

أنماط الزمان في أدب فلاسفة العصر العباسي الثاني

أ.م.د. زينب علي عبيد

زهراء جواد كاظم

الملخص

يشكل الزمان والمكان عنصراً مهماً من عناصر السرد , لاسيما في ارتباطهما بالفضاء الذي يحويهما، ويستند على ما يوفره من حركة سردية ذات معنى وغاية في الوقت نفسه , فكل نص يحمل رسالة وهذه الرسالة تحتاج إلى أساسيات مهمة تنطلق منها وتنتهي إليها , فالزمان يشكل البوصلة التي تدور فيها الأحداث بكل تفاصيلها وأسبابها , والمكان هو الجزء الذي يضم هذه التفاصيل والأسباب , فهما كالسلسلة يكمل بعضهما بعضاً .
الكلمات المفتاحية : الزمان- الادب - الفلاسفة

ABSTRACT

For prose is an important element besides poetry, as it is a communicative and communicative medium in their speech and literature. The era, and it has its goals, objectives and moments for which it is written, for there are safety vows, state covenants and other types of covenants imposed by the new nature of life in the Abbasid era, and these covenants were written in an artistic and literary style, depending on verbal decorations and suggestive meanings, as it is among the official documents Inside the Abbasid state, unlike the Brotherhood's letters and other prose messages that were known during this era.

Key words: time -literature - philosophers

أولاً : مدخل تعريفي :

إنَّ الفلاسفة والأدباء تناولوا الزمن بطرق متعددة ومختلفة قال عنها **سعيد يقطين** : ((مقولة الزمن متعددة المجالات ويعطيها كل مجال دلالة خاصة ويتناولها بأدواته التي يصوغها في حقلها الفكري والنظري))⁽ⁱ⁾ , ومن هذا الاختلاف في الدراسة وطريقة الاستعمال أصبح الزمن يحمل دلالات تضاف إلى دلالاته الأصلية منها دلالات اجتماعية ونفسية ودينية وحتى سياسية . وتناولهم للمكان جعلوه في إطار الأرض التي تحوي تلك الدلالات الزمنية المختلفة , لاسيما أن المكان يشكل المأوى الحسي الذي ينطلق منه الإنسان من طفولته وشبابه ثم شيخوخته وموته , ومن هذا يظهر وجود المكان الأليف والمكان المعادي

وقال **مولاي علي بوخاتم** عن المكان أيضاً : ((المكان ثبات خلاف الزمان المتحرك وهو في ثبوته واحتوائه للأشياء الحسية إنه المجال الذي تخرج منه الشخصيات الروائية أو تزحف إليه , وهو الحيز الذي يكشف عن نظام الاخلاقيات وهو كالفضاء والفراغ والخيال))⁽ⁱⁱ⁾ .

والجانب الفلسفي الذي يبحث في اتجاه الكشف عن الحقيقة وتتبع تفاصيلها الدقيقة , قد تعرض للزمان والمكان والعلاقة بينهما , لاسيما أن الفلسفة قد أثرت في أدب القرن الثاني الهجري تأثيراً كبيراً نتيجة للنشاط الكبير في حركة الترجمة ودخول العلوم العقلية إلى البيئة العربية الإسلامية .

وسنعمد في المبحث الأول من هذا البحث إلى تناول أنماط الزمان وأثرها في أدب فلاسفة القرن الثاني للهجرة , إذ يشكل هذا العصر نقطة تحول في العلوم النقلية والعقلية تولدت عنها كثير من الإشكالات والمسائل الجدلية إلى جانب الفائدة العظيمة التي رافقت هذا التطور الفكري والعقلي .

يُعدّ الزمن السردي من الأسس التي ينطلق منها العمل الأدبي , إذ هو لغة ثانية إلى جانب اللغة الأدبية , فهو يحمل الدلالات والإشارات والإيماءات التي تحيل إلى معاني أخرى غير المعاني الظاهرة , ولهذا وجدت له أنماط تكشف عنه وتحدد

غاياته ومنطقاته , وصعوبة فهم كل أبعاد الزمن ينبع من قدرة الأديب أو الفيلسوف على صياغة أحداثه وشخصياته وتفاعلها مع الزمن .

وتقول **مونيكا فلودرنك (Monika Fludernitd)** في الزمن ((تركيب السرد في الزمن عنصر آخر مهم جداً من ناحية سلسلة الأحداث التي تتشكل في القصة يجب مقارنتها مع الترتيب الذي تصور فيه الأحداث على مستوى التمثيل في الخطاب السردى ومن ناحية أخرى التعارض بين زمن القصة وزمن الخطاب يجب أن يؤخذ بنظر الاعتبار))⁽ⁱⁱⁱ⁾. ويتضح من خلال هذا التفسير الموضح لماهية الزمن داخل العمل السردى أن للزمن أبعاد مختلفة داخل النص , ولا يمكن الاستغناء عنه أو كتابته كتابة سطحية وحتى قراءته لا يمكن أن تكون سطحية , بل ترتبط معانيه بمدى قدرة الأديب على رسمه في ساحة النص السردى , حتى يهتدي القارئ إلى تفسير وربما تأويل يكون قائماً على أساس دقيق , لمعرفة كل ما يريده الأديب , وفي خلاف ذلك يكون النص سطحياً وغير معبرٍ عن فكر وثقافة كاتبه , ومن خلال هذه المعاني والأهداف قسم الزمن السردى إلى قسمين :

ثانياً: الزمن الطبيعي (الخارجي الظاهري) :

يمثل هذا النمط من الزمن في كونه ((زمن القص وزمن الكتابة وزمن القراءة, أما زمن القص فهو تاريخي في بيانه لعلاقة تخيب الواقع , أما زمن الكتابة فهو الظروف التي كتب فيها الروائي ... وزمن القراءة فهو زمن استقبال القارئ للعمل الفني وهو الذي يعطي للنص تفسيراته))^(iv).

إن ماهية هذا الزمن تنطلق من كونه يبحث في الإطار الخارجي الذي يحيط بالنص السردى سواء في آنية القصة أو الكتابة أو القراءة , وفعل القراءة هو الذي يعيد ترتيب النص السردى ويرتب الشخصيات داخله , ويختلف باختلاف ثقافات القراء ومرجعياتهم الفكرية , وكذا مع اختلاف زمن القراءة يحيل إلى أفكار واستنتاجات مختلفة عن زمن القص وزمن الكتابة . ويرى **محمد عزام** أن هذا الزمن هو زمن تاريخي فيزيائي مأخوذ من الساعات ويمثل دائرة البشرية وينطلق في اتجاه واحد في تقدم مستمر نحو المستقبل مؤكداً حتمية الموت الذي هو مال كل كائن حي^(v).

ويعزز **بول ريكور (Paul Ricoeur)** هذا المعنى فيقول : ((إن بين فعالية رواية قصة والطبيعة الزمنية للتجربة الإنسانية يوجد تلازم ليس بعرضي لكنه يمثل صورة من صور الضرورة العابرة للثقافات أي بعبارة أخرى يصير الزمن إنسانياً بقدر ما يتم التعبير عنه من خلال طريقة سردية ويتوفر السرد على معناه الكامل حين يصير شرطاً للوجود الزمني))^(vi).

وتقول **مونيكا فلودرنك (Monika Fludernitd)** في هذا النمط الزماني : ((يُنَاقَشُ زمن القصة غالباً تحت عنوان السرعة **tempo or pace** تكمن المسألة الجديرة بالناقش - بشكل أساسي- في كيفية مقارنة زمن القراءة أو زمن الرؤية مع المدة الفعلية للأحداث المروية . نحصل على سرعة السرد من العلاقة بين زمن الخطاب وزمن القصة))^(vii). وعليه لا يمكن أن يتساوى زمن القصة وزمن الكتابة وزمن القراءة ولهذا عُدت هذه الأزمنة خارجية ظاهرية للنص وليست داخلية , لأنها تتحرك مع تحرك الزمن وتتقدم مع تقدمه , فهي لا تتلاقى في زمن واحد بل تخضع كل منها وأقصد (زمن القصة والكتابة والقراءة) إلى الوضع الآني الذي تتحقق فيه , وكل وضع يرتبط بظروف عصره وأحداثه السياسية والاجتماعية والنفسية .

