نظام الكون وأنموذج الحياة الجاهليّة

الأستاذ: لخضر هني•

الملخص:

يبحث هذا المقال في جدلية الذات الجاهلية مع عالمها المكاني والزماني والإنساني، وكيف استطاعت هذه الذّات بحسّها الواعي أن تتجاوز الملموس والجاهز المحيط بها إلى معانقة العوالم البعيدة، وأن تستحدث بدائل معيارية، وتُنَمْذِجَ صورا مثاليّة مشرقة تكون معادلا موضوعيا للحياة الجاهلية المثقلة بالهموم النّفسية والاجتماعية".

Abstract:

This article looks at the dialectic of pre Islamic Arabian ego with her spatial, temporal and human world. In addition, it shows how this "self" managed -with her sense of conscious- to exceed her concrete ready surrounding to embrace the distant worlds. Moreover, to develop a standard alternatives and modelled perfect bright images to be an objective equivalent to ignorance life heavily loaded with psychological and social worries.

فطرةً جُبل الإنسانُ محدقا في كونه، متواصلا مع ناموسه، متشوفا إلى عوالمه الماورائية وفق رؤية استكشافية تختزل عقلا روحيا مسكونا بألغاز الوجود وأبجدياته، يبحث في جدلية الذات الإنسانية مع عالمها المكاني والزماني، رغبةً في خلق عوالم ممتدة عبر أفق الزمان، وفي تجاوز الملموس والجاهز إلى معانقة العوالم البعيدة، واستحداث بدائل معيارية، وصور نموذجية مشرقة تكون معادلا موضوعيا للحياة الجاهلية المثقلة بالهموم النفسية والاجتماعية والسياسية.

أ - الزمان/الفضاء:

لمّا كان الإنسانُ "مركز الكون"[13] وَسُرّته، كانت معه ذاته طامحةً تمارس عنادها وإصرارها على فعل التجاوز والاختراق لكل ما هو غامض ووهمي، تخوض مواجهة حتمية مع نُتوءات الواقع، وأوجاع الدهر في ظل الاغتراب النفسي والاجتماعي الذي أرّق الذات الجاهلية، وحملها على تخطّي متاريس الواقع المرير، واستنطاق مضمراته الثاوية خلف أتونه؛ مما خلق نوعا من التواصل والتراسل الجدلي القائم بين الإنسان (المركز) وبين الكون (الدائرة)، هذا التراسل الأنثربولوجي والأنطولوجي بين الجزئي والكلي، مكّن الإنسان من التأمل في أساليب الحياة بما تمليه عليه سلوكياته النابعة من نسق الثقافة المألوف ومن إمكانية تحقيق توازنه المفقود في معادلة كونه الإنساني، وبالأحرى تشكيل هويته الضائعة بين أثافي الزمان والمكان والإنسان.

والإنسان الجاهلي منذ أن أدرك طبيعة الأشياء من حوله، وتأمل حركة كونه، وصيرورة وجوده، ارتبط إحساسه بتدفق الزمن ــ قسرا ـــ في نسيج وعيه الإنساني، وكانت ذاته تهادن زمانها طمعا، وتعاديه خوفا في أحايين كثيرة، بل تحاول إخضاع هذا الزمان إلى اختياراتها وإرادتها، لكن أنّى لها ذلك في متاهات فيزيقية ملتوية أقضّت مضجعه الاجتماعي والنفسي، باحثةً لنفسها عن إشراقات روحية تضبط على

وفاقها ساعة زمنه الكوني والإنساني؛ من هنا يمكن القول إن لأيقونة الزمن حضورا موضوعاتيا في عموم التجارب الشعرية الجاهلية، وهذا الحضور إنّما يؤشر على كون الزمان معيارا وجوديا وجزءا من كينونة الإنسان الجاهلي، وهذا ما عبّر عنه المستوغر بن ربيعة الذي قيل إنه سئم تكاليف الحياة، حتّى رُدّ إلى أرذل العمر فقال من[الكامل]:

ولقد سَئِمتُ من الحياة وطُولها وازددتُ من عَددِ السنينَّ مئِينا

مِئَةٌ أتَت مِن بَعدِها مِئَتانِ لـي وَازدَدتُ مِن عَدَدِ الشُهورِ سِنينا

هل ما بقـى إلا كما قـد فـاتـنا يـومٌ يكـرُ وليلةٌ تحـــدونا

هَل تَرقُبُ الأَرواحُ إلّا ساعــةً تَلقى سَقاماً عِندَها وَمَنـونا

فَانظُر لِما قَدَّمتَ سَوفَ تـزورُهُ حتماً وَتُمسي عِنــدَهُ مَرهـونا[14]

