الزمن في العقل العراقي - قراءة في جينالوجيا الخطاب الثقافي

أستاذ المساعد الدكتور

جبار عودة بدن

جامعة البصرة - كلية التربية للعلوم الإنسانية

المدرس المساعد

ناجي عباس مطر

جامعة ذي قار - كلية الآداب

الزمن في العقل العراقي - قراءة في جينالوجيا الخطاب الثقافي

أستاذ المساعد الدكتور
جبار عودة بدن
جامعة البصرة - كلية التربية للعلوم الإنسانية
المدرس المساعد
ناجي عباس مطر
جامعة ذي قار - كلية الآداب

خلاصة البحث

تكشف القراءة الفاحصة للتراث العراقي القديم : أدباً وتأريخاً وسلوكاً اجتماعياً،عن النظرة الخاصة والدقيقة التي نظر بها الإنسان العراقي القديم للزمن بما يخدم حياته الاجتماعية في مواجهة الظروف البيئية التي تقف حائلاً دون تحقيق ما يصبو إليه،وإيجاد بدائل تعويضية في استغلال الزمن الذي يحقق من خلاله أهدافه،وسيقف البحث على الكيفية التي نظر فيها العراقي القديم للزمن خاصة على وفق تقسيمات يراها مهمة في إيضاح الفكرة للقارئ الكريم مستعيناً بالنصوص الممكنة .

مفهوم الزمن

الزمن هو المجال الذي تتحرّك فيه مستويات الفعل الإنساني على امتداد المكان،فهو الحاضنة التي تؤطّر الحركة وتنظّم انسيابيتها ضمن أنساق التغير والإزاحة المؤثّرة في تنظيم السلوك الإنساني داخل المكان،لذلك صار الزمن رديفاً لآليات السرد في الخطاب الأدبي لما يحمله من بنى تعاقبية تسهم في تأسيس المعنى تبعاً لتراتبية الفعل، فيما اكتفى المكان بآلية الوصف قرينة لأدائه داخل الخطاب،وفي الواقع إنّنا لا يمكن أن ندرك الزمن إلاّ من خلال المكان وحركته،على وفق الارتباط الجدلي بينهما،فكل منهما يفترض الآخر ويتحدّد به[1] .

ويمكن القول: إنّ الشعور بالزمن يعني انتقال الإنسان من الرؤية العمودية التي تفرزها الأسطورة عادة إلى الرؤية الأفقية التي تجعله متسلسلاً وخاضعاً لظروف تجريبية،كونه سيكون محتكّاً بالحركة وشاعراً بتغيّراتها داخل الفراغ، ومن ثمّ فإنه يتيح لذاكرة الإنسان أنْ تكون تحويلية تصاعدية قادرة على استيعاب حركة الواقع في ظروفه التجريبية أو النسبية،في وقت تسعى الرؤية العمودية الأسطورية إلى التأجيل والحجب، فتصبح الذاكرة معها مشروطة لحركة دائرية تعود إلى نقطة محدّدة تخمينية ، وهو الأمر الذي يفسّر لنا كيفية إعطاء الفكر الرافديني القديم " معاني أكثر تحديداً لمفهوم الزمان بخطوطه التعاقبية ودُمجت في جوانب من تلك القراءة حركيات للزمن الأسطوري والميثي في بنائية الزمن الخطّي أو الدوري ...

فلكلمة وقت بالعربية صلة بكلمة (أكيتو) البابلية التي تقال لعيد رأس السنة "[٢] فعيد الأكيتو عيد دوري يقام في مقتبل الربيع،صار نقطة مركزية للتطهير والابتداء .

وإذا كان القدّيس أوغسطين قد أعطى للزمن مفهوماً تجريدياً لا يمكن تمثّله سوى بطريق حدسي في قوله:" لئن لم أُسأل عن الزمن ما هو،علمت ماهو،وإنْ سُئلت ما هو جهلت ما هو "[٣]، فإنَ أرسطو يعرّف الزمن بوصفه سلسلة متخيّلة في تصوّرنا لأجزاء الحركة داخل المكان فهو" مرتبط بالحركة ولا يمكن قياسه إلاّ من خلال الحركة نفسها "[٤]، في حين نظر أفلاطون له بوصفه دلالة تجريدية غير حقيقية لأنّه "انعكاس للزمن الحقيقي الأزلي الأبدي،أمّا زماننا هذا فهو أرضي ومن ثمَّ غير حقيقي"[٥] فالزمن لديه لا يمّثل حقيقة حسيّة ،وإنما مقاربة مشوّهة لعالم الأبدية " فعالم الزمان هو في أفضل الحالات محاكاة هزيلة أو بديل عن هذه الأبدية المثالية،أو على حد تعبير أفلاطون الموحي ليس أكثر من الصورة المتحرّكة للأبدية وهو يعني بكلمة متحركة إنها ناقصة "[٦] وهي النظرة التي استعارتها الفلسفات الدينية ، فاعتقدت أنّ الزمن أحد تجليات المطلق،ومن اللائق هنا التذكير بالحديث النبوي الشريف " لا تسبّوا الدهر فإنَّ الله هو الدهر "[٧]،إذ إنه جعل الزمن أحد تجليات الذات الإلهية ، وهو المعنى الذي أكسبته الفلسفة الإسلامية دلالات مهمّة فقالت إنّ الله ذات سرمدية،أي إنها جمعت الأبدية بكلّ امتداداتها البدائية القديمة مع الأزلية المفتوحة إلى اللانهاية ،وهو معنى يتجاوز مفهوم الدهر إذا ما علمنا أنّ الدهر في اللغة هو" الأمد الممدود...والزمن الطويل مدّة الحياة الدنيا"[٨] ،أما كانْتْ فقد قسّم الزمن " إلى زمن فيزيائي مدرك وآخر ترانسدالي (متعالي) ، فقال إنّ الزمن ليس مفهوماً امبيريا مشتقاً من أيّة تجربة،وهو تصوّر ضروري يشكّل أساساً لجميع الحدوس ، فهو معطى قبلي ليس له سوى بعد واحد،وبناءً على ذلك، فهو ليس مفهوماً سياقيّاً بل صورة محضة للحدس الحسّي "[٩]،والزمن في الحقيقة سلسلة من اللحظات الشبحية والمتلاشية في نظام تعاقبي،لا تتقولب في كيان يمكن تجسيمها من خلاله،لكن ذلك لا يلغي الشعور بها،لذلك ظلّت جزءاً من التصورات والحدوس التي يخترعها الوعي،لكي يجعل الوجود ممتدّاً في خطٍّ متوازٍ وهمي ومتعاقب نحو المستقبل،يحافظ من خلاله على مستويات بقائه الواعي من جهة،وينظّم من خلاله الفراغ الذي يحتوي حركته المستقبلية من جهة أخرى.

تقسيمات الزمن :

قسّمَ البحثُ الزمنَ تبعاً لمعياريته ووظيفته على زمن واقعي معياري قياسي فيزيائي،وزمن متخيّل هلامي أسطوري مقدّس .

أوّلاً: الزمن الواقعي : وهو زمن فيزيائي قسّمه الإنسان على وفق أدائه الوظيفي إلى ماض وحاضر ومستقبل، ومن ثمّ فهو زمن قياسي مرصود وخاضع لأنظمة معرفية تحدّده في أنساق ثابتة محدّدة ترتبط بحركة الكون في نشاطه الطبيعي " فهو ما أقرّه الإنسان في مجتمعه من وحدا ت زمانية

اختبارية، اصطلاحية،اصطنعها العلم من أجل تنظيم خبرة الإنسان التي قسّمها إلى وحدات السنين والشهور والأسابيع والأيام والساعات والدقائق والثواني "[١٠] لكنّ هذا الزمن القياسي الثابت والمنتظم في حركته الآلية تتغيّر صفاته الثقافية تبعاً لطريقة الإحساس به؛لذلك يرى البحث تقسيمه على ثلاثة أقسام،هي :

١ـ الزمن الموضوعي :

وهو زمن خطّي قياسي يتّخذه الإنسان وسيلة لتطويق تجربته الشعورية داخل المكان ، فهو " علاقة بين طرفين ، الحركة بوصفها مقيسة،والنفس الناطقة بوصفها قائسة " [١١] ،وبذلك يمكن القول:إنّ التجربة هي الفيصل الأساس في بلورة علاقة الإنسان وإحساسه بالزمن،وهي علاقة تتشكّل في ضوء ثلاث ثنائيات " تظهر الأولى في ثنائية الزمان والحركة؛لأنّ الحركة هي التي تحدّد للزمان كميته،وتظهر الثانية في ثنائية الزمان والمكان؛لأنّ المكان هو الذي يسهم في تحديد هويته،وتظهر الثالثة في ثنائية الزمان والإنسان؛لأنّ الإنسان هو الذي يعطيه دلالته الموضوعية والذاتية " [١٢] والحقيقة إن من لا يحس بالحركة لا يمكن أنْ يحس بالزمان،فلا غرو أنْ نجد أنّ الزمن لا يشعر بوطأته المخدّر أو النائم؛لأنّ الشعور بحركة الظواهر الطبيعية عبر المكان تكون معدومة، ولنا في قصة أصحاب الكهف القرآنية خير دليل على ما نقول،فالعزلة التي يوفّرها الكهف ، فضلاً عن النوم الطويل ،جعلت شعورهم بالزمن متلاشياً،ذلك إنّ الزمن الخالي من التغيير والحركة يمثّل أنموذجاً ل(اللاّزمان) لأنّ الحركة أساس الزمن وموضوعه،فهي تبلور العلاقة بين الأشياء على أساس تناسب السرعة فيها،الأمر الذي جعل الإنسان متّفقاً على تحديد نمط محدّد يقيس به المدّة انطلاقاً من تلك الحركة إذ " إنّ أوقات الزمان ترتبط دائماً في أذهان المجتمعات الإنسانية بأحداث ومناسبات معيّنة،كما تميّزت كل جماعة إنسانية بتصوّرات خاصة عن بعض أوقات الزمان،وترتبط هذه الأوقات بمناسبات اجتماعية ودينية وسياسية " [١٣] .

وإذا كان الوعي بالزمن مرادفاً لوعي الإنسان بصيرورته الاجتماعية ، ومراقبة التماثل والاختلاف الذي يمارسه الوجود على حركة الواقع لديه،فإنّ الذاكرة الجمعية تعمد إلى تدجين ذلك الاختلاف من خلال تنميط الأداء الطبيعي للحركة الكونية في تنظيمات ذهنية ومعرفية يستطيع من خلالها ترويض الحركة المستمرّة للطبيعة في توقيتات لها علاقة مع حاجاته الوجودية " فالزمن في الطبيعة لا يتألّف من وحدات قياس كمية متشابهة،إنه يتألّف من سلسلة مطّردة أو ترتيب خطّي وفقاً للعلّة والمعلول "[١٤]، وعلى وفق ذلك يمكننا الوقوف طويلاً أمام التوقيتات التي انتظمت حياة الرافديني ونظرته للزمن الموضوعي،فالمجتمع العراقي مجتمع زراعي يقرّر مواعيده تبعاً لحركة الشمس وليس على أساس الحركة المتناوبة للقمر، فلماذا اعتمد العراقي على القمر في تثبيت مواقيته الزمانية اليومية الثابتة ؟ الحقيقة إنّ للدين دوراً جوهرياً في ذلك الاختيار،حيث إن الديانة العراقية القديمة كانت تعتمد اعتماداً مركزياً على القمر،ولعلّ زقورة أور

التي أقيمت للإله نان إله القمر دليل على مركزية القمر في العبادة الرافدينية، فضلاً عن الحركة التفصيلية للقمر في كل شهر،في وقت اقتصرت حركة الشمس على الحركة الفصلية،الأمر الذي جعل مراقبة القمر والاستفادة من تقلباته الأسبوعية تسهّل من تثبيت الأنظمة الزمانية للرافديني الأول فقد " أوحت دورة القمر الشهرية ، وتغيّر شكله في صورة الهلال والقمر والبدر والمحاق بتقسيم الشهر إلى أربعة أقسام ووحدات زمانية في الأسبوع "[١٥]، فالحركة الطبيعية المرصودة والمتفق عليها للقمر خلال ثلاثين يوماً،تجعل عملية التوقيت تبدو منتظمة وثابتة،ولعلّ لعلاقة كلمة(شهر) بكلمة(سهرا) [١٦] الآرامية التي تعني القمر،ما يؤكّد الصلة الجوهرية لذلك التقويم بحركة القمر، فالهلال ابتداء الشهر،ونصف القمر أسبوعه الثاني ، ثمّ يكون الاكتمال أو البدر أسبوعه الثالث ، قبل أن يكون المحاق أسبوعه الأخير " وكانوا يسمونه ببلولو حيث يعتقدون أنّ الأرواح الشريرة تستولي عليه بعد المحاق بيومين أو ثلاثة،وتعطّله في العالم الأسفل ثمّ يعود من جديد "[١٧] .