وحين نتتبع ملامح هذا النمط الزمني في أدب فلاسفة العصر العباسي الثاني يظهر مدى الانسجام بين الزمن والوقائع المترتبة عليه والخاضعة له والتي تكون نتيجة طبيعية لما يفرضه من أحداث ومتغيرات , لاسيما أن الزمن الخارجي يرد كثيراً في أدب فلاسفة هذا القرن, فهو كالمراة العاكسة لأحداثه ومشكلاته الكثيرة والمتشعبة. فالكندي^(viii) (ت ٢٥٦هـ) يدافع عن العلوم المنطقية من منظار الزمن الخارجي الذي تحدده المناظرات المستمرة عبر التاريخ ويستعمل أزمانها دليلاً على ما يقول , ففي إحدى رسائله للرد على خصوم الفلسفة.

يقول في رسالته (علم الأشياء بحقائقها) التي وجهها إلى الخليفة المعتصم بالله : ((بالنظر في دهرنا من أهل الغربة عن الحق, وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذو الجلالة في الرأي, والاجتهاد في الأنفاع العامة الشاملة لهم ... ووضعهم ذوي الفضائل الإنسانية التي قصروا عن نبيلها, وكانوا منها في الأطراف الشاسعة بموضع الأعداء الجريّة الواترة, دفاعاً عن كراسيهم المزورة التي نصبوها من غير استحقاق, بل للتروس والتجارة بالدين, وهم علماء الدين, لأن من تحرّ بشيء باعه, ومن باع شيئاً, لم يكن له, فمتى تجر بالدين لم يكن له دين, ويحق أن يتعزى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفاً))^(ix).

وفي هذا الجزء من الرسالة يتجلى التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندي فهو هنا يبدأ سرده بالحديث عن الدهر فقال((بالنظر في دهرنا من أهل الغربة عن الحق), وهذا هو الزمن الخارجي الظاهري الذي يوثق مرحلة مهمة من مراحل الفكر العربي الإسلامي.

وهي مرحلة الصراع بين فريق المعارضين للفلسفة من منظار ديني والمدافعين عنها من منظار ديني أيضاً , لاسيما أن عهد الترجمة ونشاطه في العصر العباسي قد أسس لهذا الصراع الفكري المرير, وقد مثّل توفيق الكندي بين الدين والفلسفة أداة مهمة في الهجوم على أعداء الفلسفة الذي يتخذون الدين وسيلة لمعارضتهم لها , فهم في نظره يدافعون عن الدين من أجل مصالحهم , وبدون براهين توثق ما يدّعون .

فالقصة تتناول الأحداث دون الإشارة والإحالة إلى الحقبة المُرسلة فتحكي الأحداث نفسها بتسلسلها على عكس الخطاب الذي يحمل أبعاداً ذاتية وشعورية للمرسل^(x)، ويوثق الزمن الخارجي ووقت كتابة هذه الرسالة أيضاً أنها كانت موجهة إلى الخليفة (المعتصم بالله)، الذي كان يجتمع عنده المتخاصمون من المعتزلة ومعارضيه، والفلاسفة ومنقديهم . فيتضح أن الكندي قدم الأحداث بصورة متسلسلة ومتوالية محققاً لهذا النمط أبعاده التاريخية في التوثيق لوسطية السلطة وعدم انحيازها إلى فريق دون آخر، على الأقل في زمن الخليفة المعتصم بالله . وذكر المستشرق الألماني آدم متز^(xi) تشجيع الخلفاء لهذا النوع من الأدب إذ قال : ((وفي هذا العصر ارتفعت صور الأدب في حضرة الخلفاء ، وحتى صارت على رسم بقي في جوهره مستمراً طول العصور))^(xii) .

وحين جعل جيرار جينيت (Gerard Genette) لهذا النمط من الزمن اسم (زمن الخطاب)^(xiii) أراد الخروج من تسلسل الأحداث تاركاً التتالي الزمني ؛ بغرض الوصول إلى سمات جمالية أخرى داخل النص، لاسيما أن زمن الخطاب أوسع من الكتابة والقصة وأكثر شمولاً منهما .

ويسترس الكندي (ت ٢٥٦هـ) في دفاعه عن الفلسفة مستعملاً الدين حجة وبرهاناً على صدق دفاعه في مقابل عدم وجود الحجج لمن يعارض الفلسفة ((فإن قالوا إنه يجب وجب طلبها عليهم، وإن قالوا إنها لا تجب ، وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك، وأن يعطوا على ذلك برهاناً، وإعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها، فواجب إذن طلب هذه القنية بألسنتهم والتمسك بها اضطراً عليهم، كما أن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية ، وعلم الوجدانية ، وعلم الفضيلة، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتباس منه، واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه ...))^(xiv)

إذ يوثق الحجج ويجعل لها الطابع الزمني المتتالي في البعد عن كل ما هو ضار والاحتباس منه ، وفي هذا يشكل زمناً آخر وهو زمن الرسل وتوابعهم في الدعوة إلى الالتزام بالدين بفهم وصدق وتسليم ، وبهذا تكون هناك ثلاثة أزمنة داخل هذه الرسالة وكلها توثق مرحلة في وجودها ، زمن الصراع الفكري بفعل حركة الترجمة، وزمن الخليفة المعتصم بالله الذي كان يستمع لصاحب الحجة الدامغة، وزمن الرسل والأنبياء الذين على تتابعهم الزمني أرادوا الهدف ذاته . فالزمن يرتبط بالحدث ارتباطاً وثيقاً إذ ((إن الزمن في الحقل الدلالي الذي تحتفظ به اللغة العربية إلى اليوم هو الزمن مندمج في الحدث))^(xv)، والكندي استعمل هذا المعنى في تشكيل الزمن مرفقاً بالحدث الذي يحتويه .

والفارابي^(xvi) (ت ٣٣٩هـ) يستعمل الزمن الخارجي الذي يوثق حالة الاضطراب في العصر العباسي وشيوع الفتن والفوضى وضعف السلطة، لكنه يشير إليه بطريقة غير مباشرة ، وذلك في شرحه للشروط العلمية لرئيس المدينة الفاضلة وبطريقة فلسفية.

فيقول: ((وإن لم تكن الحكمة جزءاً من الرياسة وكانت فيها سائر الشرائط، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك. وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك. وكانت المدينة تعرض للهلاك. فإن لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف إليه، لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك))^(xvii).

فالزمن الظاهري في هذه الرسالة التنبيهية هو زمن كتابتها فيمثل ((العنصر الزمني النموذج الثاني في التحليل لعلاقته الوطيدة بالمكان ولقيمتة النبوية العالية التي تفوق لدى بعض النقاد قيمة الفضاء الروائي))^(xviii)، والمستنتج من خلال نص الفارابي أن عصره كان مليئاً بالمشاكل والمخاضات الفكرية والسياسية ، ورئيس المدينة الفاضلة إشارة واضحة إلى رأس السلطة في تلك الحقبة ، وهذا نوع من الفلسفة التعليمية القائمة على الإيحاء والإشارة .

والفارابي بفلسفته وحكمته يتعرض للزمان الخارجي بصورة سردية خيالية بسيطة ، دون أن يذكر أنه يقصد فلان أو فلان ، ولهذا يشكل السرد ((شبكة العلاقات الحاصلة بين المكونات العديدة لكل وبين كل مكون على حدة))^(xix)، وما يؤكد هذا ذكره لنتائج رئيس المدينة الضارة بصورة منفردة في نص آخر من الرسالة إذ قال : ((فهو ممن أوهم أنه يوحى إليه من غير أن يكون كذلك ، ويكون قد استعمل في ذلك التنويهات والمخادعات والغرور))^(xx).

