَرْمِي فَأَجْمِلِي
أغَـرَّكِ مِنِّـي أنَّ حُبَّـكِ قَاتِـلِـي وأنَّـكِ مَهْمَا تَأْمُرِي القَلْبَ يَفْعَـلِ
وإِنْ تَكُ قَدْ سَـاءَتْكِ مِنِّـي خَلِيقَـةٌ فَسُلِّـي ثِيَـابِي مِنْ ثِيَابِكِ تَنْسُـلِ
وَمَـا ذَرَفَـتْ عَيْنَـاكِ إلاَّ لِتَضْرِبِـي بِسَهْمَيْكِ فِي أعْشَـارِ قَلْبٍ مُقَتَّـلِ[28]

إن الشاعر يحرص في حواره هذا استعادة الغياب القوي الذي تتم مواجهته أمام الطلل، فذكريات **امرؤ القيس** مع حبيبته تبنى من جديد، كأنها تتحدى الزمن الذي جعلها ماضيا. فالطلل ليس مكانا طبيعيا صرفا، بقدر ما هو مكان ذو صبغة بشرية، وهذا الكائن المقترن ذكره بالطلل هو في الغالب امرأة.

يقول **زهير بن أبي سلمى:**

لسلمى بشرقي القنان منازل[29]

ويقول الشاعر **العباس بن مرداس:**

لأسماء رسم أصبح اليوم دارس[30]

يبدو أن تسمية المكان أو تسمية المرأة في الوقفة الطللية إنما هي إنقاذ لما غاب من فعل النسيان، حيث أن "التسمية جزء أساسي من عملية تثبيت الأشياء في العالم".[31]

يمكن أن نضيف في ضوء هذا المعنى قضية الجسد الذي يغدو بدوره دالا زمنيا، فكثيرة هي النماذج الشعرية التي جعلت من الجسد مرآة تأمل بفعل عامل الزمن الذي يحوّل جسد الإنسان من الشباب إلى الشيخوخة، ومن الصحة إلى السقم، ومن القدرة إلى العدم، "إذ لا يفتأ الشعراء يذكرون شبابهم، ويبكون ويتحسرون عليه، ويتمنون عودته، وهم يتشبثون به، وإن كانوا يعلمون أن ذهابه بلا عودة، وأن أيامه قصيرة سرعان ما تولّى".[32]

يقول الشاعر العباسي **أبو العتاهية:**

عريت من الشباب وكان غضّــا   كما يعرى من الورق القضيب[33]

ويمضي الشاعر **ابن الرومي** معبّرا عن تحسره على أيام شبابه، مصوّرا إيّاه ثوبا لا يمكن صونه، حيث يقول[34]:

أيا بُردَ الشباب لكنت عنــدي   من الحسنات والقسم الرغــاب
لبستك برهــة لبــس ابتــذال   على علمـــي بفضلك في الثياب
ولو ملكت صونــك فاعلمنــه   لصنتــك في الحرير من الغياب
و لم ألبــسك إلا يــوم فــخر   ويـــوم زيارة المــلك اللّبــاب

ومن الشعراء من تعرضوا للمشيب في أثناء تحسرهم على الشباب، حيث قارنوا بين الساكن النّازح والساكن القادم، يقول **المتنبي:**

تغير حـــالي والليالي بحـــالها   وشبت وما شـــاب الزمان الغرانق[35]

ثم إن كراهية الشعراء لسوء منظر المشيب، بلغت ببعضهم مبلغا كبيرا، **فالمتنبي** يفضّل أن يقطع رأسه بالسيف على أن يخطه المشيب، حيث يقول:

ضيف أَلَمّ برَأسِي غيرَ مُحْتَشِـــمِ   والسّيفُ أحْسَنُ فِعْلاً منهُ باللِّمَمِ
إبْعَدْ بَعِدْتَ بَياضاً لا بَيَــاضَ لَهُ   لأنْتَ أسْوَدُ في عَيني مِنَ الظُّــلَمِ[36]

ومما يفعله المشيب أيضا أنه يدفع المرء إلى الخضاب "غير أن الشعراء لا يجمعهم في ذلك رأي واحد، فمنهم من يستحسن الخضاب ويحض عليه، ومنهم من يستهجنه ويراه نفاقا وزورا".[37]

ويبرر المتنبي اللجوء إلى الخضاب، بأن أفضل الشعر الفاحم الأسود يقول:

مشب الذي يبكي الشباب مشيبه   فكيف توقيـــه و بانيه هـــادمه
و ما خضب الناس البيـــاض لأنه   قبيح و لكن أحسن الشعر فاحمه[38]

و**لابن الرومي** أبيات عديدة، يبيّن من خلالها عدم جدوى الخضاب، إذ يراه حدادا على الشباب، يقول:

شـــابَ رأسي ولات حينَ مَشيــبِ   وعـــجيبُ الـــزمان غَـــيْرُ عَجِيبِ
يا حليفَ الخِضَابِ لا تخْدَعِ النَّــفْسَ   فــمـــا أنْتَ للصِّــبَــا بنَسِــبِ
ليس يجدي الخضابُ شيئاً من النفــ   ــع ســوى أنـــه حِـداد كئيبٍ[39]

وعند ظهور علامات الكبر من هزال وانحناء الظهر، وارتعاش الأطراف، يفقد الشاعر حجته في الدفاع عن المشيب، فيستسلم للأمر الواقع، ويجاهر بالتغييرات التي أخذت طريقها إلى جسمه، ونفسه على السّواء.