في أبيات المستوغر هذه تتضافر الحُزم الدّالة على الزمن، فالحياة، والسنين، والمئين، ويوم، وليلة، والشهور، وساعة، كلّها علامات زمنية، تحبك التجربة الإنسانية، وتضاعف الحس بالهدم الزّمني الذي يهدد الإنسان، كما تؤشر على قتامة المشهد الحياتي في ظل قهر الزمن، ومن ثمة يتحول القلق اليومي للشاعر إلى استفهام وجودي، يجعله عاجزا كَلاّ أمام ضربات الدهر[15] الذي يصنع الحياة، وينسج طابعها

الدرامي في صورة غيهب مغلق بالألم النفسي والاجتماعي، مما يدفع بالذات الجاهلية إلى مُساءلة نفسها أمام مرايا الزمن المُعَتّم (هل ما بقى إلا كما قد فاتنا، هل ترقب الأرواحُ إلا ساعة)، فيتوحد سؤال العدم والمصير (سقاما، منونا) بجواب سيرورة الزمان (الحياة وطولها، وازددت من عدد السنين، مئة أتت) الذي لا ينفك يسير مثل النهر الدافق باتجاه واحد وفي طريق اللاعودة.

ثم يفيض الشاعر في سرد الحضور التراجيدي لأثر الزمن وتغلغله في الكون الإنساني، الذي سئم طول الحياة، وازدياد عمره فيها، وتنتقل الذات الشاعرة من الأنا الفردية (سئمت، ازددت)، لتعبر عن الأنا الجمعية (فاتنا، تحدونا)، ويبرز حينها القلق الوجودي بشأن الزمان - باعتباره نسقا حياتيا --، يتحرك على المدار الكوني (هل بقي إلا كما قد فاتنا) مشكلا تأزما يقض الضمير الاجتماعي والنّفسي للذات الجاهلية، ويلقي عليها(سقاما ومنونا) لتركن في الأخير مرهونةً إلى مشيئة الزمن وجبروته أمام الضعف البشري (وَتُمسي عِنــدَهُ مَرهــونا).

إنّ نسق الزمن الخطي في هذه الحوارية الشعرية للمستوغر ينطلق صاعدا مسترجعا الماضي(سئمت، أتت، قد فاتنا...)، ثم يستوقف الشاعر آنه متأملا (ازددت، يكـرُ. تَرقُبُ...)، ليستبق حاضره صوب مستقبله (تلقى سقاما)، إلى أن ينتهي بمصيره المحتوم الذي (سوف يزوره) الإنسان، فالشاعر بهذه الدورة الزمنية إنما يثبت للزمن حركته الدائرية، ويختصر المسافات الزمنية والنمطية للحياة البشرية في

مواجهة قوة الزمن وفاعليته في الإنسان والأشياء بجعل الماضي والحاضر والمستقبل وجعا إنسانيا موحدا.

ومن جهة أخرى نقف على أعتاب زمن خاص بفلسفة الشاعر عدي بن زيد حين يتأفف من وخز الزمن/الدهر، فيقول [من الرمل]:

فخطوب الدَهرِ لا يَبقى لَها وَلِما تَأتي بِهِ صُـمُّ الجِبـــــــال

عَمِروا الدَهرَ بِعَيشٍ حَسَـــنٍ آمني دَهرَهُـمُ غَيرَ عِجـــــــال

ثُمَّ أضحوا أخنع الدَهرُ بِهِم وَكَذاكَ الدَهــرُ يودي بالجبـــــال

وكذاك الدّهر يرمي بالفتـــى في طلاب العيش حالاً بَعدَ حـــال[16]

يجعل الشاعر من موضوعة "الدهر" حدثا مفصليا داخل هذه البنية النّصية، كونها تؤثث الأبيات بحضورها المتكرر في هذا الدفق السردي الذي يتعمده الشاعر لإبراز فاعلية الزمن وهلاميته في مسرح الحياة الجاهلية، لذا جعل الشاعر "الدهر" رديفا شعريا لمفردات الضجر والهلاك والتحسر[17] (خطوب الدهر/أخنع الدهر /يرمي بالفتى...)، حتى لكأنّ الدهر عند الجاهليين لا يذكر إلا مضمخا بالحزن السادر في كل تفاصيل الحياة، لأنّه ليس "شيءٌ"أمرّ على الإنسان من أن يرى حياته تنساب رتيبة، وهو لا يملك أن يستوقف الزمن لحظة، وليس للزمان إلا أن ينفلت من قبضته ويمضي"[18] هاربا مقتنصا منه ومضات السعادة التي تلوح هنا وهناك، ذلك أنّ الزمن وعلى الرغم من هلاميته وشفافيته "يفضي إلى الشقاء الإنساني"[19]، ويرتبط ــ بغير وعي ــ بأشكال القهر المختزلة في سراديب الذاكرة الجمعية الجاهلية.