فيلجأ إلى معالجة ذاتية للزمن معتمداً على شرح الشيء وضده ، فلا يكتفي الفارابي إلا حين يقدم نتائج الحالتين ، حالة الحكمة وحالة غيابها ، وفي هذا يقترب من أسلوب أفلاطون الفلسفي الذي ينشد الأخلاق والحكمة بالدرجة الأولى ، ويدعو إليها في المجتمع المليء بالسلبات والمشاكل المختلفة .

وابن سينا^(xxi) (ت ٤٢٧هـ) يتطرق للزمن الخارجي الذي يدلل عليه بأبيات شعرية موحية ومتناسبة مع ذاته الصوفية فيقول^(xxii):

هو الشيب لا بد من خطه فقرضه إن شئت أو غطه
أقلقك الظل من وبله جزعت من البحر في شطه
وكم منك سرك غصن الشبا ب وريقاً فلا بد من خطه
فلا تجز عن لطريق سلك ت كم انبت غيرك في وسطه

وهذه الأبيات الشعرية يظهر أنها تتألف مع السرد المعبر عن الذات والحكمة تحت إطار الزمن الخارجي. فابن سينا في هذه الأبيات يجعل الحوار بين الزمن الخارجي الذي يشمل تقدمه في العمر بقوله (هو الشيب) , ونضاله في سبيل الدفاع عن الفكرة الصوفية التي كانت تتعرض لأشد أنواع الخصومات في قوله (كم انبت غيرك في وسطه). فالزمن الذي ولد فيه هذا النص هو المرحلة المتقدمة من عمر ابن سينا , لاسيما أن عبارات الضعف والحزن قد بدت ظاهرة وجليّة في بداية الأبيات قبل أن ينتقل إلى أبيات الحكمة التعليمية , واللوم والعتاب كان موجهاً لهذا الزمن الظاهري (زمن الشيب) .

وفي الوقت نفسه يدافع ابن سينا عن الطريق الذي سلكه في حياته , وكأنه يريد أن يلزم هذا الزمان الظاهري الحجة في فيما آمن واعتقد , بالتأكيد على أن المبادئ الصوفية هي المبادئ الحقة .

وعبد الملك مرتاض له رأي لطيف في مسألة الزمن وعلاقته بذكر الشيب يقول فيه : ((فالزمن مظهر وهمي يزمن الأحياء الأشياء فتتأثر بمضيه الوهمي, غير المرئي غير المحسوس, والزمن كالأكسجين يعايشنا في كل لحظة من حياتنا, وفي كل مكان من حركاتنا, غير أننا لا نحس به, ولا نستطيع أن نلمسه, ولا نراه , ولا نسمع حركته الوهمية على كل حال, ولا أن نشم رائحته إذ لا رائحة له, وإنما نتوهم أو نتحقق, أننا نراه في غيرنا مجسداً بشيب الإنسان وتجايد وجهه, وفي سقوط شعره (...))^(xxiii) , وعليه ذكر الشيب يقترب بالزمن في النصوص الأدبية والفلسفية ولا يخرج عن إطاره ومعناه . واستعمل فلاسفة وأدباء القرن الثاني الهجري في أدبهم الأحداث الاجتماعية أداة لتوثيق الأحداث الطارئة, والمسائل التي تستجد داخل المجتمع, سواء السلبية منها أو الايجابية .

والزمن هو المعيار الذي يوثق هذه الأحداث ؛ لأنه يشغل في مساحة زمن الكتابة وزمن القصة , فالزمن الطبيعي ((يمكن تحديده بواسطة التركيب الزمني للعلاقة الموضوعية في الطبيعة))^(xxiv) .

والغزالي^(xxv) (ت ٥٠٥هـ) يستعمل الزمن الخارجي في فلسفته للولوج إلى التحولات المختلفة في حياته, حين اعتزل التدريس عام (٤٨٨هـ) وترك عائلته مضحياً بكل شيء في سبيل البحث عن الاطمئنان والاستقرار والراحة .

فيقول: ((ثم لاحظت أحوالي , فإذا أنا منغمس في العلق وقد احدثت بي من الجوانب , ولاحظت أعمالي وأحسنها التدريس والتعليم , فإذا فيها مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة في طريق الآخرة ... فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة قريباً من ستة أشهر أولها سنة ثمان وثمانين وأربع مائة. وفي هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار, إذ أقفل الله على لساني حتى اعتقل عن التدريس, فكنت اجاهد نفسي أن أدرس يوماً واحداً تطبيقاً للقلوب المختلفة لي, فكان لا ينطق لساني بكلمة واحدة ولا استطيعها البتة, حتى أورثت هذه العقلة في اللسان حزناً في القلب, بطلت معها قوة الهضم ومرارة الطعام والشراب...))^(xxvi)

ويظهر أن الغزالي في هذا السرد قد شرح مرحلة عصبية من مراحل حياته قد أراد فكرة أساسية ينطلق منها في رغبته للتحويل من حال إلى حال. ففي هذه الفترة واجه أبو حامد الغزالي مشكلة اليقين الفكري وهي مشكلة طرحته في وجدانه بالحاح وعنف مما سبب له أزمة داخلية حادة شلت نظامه التعليمي وحولت مجرى حياته^(xxvii) .

وكانت أدواته في هذا التحول الاستناد على نمط الزمان الخارجي والاكتفاء به دون الولوج في تفاصيله لمعالجة الذات التي تعاني الضياع والشتات , فحينما صرح ووضع تاريخاً زمنياً خارجياً دون التعليق عليه وعلى أحداثه, كانت فكرته البحث عن السبب والنتيجة معاً إذ قال (فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة قريباً من ستة أشهر أولها سنة ثمان وثمانين وأربع مائة).

في إشارة واضحة إلى السبب وهو ضديته مع الثقافة الرسمية وسياسة الطبقة الحاكمة, والنتيجة حين أسلم إلى الضياع والشتات بسبب علاقته الودية مع هذه السلطة, التي كانت تفرض عليه بطريقة أو بأخرى مواجهة التيارات الصوفية والفكرية المختلفة, حتى عُدَّ الممثل الشرعي للتصوف المعتدل الذي لا يعارض السلطة ولا يحاول تأليب المجتمع عليها .

وبعض المستشرقين انتبهوا لهذه الجزئية في حياة الغزالي ومنهم المستشرق الفرنسي **غرنباوم**^(xxviii) إذ قال: ((حتى شارف ذلك القرن نهايته اتخذ علماء الأصول خطوة حاسمة ليكفلوا للناحية العاطفية من الدين مركزها اللائق بها ... وهذا الغزالي (المتوفى ١١١م) إذ يستعيز بالله لما بلغت شدة التنطع في الشريعة من أهمية دينية ولما صار إليه الحال من فرط التلطف والمراوغة في القول ... ولكنه يفسر تلك الشريعة تفسيراً جديداً بوصفها وسيلة وهادياً تستطيع بهما النفس أن تصوغ خلاصها))^(xxix)

كل هذه المعاني المركزة أحال الغزالي إليها عن طريق الزمن الظاهري الطبيعي الذي لم يبق طبيعياً في أحداثه ومخرجاته , التي انتهت بسقوط الدولة العباسية ودخول المغول بغداد سنة (٦٥٦هـ) , والغزالي استعمل زمناً خارجياً معيناً ليكون مرحلة ضياع وشتات ثم هداية ويقين وتصحيح ورشد في الوقت نفسه.