إنّ الرافديني تعامل مع الزمن بموضوعية مثالية،وقد هيّأت له الظروف الجغرافية،فرصة سانحة لاتّخاذ القمر مرجعاً مهمّاً في متابعة التوالي المكرّر للزمن،إذ إنه كان يسهل عليه مراقبته ومراقبة تقلّباته " يقول بطليموس عن الكلدانيين إنهم اكتشفوا بأنّ القمر يدور في ٦٥٨٥ يوماً و٨ ساعات ٢٢٣ مرّة حول الشمس،و ٢٣٩ مرّة حول مداه الأقصى و ٢٤٢ مرّة حول محوره مع زيادة مقدارها ،٠٤١ ويدور ٢٤١ مرّة في نقطة الخسوف "[١٨] ،وهي قراءة تشي بمتابعة دقيقة من الرافديين الأوائل حركة القمر وقد وفّرت الزقّورات العالية فرصة للمراقبة،فكانت أبراجَ متابعةٍ وترصّدٍ لأحوال القمر وتحوّلاته :

سلّط القمر على الليل
وجعله زينة في الليل
به يعرف الناس موعد الأيام
في بدء الشهر يطلّ القمر
يحدّد الأسبوع
وبعد أسبوعين في نصف الشهر
يواجه الشمس فيكون بدراً
ينحسر ضوء الشمس عنه وجهه
يصفرّ
يدركه المحاق فيعود ثانية إلى الأرض [١٩]

والسنة عند الرافديين تتألّف من اثني عشر شهراً،وكانوا يضيفون شهراً ثالث عشر كل ثلاث سنين " والشهر الذي يضيفه البابليون كان يتواءم وحاجتهم الزراعية،فكان الشهر السادس أحياناً أو الشهر الثاني

عشر،وقد اختاروا ذلك لكي يتناسب مع موسم الحصاد،فهو في العراق من شهر أيار وحتى شهر نيسان،أو موسم جني التمور وموسمه من أواسط أيلول وحتى تشرين الثاني "[٢٠] وكان ترتيب الشهر في سلّم السنة الرافدينية خاضعاً لرؤى المنجّمين،وقد أعطى الرافديني لشهوره أسماءً وظيفيّة " فالتقويم السومري بفضل أسماء شهوره الخلاّبة،يقدّم لنا لوحة حياة رعاة ، كالشهر الذي تأخذ فيه المزروعات بالاصفرار،والشهر الذي يُحصَد فيه القمح ويسمّى بشهر المطامير ... والشهر الذي تُحفظ فيه المحاصيل للحيوانات " [٢١]، فالارتباط الوظيفي له علاقة جوهرية في نمطية تلقّي الزمن،وتوزيع الأدوار الاجتماعية فيه من جانب ، وإطلاق التسمية من جانب آخر ، وإنّ أغلب أسماء الشهور لدى السومريين والأكديين تحمل خصائص وظيفية :

جعل نونامنير❖ نفسه في حالة تخوله خلق الزمان الملائم
وفي ما يتعلّق بالعالم الذي سيكوّنه
أعدّ أنليل برنامجاً سوف يستفيد منه جموع البشر
ثمّ مثل ثور شامخ وضع على الأرض رجله
إذ قرّر سيد الكون
أنْ يخلق اليوم الملائم الفائق الخصوبة
والليل الملائم الجزيل الوفرة
ولكي يجعل الكتّان ينمو كثيفاً ، وينشر الشعير في كل مكان
لكي يضمن حدوث الفيض على جميع الضفاف
وينشر الخصب بحيث يحبس الصيف الأمطار
وبحيث يزوّد الشتاء الضفاف بالماء المخصب
لذلك عمد أنليل إلى غرس قضيبه في المنطقة الجبلية الرحبة
وقدّم لقمة الجبل هديّته
حبلت قمّة الجبل بالصيف والشتاء ثروة البلاد [٢٢].

ومما يؤكّد تسمية الرافدينيين شهورهم تبعاً لعلاقة الزراعة بالزمن،ما يذكره الدكتور سامي سعيد الأحمد من أنّ لكلّ مدينة سومرية تقويماً خاصاً بها بمسميات تنبع من خصوصيتها[٢٣] وقد توحّدت تسميات الشهور في العهد الأكدي ، وحملت عناوين ذات علاقة وظيفية زراعية فقد " سمّي الشهر الثاني

عشر بشهر حصاد الشعير،وإذا لم يكن الشعير ناضجاً في بدء الشهر،وضعوا شهراً كبيساً حتى يقع حصاد الشعير دائماً ضمن ذلك الشهر،وأطلق على شهر آب في مدينة لكش اسم عيد أكْل الدخن،وسمّي أول شهر بالسنة بشهر إنتاج الحقل،وكان على ما يظهر مطابقاً لنيسان،وكان اسم أحد الأشهر زمن سلالة أور الثالثة شهر تذْرية الحبوب "[٢٤]، ولعلّ لارتباط تذرية الشعير في الشهر الثاني عشر من السنة الرافدينية القديمة الذي يصادف حالياً الثالث،علاقة جوهرية في تسميته بشهر آذار،وقد حاول الدكتور عرفان محمد حمور إحالة تسمية الشهر الثالث مارس إلى " أصل بابلي معناها الهدر والصخب،سمي بها هذا الشهر لكثرة بروقه ورعوده ولها صيغتا تعريب أخريان آذار وأدار "[٢٥] ،لكنه في الحقيقة اعتمد على اصطلاح مارس وليس على آذار التي رآها تعريباً لذلك،ونظن إنها جاءت من فعل التذرية مباشرة دون تأويل،وهو الخطأ الذي وقع به في بيان معنى شباط التي يرى " إن معناها في الأكدية وباء "[٢٦] ومما لا يخفى على أحد إن شباتو في الأكدية تعني السبات،إذ كان المزارع العراقي يتوقّف عن أداء أي عمل زراعي،فيعتمد في السقي على المطر،فضلاً عن إن البرد القارس يكبّله عن أداء أي عمل آخر،مما يجعل اقتران الشهر بالسبات والخمول هو الأقرب للدلالة .

أما شهر تشرين فكان مرتبطاً بابتداء موسم الزراعة " وتشرينو تعني البدء أو الشروع،لذا كان يسمّى الشهر السابع من السنة بداية،أو شهر السنة الكاملة في التقويم البابلي "[٢٧]،فيما ارتبط شهر أيلولو ببداية المطر الذي يهطل على جميع البشر، فكلمة - آي - السومرية تعني ماء المطر، فيما كان معنى لولو هو البشر، وظلّ شهر نيسان وهو باكورة السنة الجديدة لدى العراقيين مرتبطاً بالقداسة والاحتفال، وقد " كان السومريون يسمّونه الشهر الأول وكان عندهم مقدّساً، فغلب عليه اسم شهر المعبد أو شهر المزار المقدّس، فلمّا أخذه البابليون عنهم جعلوا اسمه - ورخ ربوتي - أي شهر الربّ العظيم أو كبير الآلهة،ثمّ سمّوه بعد ذلك نيسان،أي البدء أو التحرّك "[٢٨] ولعلّنا لا نجافي الحقيقة إذا ظننّا أن تسمية إيشان[٢٩] التي تطلق حالياً على المعابد المندرسة،لها علاقة تاريخية بكلمة نيسان التي تعني بالأصل زمن المعبد،وكانت تلفظ بالآرامية المندائية نيشان " وكان يسمّى أيضاً شهر الأضاحي "[٣٠] ،وكذا الأمر في شهر أيار الذي يعني " الأزهار أو تفتّح الأزهار، وانتقل إلى العبرية والآرامية بهيأة أيار "[٣١]، أمّا شهر حزيران (سيوانو) بالأكدية فيعني شهر عمل اللبْن [٣٢] ،لشدّة حرارته،الأمر الذي يساعد على إنضاج اللبن بسرعة وقد تساوى في خصائصه الطبيعية مع شهر آب الذي " يكتب اسمه في نظام الخط المسماري العلامة المسمارية التي تعني بالسومرية النار "[٣٣] أو شهرتمطرو، وفيما يلي جدول بتسميات السومريين والبابليين لشهورهم حسب الضرورة الوظيفية[٣٤]:

الاسم الميلادي للشهر	الاسم السومري	الاسم البابلي	الاسم الآرامي النبطي
نيسان	نيسانو	نيسانو	نيسان
ايار	ايارو	ايارو	آيّر
حزيران	سيمانو	سيوانو	حزيران
تموز	دوزو	تموزو	تموز
آب	آبو	آبو	آب
أيلول	اولولو	الولو	أيلول
تشرين الأول	تشريتو	تسرينو – تشرينم	تشري آقدم
تشرين الثاني	آرخ سمنو	شمانو	تشري آخري
كانون الأول	كسلمو	كسلو	كنون آقدم
كانون الثاني	طيبيتو	طبت – تمطرو	كنون آخري
شباط	شباتو	شبط – شباطو	سباط – شباط
آذار	اذارو	ادارو	ادر

ومن اللافت أنّ الأسماء الرافدينية للشهور القمرية قد تسرّبت ألفاظها لاحقاً للتقويم العالمي الشمسي، محتفظة بالأصل العراقي لتلك التسميات التي اكتسبت عناوينها بعلاقة وظيفية زراعية تخصّ العراقي القديم وحده في علاقة مع المناخ،ويشير الدكتور سامي سعيد الأحمد إلى تلك العلاقة بقوله "لقد جاءت أسماء بعض الشهور السومرية مشيرة إلى فعالية زراعية تنجز في ذلك الشهر برغم اختلاف أسماء هذه الأشهر من مدينة إلى أخرى"[٣٥] ،وهنا علينا التنبّه إلى خميرة ثقافية مهمّة تغلغلت في اللاشعور الجمعي ،فالمعروف عن العراقي،بل والعربي،عدم احترامه للزمن أو الخضوع لأنظمته القياسية؛لذلك لا يعتريه بؤس بالتأجيل والتسويف والانتظار،ولعلّ مردّ ذلك هو إن النظر للزمن بطريقة قياسية منتظمة يتبلور عادة في المجتمعات التجارية ، التي تبدو الحاجة ملحّة فيها للتدقيق في حساب الزمن واحترامه خوفاً من الكساد وترقّباً للربح،أما المجتمعات الزراعية فالزمن فيها يكون كميّاً عادة لأنه ليس محاصراً بقياسيته الصارمة .