ولعل شعرية الزمن تتكاثف تدفقا في البناء الطللي الجاهلي، بوصفه تقنية إبداعية، وإستراتيجية نصية في عمارة الفن الشعري الجاهلي؛ لذا درج الشعراءُ على شحنه بكُمونات دلالية مكثفة تختزل وعي القصيدة برمتها، وقد تكون فكرة الزمن من أبرز هذه الشحنات كونها تؤطر الديباجة الشعرية الجاهلية، وتجعلها خاضعة لسطوة الزمن الوجودي، من هنا، كان الطلل وعيا إبداعيا من منظور زمني، وزمنا شعريا متدفقا في أخاديد الشعرية الجاهلية، فالشاعر حين يقف على الطلل يقف على عتبات زمن غابر، يبكي الضائع؛ لأنّ" بين الماضي الحيّ والمستقبل تنتشر منطقة من حياة ميّتة، فيكون الأسف والشعور بالخسارة شديدين في أي مكان آخر مثلما يكون حالهما هنا"[20] في البنية الطللية، ومثال هذا ما نجده عند امرئ القيس: [الطويل]:

قفا نبك من ذكرى حبيب وعرفان وَرَسْمٍ عَفتْ آياتُه مُنذُ أزْمَـانِ

أتت حججٌ بعدي عليها فأصبحت كخــطّ زبور في مصاحف رهبان[21]

إنّ أول ما نصادفه في طلل امرئ القيس هو هذا التمظهر لثيمات الزمــن(قفا، نبك، ذكرى، عفت، منذ، أزمان، أتت، حجج، بعدي، أصبحت) فجميعها تمثل شبكة دوال زمنية، يكثفها الشاعر في متنه الطللي، فتغدو بؤرا نصية محورية

يقوم عليها التشكيل الرؤيوي لفكرة الزمن في المخيال الشعري الجاهلي، حتى وإن تمظهر المكان(كالرسم، وخط زبور)، في هذا الطلل، فليس احتفاء للمكان في حد ذاته، بقدر ما هو استعادة للذاكرة الزمنية في المكان (تزمين المكان)؛ لأنّ المكان هنا يئنُّ تحت شفير الزمن، فهو خَرِبٌ دارسٌ بفعل كرّ الدّهور ومرّ العصور، ما يعنى أنّ الكل المتراكم في المشهد الشعري الطللي يتحرك على محور الزمن، كونه الخلفية اللاشعورية التي يشتغل عليها العقل الشعري الجاهلي في بناء المطالع الشعرية، فالشاعر الجاهلي في أي طلل كان لا يبكي حجرا، ولا يصبو إلى وتد، وإنّما يبكي زمنا ضائعا؛ لأنّ المكان قد نستعيد معالمه، ونرمم ذاكرته، لكن الزمن المفقود لن نستعيد أبدا حضوره، فالطلل بكل هذا عتبة وجدانية لمرثية إنسانية تحت إيقاع الزمن.

وفي المقام ذاته، يحدثنا حاتم الطائي عن الدهر/الزمان وتقسيماته فيقول[من البسيط]:

هل الدّهر إلا اليومُ أو أمسٍ أو غدُ ... كـــذاكَ الزمـــانُ بيننا يتردَّدُ

يـــــردُّ علينا ليـــلة بعـد يومـــــها ... فلا نحن ما نبقى ولا الدهر ينفذ

لنا أجلٌ، إما تناهى إمامُـــــهُ ... فنحـن علـــى آثـــاره نتوردُ[22]

إن ما يسترعي النظر في هذه الأبيات هو هذه السيولة الدلالية الدافقة لثيمات الزمن، فالدّهرُ، واليومُ، والأمسُ، والغدُ، والزمانُ، والليلةُ، والأجلُ، كلّها عناصر زمانية تشي بتوحد الإنسان مع زمانه، وتعبر عن مدى إحساس الذات الجاهلية بسلطان الزمان، وخضوعها لقانونه وقدرته في صياغة مجمل الأحداث التي يصادفها في حياته الاجتماعية، والثقافية، والسيكولوجية، وفي هذا ما يشي بمعاناة الإنسان العربي من صروف الدهر بالنظر إلى نقصان تحقق المأمول من طموحاته.