ومن ذلك قول الغزالي (ت ٥٠٥هـ) في الرد على الهجوم الذي تعرض له الفلاسفة: ((فإني رأيتك أيها الأخ المشفق والصديق المتعصب موغر الصدر, منقسم الفكر, لما قرع سمعك من طعن طائفة من الحسدة على بعض كتبنا المصنفة في أسرار معاملات الدين, وزعمهم أن فيها ما يخالف مذهب الأصحاب المتقدمين, والمشايخ المتكلمين, وأن العدول عن مذهب الأشعري ولو في قيد شبر كفر, ومباينته ولو في شيء نزر ضلال وخسر, فهون أيها الأخ المشفق المتعصب, على نفسك, لا تضيق به صدرك... واستحقر من لا يحسد ولا يُقذف واستحقر من بالكفر أو الضلال لا يعرف...))^(xxx)

في هذا النص يتعرض الغزالي لمسألة مهمة وثقها الزمن الخارجي، الذي ضم كل تلك الأحداث وهو العصر العباسي الثاني الذين تعرضوا فيه إلى قذف وتشهير واتهام بالزندقة، والذي مثله الصراع بين السلطة الدينية في الدولة العباسية، وبين الفلاسفة، إذ لم يسلم حتى الغزالي من هذا الاتهام، فكان نصّه الفلسفي هذا في الدفاع عن نفسه وعن الفلاسفة الآخرين. وبالرغم من كون الغزالي يمثل الفلسفة الإسلامية المعتدلة، أو بصورة أدق حلقة الوصل بين التيار الديني السلطوي وبين التيار الفلسفي الذي شرق وغرب في طروحاته على وفق الأدلة التي يقدمها، لكنه بقي في دائرة الصراع والشد والجذب، كل هذه الأحداث وثقتها هذه الحقبة المرتبكة من العصر العباسي.

ففي قوله (واستحقر من لا يُحسد ولا يُقذف واستحقر من بالكفر أو الضلال لا يعرف) يبين أن ((حماة الإسلام مما لم يكن لهم بصر بالعلوم العقلية، فإنهم كانوا واقعين في خطأ فاحش، وذلك أنهم ظنوا الحجة العقلية لبعض العقائد الدينية موقوفة على بعض المفروضات التي لا أصل لها فجعلوها كعقائد الدين الأصلية وغدوا يكفرون كل من لا يصدق بها، كما يكفر من لا يُصدق بما دعا إليه رسول الله، فأصلح هذا الغلط، وأرشد المسلمين إلى أن إثبات عقائدهم الدينية لا يتوقف على التزام تلك الأمور، التي لا يستسيغها العقل، بل وراء تلك العقائد حججاً وبراهين يسوغها العقل ويؤيدها المنطق، فمن العبث أن يلح المرء على تلك الترهات))^(xxxix).

وعليه الغزالي يعالج حقبة زمنية كاملة، بكل فضائاتها وشخصياتها وأحداثها، مبيناً فضل الفلسفة في فهم الكثير من أحكام الدين، فجعل لهذا الزمن المتمثل بالعصر العباسي الثاني، ميزة التعمق والفهم والتتبع الدقيق للعلوم الشرعية والفقهية والبحث في أدلتها وبراهينها التي تؤكد دقتها وصحتها.

إذ ((كانت دراسة المنطق سبباً في التزام الكتاب الدقة في التعبير، والتسلسل في التفكير، ومن انحرف عن هذا المسلك نقدوه نقاده، فردوه إلى صوابه، ووجهوه الجهة الصادقة، ولذلك نجد الأدب قبل دراسة المنطق وانتشار تعليمه في المثقفين غير الأدب بعده غالباً، فبعد المنطق تظهر العناية بالفكرة وترتيبها والألفاظ وتحديدها))^(xxxix).

وبهذا تتشكل المتن الحكائي الذي يقول عنه توماشفسكي أحد الشكاليين الروس: ((لنتوقف عند مفهوم المتن الحكائي fable، فإننا نسمي متنّاً حكائياً مجموعة الأحداث المتصلة فيما بينهما التي يقع أخبارنا بها من خلال العمل، إن المتن الحكائي ممكن أن يقع بطريقة عملية pragmatique حسب النظام الطبيعي بمعنى: النظام الوقتي والسببي للأحداث، وباستقلال عن الطريق التي نُظمت بها تلك الأحداث، أو أدخلت في العمل، في مقابل المتن الحكائي، يوجد المبنى الحكائي الذي يتكون من الأحداث نفسها، بيد أنه يراعي نظام ظهورها في العمل، كما يراعي ما يتبعها من معلومات تعينها لنا))^(xxxix). وهذا الرأي المهم يوضح لنا عدم لجوء الفلاسفة أحياناً إلى التصريح المباشر عن الزمان الظاهري، وإنما الإشارة إليه عن طريق الأحداث التي ترافقه بكل تشعباتها، وهذا ما اعتمدته الغزالي في هذا النص.

ويقول ابن طفيل^(xxxiv) (ت ٥٨١هـ) في روايته (حي بن يقظان)^(xxxv): ((وتتبع صفات النقص كلها فرآه بريئاً منها ومنزهاً عنها، وكيف لا يكون بريئاً منها وليس معنى النقص إلا العدم المحض أو ما يتعلق بالعدم؟ وكيف يكون للعدم تعلق أو تلبس بمن هو الموجود المحض، الواجب الوجود بذاته المعطي كل ذي وجود وجوده، فلا وجود إلا هو؛ فهو الوجود وهو التمام وهو الكمال وهو الحسن وهو البهاء وهو القدرة وهو العلم وهو هو (كل شيء هالك إلا وجهه) ...))^(xxxvi). فالجانب الفلسفي عند ابن طفيل لا يظهر في حديثه العام، بل في ربطه الفناء الذي هو الحدث بالزمان الطبيعي الظاهري وهو نهاية العالم، وهذا الأسلوب الفلسفي شاع في هذا العصر، ولا سيما في العصر العباسي الثاني.

فالسرد الزمني الخارجي هو الذي ((تتميز به الرواية التقليدية التي بجيء فيها الزمن متسلسلاً متسلسلاً منطقياً ذا بداية ووسط ونهاية، فهو الزمن الذي يرتبط بالسيرة الذاتية والموضوعية ... وهو الزمن الذي يعمد الراوي التقليدي بضمير الهو - من خلاله - إلى إيهامنا بواقعية ما يرويه من أحداث وعلاقات روائية))^(xxxvii).

وابن طفيل في هذا الطرح الفلسفي يريد بيان عدمية صفات النقص عند الخالق سبحانه وتعالى، فربما يسأل أحدهم عن سبب تعرضه لهذا الموضوع بالرغم من معرفة أكثر المسلمين له، فيكون الجواب هو أن الفلاسفة يبحثون حتى في المسلمات التي يتعارف الناس عليها، باحثين عن الدليل الذي يوثق هذا الأمر المسلم به.

فقال ابن طفيل (وكيف يكون للعدم تعلق أو تلبس بمن هو الموجود المحض، الواجب الوجود بذاته المعطي كل ذي وجود وجوده)، وفي هذا النص يقدم الدليل على استحالة وجود النقص في الذات الإلهية، فهو الخالق لكل شيء والمعطي لكل ذي وجود وجوده.

ثم ابن طفيل يصل في ختام موضوعه هذا إلى جعل الزمان الظاهري الثابت الوجود دليلاً آخر على الكمال الإلهي، وهو ذكره الآية الكريمة التي تتحدث عن هلاك كل شيء إلا وجهه الكريم، وبهذا يحدد النهاية والهلاك بيوم القيامة الذي لا شك في مجيئه ووقوعه.

وبهذا لم يتوقف الفلاسفة عند حدود الجدل بل اللجوء إلى الفلسفة النفعية التي تخدم المجتمع وتعالج الأخطاء والمثالب المختلفة التي تنتشر فيه، وهذا جزء من الطريقة الأفلاطونية التي تنتشد خدمة الناس عن طريق فلسفة الأحداث والولوج عن طريقها إلى نفوس الناس.

ثالثاً : الزمن النفسي (الداخلي) :

إنّ هذا النوع من الزمن يبحث في ذات الإنسان ويكون أكثر انسجاماً مع الأحداث وشبكات العلاقات الداخلية للنص، فهو يفلسف الحدث في إطار قلبه السردي الثابت، فيحتاج إلى العمق في البحث والتفكير وتأويل المعنى المطلوب بصورة تقوم على الدليل الثابت.