وقد سمّى الرافديني أيام الأسبوع على أسماء آلهته،فالأحد وهو أول أيام الأسبوع لديه هو أوتو أومو ويعني يوم الشمس،ثمّ نار أومو ويعني يوم القمر،ثمّ آنو أومو ويعني يوم الإله آنو، ثمّ أنكي أومو ويعني يوم الإله أنكي، ثمّ أنليل أومو وهو يوم الإله أنليل، ثمّ أنانا أومو ويعني يوم الآلهة أنانا،واليوم الأخير ننورتا أومو ويعني يوم إله الأعاصير ننورتا،وكما مبين في الجدول الآتي :

أيام الأسبوع	الكوكب الخاص به	الاسم السومري للكوكب	الإله السومري الخاص به
الأحد	الشمس	أوتو	أوتو
الاثنين	القمر	سوآين	نار
الثلاثاء	المريخ	آن	آن
الأربعاء	عطارد	كو إود	أنكي
الخميس	المشتري	سكمكار	أنليل
الجمعة	الزهرة	ناني آنا	أنانا
السبت	زحل	توردش جهنا	ننورتا

وقد حاول الرافديني – على الرغم من عدم شعوره بالزمن القياسي – تقسيم العمل في الأيام الستة التي شرعتها الآلهة للحركة لكي يُكسب علاقته بالزمن صبغة وظيفية :

يوم واحد لإنجاز الأعمال المتعلّقة بالقصب

يومان لشدّ القصب

يوم لغسل الملابس

يوم للعمل في البيت

يوم للذهاب إلى المعبد [٣٦]

وقد قدّمت اللغات العراقية القديمة،عبر آلياتها التعبيرية فرصة كافية لاستقراء الزمن الموضوعي عند الرافديني الأوّل" فإذا كان الزمان هو الشكل المتحرّك للأزلية،فإنّ اللغة هي الشكل المتحرّك للفكر" [٣٧] ، فالفعل الماضي مثلاً في اللغة السومرية لم يكن يُراد به انقضاء الحركة ونفادها داخله ، وإنّما كان على الدوام يتعبّأ بتحوّلات الفعل المضارع الذي يشير إلى المستقبل،ولعلّ مردّ ذلك يكمن بتغلغل فلسفة الانتظار بقوّة في الذات العراقية الأولى " فالفعل في السومرية نوعان : أصلي ومركّب،وكلّ الأفعال على ثلاثة أصناف : متعدّ ولازم ومبني للمجهول،وللفعل زمنان : ماضٍ ومضارع،بالإضافة إلى صيغة الأمر " [٣٨] فإذا ما علمنا أنّ العلاقة بين اللغة والزمن تقوم على أساس تنظيم العلاقات داخل الخطاب على وفق توالي منهجي،يجعل الحدث متسلسلاً تبعاً لمستويات تتابعه الحركي،وهو السر الذي جعل الزمن أحد مفاتيح السرد؛لكون " اللغة تتعامل مع الزمن على أساس إنه قيمة محسوسة مقطّعة إلى خانات،وهو بذلك ذو طبيعة توقيتية " [٣٩] معنيّة بتنسيق حركة الحدث داخل البناء اللغوي،فاللغة السومرية بوصفها " من اللغات العازلة،وهي لغات موادّها الأولية عبارة عن وحدات ثابتة، تتكوّن عادة من مقطع واحد،ثمّ عند الاستعمال توضع هذه المواد متتابعة حسب نظام نحوي مبني على ترتيب أماكن الكلمات في الجملة،دون المساس بأيّة مادة أو لفظة من هذه الألفاظ بتغيير إعرابي أو صرفي أو صوتي " [٤٠] فمثلاً لو أراد السومري أن يقول (بنى رجل بيتاً) تكون عبارته (دو لو أي) ، في حين لو أراد أن يجعل عملية البناء مستمرّة في فعل مضارع، فما عليه إلاّ أنْ يبدل نظام الكلمات فيقول : (لو دو أي)،فتأخّر الفعل عن الفاعل يعطي معنى الاستمرارية في الحدث،وهذا ما لم نجده في الأكدية ، فالفعل فيها" أربعة أزمنة،إضافة إلى صيغة الأمر،هي الزمن المضارع(الحال) والزمن الماضي والزمن التام والحال المستمرّ " [٤١] .

نخلص من ذلك كلّه إلى إن الرافديني لم ينظر للزمن بوصفه كينونة مجسّدة، وإنما عدّه صفة للجوهر الوظيفي،وتعامل معه بكونه هامشاً ذهنياً للمكان ولحاجاته الوظيفية أيضاً، لذلك فإنّ التتالي الموضوعي للزمن لديه كان يمثّل تدجيناً معرفيّاً لظواهر الطبيعة .

٢ ـ الزمن النفسي :

يمثّل الزمن النفسي واقعاً ذاتياً شعورياً وذهنياً له علاقة بمتغيّرات الشخصية ووعيها بكيفية التعاقب والتوالي للأحداث،ومن ثمّ فهو زمن يمتاز بعدم التجانس،وغير قابل للقسمة على وحدات زمانية متساوية القيمة،وفيه تخترع الذاتُ أزمانها بعيداً عن الواقعية بإحساس منفصل عن موافقة الآخر؛لأنّ الزمن سيكون منجزاً فرديّاً بحتاً يمثّل تملُّصاً من صرامة الزمن الفيزيائي وجزءاً من آلية ترويض سلبية أو إيجابية لنسقيته المعلنة " إنه اللحظات المكثّفة التي لا تتّصف بالطابع الكمي، بل بالطابع الكيفي ، فالوقت لا زمان له "(٤٢) وعلى وفق ذلك يمكن عدّ التجربة النفسية للزمن نوعاً من صوفنته ضمن اعتبارات تجعل الذات مركزاً للجوهر الخفي الذي ينظّم الكون،ومن ثمّ تصبح المعيارية التي ينظر الفرد من خلالها للوجود خاضعة لقناعاته الفردية؛لأنّ الهامش الذي يحيط بحركة الأشياء يكون من ابتكاره،لذلك يرى آرنست ما خان أنْ " لا زمان قبل الإنسان وساعاته،فالزمان هو الذي يوجد في الإنسان،وليس الإنسان يوجد في الزمان،إنّ المفاهيم ومنها مفهوم الزمان هي من إبداعات الذهن البشري "(٤٣) وهو معنى يكاد يتطابق مع وجهة نظر لاينتز في كون الزمان جزءاً من التصوّر الذهني الفردي،وعلى وفق ذلك يمكن القول : إنّ مفهوم الزمن بدأ فردياً يقاس بمعطيات نفسية،لكنّه حين انتقل إلى فضاء اجتماعي مشترك صار موضوعياً؛لأنه نتاج حركة الوعي والإحساس،وهما أثران فرديان يتحرّكان في ضوء العلاقة الجدلية التي تربط الفرد بالوجود ف " خصائص الزمان النفسي هي خصائص الوعي،وخصائص الزمان الطبيعي هي خصائص الساعات الجدارية"(٤٤) والزمن في حقيقته بناء ثقافي يحتمي فيه الإنسان من إرهاصات الحركة المستلبة داخل المكان،كما إنه يقوم بتوجيه التفاعلات وتنسيقها بما يتيح له تجاوز الواقع ثقافياً،وإعادة إنتاج الماهيّة على وفق شروط تختزل الهزيمة،وهو الدور الذي تؤدّيه الذاكرة ف " عندما تضعف الذاكرة في شعب من الشعوب،فإنّ عاداته وقوانينه الجزائيّة تصبح قاسية ،رهيبة، مرعبة، يستخدمها لكي يسترجع ذاكرة أفراده الضعفاء وعبيد العواطف الجيّاشة بعض القواعد التي تتطلّبها الحياة الاجتماعية "(٤٥) فالذاكرة منجم للزمن النفسي الذي يستعيره الإنسان لمواجهة صرامة التعاقب السلبي الذي يحاصره ،وهي وإنْ كانت استعادة مؤلمة،لكنها قادرة على بعث النشوة؛لأنّ الألم القديم يحوي قيماً قربانية " وصنع الذاكرة لم يكن ممكناً من دون تعرّض الإنسان للعذاب والألم والاستشهاد والتضحية ،ومن دون تشوّهات وإعاقات كالاخصاء ،وإنّ كل طقوس التضحية والقربان والزهد التي تتميّز بها مختلف الديانات،ليست في نظر نيتشه إلاّ نتاجاً للغريزة التي عثرت في الألم على المقوّي الأكثر قوّة للذاكرة "(٤٦) فالإنسان بحاجة إلى تنقية الذاكرة؛لكي يستعيدها زمناً صافياً من الهزائم والثغرات الوجدانية والذاكرة " ليس مجرد عودة حادثة ما،كأنما في صورة باهتة،أو نسخة من انطباعات سابقة،ليس التذكّر إعادة،وإنّما هو ولادة الماضي من جديد،وهذا يعني ضمناً عملية خالقة بنّاءة ،فالمعلومات تنظّم وتؤلّف وتحشد حول مركز فكري "(٤٧) وهو

التنقيح الذي يتيح للإنسان تصحيح أخطاء الماضي؛لكي يتماهى وشعوره النفسي تجاهه من جهة،وللضرورة التي يحيا بها في مواجهة الزمن القياسي الصارم الذي لا يملك أدوات تدجينه وهي " ظاهرة أعمق وأشدّ تركيباً ممّا يُظنّ؛لأنها تعني فعلاً تحويلياً إلى الداخل ،وتكثيفاً،تعني تغلغلاً متواصلاً لكلّ العناصر في حياتنا الماضية" (٤٨) فالإنسان في حالة الهزيمة يستعير بديلاً لزمنه الواقعي،من الأزمان النفسية المسترخية في الذاكرة القصيّة،بعد أنْ يمارس عليها آلية التنقيح،أمّا في حالة الزهو والانتصار والقدرة على احتواء الزمن القياسي،فإنه يترك للتخمين فرصةَ اقتراح هوامش نفسية لأزمانه التي يحيا بها ٠ والزمن يمرّ سريعاً في حالة اللذّة والاشتياق؛لأنّ ذلك يجعل الإدراك مشتّتاً وغير خاضع لآلية المتابعة والتمحيص ٠

البارحة،بينما كنت أنا،الملكة،أمضّي الوقت

البارحة،بينما كنت أنا،أنانا،أمضّي الوقت

أمضّي الوقت في الرقص

وفي الغناء طول النهار حتى حلول الليل

إنّه التحق بي،التحق بي

الملك صديق آن التحق بي

الملك أمسك بيده يدي

أوشوم جالانا قبّلني❖

أيّة كذبة سوف أرويها لأمّي

أيّة كذبة سوف أرويها لأمّي نينجال

لكن دموزي يجيبها بما كانت تنتظر مني :

سوف ألقّنك ما سوف تقولين

سوف ألقّنك

سوف ألقّنك كيف تكذب النساء

قولي لها صديقتي كانت تمرح معي في الساحة

رقصتْ حولي على وقع الطبلة

وغنّت الأناشيد الأكثر عذوبة

وهكذا أمضيتُ الوقتَ أتذوّقُ حلاوةَ اللذّة (٤٩)

فاللذّة والرقص والفرح أحد الأسباب الجوهرية لاستنزاف الزمن وتحوله من قياسي إلى نفسي ،فيفقد معياريته التعاقبية،وكذا الأمر في الحزن والانتظار،فإنّ الزمن يكون بطيئا ،حتى ليشعر الإنسان إنّ حركة التوالي فيه فقدت ديناميّتها المعهودة؛لأنّ الإنسان في هذه الحالة يتقوقع حول ذاته،فيتأجّل لديه الإدراك

لينغمس كلّيّاً في مراقبة الزمن ومتابعة تفاصيله ترقّباً ليبدُّل حركته ، وهو تقوقع يتيح للحركة القياسية للزمن أنْ تترهّل،لذلك يمكن القول :إنّ تجربة الإنسان الفردية مع الزمن هي تجربة باطنية سرّيّة تخضع لمؤثّرات الانفعال :

لم يعد النهار غير تحسُّر
والليل شاغله النحيب
الشهر كلّهُ أنين
والسنة بكاملها يملؤها الأسى
طوال حياتي أنوح مثل حمامة
وعوضاً عن الإنشاد
أصرخ عالياً شكواي ...
الزمن المحدّد مرّ من هذه السنة إلى السنة التالية
وإنّي حوّلت وجهي فهناك مصيبة تليها مصيبة [٥٠]

على إنّ وعي الإنسان هو الذي يحدّد كيفية حركة الزمن تبعاً للاستقبال الوجداني والذهني، لذا " قد يكون بوسع الإنسان المنعزل الوجدان أنْ يستغني عن الزمن،فلا يلاحظه ولا يستطيع قياسه " [٥١] .