والشاعر من خلال أبياته ينطلق في تقسيمه الزّمان من منظورين؛ الزمان الخاص بكل ذات بشرية (اليومُ، والأمسُ، والغدُ، والليلة، والأجل)، والزمان العام الخاص بحركة الوجود (الدهر، الزمان)؛ أو إلى "الزمان الكوني، والزمان الإنساني؛ أما الزمان الكوني فقد تكون له بداية، ولكنه لا يعرف النهاية، فهو شكل من أشكال الأزلية"[23]، وهو ما عبّر عنه حاتم بقوله:(الدّهرُ، الزّمانُ، يتردد، لا الدّهر ينفذ) فهذا زمان لا نهائي متمدد، أمّا "الزمان الإنساني فهو الزمان الاجتماعي والتاريخي والمادي"[24]؛ وهو نفسه الزمان الذي عبّر عنه بقوله:(اليوم، الأمس، الغد، يرد علينا ليلة بعد يومها، لا نحن نبقى، لنا أجل..) وهذا الزمان محدود له ابتداء وانتهاء، بينما الزمان الكوني"هو زمان دائري مرتبط بدورات الطبيعة"[25] فهو (يتردد، ويرد علينا، ولا ينفذ) على حد تقسيم الشاعر لفكرة الزمان الذي يتساوى معنىً مع الدّهر.

ولا يخلو المنجز السردي من الاهتمام بفكرة الزمان على نحو ما نجده عند خطيب سوق عكاظ، قس بن ساعدة الإيادي وهو على جمله الأحمر:"يَا مَعْشَرَ النَّاسِ اجْتَمِعُوا فَكُلُّ مَنْ مَاتَ فَاتَ، وَكُلُّ شَيْءٍ آتٍ آتٍ، لَيْلٌ دَاجٍ، وَسَمَاءٌ ذَاتُ أَبْرَاجٍ، وَبَحْرٌ وفِجَاجٌ، نُجُومٌ تَزْهَرُ، وَجِبَالٌ مُرْسَيَةٌ، وَأَنْهَارٌ مُجْرَيَةٌ، إِنَّ فِي السَّمَاءِ لَخَبَرًا، وَإِنَّ فِي

الأَرْضِ لَعِبَرًا، مَا لِي أَرَى النَّاسَ يَذْهَبُونَ فَيَمُوتُونَ فَلا يَرْجِعُونَ، أَرَضُوا بِالإِقَامَةِ فَأَقَامُوا، أَمْ تُرِكُوا فَنَامُوا"[26]

في هذا المقتطف السردي تترى الصور الكونية متدفقةً، صيّبة، ويصبح حينها كل ما في كون النص مستجيبا لكون الوجود، متدفقا مثله؛ فالليل والنهار يتعاقبان، والنجوم تزهر، والأنهار تجري، والبحار تمور، وبهذا التوالي لعناصر الطبيعة ينداح الزمن الكرونولوجي كما تنداح روافد الكون في هذا النص الخطابي.

والظاهر أن المقتطف السردي ينبثق من وعي استباقي لماهية الفضاء الكوني وحركيته الزمانية، فالخطيب ينطلق من معرفة استشرافية تؤمن بأن الزمان طرف رئيس في المعادلة الكونية؛ فعبارة (وَكُلُّ شَيْءٍ آتٍ آت) دعوةٌ إلى" قبول فكرة انسياب الزمان قُدما إلى الأمام"[27]، إلى قراءة خطية الزمان الافتراضي، بوصفه خلاصا من منغصات الماضي الخَرِب بانكساراته وانهزماته، فقِس يتجاوز فيزيائية الزمن إلى فلسفة زمانية وجودية أفقية، تخلق رؤية استشرافية تؤمن بأنّ الإنسان كائن زماني ومستقبلي، له رغبة في "حمل الوجود على أن يُعاشَ ثانيةً مضاعفة شعور الكينونة بالزمان»[28] المتخيل الذي يأمل في أن تركن إليه الذات الجاهلية.

فالخطيب يحاول قراءة نظام الكون من وجهة زمانية (الزمن المستقبلي)، عادّا إياه بديلا موضوعيا لأشكال القهر المتكلسة في هذا الماضي الذي يجب تجاوزه وتخطي أنساقه(كُلُّ مَنْ مَاتَ ...فَاتَ)؛ لأن الماضي زمن ميّت، وعالم من العدم واللاجدوى.