وقد فلسف هنري برغسون هذا الزمن حينما رأى: ((أن للزمن بعداً نفسياً، ولا عمل لعقارب الساعة فيه، فهو عبارة عن انسياب أو سيلان مستمر))^(xxxviii)، وهذا رأي عميق في ربط الزمن بالبعد النفسي لذات الإنسان إذ لا يحافظ على التسلسل الانسيابي بل يجنح إلى التعبير عن الذات ويبقى في فضاءها العميق .

وعليه فالزمن النفسي الذاتي ((ليس حقيقة موضوعية خارجية كما يتوهم الفلكيون والعلميون وفلاسفة العقل بل هي ديمومة داخلية ذاتية فالزمن النفسي لا يخضع لقياس الساعة، مثلما يخضع الزمن الموضوعي، وذلك باعتباره زماناً ذاتياً بقيمة صاحبه بحالته الشعورية)) (xxxix)

فالبحت عن ديمومة الأحداث وعدم تقيدّها بزمان معين ثابت وظاهري، هو ما يميز هذا الزمن عن الزمن الخارجي الثابت الذي يوثق مرحلة زمنية معينة ويبقى يعالج ما يدور بها من أحداث.

وترى سيزا قاسم أن ((الزمن الداخلي أو الزمن التخيلي هو الذي شغل الكُتّاب والنقاد على السواء، خاصة منذ ظهور نظرية هنري جيمس (Henry James) في الرواية لاهتمامه بمشكلة الديمومة وكيفية تجسيدها في الرواية))^(x1).

ولهذا الرأي يعبر عن فلسفة هذا الزمن في حفاظه على ديمومة العمل السردى ومواكبته لمختلف الظروف والأحوال، لاسيما أنه يبحث في الذات الإنسانية التي تتناص في مشاعرها وأحداثها في مختلف المراحل الزمنية، وهذا ما يعرف (بخلود العمل الأدبى).

ولجيرار جينيت (Gerard Genette) رأي دقيق في هذا الزمن إذ قال: ((الحكاية مقطوعة زمنية مرتين، فهناك زمن الشيء المروي، وزمن الحكاية زمن المدلول وزمن الدال وهذه الثنائية لا تجعل الالتواءات الزمنية كلها التي من المبتذل بيانها في الحكايات ممكنة فحسب (ثلاث سنوات من حياة البطل ملخصة في جملتين من الرواية، أو في بضع لقطات من صور مركبة سينمائية تواترية) بل الأهم أنها تدعونا إلى ملاحظة أن إحدى وظائف الحكاية في ادغام زمن بزمان آخر))^(xli)

وفي نهاية النص يظهر أن **جيرار جينيت** يريد الديمومة للزمن حينما يدعو إلى إذابة الزمن بعضه في بعض، أي كتابة النص الذي يصلح لزمن الكتابة وزمن القراءة، وزمن القراءة هو ما يشغل عليه الفيلسوف، إذ الرغبة في الحضور وخلود العمل هي الهاجس الأهم والأساسي عنده.

وكثيراً ما استعمل هذا الزمن في أدب فلاسفة العصر العباسي الثاني، وظروف العصر ومتغيراته المستمرة هي من فرضت هذا الاستعمال، إذ الحاجة إلى إيصال الأفكار والمعاني والإشارات، أطلقت العنان للفلاسفة حتى يعبروا عما يريدون بصورة مركزة وواسعة.

يقول الغزالي (ت ٥٠٥هـ) في الحب الإلهي الذي هو من أخص خصوصيات المتصوفة^(xlii):

غريباً أرى نفسي فأجفل إن هوت حياتي يغزوها عــــن الله بُعدها

وَرُبَّ كَنُوسٍ حَفَّتْهُ الْأَمْنُ وَالْهُدَى شَرِبْتُ فَمَا أَسْمَى الَّذِي رُدَّ مَجْدُهَا

خمور تناهی فی کمال صفاؤها نفی السوء معناها إذا اشتیر شهدا

إن الزمن عند الصوفيين ليس محدداً بوقت معين، فهو لا متناهي ينبع من النفس ويعود إليها، والغزالي في مرحلة الشباب كان من المتصوفة الذي يميلون إلى تطبيق ونقل ما تصبوا وتحس به أنفسهم من وجد وشوق ومحبة إلهية وعكوف على العبادة وتهذيب النفس.

إذ ((المدة الزمنية من حيث هي كبنونة زمنية موضوعية لا تساوي إلا نفسها، ولكن الذات هي التي حولت العادي إلى غير عادي، والقصير إلى طويل، كما تعتمد هذه الذات نفسها إلى تحويل الزمن الطويل إلى قصير في لحظات السعادة وفترات الانتصار))^(xliii).

والغزالي يحدد أهمية الزمن النفسي في نقل لحظته الشعورية حين قال (غريباً أرى نفسي فأجفل إن هوت)، إذ يحدد مأساته بالاغتراب الذي يرتبط بزمن نفسي عند الصوفية، إذ رغبته في الانضمام إلى المجتمع تكون بطريقة مختلفة، ترغب وتميل إلى حب السيادة والسيطرة والسمعة، وعندما لا يتحقق ما يريد يتكون عنده الاغتراب عن المجتمع نفسياً، والانعزال عنه كردة فعل تجاه طبيعة.

ولهذا الزمن النفسي في لحظات معينة تحدد حياة الصوفي في اندماجه بالمجتمع من عدمها؛ لأن هذا الاغتراب يرتبط بالفضاء الزمني النفسي ورغباته أكثر من ارتباطه بالفضاءات الأخرى، وبالتحديد ولادة الحاجة إلى السيطرة وعدم تحققها وتحقق النتيجة السلبية (الاغتراب).

وعبد الملك مريض جعل للزمن النفسي في السرود غاية وهدف حينما قال: ((الزمن هو مظهر نفسي لا مادي، ومجرد لا محسوس. ويتجسد الوعي به، من خلال ما يتسلط عليه بتأثيره الخفي غير الظاهر، ولا من خلال مظهره في حد ذاته))^(xliv).

يقول ابن باجة^(xlv) (ت ٥٣٣هـ) في تصنيف الأفعال الإنسانية التي تتعدد وتختلف بحسب طبيعة الفعل: ((وأما الصنف الثالث من الأفعال فهو مؤلف من فعلين، ينفصل أحدهما عن الآخر، والفعل هو كالمبدأ فهو باختيار، والثاني فليس للاختيار فيه حظ. ولذلك يدخل فيما للاختيار ما منه اختياري، والثاني فانما تنظر فيه صنائع أخرى...))^(xlvi)

وابن باجة في حديثه عن الأفعال وأنواعها يجعل للفضاء الزمني بعداً داخل نصّه، ذلك البعد فيه من الفلسفة الشيء الكثير؛ لأنه ينشد البحث عن الحقيقة، أي حقيقة كون الفعل باختيار الإنسان أو بغير اختياره. فالفعل الأول يكون باختيار الشخص، الذي يتحكم به الزمان الطبيعي، بمعنى يكون خاضعاً لزمان محدد يكون خارجياً تسير فيه الأحداث، ولهذا جعله (كالمبدأ) بمعنى القانون الذي يسير أفعاله ويكون على تماس بها مع الناس جميعاً، وبدرجة أدق يكون باختيار الشخص نفسه لهذا الفعل، إذ إنه يستطيع التحكم بالزمان ونوع الفعل. في حين النوع الثاني جعله ابن باجة في الفضاء الزمني النفسي الداخلي، الذي يكون خاضعاً للفعل وردة الفعل مثلاً، أو يكون خاضعاً لانفعال معين في لحظة شعورية معينة.

ولهذا قال عنه (فليس للاختيار فيه حظ)، وبهذا ربط بين الفعل ولحظته، لاسيما أن الخبرة الذاتية يكون لها دوراً في صياغة الزمن الداخلي ((فهو نتاج حركات أو تجاذب الأفراد، وهو فيه مختلفون، حتى أننا يمكن أن نقول، أن لكل منا زمناً خاصاً به، يتوقف على حركته وخبرته الذاتية، فالزمن النفسي لا يخضع لقياس الساعة، مثل ما يخضع الزمن الموضوعي، وذلك باعتباره زمناً داخلياً يقيسه بحالته الشعورية))^(xlvii).