٣ ـ الزمن الثقافي :

يمثّل الزمن الثقافي حالة ذهنية انتقالية تنتصف كل المفاهيم الزمانية المتداولة،نفسية كانت أو موضوعية،فهو قياسي واقعي هلامي نفسي،يتبلور في ضوء حركة اللاشعور الثقافي والوعي المدرك أيضاً،وهو ليس شيئاً موجوداً بذاته أو محايثاً للأشياء باشتراطاتها الموضوعية،وإنّما يعني ببساطة إعادة إنتاج الوعي الباطني للإنسان،لكي يقيم علاقات بين الأشياء لا تقوم على أساس التوالي المتوقّع المتعاقب ضمن ميكانيكية دورية ،وإنْ لم يبتعد عن ذلك أحياناً في التعاقب الوظيفي الذي تنتجه ثقافة البيئة ،ومن ثمّ فهو إعادة إنتاج ثقافي يتيح ابتكار آلية لا تخضع للفرز الشامل في متابعة مفهوم التغيير أو الحركة " فلكلّ مجتمع نظامه المعرفي،وشروطه الاجتماعية الخاصة،التي تتحكّم في إنتاج الحقيقة وتوزيعها وتحديد الهيئات الشرعية المؤهّلة لتفسيرها وتأويلها،والنطق باسمها وتحديد قيمتها " [٥٢] ،فالذاكرة الثقافية ليست تراثاً أو ارشيفاً من الكلمات الملفوظة والممارسات البليدة،وإنما هي أصلٌ ودافع سرّي للسلوك وصناعة المنجز الذهني والحضاري للأجيال اللاحقة،تتحول معه اللغة من مجرّد أداة تداولية إلى خزين جوهري لمنظومة العلاقات والقواعد التي تؤسّس لتحولات الهوية،فاللغة هي الوجه الآخر لوعي الإنسان،سواء أكان ذلك في منجزها التراثي المعلن،أم في مناطق الرماد الثقافي التي تترسّب في طبيعة أدائها التعبيري، فهي امتداد للخصائص السايكولوجية،وانعكاس للظروف التاريخية التي تمرّ بها أية أمّة،وعلى وفق ذلك يمكننا رصد

شغف الصحراوي بالفتحة في نهاية كلماته تصنيعاً للصدى الذي يوجب تفخيم الكلمات،وتتويج هوامشه بإضافات فونيمية لعلّ الصدى أحد مرتكزاتها،وكذا الأمر في الضمّة التي تطفح بها الكلمات في الأماكن المكتظّة؛لأنها توحي بالفخامة والإظهار،في حين بقيت الكسرة دليلاً على الانكسار في الأماكن السهلية،فلا غرو أنْ نجد معظم سكان جنوب العراق يميلون لاستخدام الكسرة في معظم كلماتهم،فضلاً عن التصغير الذي يشي بعلاقة تقارب فونيمية مع الكسرة،لأنّ المكان يوجب الشعور بالانكسار والضعة والرغبة في رثاء الذات التي تمثّلها ياء النسب المكسورة عادة،فاللغة تتيح للاستذكار أنْ يتحرّك في مسافات معلنة،فبدون اللغة واستبطان المساحات البيضاء التي تختزنها أنساقها ،لا يمكننا الوصول إلى اللاّمفكَّر فيه،فملحمة كلكامش ليست مجرّد مغامرة ملك رافديني من أجل الخلود، فقراءة مناطق الرماد الثقافي التي يضمرها النص،تصل بنا إلى معرفة لا نهائية من علاقات المعنى وأنماط التفكير التي تؤلّف جوهراً قياسياً متحوّلاً للذهنية الرافدينية

قال أوتونيشتم

إنّ الموتَ قاسٍ لا يرحم

هل بنينا بيتاً يقوم إلى الأبد

وهل ختمْنا عقداً يدوم إلى الأبد

وهل يقتسم الأخوة ميراثهم ليبقى إلى آخر الدهر

وهل تبقى البغضاء في الأرض إلى الأبد

وهل يرتفع النهر ويأتي بالفيضان على الدوام (٥٣)

ولأنّ الأسطورة خميرة ثقافية،تزحف على الذاكرة الجماعية باستمرار،فإنّ الأسئلة العديدة التي حفلت بها ملحمة كلكامش،حفرت في الذهنية العراقية علامات فارقة،لعلّ من أهمها اللامبالاة والتوق نحو الجدل،فالعراقي بطبيعته كائن جدلي ❖ أما لا مبالاته فإنما نشأت نتيجة طغيان الطبيعة وعدم استقرار الرخاء الاقتصادي لديه " فلو عاد العراقي القديم للحياة، لما اضطرب كثيراً لمرآى آثاره وهي حطام؛لأنه كان دائماً يعرف معرفة عميقة بأنّ الإنسان أيامه معدودة،ومهما صنع فما هو إلاّ ريح تهبّ...ففي العراق لا تضبط الطبيعة نفسها،إنها ببطشها تتحكّم بمشيئة الإنسان وتدفعه للشعور بتفاهته إزاءها " (٥٤).

والزمن الثقافي زمن استبدالي يقوم مقام الزمن الحقيقي يُنتج عبر سلسلة التدخُّلات والاستبدالات التي تقوم بها أنساق الثقافة ووعيها المعرفي،فتعيد إنتاج وترتيب الزمن بعيداً عن شروطه الطبيعية،وهو وإنْ بدا زمناً تخيُّليّاً مرتبطاً بالنظام الوجداني،إلاّ إنه يصدر عن وعي وإدراك يخلخل العلاقة الفيزيائية للزمن ،ويتجاوز مفارقاتها الانفعالية،وتتبدّى آليات الزمن الثقافي في فرص الاستيعاب الثقافي للظاهرة المعرفية " أي إنّ الزمن الثقافي هو الذي يحدّد طبيعة ارتباط القيمة المعرفية مع لحظتها الاجتماعية (الأنا) ومع عناصر

التأصيل " [٥٥] فسلطة المعرفة هي المهيمنة في أنساق هذا الزمن؛لأنها تكون معنية ببيان المعايير التي تفصل بين زمن الإرهاص الاجتماعي الذي يبرزه النص،وبين زمن الخمول التاريخي الملاصق للهوامش السرية للنص عادة،فيكون النص حينئذٍ نقطة تلاقٍ مصيرية بين عناصر الذاكرة الكاملة، وفي الوقت ذاته يكون حاضنة للزمن المرتبط بشبكة القيم والمكونات الثقافية التي تنظّم العلامات السيكولوجية الفارقة لكلّ شعب،ومن ثمّ فالزمن الثقافي " حالة مركّبة تواشجية،نسيج تترابط خطوطه وخيوطه عضوياً بحيث يستحيل تفكيك عناصره إلاّ اشتراطاً،وبغرض القراءة التعليلية "[٥٦] فاللاشعور الجماعي يتعبأ عادة بأحداث لا زمان لها، تؤلّف منظومة إيقاعية مهيمنة على التيار الوجداني للإنسان يستقدمها النص عارية من عناصر التشكيل الزماني؛ليؤطّرها بزمان مغاير يختص به النص ذاته،ولا ينتسب بشروطه الواقعية إلى عصر محدّد؛لأنه خليط ثقافي مرن، فهو زمن لا يقاس ولا يؤرّخ،وليس معنياً بتعاقب السنين وتواليها القياسي؛لأنه يؤسّس لتعاقب آخر ينتمي للاقتراح،ويتماهى مع الزمن المقدّس في قوّة يقينه،رغم الهشاشة التي يصطبغها الحضور القياسي للزمن الموضوعي فيه، لكونه منظّماً لآليات السرد داخل النص، فهو تهجين لماهية الزمن،وحركة تجلٍّ باطنية،يصوغها الوعي الثقافي الذي يعمد عادة إلى اختراق الامتداد داخل النص،بغية تفكيك انقطاعاته وتمفصلاته،وإعادته ثانية في كينونة جديدة ف " نحن نتابع مصير زمن متصوَّر يتحوّل إلى زمن يعاد تصويره،من خلال وساطة زمن مصوغ صورياً " [٥٧].

فهو إذن الزمان المفقود الذي تعيد الثقافة تصنيعه على وفق أسس تقريبية متخيَّلة،ويحتّم التنقل بين مرجعيّتين مختلفتين للزمن : واحدة تتأسّس في الذاكرة،بوصفها حقيقة مؤثّلة،والأخرى تتأسّس بالمخيّلة،بوصفها حقيقة ناقصة .

ويربط الدكتور محمد عابد الجابري الزمن الثقافي بزمن اللاشعور بقوله : " إنّ اللاشعور لا تاريخ له؛ لأنه بطبيعته لا يعترف بالزمن الطبيعي،ولنقل : إنه له زمنه الخاص،الذي يختلف تماماً عن الزمن الشعوري،زمن اليقظة الواعي،إن زمن اللاشعور هو أشبه ما يكون بزمن الحلم،فهولا يعترف بالمسافات الزمانية والمكانية،ولا بقانون السابق واللاحق،قانون السببية ومثل ذلك الزمن الثقافي،وأيضاً زمن بنية العقل المنتمي إلى ثقافة ما فهو لا يلحقه التغيير بنفس الوتائر التي يتغير بها الزمن الاجتماعي والعاطفي " [٥٨] فالنص ذاكرة تنقل للأجيال نمطية ذهنية قابلة للتقمّص والتحوّل،بعيداً عن شروط تكوُّنها،الأمر الذي يجعل الزمن فيه متحولّاً رغم سهولة رصده " فالزمن الثقافي إذن مثله مثل اللاشعور،زمن متداخل متموِّج يمتدّ على شكل لولبي،الشيء الذي يجعل مراحل ثقافية مختلفة تتعايش في نفس الفكر... كما تتعايش في غياهب اللاشعور النفسي الرغبات المكبوتة الراجعة إلى أزمنة نفسية وعقلية وبيولوجية مختلفة " [٥٩] فاستحضار حقائق الثقافة الأولى،بوصفها إيقونات نهائية ثابتة،لا يمكن دحضها لمجرّد عدم مواءمتها لشروط الحاضر معرفياً،وهو الأمر الذي يجعل الإنسان أسيراً للحظته المصطنعة،فيستغرق ثقافياً في اللحظة

المغادرة،بوصفها حاضراً أبديّاً يستدرجه مرّة أخرى إلى الوجود،فيعيش القديم بوصفه جديداً لا بدّ منه،ويرى في الوقت نفسه حاضرَه،بوصفه تشويهاً غير مبرَّر للقديم المقدَّس،فيسعى لقمعه ومصادرته،ويمكننا عدّ استغراق الرافديني في طقوس عيد الخليقة وتجلّيات ذلك المتوارثة في عيد الخليقة المندائي،توقاً ثقافياً لإعادة تمثُّل الزمن الأوّل على الرغم من عدم إيمانه بعودته :

فلتبقى هذه الأسماء مذكورة ، وليعلّمها الأول
فليتأمّل فيها الحكيم والعارف
فليردّدها الأب وليعلمها لأبنائه
فلتكن آذان الراعي وصاحب القطيع مفتوحة لها
فليبتهج الإنسان بمردوك - أنليل - الإلهة
حتى تثمر أرضه وتطيب له
معتمدة كلمته ، لا يتغير أمره
ما من إله ، مهما بلغ ، يستطيع أنْ يغيّر كلمة فمه
يتطلّع إلى الأمام ، ولا يدير رقبته
حين يكون مغيظاً ، فما من إله يتحمّل سخطه
قلبه لا يسبر غوره ، شفيق فكره
الخطّاء والأثيم يغيظان عنده
الوصايا التي تكلم بها شخص قديم أمامه [٦٠]

فالوصايا قيم ثقافية يجب تكرار إنتاجها وإعادة تمثيلها،ليس بوصفها عادة بدائية للزمن الأول،وإنما بكونها منجزاً وتجربة،تنمو في تفاصيلها عملية الاستيعاب الرمزي للإنسان،ففي الثقافة " ليس الزمن مدّة تعدّها الحركة وحسب،بل هو كذلك مدّة يعدّها السكون " [٦١] .

نخلص ممّا تقدّم إلى إن الثقافة مغامرة انطلوجية،يلج من خلالها المثقف الرائي،إلى فضاء متعدّد الأبعاد لكي يمارس لعبة تشكيل الكينونة لديه،على وفق شروط زمانية خاضعة لأنظمة تاريخية،تعيد صياغة التمثُّلات الواقعية ضمن أنساق تستكنه جوهرها على شروط وظيفية،فهي أداة تجريب تعيد صقل عناصر الوجود في أبعاد معرفية وحدسية تأويلية،لا تقدّم اليقين طازجاً،لكنها تكتسح مساحات العتمة،فضلاً عن أنّ الخطاب الثقافي خطاب إقناع يعمد إلى استعارة محاور عديدة من الأزمان،فيعيش الزمن داخل الخطاب الثقافي في تحوّلات متعدّدة .

ثانياً ـ الزمن المتخيَّل :

وهو زمن مقتطع من سياق الزمن الميقاتي،لكنه ينفصل عنه بتعاقبية الأخير،فهو زمن مستقل لا معالم قياسية له،ولا يمكن عدّه خاضعاً لمنظومة التواتر الموضوعي للزمن،فعناصره تتسرّب في اللّازمن الاجتماعي؛كونه جزءاً من إرهاصات ذاكرة غير ممنهجة .