إنّ وقفة عجلى على تلك النصوص وتحليل بنائها، وآلية اشتغالها، ستقف عند لغة ضاجّة بصخب الزمان/الدهر[29]، ونكشف عن تصور عقلي، وإحساس فلسفي بإشكالية الزمن المتجذر في محيط الوعي واللاوعي الجاهلي، حتّى أصبح الزمن عندهم يشكل تصوراتهم ويحبك خيوط حياتهم؛ بل ينمذج عقلهم الباطن فكانت تنتجه الذات المبدعة متوجسة من حدثانه وتقلباته الطارئة؛ لذا كانت أيقونة الزمان صورةً من صور التأمل الكوني والوجودي، تهيمنُ على كل تمفصلات المشاهد الشعرية الآنفة.

ومن هنا نستطيع القول إن الزمان قد مثّل للجاهليين اشتغالا شعريا وحياتيا، وأنّ الشاعر الجاهلي قد حايث نوعين من الزمن؛ زمن كرونولوجي/ واقعي/ مفروض، يعيشه عيشة حتمية، وزمن آخر ورقي/ متخيل/ يحياه في ذهنه، ويصبو إلى أن يتمثل واقعا حقيقيا.

ب- المكان/الصّحراء:

لم يكن فضاءُ الزمان وحده اشتغالا كشفيا يطارده العقل الشعري الجاهلي، بل كان المكانُ ـــ هو الآخر ـــ فضاءً كونياً مؤثثا بسكون الصّحراء المتحرك، يشكل هواجس تساؤلية تدفع بالأنا الجاهلية إلى اقتحام ظواهره، وقهر قسوة الحياة الهاجعة في دهاليز الصحراء التي ما انفك الإنسانُ يخدشُ صمتَ أشيائها، ويجابه فيها كلَّ تيمات الخوف والتيه والصّراع، وفي الوقت آنه تدفعه ذاتُه نحو التّصالح - طوعاً أو كرهاً - مع هذا الفضاء اللامتناهي، وللأخنس بن شهاب التغلبي تجربة صادحة مع

المكان حين يعمد إلى التطواف في جوانبه متلمسا أديمه الجغرافي، وجواره الطبيعي، فيقول [من الطويل]:

لِكــلِّ أناسٍ من مَعَدٍّ عِمارَةٌ عَرُوضُ إليها يَلْجَـؤُونَ وجانِبُ
لَكَيْزٌ لها البَحْرَانِ والسِّيفُ كُلّهُ وإنْ يأتِهَا بأسٌ مــنَ الهنْدِ كارِبُ
تَطَايَرٌ عن أعْجازِ حُوشٍ كأنّــــها جَهَامٌ أرَاقَ مــاءَهُ فهو آئبُ
وبَكْرٌ لها ظَهْرُ العِـرَاقِ وإنْ تَشَأ يَحُلْ دُونَها مــنَ اليمامَةِ حاجبُ
وصارتْ تَمِيمٌ بينَ قُــفٍّ ورَمْلَة لها مِنْ حِبال مُنْتَأى ومذَاهِـبُ
وكَلْبٌ لها خَبْتٌ فَرَمْلَةُ عَالِـجٍ إلى الْحَرَّةِ الرَّجْلاَءِ حَيثُ تُحـارِبُ
وغَسَّانُ حَيٌّ عِزُّهُمْ في سِوَاهُــمُ يُجَالِدُ عَنْــهمْ مِقْنَبٌ وكتَائِبٌ
وبَهْرَاءُ حَيٌّ قــد عَلِمْنا مكانَهم لهم شَرَكٌ حَوْلَ الــرُّصَافَةِ لاَحِبُ
وَنَحْــنُ أنَاسٌ لا حِجَازَ بِأرْضِنَا مَعَ الغَيْثِ مَا نُلْقَى وَمــنْ هُوَ غَالِبُ[30]

يومئ زحامُ الأمكنة وتنوعُه داخل النّص إلى ما يشبه خارطة جغرافية، نتتبع من خلالها المسح الطوبوغرافي لفضاء المكان، فالشاعر يهندس الأمكنة، ويسلسلها وفق ترتيب وتعقيب خاص (مَعَدٍّ، الهنْدِ، وبَكْرٌ، العِرَاقِ، اليمامَةِ، تَمِيمٌ، كَلْبٌ، وغَسَّانُ، وبَهْرَاءُ، الرُّصَافَةِ، حِجَازَ)، فكل هذه التمثلات المكانية تستحيل إلى علامات مرجعية تُشكل الفضاء العمراني لجزء من الحاضرة العربية، وما تنماز به من عوائد ثقافية، وقوانين بيئية مختلفة باختلاف تموقعها المناخي؛ ولئن كان الشاعر في أبياته يحتفي بالحيز المكاني من وجهة إستراتيجية وإقليمية إلا أنه يكشف بطريقة ما إسقاطات التجارب الإنسانية على هذه الفضاءات المكانية التي تبدو أنّها حبلى بأواصر حميمية بين الإنسان ومكانه.