وعليه لم يجعله كالمبدأ المقيّد بالزمن والفعل والطريقة، بل جعله يدور في فضاءٍ زمني نفسي تتحكم به المشاعر وتسيطر عليه الانفعالات، وجعله لا متناهياً في الوصف والطريقة.

إذن كل هذه الأزمنة التي صيغت في قالب الفلسفة، هي تشتغل على جعل النص صالحاً لكل الأزمنة وغير مقيّد بزمان محدد، فالجانب الوجداني من جوانب الزمن النفسي، وفيه قال برجسون: ((الزمن معطى مباشر في وجداننا لأننا نعيش في كل لحظات حياتنا لكننا قد لا نستطيع تحديده، وذلك لأن الزمن كامن في وعي الإنسان وفي خبرته وفي وجدانه))^(xlviii).

ويقول ابن باجة (ت٥٣٣هـ) في الاعتقاد النفسي الذي يكون كاذباً أحياناً وصادقاً أحياناً أخرى: ((الأمر الموجودة لشيء ما في الاعتقاد إما صادقة وإما كاذبة، وإما بالذات وإما بالعرض، وإما يقينية وإما مظنونة، وظاهر عند من كان له بصر بصناعة المنطق أن اليقينية إنما تكون صادقة ضرورة وأما المظنونة فقد تكون كاذبة وتكون صادقة، ونحن فيما نحن بسبيله نجعل ما بالعرض في المظنونة الصادقة والصور الروحانية كيف كانت، فقد يكذب بها الإنسان أو يصدق، فإن الحس قد يكذب...))^(xlix).

ونلاحظ أن الفلسفة تبحث في خفايا النفس للوصول إلى حقيقتها وحقيقة الأفعال المتولدة عنها، إذ جعل ابن باجة للاعتقاد زماناً، الأول: الاعتقاد الصادق الذي يرتبط بالأمور الواضحة المشاهدة القائمة على زمان واضح يكون مسرحاً للحديث. وهذا التفصيل من ابن باجة كان من إيمانه بأن الفلسفة ((مجموعة من القواعد والمبادئ التي تضبط سلوك الإنسان، وتجعله قادراً على التمييز بين الخير والشر، ولهذا تهتم فلسفة الأخلاق بالحكم القيمي، أي الحكم الذي تصدره عند التمييز بين الخير والشر، كما تبحث في مصادر الحكم القيمي، ومصادر الإلزام الأخلاق والالتزام الأخلاقي، وطبيعة الفعل الأخلاقي))^(l). ولهذا يريد للإنسان أن يتحرى الدقة في الاعتقاد، إذ الإسلام يقوم على حسن الظن بالآخرين، وعدم اطلاق الأحكام والاعتقادات دون التأكد منها.

والثاني: الاعتقاد الكاذب أو القائم على الظن، وهذا يرتبط بزمان نفسي أو زمن غير محدد بلحظة معينة، فقال (وإما يقينية وإما مظنونة)، وجعل الثانية ترتبط بالعرض الذي يخالف الحقيقة، فلو كان الزمن واضحاً والحدث واضحاً كان الاعتقاد صحيحاً.

وأدرج تحت الاعتقادات المظنونة عدة نتائج تتخض عن ارتباطه بالفضاء الزمني النفسي منها (المظنونة الصادقة، الصور الروحانية، فقد يكذب الإنسان بها أو يصدق) كل هذه التعبيرات لو كانت ترتبط بزمان واضح لكان الاعتقاد دقيقاً، لكن الفضاء الزمني النفسي كان هو القيد في استحالة أن يكون الاعتقاد صحيحاً دائماً.

ويقول ابن رشد (ت٥٢٠هـ) في التفريق بين المقدمة البرهانية والمقدمة الجدلية ودور الزمن النفسي فيهما: ((وليس الفرق الذي بين المقدمة البرهانية والمقدمة الجدلية مما له تأثير في وجود القياس عنهما، بل ليس بينهما في ذلك فرق أصلاً: فإن المبرهن والجدلي قد يقيس كل واحد من هؤلاء قياساً سليماً، إذا أخذ شيئاً محمولاً على شيء أو غير محمول عليه، أعني إذا وضع مقدمة من المقدمات فتكون المقدمة القياسية التي هي قول موجب شيئاً لشيء، أو سالب شيئاً عن شيء، وأما المقدمة البرهانية فهي التي تكون من المعلومات الأولى بالطبع، وأما الجدلية: أما للقياس: فمن المشهورات، وأما للسائل: فمن المتسلّمات المشهورة))^(li).

وابن رشد في هذا النص التفريقي بين البرهان والجدل يضع الزمن النفسي هو نقطة التحول من البرهان إلى الجدل، مع الاتفاق بصحة النتائج والقياس عليها في قوله (فإن المبرهن والجدلي قد يقيس كل واحد من هؤلاء قياساً سليماً)، لكن الاختلاف يكون في التحول واللحظات التي تساعد فيه.

ويرى هنري جيمس في أهمية الزمن النفسي أنه ((الجانب الذي يستدعي أكبر قدر من عناية الروائي - الجانب الأكثر صعوبة وخطورة- هو كيفية تجسيد الاحساس بالديمومة وبالزوال وتراكم الزمن))^(lii)، والصعوبة أن ابن رشد أراد التوفيق بين نتائج المقدمتين للخروج بنتيجة متوافقة، لكنه لم يستطع الابتعاد عن تأثير اللحظة الزمنية النفسية في فكرته.

فأحياناً يكون الولوج إلى المقدمة البرهانية التي تصف بتسلسل ووضوح خالية من ردة الفعل، والتي سماها (المعلومات الأولى بالطبع) أي : الأولى بالتقديم من جهة التسليم بها والتأكد من استحالة الجدل بها، وهذا إشارة إلى الزمن النفسي الذي يتحكم بصاحب المقدمة البرهانية، فالتقديم وجعلها الأولى هو من جهة الاطمئنان النفسي إليها في لحظة شعورية معينة.

لكن المقدمة الجدلية هي التي تقوم على نقض فكرة وترجيح فكرة عليها بالدليل، وبها يكون الشد والجذب بين أهل الجدل، الذين يتحكم بهم الفضاء الزمني النفسي الخاضع للمشاعر التي تثيرها لحظة تقديم المسألة والتجادل بشأنها. ولهذا قال ابن رشد عن المقدمة الجدلية (وأما الجدلية: أما للقائس: فمن المشهورات، وأما للسائل: فمن المتسلّمات المشهورة). فجعل الفرق بين القائس صاحب الجدل وتقديم الفكرة أن الفكرة تكون عنده مشهورة ومسلم بها، وبين السائل الذي يقدم ما لديه من حجة ويجادل بها تكون الفكرة عنده من المتسلّمات المشهورة، وهذا بعد اقتناعه بها إذا تحقق الاقتناع. وهذا تابع للزمن النفسي الذي يحتم عليه الاقتناع من عدمه حتى تنتقل الفكرة عنده إلى مرحلة الاطمئنان لها.

وهذا نوع من المفارقة الزمنية التي يقول عنها جيرار جينيت Gerard Genette : ((إن مفارقة ما يمكنها أن تعود إلى الماضي أو إلى المستقبل، تكون قريبة أو بعيدة عن لحظة الحاضر، أي عن لحظة القصة التي يتوقف فيها السرد، من أجل أن يفسح المكان لتلك المفارقة، إننا نسمي مدى المفارقة هذه (المسافة الزمنية)، ويمكن للمفارقة أن تغطي هي نفسها مدة معينة من القصة تطول أو تقصر، وهذه المدة هي ما تسمى اتساع المفارقة))⁽ⁱⁱⁱ⁾.