والحقيقة التي لا يمكن تجاوزها،إنّ الإنسان اخترع أزمنته المتخيَّلة وأسْطَرَها في حدود ثابتة،قبل أنْ تتحوّل تلك الأسطرة إلى تقديس،لكي تتوحّد ماهيته من خلالها،فالزمن المقدّس عادة منصّة لترميم الذات الجمعية،في سياق لا يمكن رصده،ولعلّ الفيصل ما بين الزمن الأسطوري والزمن المقدّس، يكمن في إن الزمن الأسطوري زمن تفسيري،يواكب الحركة المعرفية والثقافية الأولى للإنسان،ويغلّف معارفه البدائية بنظام سردي تهيمن عليه سلطة الزمن الأسطوري،لكنّ ذلك الزمن نفسه حين يكون احتفالياً دورياً، يخرج من مسارات التفسير،إلى مسارات تشكيل الهوية الفارقة،لكي يصبح زمناً مقدّساً،في حين ظلّ الزمن المقدّس جواباً مغلقاً ومصيراً ثابتاً،يقدّم لأتباعه فرصة الانضواء تحت هامش زماني يتأسّس على أصل غيبي،وبذا يمكن أن نجد أكثر من تفسير أسطوري لظاهرةٍ ما في عدّة نصوص أسطورية متنوّعة،لكنّنا لن نجد أكثر من اتفاق واحد على زمن الارتباط المصيري المقدّس،وإنْ تعدّدت أسماؤه وتفسيرات نشوئه،وعلى وفق هذه الجدلية يرى البحث تقسيم الزمن المتخيّل على أسطوريّ ومقدّس .

١ ـ **الزمن الأسطوري**:وهو الزمن الذي يتحرّك بغير خصائص بيانية ترصده، وينتمي للبدايات الأولى،لذلك تتّجه بوصَلَتُه نحو الماضي دائماً،وما الحاضر فيه إلاّ استنساخ مكرَّر لأصلٍ ماضوي ، ومن ثمّ فهو فضاء خارج على سلطة الزمن الدنيوي،وإنْ كان جزءاً منه، فالأسطورة عادة تستلزم إحداث قطيعة مع الزمان الذي يعمل على تشيُّؤ الأشياء الواقعة تحت أنظمته،لذا فإنَّ تملُص الأسطورة من هاجس الزمن،يجعل صيرورتها متوقّفة،ويتيح لها الانتماء إلى أصل لا يمكن الإحاطة بتفاصيله،وعلى وفق ذلك فنحن " نعي التأريخ ولا نعي الأسطورة،لأنّ الأسطورة منحت النماذج الأصلية التي تتحرّك في اللاوعي الجمعي،فلا نهتم به؛لأنّنا ننكر فاعليته،بينما يأخذ التأريخ وأبطاله مساحة واسعة من الوعي البشري؛لأنّ حوادثه واقعيّة تمّ تدوينها وسردها " [٦٢] فقد عمد الإنسان في بواكير وعيه إلى تدوين أحداثه في نصوص تخلو من الزمن المرصود؛لأنّه كان معنيّاً بترصين وعيه بأصول لا تخضع لمعيارية محاكَمة " فالأساطير نشأت لغاية ضروريّة أصلها قد دُفِن في باطن التأريخ وضاع،وقد يستطيع الوعي أنْ يعارضها بين حين وآخر،ولكنه لا يستطيع إيقافها نهائياً أو منعها منعاً باتّاً " [٦٣]،وقد اخترع الإنسانُ الزمن الأسطوري لكي يتسنى له الخروج على نسقيّة الزمن الخطّي .

والزمن الأسطوري يقوم على أساس النظر إلى الزمن بوصفه دائرة مغلقة على نفسها،تتكرّر فيه الأحداث وتتعاقب دورياً،فالبداية والنهاية يلتقيان فيه دائماً،ولعلّ ترويج مقولة إنّ التأريخ يعيد نفسه في الأيديولوجيات الثيوقراطيّة ❖ دليل واضح على قيمة الحركة الدائرية في تلك الأيديولوجيات " فعلاقة الأبدية بالزمن ليست علاقة أفقيّة،إذ لا توجد قبل الزمان ولا بعده، وإنّما هي عمودية،بل يكن أن نقول إنّ أجسامنا في الزمان وأرواحنا في الأبدية " [٦٤] .

وقد استحضر الإنسان الرافديني ذلك الزمن الأسطوري رمزيّاً في مناسبات محدَّدة، لكي يكون محطّة لتفريغ الذنوب ومحو الآثام،فتتطهّر النفس عبر التقائها بذلك الزمن المقتطع من ديمومة مبهمة،في وقت ظلّت فكرة العود الأبدي فاعلة لدى الشعوب الأخرى،الأمر الذي جعل الزمن لديهم يتعبّأ بهاجس النهاية المكرّرة وضرورة التهيّؤ للفناء في عيد رأس السنة،وإذا كانت معظم العقائد والفلسفات الأخرى قد جعلت نهاية السنة محطّة للتطهير والاغتسال من ذنوب ما سبق،فإنّ احتفال العراقي بتلك الدلالات التطهيرية في بداية السنة العراقية القديمة،تقدّم ما يؤهّل افتراضه شغفاً دنيوياً لديها يعمد إلى التأجيل واختبار النهايات كما هو الأمر لدى غيره .

أنشأوا له مزاراً أميريّاً
وكحاكم اتّخذ له مقرّاً أمام آبائه
الذين أعلنوا
أنت مكرم بين كبار الآلهة
قدرك لا يقارن ولكلمتك سلطة آنو
آه يا مردوخ أنت مكرم بين كبار الآلهة
قدرك لا يقارن وكلمتك سلطة آنو
منذ اليوم فصاعداً أوامرك لن تُعصى
سلطتك هي التي تحلّل وتحرّم
وليكن كلامك شرعاً وكلمتك لن تَدحض أبداً
ولتحل الخيرات حاجة كلّ المزارات
وأينما كانت لها المعابد فلتحل في مقرّك
آه يا مردوخ أنت نصيرنا
إنّنا نمنحك السيادة على الكون كلّه [٦٥] .

وقد" سعى البدائيون إلى بلوغ حالة خارج الزمن الدنيوي،وحاولوا بوسائل شتّى إلغاء الزمن الأرضي وخلْق انطباع أنّ الزمن الأسطوري هو الزمن العميق المستقر واللانهائي " [٦٤] .

بعد أن حوّل أنكي نظره عن جميع الأماكن
وعندما وجّه أنكي الموقّر نظره نحو الفرات
رفع قامته وكأنّه ثور متلهّف
نصب قضيبه ودفق منيّه فملأ النهر بالماء المتلألئ
كما لو كان بقرة في المراعي

تخور من أجل عجلها الذي بقي في الحظيرة
ثمّ خضع له مهر دجلة بعد ذلك
كما يخضع لثور متلهّف
وهو منتصب القضيب يدفع بهديّة العرس
وكثور وحشي في حالة النزو
جعل دجلة يشعر باللذّة
والماء الذي سكبه هكذا كان متلألئاً (٦٦) .

إنّ خروج الزمن على أنساقه وأنظمته المتداولة يتيح للإنسان الشعور بالتحرّر من أغلال الواقع، والانتساب بشكل سرّي إلى الأصل المقدّس " فالواقع عند الإنسان القديم منوط بمحاكاة نموذج سماوي أوّلي، والأسطورة والطقس هما التكتيك اللازم الذي يستعيد به الإنسان هذا النموذج،أمّا بالاحتفال بولادة هذا الفعل أو محاكاته لإعادة بعثه مجدّداً " (٦٧)،والعجائبية التي يمتلئ بها الزمن الأسطوري هي تكتيك ثقافي كافٍ لردْم الفجوات المنطقية التي تكتنف سردياته النصيّة،فالتكرار في رواية الحدث الأسطوري، وانتخاب الزمن المنتقى،يعد ضرورة وجودية لكي يحتوي الاحتفال باستعادة الحدث الأول،بما يغمر الإنسان بلذّة التواصل والانتماء لذلك الزمن الهلامي الذي لا يمكن معرفة تفاصيله أو قياس مسافاته ف " الإنسان القديم يعتقد جازماً أنّ روايته للأساطير وممارسته الطقس تمنحانه القدرة على إيقاف الزمن والعودة به إلى البدء ... فبتلاوة قصة الأصل يستعاد الزمن الأسطوري،ويصبح المرء معاصراً للحدث البدئي،ويقتسم مع الآلهة والأبطال حضورهم "(٦٨) وهي استعادة وحضور رمزيان كافيان لإعادة الهيبة
إلى الذات عبر تواشجها مع الأصل المقدّس :

نادوا أسماءه الخمسين معلنين أنّ مشيئته هي العليا
فليعزّزوا دائماً وليشرح الكبار للصغار
وليتشاوروا معاً الحكماء والعلماء
وليردّدهم الأب ويلقنهم الابن ...
أفكاره عميقة وعواطفه في قلب أعماقه
يمرُّ أمامه المجرمون والآثمون
هو الناسخ دوّن التعليمات السريّة
التي تلاها الرجال الكبار السن في حضوره
ووضعوها ليقرأها رجال المستقبل

فاجعل شعب مردوخ الذين خلقهم

.....

يحيكون الرواية وينادون باسمه

إحياءً لذكرى أغنية مردوخ

الذي تغلّب على تيامة وانتزع الملك [٦٩]

فقد " كان سكان الرافدين يضفون الحضور الجديد على المعركة في قديم الزمان بين مردوك والإله البحري تيامات،تلك المعركة التي وضعت حدّاً للسديم والفوضى،بفضل انتصار الإله مردوخ البابلي على خصمه إله العماء والفوضى،كما يضفون الحضور والراهنية على خلق الكون وعلى عملية الانتقال من السديم والفوضى إلى الوجود المنظّم "[٧٠] على إنّ حركة الزمن في الأسطورة ليست مجرّد تقرير لانسياب الحدث الأسطوري ولا حركة صيرورة " وإنما هي إقامة حاضر يمتد بعيداً نحو الماضي،ولا يكون تذكّراً له فحسب،وإنما تنبؤ واستقبال في هذا الزمان يتعاصر الكل ويتساوى ولا يتعاقب ويتلو بعضه بعضاً " [٧١]،فالإنسان في حاجة أزلية لتحقيق رغباته المقموعة وغير المرتوية،والتي تنتحر في مستنقع المنع والتأجيل عادةً في ظل الزمن التاريخي؛لذلك فهو يسعى للخروج من شرنقة الديمومة الحسيّة،عبر الانتماء إلى فضاء هلامي لا يمكن رصده،بل يمكن من خلاله احتواء تلك الرغبات المقموعة وتفريغها؛لأن الزمن المستعاد يكون مفرغاً من واقعيته،فلا غرو في أنْ نجد معظم الأزمان المستعادة تضجّ بالأفعال التي تخرج على نمطية الأداء الاجتماعي المعتاد،وفي الهوامش الأسطورية تنمو دوماً حواشي للإباحية والتملّص من سلطة القمع الاجتماعي التي تحقّقت في ظل صيرورة قياسية تاريخية تابعة لهيمنة مكان محدّد،فالزمان لا يمكن له أنْ يتحرّك بغير مكان يحتويه ويشتمل على خصائصه " فالعلاقات الزمنية في قصة أسطورية مثل ملحمة كلكامش لا يمكن إدراكها إلاّ منسوبة للعلاقات المكانية؛لأنّنا نعتقد ... بأنه لا يوجد أي تمايز واضح بين هاتين العلاقتين الزمانية والمكانية،حيث إن كل توجّه في الزمن يفترض توجّهاً في المكان ... وليس من الممكن حساب الزمن الأسطوري تبعاً لتسلسل اللحظات أو الساعات أو السنوات،ولا يمكن فهمه فهماً دقيقاً إلاّ من خلال نتائجه،فنحن نجهل مثلاً كم من الوقت احتاجت نينورتا لخلق أنكيدو،كما نجهل كذلك مدّة إقامة هذا الأخير في السهل " [٧٢] .

بعد سفر عشرين ساعة مضاعفة

تبلّغا بقليل من الزاد

وبعد ثلاثين ساعة مضاعفة

توقّفا ليمضيا الليل

ثمّ لانطلقا سائرين خمسين ساعة مضاعفة أثناء النهار

وقطعا مدى سفر شهر ونصف الشهر

في ثلاثة أيام

وحفرا بئراً وتقرّبا إلى الإله شمش (٧٣)

فاليوم السومري يتألّف من اثنتي عشرة ساعة بنهاره،لكن الأسطورة تخترع نهاراً بطريقة لا يمكن من خلالها رصد الزمن بمنطقية،حتى ليمكن للنهار أنْ يستبطن ثلاثين ساعة بدون مساءلة،وإذا ما علمنا أن الساعة السومرية مضاعفة،فإنّ ذلك يعني أنّ مسافة ثلاثة أيام قد عُبِّئت بنهار واحد في تلك الأسطورة.