بهذا يطفح طقسُ الاحتفاء بالمكان عند الشاعر حين يمارس هذه المقاربة الجغرافية ويواشجها بالحضور الوجداني للإنسان في المكان (أُنَاسٌ، يَلْجَؤُونَ، علمنا، وَنَحْنُ، نُلْقَى....) وما ذاك إلاّ إيماء من الشاعر لإظهار التفاعل الواعي بين المكان بحسيته، والإنسان بوجدانيته بغرض خلق مكان أثيري يعدّ فضاء آخر لانعتاق الذات من شرنقة المكان الحقيقي الذي يبدو أنه مكان غاص بتجارب الشقاء والعناء.

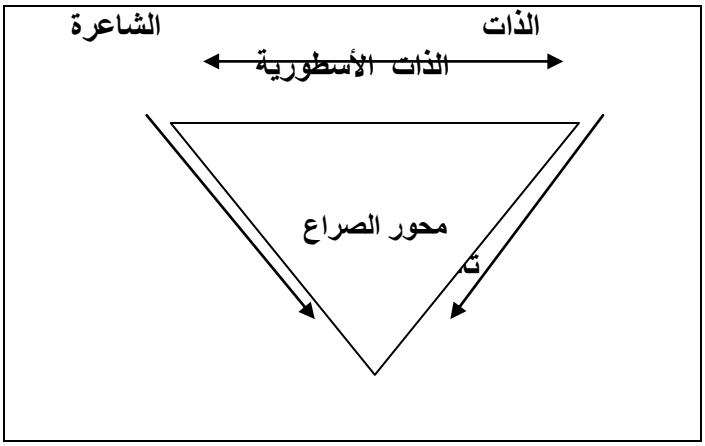
وفي تجارب التفاعل مع المكان قصة أسطورية نجدها عند تأبط شرا حين راح يضرب في الأرض قصد ترسيم حدود الجغرافيا الثقافية الممكنة؛ وإذ بسعلاة

عظيمة تعترض طريقه وتمنعه من الدنو نحو تخوم الغيلان، فكان معها سجالُ بالسنان وجدالُ باللسان، فيقول [من الوافر]:

ألا مَنْ مُبلـــغٌ فتيانَ فهمٍ	بِمَا لاَقَيْتُ عِنْدَ رَحَـــى بِطَـان
بأني قـد لقيتُ الغولَ تهوي	بِشُهْبٍ كَالصَّحِيفَةِ صَحْصَحَانِ
فقلتُ لها: كلانا نضـــوُ أينٍ	أَخـُو سَفَرٍ فَخَلِّي لِـــي مَكَانِـــي
فَشَدَّتْ شَدَّةً نَحْوِي فَأَهْـوَى	لها كفِّـي بمصقولٍ يمانـــــي
فأضربها بلا دهشٍ فخـرَّت	صَـــرِيعاً لِلْيَدَيـــْن وَلِلْجِـــرَانِ
فقالت عد فقلتُ لها رويـداً	مكـانك إنّني ثبتُ الجـــنانِ
فَلَـــمْ أَنْفَكَّ مُتَّكِئاً عَلَيْـها	لأنظرَ مُصبحاً مـــاذا أتانـــي[31]

يعلن تأبط شرا في هذه الحوارية الشعرية عن بناء درامي وصراع أسطوري بينه وبين الكائن الخرافي الذي اعترض سبيله، وذلك عبر تشغيله آلة السرد القصصي، وتنشيطه لمنظومة الأفعال الدّالة على تمركز الذات الساردة في بؤرة الحدث الدرامي وهيمنتها على فصول المشهد الحكائي؛ لتظهر ندا عنيدا للذات الأسطورية التي تتمثل بشرا سويا (عند رحى بطان) معلنة حيازة المكان وسيطرتها على مكوناته.