ويقول ابن رشد (ت ٥٢٠هـ) في موضوع آخر يتحدث عن موضوع (هل تبطل الشهادة بتأخير ادائها): ((رجل شهد لرجل بشهادة، فقال المشهود عليه للمشهود له: ما بال هذا الشاهد لم يؤد لك هذه الشهادة، منذ كذا وكذا؟ فقال له المشهود له: أنه لتحريه، وتوسوسه، توقف فيها، وثبتت، حتى جاء بنص كلامك له، مخافة أن يزيد عليك فيه شيئاً، لم تفعله له، فزعم هذا المشهود عليه: أن قول هذا المشهود له، المنصوص فوق هذا، مسقط لشهادة الشاهد، لما فيه من ذكر الوسوسة، والمشهود له يقول: لم أرد بذلك الوسوسة، التي هي فقد العقل في حين من الاحيان، وإنما أردت أنه سمع منك، أيها المشهود عليه، أكثر مما شهد به عليك، لكنه شك في بعض ذلك، فتحرى، وتورع، وأسقط من شهادته ما دخله فيه بعض شك...))^(liv).

وأساس الحكم الذي نطق به ابن رشد عندما ورد له هذا السؤال هو وقوفه عند ألفاظ مثل (التحري) و (الوسوسة) و (التثبت)، التي صيغت عندما سُئل عنها وعن أثرها في شهادة الشاهد بقالب اللحظات النفسية الزمنية.

و(التحري) ينشد الاطمئنان ويتعلق بالشك ويكون نتيجة له، وكذا الأمر مع (الوسوسة) التي تتكون من عدة أسئلة وأفعال تميل إلى الشك وتحتاج إلى الاستقرار واليقين، وكذا مع (التثبت) وهو الزمن النفسي الذي يخلص إليه الإنسان بعد التخلص من ضغوط التحري والشك والوسوسة، ويكون مقتنعاً وعارفاً لما سيقول ويدلي به من شهادة.

وابن رشد وضح للسائل الغاية من وجوب أن تمر نفس الإنسان المكلف بالشهادة بهذه الفترات الزمانية بكل الأبعاد والخلجات النفسية المتصلة بها، من ضيق وحزن وخوف وخشية واستقرار واطمئنان، وحتى ابن رشد وضح ما هي الوسوسة المقصودة التي تنفع هنا بقوله (لم أرد بذلك الوسوسة، التي هي فقد العقل في حين من الاحيان).

لكنه أراد التي تنقي الشهادة من كل شك وزيف وخطأ فقال (لكنه شك في بعض ذلك، فتحرى، وتورع، وأسقط من شهادته ما دخله فيه بعض شك) أي: الوصول إلى الزمن النفسي الذي يتحقق الورع للنفس من الوقوع في قول ما لم تشهد به وتراه، وأقنع في بيان فضل اللحظات النفسية الايجابية في الوسوسة، عن اللحظات السلبية التي تكون بفقدان العقل والحكمة.

ولم يقتصر فلاسفة العصر العباسي الثاني في أدبهم على عنصر الزمان، بل مزجوا معه عنصر المكان، كونه من الأسس التي يستند عليها النص السردي، إلى جانب الزمان والأسس الأخرى. واستعملوا المكان في مختلف أنماطه، سواء في الشعر أو النثر.

الهوامش:

(i) تحليل الخطاب الروائي الزمن - السرد - التبئير، سعيد يقطين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ١، ١٩٨٩م، ٦١.

(ii) مصطلحات النقد العربي السيميائي، مولاي علي بوخاتم، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، (د - ط)، ٢٠٠٥م، ٢٧٦.

(iii) مدخل إلى علم السرد، مونیکا فلودرنك، ترجمة: الدكتور باسم صالح حميد، مراجعة: أ. مي صالح أبو جلود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م، ٧١-٧٢.

- (iv) البنية الزمانية والمكانية في رواية نوار الملح لعبد الغني زهاني، سوفي رتيبة، مسعودي شيماء، إشراف : الدكتور بلحاج عباس، جامعة الشهيد حمّـه لخضر - الوادي -، كلية الآداب واللغات، الجمهورية الجزائرية، ١٩٤٠هـ _ ٢٠١٩م، ١٩.
- (v) ينظر : شعرية الخطاب السردي، محمد عزام، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٥م، ١٠٥.
- (vi) الزمان والسرد الحكمة والسرد التاريخي، بول ريكور، ترجمة : سعيد الغانمي، فلاح رحيم، راجعه عن الفرنسية : جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط ١، ٢٠٠٦م، ٩٥/١.
- (vii) مدخل إلى علم السرد، مونيكا فلودرنك، ٧٢.
- (viii) يعقوب بن إسحاق ابن الصباح الكندي الأشعثي الفيلسوف صاحب الكتب من ولد الأشعث بن قيس أمير العرب، كان رأساً في حكمة الأوائل ومنطق اليونان والهيئة والتنجيم والطب وغير ذلك، لا يلحق شأوه في ذلك العلم المتروك، وله باع أطول في الهندسة والموسيقى، له نظم جيد وبلاغة وقد روى عن أبيه أبو دواد، ينظر : سير أعلام النبلاء - الطبقة الرابعة عشر-، الذهبي، ١٢ / ٣٣٧.
- (ix) الرسائل الفلسفية للكندي - كتاب إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى -، تحقيق : محمد عبد هادي أبو ريذة، دار الفكر العربي، القاهرة، (د.ت)، ١٠٣ - ١٠٤.
- (x) ينظر: مستويات البناء النصي في (رائحة الكلب، حمائم الشفق، عواصف جزيرة الطيور، زهور الأزمنة المتوحشة)، جيلالي خلاص، إعداد : ليندة حفيصي، الجمهورية الجزائرية الشعبية، ٢٠٠٩ - ٢٠١٠م، رسالة ماجستير، ١٦.
- (xi) آدم متز: مستشرق ألماني استقر في بازل بسويسرة ولد في فرايبورج جنوبي ألمانيا واهتم بالأدب العربي في القرن الرابع الهجري وما تلاه له مؤلفات في الحضارة العربية الإسلامية توفي عام (١٩١٧م)، موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، ٥٤٤.
- (xii) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، الأستاذ: آدم متز، نقله إلى العربية: محمد عبد الهادي أبو ريذة، الناشر : دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٤، ١٩٦٧م، ١٣٧٨هـ، ١ / ٢٦٣.
- (xiii) ينظر : خطاب الحكاية، جيرار جينيت، ترجمة : محمد معتصم وآخرون، المشروع القومي للترجمة، ط ٢، ١٩٩٧م، ٥٤.

- (xiv) الرسائل الفلسفية للكندي -كتاب إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى -، ١٠٤-١٠٥.
- (xv) الزمن في الرواية العربية، مها حسن القصراري، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٤م، ١٣.
- (xvi) شيخ الفلسفة الحكيم أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ التركي الفارابي المنطقي أحد الأذكياء له تصانيف مشهورة من ابتغى الهدى منها ضل وحار منها تخرج ابن سينا وقد أحكم أبو نصر العربية بالعراق ولقي متي بن يونس صاحب المنطق فأخذ عنه، وسار إلى حران، فلزم بها يوحنا بن جيلان النصران وسار إلى مصر وسكن دمشق، ينظر : سير أعلام النبلاء، الذهبي، ٤١٧/١٥.
- (xvii) آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي، المكتبة العصرية، القاهرة، ١٩٠٦م، ٩٠.
- (xviii) بنية الشكل الروائي، حسن بحراري، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٠م، ٢٠.
- (xix) قاموس السرديات، جيرالد برنس، ترجمة : السيد إمام، ميريت للنشر والتوزيع، مصر، القاهرة، ط١، ٢٠٠٣م، ١٩١.
- (xx) آراء أهل المدينة الفاضلة، ٩٣.
- (xxi) العلامة الشهير الفيلسوف أبو علي الحسين بن عبدالله بن الحسن بن علي بن سينا البلخي ثم البخاري صاحب التصانيف في الطب والفلسفة والمنطق كان أبوه كاتباً من دعاة الإسماعيلية، وهو رأس الفلسفة الإسلامية لم يأت بعد الفارابي مثله وله كتاب الشفاء وغيره، ينظر : سير أعلام النبلاء، الذهبي، ١٧/٥٣٢.
- (xxii) ديوان ابن سينا، مؤتمر المستشرقين الرابع والعشرون ١٩٥٧م، أخرجه : الدكتور حسين علي محفوظ، مطبعة الحيدري، طهران، ١٩٥٧م - ١٣٧٧هـ، ١٢.
- (xxiii) في نظرية الرواية - بحث في تقنيات السرد -، عبد الملك مرتاض، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د.ط)، ١٩٩٨م، ١٧٢-١٧٣.
- (xxiv) الزمن في الرواية العربية، مها حسن القصراري، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأردن، ط١، ٢٠٠٤م، ٢٢.
- (xxv) الشيخ الإمام البحر، حجة الإسلام، أعجوبة الزمان زين الدين أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الشافعي الغزالي صاحب التصانيف والذكاء المفرط، تفقه ببلده أولاً ثم تحول إلى نيسابور في مرافقة جماعة من الطلبة فلزم إمام الحرمين فبرع في الفقه في مدة قريبة ومهر في الكلام والجدل