٢ ـ الزمن المقدّس :

يعدّ الزمن المقدّس زمناً متخيَّلاً خالياً من دونيّة التعاقب الدنيوي،ومنقّى من رتابة التوالي الاعتيادي ؛لأنه مقتطع من أصل سرمدي أو منتمٍ إليه؛لذلك اتّخذت لحظاته قيمة مستمدّة من الإرادة الغيبية التي قرّرتْه،وهي قيمة لا تتساوى في معطياتها مع اللحظات العادية؛لأنه زمن لا ينتمي في قياساته إلى معايير بشرية،وقد مثّل القرآن الكريم ذلك المعطى خير تمثيل في قوله تعالى: ((ليلةُ القدْرِ خيْرٌ من ألف شهر))(٧٤) .والزمن المقدس" لا يجري،لايؤلّف ديمومة لا تقبل القلب،إنه زمان انتولوجي ممتاز،زمان بارمنيدي❖ ،إنه دائماً يساوي ذاته،فهو لا يتغيَّر ولا ينضب،ونحن نجد في كلّ عيد دوري نفس الزمان المقدّس ذاته ،نفس الزمان الذي كان تجلّى في عيد السنة السابقة،أو في عيد ما قبل قرن...إنّنا نجد في العيد ظهور الزمان المقدّس أوّل ظهوره كما جرى في الأصل " (٧٥) ولعلّ تلك أهم ميزة في الزمن المقدّس،فهو زمن لا ينفد ولا تجفّ رمزيته؛لأنه يظلّ يحتفظ بثيمته الروحيّة الأصيلة،ومن ثمّ فالمقدّس ليس طاقة رمزية تدشّن الحياة عبر الحضور الطاغي لقيمته الدفينة والسريّة الكامنة وحسب،وإنما تكمن قوّته في المعيارية التي يضفيها على الوقائع،بوصفه اصطفاءً يتجاوز حدود العقل،بما يحقّق الإحساس بالنظام في خضمّ فوضى الوقائع،يتم من خلاله إكساء الوعي بدلالة الانتساب إلى جوهر يتمظهر في النسق الذي يكرّره الإنسان ، فطقوسه التي يقيمها في مناسبات محدّدة تتوجّه بالأساس للنظام السرّي الذي يرصّن ماهيته ويكسبها مشروعية الانتماء إلى حقيقة متعالية،وليست مجرّد حركات عبثيّة " فأحد أبعاد التجربة هو إنّها تفترض العالم برمّته مسرحاً لحضور المقدّس،وجمالاً يكشف فيه عن نفسه،فيمنح الأشياء والوقائع غناها ودلالتها،ويزيل من خلال إشراق ذاته عن العالم رتابته وسكونه،ويشكّل أشياءه وعناصره،ويحرّك أوضاعه،وينظّم مجمل عناصره في كون منظّم خالٍ من الاضطراب والفوضى ويحفظه من السقوط في الخواء واللّامعنى " (٧٦) .

عندما آن ، أنليل وأنكي

الآلهة العظام

في مجلسهم الذي لا يُخطئ

ومن بين الأنظمة الرئيسة حاكمة الأرض والسماء

أقاموا هلال القمر

من أجل أحداث النهار وتشكيل الشهر

وكذلك لتقديم التنبّؤات

بصدد الأرض والسماء

فتألّق الهلال في السماء وظهرت النجوم لامعة في قبّة السماء (٧٧)

فإرجاع الخلق الزماني إلى أصل مقدّس يتيح للإنسان الانضواء تحت عباءة المقدّس من جديد،عبر ارتماسه في تشظّياته الملموسة عبر الحركة داخل الزمن،فضلاً عمّا يهيّئه ذلك الإرجاع من انصهار واستقبال إيجابي لتقلُّبات الزمن .

إنّ المقدّس عموماً يملك قدرة على التحوّل والتقمّص لكي لا يذوي،فيحافظ على جوهره الأصيل في خضمّ تبدّلات الوعي،عبر حركات دنيوية تتقمّص دلالة مغايرة في زمن محدّد،ففي الشعائر لا يعود الزمن منتمياً في إرهاصاته وحركته إلى حركة ديمومة غيبيّة فقط ، ولا ينتمي في اشتغالاته إلى الزمن الواقعي في ذات الوقت،وإنّما صار محتفَلاً به في الوعي الحالي،في ظل حركة قياس تاريخية تتيح له إعادة تجربة الهيمنة من خلال اختزاله لعلاقات سريّة تتجاوز آثار الصيرورة التأريخية،وبما يسمح للإنسان صقل التبعيّة بذلك الزمن المقدّس في عملية انتماء سحريّة له؛لأنها - الشعائر - تتيح للماهيّة إعادة تصنيع الولاء بشروط خالية من الحقائق التاريخية فيمل يشبه التصحيح " فهي تقود إلى إحلال ذاكرة صنعيّة محل ذاكرة حيّة،تقيم مع الماضي علاقة ضلال لذاكرة مقادة إلى حتفها في حالات الصخب الحالية " (٧٨) .

وإذ تمثّل استعادة الزمن المقدّس والاحتفال به نوعاً من إعادة الهيبة إلى الذاكرة التي تشكّل العمود الفقري لتشكيل الهوية بهدف تجديدها وإخراجها من إيقاع الرتابة والخمول أو الشعور بالعدمية الذي تمارسه النتائج الطبيعية لحركة وقائع التاريخ،فإنّ استعادة الماضي المقدّس والاحتفال به ليست محطّة استراحة توقف عجلة الزمن الدنيوي فحسب،بل مرحلة لإعادة الاعتبار للذاكرة،لكي يتبدّد الخواء الذي يحاصر الإنسان؛لكونه يملك القدرة على ردم الفجوات التي تمنح الذاكرة قدرة متجدّدة كافية لزيادة النشاط الرمزي للمتخيَّل،وتنعش الإنسان عبر عملية الإبدال الرمزي،فالهزيمة تضحية والنصر تتويج والانكسار كبوة،فالإنسان " يخاف التاريخ والزمن السردي الخطّي فيهرب منه إلى من يؤكّد له الخلود والأبدية،وإلى من يضمن له العود الأبدي ... وما الطقس والأسطورة إلاّ التقنية التي تقرّب الإنسان القديم من الزمن القدسي،زمن الخلق،زمن التكوين،وبالتالي تسهّل عليه الدوران في مسار الأبدية المعاد دائماً وأبداً بشكل دوري يأخذ طابع التجديد الكلّي للكون سنويّاً في الأعياد " (٧٩) وهو تجديد كاف لتنشيط الإيقاع الخطّي للزمن بزمن مقوٍّ من كينونة مغايرة،وبما يسمح بتشذيب واقعية الزمن الدنيوي

وترصينها عبر القدرة على التخلّص من الشوائب والترهّلات المصاحبة لحركة الصيرورة من خلال تأصيلها إلى جذر غيبي.

وفي الزمن المقدّس تؤلّف القداسة المتضمَّنَة فيه فرصة اختبار الوجود،بما يتيح للحياة المحاصرة بدونيّة دنيويّة أنْ تتأثّث بهامش هلامي لا يمكن رصده،فيصبح الوجود حينئذٍ مكتنزاً بقوى إلهام كافية، لكي يكون نقيّاً؛لأنّ حضور الزمن المقدّس يقترن دائماً بعموميّة نقاء رمزيّة فـ " الإنسان المتديّن يشعر بالحاجة لأنْ يغرق دوريّاً في الزمن المقدس غير القابل للتدمير، وبالنسبة له إنّ هذا الزمن المقدس هو الذي يجعل الزمن الآخر العادي ممكناً "[٨٠] وعلى وفق ذلك يعمّ الشعور لدى المسلمين عادةً إنّ شهر رمضان شهر البركة على مجمل البشر،ويتضخّم لدى الإنسان الشعور بأنّ عناية غيبيّة تسهم في رفد الإنسان بطاقات معيشية مضافة في ذلك الشهر الكريم؛لأنه لا ينتمي في تفاصيله بنظرهم لمتواليات عادية،وإنما هو زمن غيبي،إلى الحد الذي جعل أغلب المسلمين يسمّون شهر رمضان شهر الله .

وقد حاول الرافديني أنْ يجعل للزمان المقدس امتداداً فاعلاً في تضاريس الزمان الدنيوي،من خلال تعميم الطقوس لديه بشكل مركزي في معظم الأيام،فالطقوس كانت تتسرّب إلى مجمل نشاطه الاجتماعي داخل البيت أو داخل المجتمع " فالطقس يبطل الزمان الدنيوي الكرنولوجي ويستعيد الزمان المقدس زمان الأسطورة،بالطقس يعود الإنسان القديم معاصراً للمآثر التي اجترحتها الآلهة في ذلك الزمان،إنّ رفض الإنسان القديم لامتناع الزمان عن الرجعة يساعده من ناحية على بناء الواقع،ومن ناحية أخرى يحرّره من وطأة الزمان الميِّت "[٨١] فالأيام الاعتيادية المخصّصة للعمل وممارسة أدوار الحياة،لابدّ لها أنْ ترتبط بحبل سرّي إلى ماهيّة مقدّسة،يجعل منها دلالة تكتسب دلالة غير مقرّرة " فالمقدّس يصهر في ذاته التناقضات كلّها،لا لأنه يختلف عن العنف،بل لأنّ الاختلاف قائم في صميم العنف نفسه،فتارة هو يستعيد الإجماع،لينقذ البشر ويبني المجتمع،وطوراً يندفع مدمّراً كل ما سبق تشييده،أما البشر فقد كانوا ولا يزالون يطلبون العنف ويعبدونه لا لذاته،بل لما يفيض عليهم من سلام،وكأنّ اللّاعنف هو هبة العنف المجّانيّة "[٨٢] فلا غرو أنْ نجد القرينة رديفة دوماً للزمن المقدّس؛لما يمثّله الدم المراق من واجهة روحيّة تتّصل بما هو متسامٍ :

نحرتُ من أجل الحرفيين عدداً من الثيران
وفي كلّ يومٍ ضحّيتُ بالأغنام
قدّمْتُ لهؤلاء الصنّاع عصيرَ الكرم
والجعة الممتازة والخمرَ والزيتَ فاستهلكوها
بكثرة كماء النهْر
وأقمْنا أخيراً عيداً

كما في عيد رأس السنة [٨٣]

إنّ التصوّرات التي تتحكّم في تفكيرنا وتؤلّف علامة فارقة في تشكيله ذات أصول ثقافيّة حتماً؛لأنّ الثقافة لا تعيد تفكيك الظاهر فحسب،وإنما هي قادرة في أصل نشوء الظاهرة على رفدها بكلّ ما يعزّز نفوذها وهيمنتها،وعلى وفق ذلك فكلّ تصوّر تصنعه اقتضاءات ثقافية،وتتعامل مع أية رمزية تتجلّى عنه مقرونة بروافد سرّيّة تمارس فعل التوريط وإدامة الهيمنة،إنها حركة العقل المتحرّر من فعل منظور إلى أثر مستور،من ظاهر معلن إلى باطن مدجّن،ومن معقول كثيف إلى لا معقول لطيف،ومن وعي مجرّد يواجه المفاهيم بتبعيّة ثابتة،إلى فضاء اللاوعي الذي يرسم ماهيّة ذهنية لكل شيء،لذلك فالزمن المقدّس يحمي ذاته ويحصّنها ويحافظ على حضوره السحري عبر مجموعة علاقات رمزية تعزله عمّا هو خارج سلطته،وعلى وفق ذلك يمكننا أنْ نقول: إنّ المدنّس ضرورة لوجود المقدّس،فبغيره تبدو سلطات المقدس مبتورة وناقصة " فالمقدس يظهر دائماً كحقيقة من نظام آخر غير الحقائق الطبيعية،وتستطيع اللغة أنْ تعبّر بسذاجة عن المخيف أو العظيم أو الخيالي الغامض بمصطلحات مستعارة من ميدان طبيعي،أو الحياة الروحية الدنيوية للإنسان " [٨٤].