تنطلق أولى عتبات القص الشعري حين تلتقي الذات الشاعرة بعدّوها الذات الأسطورية، ثم ينمو الحدث ويتطور عبر تدافع المحاورة الدراماتيكية لتصل إلى وضع التحول، حين يعمد تأبط شرا إلى تأبطِ سيفه فيضربها لتخر الغول صريعا معلنة المهادنة والانصياع، وليس هذا العراك إلى رغبة في تأكيد الذات الشاعرة على المكان المؤسطر بوصفه اشتغالا رمزيا وأيديولوجيا من لدن الشاعر، ليس على المكان الجغرافي فحسب، بل على المكان واقعا ومؤسطرا.



إن ما يمكن أن نتلمسه من هذا التشكيل الحكائي أنّ المكان - أكان واقعا أم متخيلا - قد مثّل للصعاليك فضاء مقترنا بالخوف الذي يهدد حراكهم، وينتقص حريتهم، ويخرم وجودهم، إلا أنّ تمرد الذات الجاهلية ومحاولتها تعبيد المكان بحسب اختياراتها وتوجهاتها حال دون أن تمتلك الشخصيات الخرافية ناصية المكان، وهو ما دفعهم إلى ترويض المكان وجعله فضاء حرا دون رقابة قوى الشر الخفية، وهذا ما أفضى إلى اعتبار المكان عند الجاهليين فضاء يكثف الإحساس بالانتماء الثقافي ابتداء، وبالانتماء الجغرافي أخيرا.

هكذا يبدو المكان عند تأبط شرا بكلّ تعقيداته وتضاريسه الوجودية الوعرة نصًّا مُشفرا، غاصّا بصور ورموز وأساطير ميتافيزيقية، وغامرا بعلامات ما ورائية، شكلت متناً كونياً عصيَّ الترويض، وأحالت الإنسان الجاهلي إلى متلق مشدوه أمام ما يلفظه كونُ الصحراء من أسئلة تؤرق ذاته، وتثير عقله، وترغمه على قراءة لغة المكان الغائبة والمتوارية خلف ظواهر الأشياء المرئية.

وإن كان تأبط شرا قد جابه كل معوقات المكان كي يكون آمنا، ويتيح له ممارسة طقوسه الحياتية كيفما شاء، فإنّ شعراء آخرين ضاقوا ذرعا بالمكان بوصفه مكانا معاديا يبعث على الأسى والقلق، فما كان منهم إلا أن حاولوا التخلص من أتعاب الحياة عبر فعل الترحل الافتراضي أو الحسي.

وهذا عنترة يقف على عتبات الطلل، يستنطق من خلالها وجع الذاكرة وما تنفثه من تأوهات صاخبة، تملأ أرجاء الفراغ الرهيب الذي خلفه الحبيب بعد هجره المكان، فغدت مقفرة موحشة، فيقول باكيا أسيفا [من الطويل]:

لِمَـــن طَلَـــلٌ بِالرَقمَتَينِ شَجاني ... وَعاثَت بِهِ أَيدي البِلى فَحَكانـــي

وَقَفتُ بِهِ وَالشَـــوقُ يَكتُبُ أسطُراً ... بِأقلامِ دَمعي في رُســومِ جَناني

أَسائِلُهُ عَـــن عَبلَةٍ فَأَجـــــابَني ... غُرابٌ بِهِ ما بي مِنَ الهَيمانِ

يَنوحُ عَلى إلفٍ لَـهُ وَإِذا شَـــــكا ... شَكا بِنَحيبٍ لا بِنُطقِ لِســـانِ

وَيَندُبُ مِن فَرطِ الجَـــوى فَأَجَبتُهُ ... بِحَسرَةِ قَلبٍ دائِمِ الخَفَـــقـــانِ

عَسى أَن نَرى مِن نَحوِ عَبلَةَ مُخبِراً ... بِأَيَّةِ أَرضٍ أَو بِأَيِّ مَكـــــانِ

أَلا يا غُرابَ البَينِ لَو كُنتَ صـــاحِبي ... قَطَعنا بِلادَ اللَهِ بِالـــدَوَرانِ[32]

يقوم الفضاء النّصي في بنية الطلل عند عنترة على فضاء نفسي طافح بشعور الفقد والاندثار الوجداني، من جرّاء هذا الغياب القسري والمفاجئ للحبيبة؛ ليتحول حينها المكان/ الطلل من مكان أليف معتاد يحتضن الشوق واللقاء إلى مكان موحش ضاج بإمكانات الانكسار والفناء، ومن هنا تتبدى ثنائية الماضي/ تذكار السعادة المفقود، والمستقبل/ رؤيا الأمل الموجود في البناء الطللي الجاهلي لتعبر عن "برهة التحول من الماضي إلى المستقبل؛ إذ هو يختزل الماضي كنقيض مباشر للحاضر وكمطابق صميمي للمستقبل المأمول"[33] الذي يعدّ ضربا من اليوتوبيا