ومما يصحب الكبر الملل والسأم من طول العمر ومدّ الزمان، وفي هذا المقام يقول **أبو العلاء المعري:**

مـــدّ الزمان و أشوتني حـــوادثه   حتى مللت وذمّت نفســـي العمرا
وحلت كلي سوء شيب تجاوزني   ولم يبيض على طول المدى الشَّعرا[40]

يبدو أن المفارقة التي تحملها الوقفة الطللية، هي المفارقة نفسها عند البكاء على الشباب، ففي بكاء الطلل يلتقي الحاضر بالماضي في وعي الشاعر بشكل مأساوي، ويوزع الذات بين الوجود بالنّفس فيما لم يعد موجودا (الماضي)، والوجود بالجسد فيما هو موجود الآن (الطلل)، كذلك الحال بالنسبة لنصوص الجسد التي يشتكي فيها الشاعر من الشيخوخة، وانهدام الجسد من جهة، والحنين إلى الشباب من جهة أخرى.

الهــوامــش:

[1] يقال الزّمان بالمد، والزمن بغير المد، وهما لفظان وردا معا في اللغة العربية.

[2] عبد الرزاق قسوم، مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د ط، 1986م، ص07.

[3] ابن يعيش، الشرح المفصل في النحو، ج4، دار الثقافة، القاهرة، 1975م، ص 04.

[4] Voir jean D'ormesson, de l'académie Francaise, presque rien sur presque tout, Folio, Gallinard, 1996, p34.

[5] علاء الدين محمد عبد المتعال، تصور ابن سينا للزمان وأصوله اليونانية، دار الوفاء، الإسكندرية، ط1، 2003م، ص 25.

[6] المرجع نفسه، ص 36.

[7] ينظر: عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط2، 1946م، ص32.

[8] ينظر: غاستون باشلار، جدلية الزمن، تر: خليل أحمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1982م، ص 26.

[9] نقلا عن مصطفى غالب، أفلاطون، دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، د ط، د ت، ص 49.

[10] أرسطو،كتاب الطبعة، تر: محمد لطفي السيّد، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1935م، ص31.

[11] أرسطو،كتاب الطبيعة، مرجع سابق، ص32.

[12] ينظر: مارتن هايدغر، مفهوم الزمن، مجلة العرب والفكر العالمي، ع4، 1988م، ص 57.

[13] ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[14] مارتن هايدغر، مفهوم الزمن، مرجع سابق، ص56.

[15] أبو الوليد بن رشد، تهافت التهافت، قدم له وعلق عليه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 2003م، ص64.

[16] ينظر: محمود قاسم، ابن رشد وفلسفته الدينية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1965م، ص56.

[17] ابن سينا، التعليقات، تح: عبد الرحمان بدوي، دار النهضة المصرية، 1974م، ص169.

[18] ينظر: غاستون باشلار، جدلية الزمن، مرجع سابق، ص63–64.

[19] Voir Gaston Bachlard , l'intuition de l'instant, la librairie stoch, paris, p42.

[20] نقلا عن غاستون باشلار، جدلية الزمن، مرجع سابق، ص72.

[21] Voir Vladimir Jan kélévitch, l'iréversible et la mostalgie, champs Flammarion, 1974, paris, p260.

[22] ابن منظور، لسان العرب، المجلد4، دار صادر، بيروت، لبنان، د ط، د ت، ص292.

[23] سيبويه، الكتاب، تح: عبد السلام هارون، ص 75.

[24] أبو سعيد الحسن بن الحسين السكري، شرح أشعار الهذليين،ج1، تح: عبد الستار أحمد فراج، مراجعة: محمود محمد شاكر، مكتبة دار العروبة، القاهرة، د ط، د ت، ص70.

[25] عمرو بن قميئة، الديوان، تح: حسن كامل الصيرفي، نشرة معهد المخطوطات، مصر، 1970م، ص ص45–46.

[26] بركة الأخضر، الزمن في الشعر الجاهلي (قراءة في الشكل والتجربة)، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الأدب، 2004– 2005م، ص143.

[27] الأعلم الشمنتري، ديوان امرؤ القيس، تصحيح الشيخ بن أبي شنب، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د ط، د ت، ص60.

[28] المرجع نفسه، ص 73.

[29] الأعلم الشمنتري، ديوان زهير بن أبي سلمى، تح: فخر الدين قباوة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1980م، ص263.

[30] العباس بن مرداس، الأصمعيات، تح وشرح: محمد شاكر، عبد السلام هارون، دار المعارف، مصر، ط2، 1964م، ص204.

[31] كمال أبو ديب، الرؤى المقعرة، (نحو منهج بنيوي في دراسة الشعر الجاهلي)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1986م، ص108.

[32] فاطمة محبوب، قضية الزمن في الشعر العربي (الشباب والمشيب)، دار المعارف، القاهرة، دت، ص30.

[33] أبو العتاهية، الديوان، دار صادر، بيروت، لبنان، ط3، 2007م، ص30.

[34] ابن الرومي، الديوان، شرح: أحمد حسن بسج، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، 2002م، ص239.

[35] المتنبّي، الديوان، دار صادر، بيروت، لبنان، د ط، د ت، ص 52.

[36] المرجع نفسه، ص 154.

[37] فاطمة محجوب، قضية الزمن في الشعر العربي (الشباب والمشيب)، مرجع سابق، ص 103.

[38] المتنبّي، الديوان، مرجع سابق، ص 30.

[39] ابن الرومي، الديوان، مرجع سابق، ص 79.

[40] فاطمة محجوب، قضية الزمن في الشعر العربي (الشباب والمشيب)، مرجع سابق، ص 104.