إنّ عملية تفكيك المقدس وبناء آلية ثقافية في محاورته تكاد تكون علامة فارقة في الفكر العراقي، ولعلّنا يمكن أنْ نلاحظ أثر ذلك التفكيك في ملحمة كلكامش،فالاختلاف والتعارض الذي يطرحه لقاء أنكيدو بشمخات البغيّة،صنع فاصلاً بين زمانين: الزمان البريء النقي،والآخر الإنساني التجريبي المتحوّل،فتحوّلت البغي عبر اللقاء الجسدي من دور المستسلم إلى دور الصانع،فروّضت أنكيدو ونقلتْه من مستوى التخبّط الحيواني إلى فاعلية الخلق الإنساني،وكذا الأمر ينسحب على عشتار أيضاً،فعشتار الطاهرة النقيّة الحبيبة،تتحوّل في أسطورة أخرى إلى بغي مبتذلة،تمارس سلطاتها لأجل إشباع رغباتها الحيوانية،وإذا كانت الأيام الستة بلياليها التي كانت فيصلاً بين علاقتين أسطوريتين لدى أنكيدو وشمخات ،قد رسخت لدى الذهنية العراقية إن الزمن حاضنة مركزية للتحوّل والسمو بشرط اتصاله بنقيض يساعد في بلورة التجربة الداخلية للإنسان،فإنّ هبوط عشتار لثلاثة أيام سلبت منها مشروعية الفعل المطلق،لكنها أضافت لها في الوقت ذاته هاجساً تقريبياً بشريّاً،تحوّل بعشتار من رمزية البطش والاغتصاب إلى حميمية الحامي والقريب :

ستّةُ أيّامٍ وسبعُ ليالٍ
قضاها أنكيدو مع فتاة اللذّة
روّى نفسه من مفاتنها
ثمّ غادرها نحو رفاقه من الحيوان
فولّت لرؤيته الغزلان هاربة [٨٥].

فتلك الأيام الستّة لم تعد دنيويّة؛لأنها كانت قادرة على الانتقال بأنكيدو من واقعه المتوحّش إلى جانبه الإنساني،وهي وظيفة المقدّس دوماً،فللمقدّس قدرة وقابلية على إدامة الروح الإنسانية داخل الكائن الحي.

وإذا كان دخول عشتار إلى العالم السفلي لثلاثة أيام،يعدّ اختباراً لزمانية الحياة في صراعها مع الموت والهامش المتوقّع الذي يفصل بين مسافتين انطولوجيتين،فإنّ كلّ تجربة داخل الوجود هي إعادة اكتشاف له،وعلى وفق ذلك فإنّ الغياب الدوري للقمر بعد المحاق لثلاث ليالٍ،فضلاً عن مغامرة عشتار في دخول العالم السفلي لثلاثة أيّام،غرس في الذهن العراقي إنّ اختبار الغياب يكفيه أيام ثلاثة،فلا غرو في توارث العراقيين إقامة العزاء لموتاهم لمدّة ثلاثة أيّام وثلاث ليالٍ،ليدخل الميّت بعدها في غيبوبة اليأس والذكرى❖

ذهب نمتار وقرع باب ايكالجينا
وزيّنَ عتبات الأبواب بالمرجان
أخرجَ الانوناكي وأجلسهم فوق
عروش ذهبية
رشّ عشتار بمياه الحياة وجاء بها إلى أختها
أخرجها من الباب الأول وأعاد لها رداء جسها الفاخر
أخرجها من الباب الثاني وأعاد لها سوار معصميها وخلخال كاحليها
أخرجها من الباب الثالث وأعاد لها حزام جواهر الميلاد الذي يلفّ خصرها
أخرجها من الباب الرابع وأعاد لها دبّوس الزينة المثبّت في صدرها
أخرجها من الباب الخامس وأعاد لها خرزات العقد حول عنقها
أخرجها من الباب السادس وأعاد لها أقراط أُذنيها
أخرجها من الباب السابع وأعاد لها التاج العظيم الذي كان على رأسها
أقسم أنها قد دفعت لك فديتها
واعدها بالمبادلة به
بدموزي حبيب شبابها (٨٦)

فالمنظومة القيمية للإنسان تتحرّك دائماً في معطيات الاستعادة وتقمّص اللحظات الأولى،من أجل بذرها من جديد،لكي تضفي على ماهيّة الإنسان قيمة مبتكرة،وتجعل لدلالات فعله الواقعي أصولاً مقدّسة ،ذلك إنّ الإنسان في مجمل نشاطه الواعي يحاول ترصين أفعاله إلى أصل يضمن له الشعور بالراحة والنقاء،لذلك فهو يستغلّ فرصة تكرار الزمن المقدّس الذي اخترعته ذاكرته الأولى،ليكون منطَلَقاً له للشعور بالانتساب إلى حركة القداسة والسموّ الغيبيين" فالمقدّس يتجلّى في رضا الإنسان بالذل أمام حجرِ

وهنا فكلّ مقدّس تحجير .. هذه طبيعة المقدس الذي يُختزَل إلى مجرّد رمز،إلى مجرّد اسم،لكنّ محتواه واحد في الحاضر والماضي،وفي المستقبل أيضاً " [٨٧] ومن ثمّ فهو ابتكار يخترعه الإنسان؛لكي يروِّض فيه خوفه،ويُرمِّز من خلاله عجزه،لذلك فهو ليس كائناً علوياً أو كياناً كلّياً منعزلاً ومكتفياً بذاته،وإنّما هو وهم ثقافي تتراكم سلطاته بقوّتين،الأولى :سرّيّتة وهوامش التحريم والمنع التي يفترضها، والتي تفرز حداً فاصلاً بين حالتين متنافرتين،والثانية : قوّة الخضوع والاستسلام التي يمارسها الإنسان تجاهه ويلتذّ بها،فتصاغُر الإنسان أمام المقدّس يزيد من فاعليته ويكسبه اعترافاً أكبر "فنحن لا نعايش المقدّس إلاّ رمزياً،فإنه يتحوّل في ذاته إلى قوّة فعّالة،ويصاحب العلاقات الإنسانية في حركتها الدائبة دون توقّف،ومن هنا توازيه مع السحر ...إنّ ترميز المعايشة مع المقدّس هو ما جعله عصيّاً على الاختراق غبر الأزمنة التأريخية "[٨٨].

لقد استعانت الأديان اللاحقة للحضارات القديمة عن الوظيفة المركزية للزمن المقدّس الدوري،واستبدلته بتقنية انقضاء الزمن وفنائه الموعود فيما سُمِّي بالإسكاتولوجيا [٨٩]،وحيث أنّ الذهنية العراقية تعيش هاجس الانتظار منذ بواكير وعيها،فإنها مزجت بين الإسكاتولوجيا والانتظار في فرضيّة المنتظر الذي يملأ الدنيا عدلاً قبل أنْ يفنى العالم،لذلك فهي تعمد إلى انتخاب اللحظة التي ينتهي بها الكون،لا لكي يبدأ كما هو الأمر في الأساطير القديمة،ولا لكي ينتهي نهاية مريعة كما وعدت الأديان،وإنّما لكي يصحّح ما يمكن تصحيحه،وبما يحقّق العدل الإلهي الذي يتوق إليه العراقي في مجمل حياته،نتيجة لخضوع السلطة لحكّام مستوردين يمارسون الظلم والقهر والطغيان،الأمر الذي جعل حلم العدالة والرخاء يبدو لصيقاً لهواجسه في معظم نشاط حياته،فقبل أنْ يمضي الكون إلى نهايته الأبدية،لابدّ من نشوء زمن العدالة،الذي جعلته الميثولوجيا أربعين عاماً يرفل بها العراقي أو الإنساني بكل ما تعتّق في ضميره من أحلام مؤجّلة،ويعيش اليوتوبيا حقيقة واقعة قبل أنْ يضمر الوجود إلى نهايته الموعودة؛ولذلك يمكن النظر إلى إنّ توالي الدعوة والتضرّع لدى العراقيين في الجنوب خاصّة،لكي يجعلهم الله من أنصار الموعود وأتباعه،يخفي في أنساقه رغبة بالخلود التي كانت هاجساً أزليّاً للإنسان العراقي،كما تخفي أيضاً رغبة بالتملّص من ظلم الزمان، فالإسكاتولوجيا على الرغم من كونها زماناً مقدّساً،إلاّ إنّها تمثّل حلاً ثقافياً يجعل الفناء الكلّي سبباً لتوكيد الهوية وترصين الكينونة "والبابليون كانوا يعرفون أيضاً أسطورة فردوس بدئي،وظلّوا يحتفظون بذكر سلسلة من الدمارات واعادات الخلق ((ست مرات احتمالاً)) متعاقبة للعقل البشري "[٩٠]فاليأس والإحباط واستلاب الإرادة دلالات تجعل الإنسان بحاجة إلى الخروج على نسقيّة الزمن الخطّي ومحوه،والارتماء كلّيّاً في لجّة زمن هلامي نهائي يمثّل حلاً سحريّاً يخلّصه من وطأة الشعور بالعدميّة والفناء البطيء .

نتائج البحث

بعد الخوض في الحديث عن الزمن في العقل العراقي توصل البحث إلى النتائج الآتية :

١- موضوعية الزمن لدى العراقي القديم وسيره للأمام؛لارتباطه بأحداث ووقائع دنيوية،وهي نظرة مغايرة للأفكار اللاحقة التي آمنت بدورية الزمن وعودته،بل نظرت إلى الماضي دائماً،بوصفه الزمن الذهبي الذي يتناقص تدريجياً ، قبل أن يتلاشى ويعود من حيث بدأ .

٢- إن الزمن لدى العراقي زمن كمي،ليس محاصراً بالقياسية الصارمة،وهو زمن لا يبدو فيه الإنسان مطارداً بهاجس الشعور بالانقضاء،وعلى وفق ذلك ترهّلت نظرته له وتوارث العقل العراقي تلك الصفة ،حتى لنجد أنّ استنزاف الزمن بغير جدوى يعدّ علامة عراقية مميّزة .

٣- إنّ الزمن المقدّس لدى العراقي كان محطّة استراحة تخرجه من ديمومة التعاقب الدوري ،وفرصة للتطهير،وقد ارتبط الزمن المقدس لديه بقربان سماوي،فلا غرابة أن نجد أنّ إيمان العراقي الديني هو ما يكون مقترناً بقربان تتمترس فيه كل أشكال الرمزية والمثالية التي يطمح إليها عادةً .

٤- إنّ الزمن من وجهة نظر العراقي قرينة وظيفية ؛لذلك فهو وإن أخذ من حركة القمر تفسيراً ومعياراً دينياً له،فإنه ابتكر نمطاً زمنياً فريداً به،يتعلق بضروراته الزراعية ؛لذلك قسّم الزمن تبعاً لحركة نشاطه الزراعي .

Abstract

Avery close , social, historical and cultural reading to the ancient Iraqi heritage would reveal how the ancient Mesopotamian man regards and employs time in a way to serve his social needs as he confronts various environmental circumstances . it was such circumstances that were in charge of hindering him not only from a achieving his a aspirations but also from providing certain alternatives to utilize Time adequately enough to reach his aims .

this research deals with the precise outlook to Time the Mesopotamian man acquires. Hence the research in its different sections, is to illuminate the employment of time through a number of ancient texts the researcher could put hand on.

هوامش البحث

١- ينظر: شعرية المكان :٥ .

٢- قمصان الزمن : ٤٨ .

٣- دروس في فينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمن : ٧ .

٤- الزمان أبعاده وبنيته : ٩٨ .

٥- المصدر نفسه والصفحة نفسها.

٦- المصدر نفسه : ١٥ .

٧- صحيح مسلم : كتاب الألفاظ من الأدب : ١٠٦٩ .

٨- لسان العرب مادة (دهر) .

٩- الزمان أبعاده وبنيته : ١١٤ .

١٠- سايكولوجية الزمن : ١٦ .

١١- تصوّر ابن سينا للزمان وأصوله اليونانية : ٤٩ .

١٢- الزمن الدلالي : ٣٠ .

١٣- المصدر نفسه : ١٠٥ .

١٤- الزمن في الأدب : ٢٧ .

١٥- الزمان الدلالي : ١٥٢ .

١٦- ينظر: القاموس المقارن لألفاظ القرآن الكريم : ٢٨٥ .

١٧- متون سومر : ١١٢ .

١٨- علوم البابليين : ٨٨ .

١٩- المصدر نفسه : ٨٧ .

٢٠- المصدر نفسه : ٨٥ .

٢١- علوم البابليين : ٨٥ .

❖ نونامنير : أحد الأسماء الحسنى للإله أنليل ٠ ينظر : ديوان الأساطير السومرية :٤٢/٢ .

٢٢- ديوان الأساطير السومرية : ٤٢/٢ .

٢٣- ينظر : حضارة العراق : ١٥٥/٢ .

٢٤- المصدر نفسه : ١٥٥/٢-١٥٦ .

٢٥- المواسم وحساب الزمن عند العرب قبل الإسلام : ٥٧ .

٢٦- المصدر نفسه : ٧٦ .

٢٧- علوم البابليين : ٩١ .

٢٨- المواسم وحساب الزمن : ٩٤ .

٢٩- ينظر : السومريون أحوالهم عاداتهم تقاليدهم : ١٧٤ .