- حتى صار عين المناظرين وأعاد للطلبة وشرع في التصنيف، فأخذ في تأليف الأصول والفقه والكلام والحكمة زار بيت المقدس، ينظر : سير أعلام النبلاء - الطبقة السابعة والعشرون -، الذهبي، ١٩ / ٣٢٢.
- (xxvi) المنقذ من الضلال والوصول إلى ذي العزة والجلال، تحقيق وتقديم : جميل صليبا، كامل عياد، دار الأندلس للطباعة والنشر، ط٧، ١٠٣ - ١٠٤.
- (xxvii) ينظر : تاريخ الفلسفة الإسلامية، هنري كوربان، ترجمة : نصير مروة، حسن قبيسي، عيودات للنشر، بيروت، ط٢، ١٩٩٨م، ١ / ٢٧٣.
- (xxviii) غوستاف غرنباوم: مستشرق نمساوي ولد عام (١٩٠٩م) له أعمال في الادب والعربي وفي التاريخ الاسلامي توفي عام (١٩٧٢م)، ينظر: موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، ١٨٢.
- (xxix) حضارة الإسلام، غوستاف فون غرنباوم، ترجمة: عبد العزيز جاويد، مراجعة : عبد الحميد العبادي، الناشر: مكتبة مصر، د. ط، ١٧٧.
- (xxx) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، حجة الإسلام أبي حامد الغزالي، قرأه وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمود بيجو، ط١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، ١٣ - ١٤ - ١٥.
- (xxxi) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ١٥، هامش رقم (١) .
- (xxxii) الفلسفة والتصوف وأثرهما على الأدب في العصر العباسي، إعداد: عبد الشكور حسن أحمد حامد، إشراف : الدكتور بابكر الجزولي، جامعة أم درمان الإسلامية، كلية الدراسات العليا، قسم اللغة العربية، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، ١٨٨.
- (xxxiii) نظرية الأغراض - نصوص الشكلايين الروس -، توماشفسكي، ترجمة : إبراهيم الخطيب، مؤسسة الأبحاث العربية، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، ط١، ١٩٨٢م، ١٨٠.
- (xxxiv) فيلسوف وعالم وطبيب عربي مسلم وهو من أشهر المفكرين العرب الذين خلفوا الآثار الخالدة في عدة ميادين منها: الفلسفة والأدب والرياضيات والفلك والطب ولد بمدينة آش قرب غرناطة تولى منصب الوزارة ومنصب الطبيب الخاص للسلطان أبي يعقوب يوسف أمير الموحدين وكانت له حظوة عظيمة عنده كان معاصراً لابن رشد وصديقاً له، لقد كانت لابن طفيل آراء مبتكرة في علم الفلك فقد قال في الدوائر الداخلية في حركة الأفلاك، توفي (٥٨١هـ)، ينظر: موقع اللغة والثقافة العربية، شبكة الانترنت.

(xxxv) إحدى روائع الأدب العربي كتبها ابن طفيل بأسلوب رائع وقد ضمنها آراءه ونظرياته وتدور القصة حول حي بن يقظان الذي نشأ في جزيرة من جزر الهند تحت خط الاستواء منعزلاً عن الناس في حضن ظبية قامت على تربيته وتأمين الغذاء له من لبنها وقد تدرج في المشي وأخذ يحكي أصوات الأطباء ويقلد أصوات الطيور ويهتدي إلى أفعال الحيوانات بتقليد غرائزها وشب الفتى متوقد الذكاء عظيم المهارة وضمت هذه الرواية أفكاراً صوفية ومعرفية وفلسفية متنوعة وقضايا الخلق والنشوء والارتقاء، ينظر: نص الرواية حي بن يقظان، ابن طفيل، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، ٢٠١٢م.

(xxxvi) حي بن يقظان، ٣١.

(xxxvii) تقنيات السرد بين النظرية والتطبيق، د. آمنة يوسف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط٢، ٢٠١٥م، ٩٨.

(xxxviii) جماليات السرد في الخطاب الروائي، صبيحة عواد زعرب، غسان كنفاني، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، ط١، ٢٠٠٦م، ٧٦.

(xxxix) إيقاع الزمن في الرواية العربية، أحمد محمد النعيمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأردن، ط١، ٢٠٠٤م، ٢٢-٢٣.

(xl) بناء الرواية - دراسة مقارنة لثنائية نجيب محفوظ القاصر -، سيزا أحمد قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤م، ٢٦.

(xli) خطاب الحكاية بحث في المنهج، جبرار جينيت، ترجمة: محمد معتصم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط٣، ٢٠٠٣م، ٤٥.

(xlii) ديوان (الحياة الأولى)، الشيخ محمد الغزالي، حققه وكتب مقدمته: مصطفى الشكعة، دار الشروق، ٨٥.

(xliii) في الرواية والقصة والمسرح قراءة في المكونات الفنية والجمالية السردية، محمد تحريشي، عاصمة الثقافة العربية، حلب، (د.ط)، (د.ت)، ٤٠.

(xliv) في نظرية الرواية - بحث في تقنيات السرد -، عبد الملك مرتاض، ١٧٣.

(xlv) فيلسوف الأندلس أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ السرقسطي الشاعر، كان يضرب به المثل في الذكاء وآراء الأوائل والطب والموسيقى ودقائق الفلسفة ينظر بالفارابي وقد سعوا في قتله وعنه أخذ ابن رشد الحفيد وابن الإمام الكاتب مات بفاس سنة (٥٣٣هـ) ولم يتكهل، سير أعلام النبلاء، الذهبي، ٩٣/٢٠.

- (xvi) تدبير المتوحد، ابن باجة، سراس للنشر، تونس، ٣٦.
- (xvii) الزمن في الرواية العربية، مها حسن القصراري، ٢٣.
- (xviii) بناء الزمن في الرواية المعاصرة، مراد عبد الرحمن مبروك، الهيئة العامة المصرية للكتاب، مصر، (د.ط)، ١٩٩٧م، ٦.
- (xlix) تدبير المتوحد، ابن باجة، ٢٤.
- (l) تبسيط الفلسفة، د. جورج بو دبوس، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والاعلان، ليبيا، ط١، ١٤٢٥هـ، ١٠٤.
- (li) تلخيص القياس لأرسطو، ابن رشد، حققه وعلق عليه وقدم له: عبد الرحمن بدوي، قسم التراث العربي، الكويت، ط١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، ٢٨.
- (lii) بناء الرواية - دراسة مقارنة في ثلاثية نجيب محفوظ - سيزا قاسم، ٣٨.
- (liii) تحليل النص السردي - تقنيات ومفاهيم -، محمد بوعزة، دار الأمان، الجزائر، ط١، ٢٠١٠م، ٨٨.
- (liv) مسائل أبي الوليد ابن رشد (الجد)، تحقيق عن ست نسخ خطية مع دراسة عن المؤلف والكتاب: محمد حبيب التجكاني، دار الجيل، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م، ١ / ١٣٣٤.