٣٠- ينظر: قاموس اللغة الأكدية - العربية : ٤٢ .

٣١- من تراثنا اللغوي القديم : ٦٧ .

٣٢- ينظر : قاموس اللغة الأكدية - العربية : ٥٢٣ .

٣٣- المصدر نفسه :٣٩ .

٣٤- ينظر : المواسم وحساب الزمن عند العرب : ١٦ ، وحضارة العراق : ٢/ ٣٢٢ .

٣٥- حضارة العراق : ١٥٥/٢ .

٣٦- المصدر نفسه : ٣٨٣/٢ .

٣٧- قمصان الزمن : ٨٥ .

٣٨- حضارة العراق : ٢٨١/٢ .

٣٩- الزمن واللغة : ٢٣ .

٤٠- اللسان والإنسان : ١٣٨ .

٤١- حضارة العراق: ٣٠٩/١ .

٤٢- الزمن بين العلم والفلسفة والأدب: ٩٠ .

٤٣- الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم: ٥٢ .

٤٤- نظام الزمان: ٤٦ .

٤٥- في سوسيولوجيا الخطاب: ٢٦٤ .

٤٦- المصدر نفسه:والصفحة نفسها.

٤٧- الزمن بين العلم والفلسفة والأدب: ٦٩ .

٤٨- المصدر نفسه والصفحة نفسها.

٤٩- ديوان الأساطير السومرية : ١١٧/١ .

٥٠- المصدر نفسه: ٤٣٣/١-٤٣٤ .

٥١- الحياة الروحية في بابل: ١٣ .

٥٢- في سوسيولوجيا الخطاب: ١٧٧ .

٥٣- ملحمة كلكامش: ١٧٠ .

❖ يعد هوس العراقي بالأسئلة نتيجة معقولة لآلية الجدل التي اتخذها على الدوام فلسفة لوجوده، يروي البخاري عن ابن عمر قوله : إنّ أهل العراق أسأل الناس عن صغيرة وأركبهم لكبيرة يسألون عن قتل جرادة وقد قتلوا ابن بنت نبيهم . ينظر صحيح البخاري : ٥/ ٢٣٤ .

٥٤- ما قبل الفلسفة: ١٤٥-١٤٦ .

٥٥- قمصان الزمن:١٧ .

٥٦- المصدر نفسه: ٢٥ .

٥٧- الوجود والسرد و الزمان: ٨٤ .

٥٨- تكوين العقل العربي: ٤١ .

٥٩- المصدر نفسه: ٤٠ .

٦٠- سفر التكوين البابلي : ٩٠ .

٦١- تكوين العقل العربي: ٤١ .

٦٢- العقل في المجتمع العراقي: ١٨٦ .

٦٣- المصدر نفسه: ١٨٩ .

٦٤- الزمن بين الفلسفة والعلم والأدب: ٦٨ .

٦٥- أساطير من بلاد ما بين النهرين : ٢٩٧ .

٦٦- ديوان الأساطير السومرية: ١٧٤/٣-١٧٥ .

٦٧- من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي: ١٦١ .

٦٨- المصدر نفسه والصفحة نفسها .

٦٩- أساطير من بلاد ما بين النهرين: ٣٢٢ .

٧٠- من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي: ١٦٥ .

٧١- أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقيا: ٥٤ .

٧٢- هندسة المعنى: ١٢٧ .

٧٣- ملحمة كلكامش: ١٢٢ .

٧٤- سورة القدر:٣ .

❖ بارمنيدي نسبة إلى الفيلسوف اليوناني بارمنيدس الذي يرى أن الوجود الحقيقي واحد ومتجانس وأبدي ، معارضاً بذلك هيراقليطس الذي قال بالصيرورة، ينظر: محاورة بارمنيدس لأفلاطون ، ترجمة حبيب الشاروني : ١٩ .

٧٥- المقدّس والعادي: ١٠٤ .

٧٦- اختبارات المقدّس:١٤٠ .

٧٧- ديوان الأساطير السومرية: ٨٠/٢ .

٧٨- اختبارات المقدس : ١٥٢ .

٧٩- من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي:١٥٩-١٦٠ .

٨٠- المقدس والمدنس : ٨٢ .

٨١- مظاهر الأسطورة :١٣٣ .

٨٢- العنف والمقدس: ١٥ .

٨٣- ديوان الأساطير السومرية: ٢٩٢/٢ .

٨٤- المقدس والمدنس: ١٦ .

٨٥- لغز عشتار: ٢٤٦ .

❖ في نهاية اليوم الثالث للعزاء تُعمَل وليمة يطغى عليها الرقم سبعة في مقاربة رمزية مع الأبواب السبعة التي اجتازتها عشتار (سبع سمكات،سبع بيضات،سبع دجاجات) البحث ٠

٨٦- أساطير من بلاد ما بين النهرين: ١٩٧ - ١٩٨ .

٨٧- عرش المقدس : ١٦ .

٨٨- المصدر نفسه : ١٩ .

٨٩- الاسكاتولوجيا : هو العلم الذي يبحث في نهاية العالم والإنسان وفي يوم القيامة والحساب ، ويشير هذا إلى كل ما يخص الآخرويات ومصير العالم والبشرية ٠ ينظر: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية : ٤٥ .

٩٠- مظاهر الأسطورة: ٦٢ .

قائمة المصادر و المراجع

- القرآن الكريم .

١- اختبارات المقدّس ، د٠ خنجر حميه،دار الأمير للثقافة والعلوم ، بيروت ،ط١/ ٢٠٠٧ .

٢- أساطير في بلاد ما بين النهرين،ستيفاني دالي،ترجمة نجوى نصر، دار بيسان للنشر والتوزيع والإعلام بيروت/ ١٩٩٧ .

٣- أسس الفكر الفلسفي المعاصر،مجاوزة الميتافيزيقيا،عبد السلام بنعبدالعالي،دار توبقال ،ط١/١٩٩١ .

٤- الإنسان والمقدّس،روجيه كايوا،ترجمة سميرة ريشا،المنظمة العربية للترجمة، بيروت،ط١/ ٢٠١٠

٥- تصوّر ابن سينا للزمان وأصوله اليونانية،علاء الدين محمد عبد المتعال،دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة،ط١/٢٠٠٢ .
٦- تكوين العقل العربي،د٠ محمد عابد الجابري،مركز دراسات الوحدة العربية،ط٩/٢٠٠٦ .
٧- حضارة العراق،تأليف نخبة من الباحثين العراقيين، وزارة الثقافة والإعلام،بغداد/١٩٨٥ .
٨-الحياة الروحية في بابل،كلشكوف،ترجمة عدنان عاكف حمودي،دار المدى للثقافة والنشر،دمشق/١٩٩٥
٩- دروس في فينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمن،ادموند هوسرل،ترجمة لطفي خير الله،دار الجمل ط١/٢٠٠٩ .
١٠- ديوان الأساطير السومرية،قاسم الشواف،أدونيس، دار الساقي بيروت، ط١/١٩٩٦ .
١١- الزمان أبعاده وبنيته،د٠ عبد اللطيف الصديقي،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت، ط١/١٩٩٥ .
١٢- الزمان الدلالي،د٠ كريم زكي حسام الدين ، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع،ط٢/٢٠٠٢ .
١٣- الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، د٠ حسام الآلوسي،المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١/١٩٨٠ .
١٤- الزمن بين الفلسفة والعلم والأدب،أميل توفيق، دار الشروق ، القاهرة ، ط١/١٩٨٢ .
١٥- الزمن واللغة،د٠ مالك يوسف المطّلبي،الهيئة المصرية للكتاب،ط١/١٩٨٦ .
١٦- سفر التكوين البابلي،الكسندر هايدل،ترجمة سعيد الغانمي ، منشورات دار الجمل كولونيا- بغداد ط١/٢٠٠٧ .
١٧- السومريون ، أحوالهم - عاداتهم - تقاليدهم،صاموئيل نوح كريمر،ترجمة د٠ فيصل الوائلي ،وكالة المطبوعات - الكويت .
١٨- سايكولوجية الزمن،د٠علي شاكر الفتلاوي،دار صفحات للدراسات والنشر والتوزيع،دمشق ط١/٢٠١٠ .
١٩- شعرية المكان في الرواية الجديدة،خالد حسين حسين،مؤسسة اليمامة الصحفية،السعودية،ط١/١٤١٢
٢٠- صحيح البخاري ، الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله وسننه وأيامه ، لمحمد بن اسماعيل البخاري ، تحقيق محب الدين الخطيب ، المكتبة السلفية ، القاهرة ط١/ ٢٠٠١ .
٢١-صحيح مسلم،مسلم بن حجاج ، تحقيق نظر بن محمد الفاريابي أبو قتيبة،الناشر دار طيبة،ط١/٢٠٠٦
٢٢-عرش المقدس،د٠ عبد الهادي عبد الرحمن،دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت،ط١/٢٠٠٠ .
٢٣- العقل في المجتمع العراقي،د٠ شاكر شاهين،دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع،دمشق، ط١/٢٠١٠ .
٢٤- علوم البابليين ، مارغريت ورثن،منشورات وزارة الثقافة والإعلام،بغداد/١٩٨٠ .
٢٥- العنف والمقدس،رينيه جيرار،ترجمة سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة ،بيروت،ط١/٢٠٠٩
٢٦- في سوسيولوجيا الخطاب،د٠عبد السلام حيمر،الشبكة العربية للأبحاث والنشر،بيروت،ط١/٢٠٠٨٠
٢٧- قاموس اللغة الأكدية - العربية ،د٠علي حسين الجبوري،هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، الإمارات، ط١/٢٠١٠ .
٢٨- القاموس المقارن لألفاظ القرآن الكريم،د٠ خالد إسماعيل علي،دار المتقين للطباعة والعلوم والنشر،بيروت/٢٠٠٩ .
٢٩- قمصان الزمن،د جمال الدين خضور،منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق،/٢٠٠٠ .
٣٠- لسان العرب ، الإمام العلامة ابن منظور،تحقيق أمين محمد عبد الوهاب ، محمد الصادق العبيدي،دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ط٣ .
٣١- اللسان والإنسان ، د٠ حسن ظاظا،دار القلم ، دمشق ط١/١٩٩٠ .
٣٢- لغز عشتار،فراس السواح، دار علاء الدين ، دمشق، ط٨/٢٠٠٢ .

٣٣- ما قبل الفلسفة،ت٠ ه فرانكفورت،توركيلد جاكبسن، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا،المؤسسة العربية للدراسات والنشر،ط١٩٨٠/٢ .
٣٤- متون سومر، د٠ خزعل الماجدي،الأهلية للنشر والتوزيع، عمّان، الأردن،ط١٩٩٨/١ .
٣٥- مظاهر الأسطورة،مرسيا الياد،ترجمة نهاد خياطة،دار كنعان للدراسات والنشر،دمشق، ط١٩٩١/١.
٣٦- معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية،جلال الدين سعيد،دار الجنوب للنشر تونس/ ٢٠٠٤ .
٣٧- المقدس والعادي،مرسيا الياد،ترجمة عادل العوا،دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع،ط٢٠٠٩/١.
٣٨- المقدس والمدنس،ميرسيا الياد،ترجمة عبد الهادي عباس المحامي،دار دمشق ط١٩٨٨/١ .
٣٩- ملحمة كلكامش،طه باقر،دار الوراق المحدودة ، لندن ، ط٢٠٠٩/٢ .
٤٠- من ألواح سومر، صامويل نوح كريمر،ترجمة طه باقر،مكتبة المثنى، بغداد(د٠ ت) .
٤١- من تراثنا اللغوي القديم،طه باقر، بيت الوراق للطباعة والنشر والتوزيع،بغداد، ط٢٠١٠/١ .
٤٢- من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي،شمس الدين الكيلاني،دار الكنوز الأدبية،بيروت ، ط١٩٩٨/١
٤٣- المواسم وحساب الزمن عند العرب،عرفان محمد حمور،مؤسسة الرحاب المحدودة،بيروت، ط٢٠٠٠/١ .
٤٤- نظام الزمان،كريستوف بوميان،ترجمة د.بدر الدين رودكي،المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط ١/ ٢٠٠٩ .
٤٥- هندسة المعنى، قاسم المقداد، اشراف جورج كاساي، باريس/١٩٨٢ .
٤٦ -الوجود والسرد والزمان،بول ريكور،ترجمة سعيد الغانمي،المركز الثقافي العربي،بيروت، ط١٩٩٩/١ .