الحالمة، ومنطلقا بدئيا لتشكيل فضاء المتخيل المكاني، لهذا تموضع حضور المكان في الأبيات ضمن فضاءين زمنيين؛ فضاء الماضي (شجاني، وَقَفتُ، شَكا...) وفضاء المستقبل (نَرى، بِأَيَّةِ أَرضٍ أَو بِأَيِّ مَكانِ، قَطَعنا بِلادَ اللَهِ) بغرض خلق مساحات مكانية سماوية، وتأسيس عالَم كوني وعلوي يحقق به ما فقده في عالمه الأرضي.

إن رؤيا عنترة للمكان تنبعث من رؤيا استشرافية تجعل من المكان الضيق المحدود، المنشغل بملابسات الفقد والتلاشي مكانا آخر يشع بإشراقات الروح وانبثاقات الوجود الانساني؛ لتتشكل في ذات عنترة إمكانيةً لإعادة إنتاج المكان الافتراضي على وفاق النسق النفسي الذي يؤزم تجربته المكانية في كلّ ما تضمره من خزين درامي تعيشه الأنا الشاعرة مع ذاتها أولا، ثم مع محبوبها الذي ما ينفك يتململ بين الحضور الوجداني والغياب الحسي الذي فرضه قلق المكان الموضوعي.

ومع طرفة بن العبد طُرفةٌ أخرى حين يزمع الرحيل إلى عمر بن هند مع خاله المتلمس رغبة في التكسب؛ فالشاعر يتنقل من مكان إلى مكان، لأن المكان الواقعي فقد أبعاده المادية والاجتماعية والنفسيّة؛ فهو يمارس ما يشبه انزياحا حياتيا من مكان حسي لا يقوى على إلفه، ومكان آخر يصبو إليه عساه يحقق وجوده الإنساني، فيقول طرفة بن العبد[من الطويل]

مَنْ مُبلغٌ عمرَ بنَ هندٍ رسالــةً فليتَ غُراباً في السّماء يُنَاديكَا

فريقـان: مُنهم كَعبةَ الله زائـــرُ وآخرُ إنْ لم يقعِ البحرَ آتيكَا[34]

تتزاحم الظواهر المكانية في هذه المساحة الشعرية معلنة الحضور الطوبوغرافي لكل تفاصيل المغامرة التي سيخوضها طرفة مع خاله المتلمس، فالسماء، والكعبة، والبحر كلها علامات مكانية يهندسها الشاعر وفق ترصيف مقصود، وإن كانت الأبيات في مقام هجاء عمرو بن هند، إلا أنّ طرفة استطاع أن يُفعّل المكان/ الفضاء بكل أبعاده الجغرافية والاجتماعية والتاريخية والدينية مع تجربة الهجاء.

بدءا تتجه الأنا الشعرية نحو مساق الرحيل حين لا يوفر المكان الواقعي/الحسي معطيات الحياة، فيعلن الشاعر إعراضه عن المكان، وإدارة ظهره له، عبر هذا الرحيل إلى فضاء آخر بحثـا عن وجـود كياني ينحت من خلاله ذاتا جديدة تتناغم مع الأنساق المكانية الجديدة المعطاءة.

يختار الشاعر أمكنة منوعة بتنوع الممارسة الشعرية لموضوعة الهجاء، فتحضر (السّماء) بوصفها فضاء فيزيقيا قدسيا تصعّد إليها الأرواح المقدسة والمدنسة في جو مهيب، ولعل روح عمرو بن هند أحد هذه الأرواح بحسب دعاء طرفة من خلال توظيفه تيمة الغراب الناعق على رأس عمرو، ويحضر مع السماء إطار مكاني آخر لا يقل قداسة عنه، فالكعبة بكل حمولاتها الثقافية والتاريخية والشعائرية تحيل إلى قداسة الأرض، وإذ في بيتي طرفة قداسة السماء متواشجة مع قداسة الأرض(الكعبة) عبر هذا الخيط الشعوري الذي يجمع الأمكنة، أمّا البحر فكان فضاء للتيه والضياع؛ فهو هنا يمثل أيقونة البعد الفاصل بين الماء واليابسة، كونه قادما إلى عمرو بن هند من مكان يفصل بين مكان الحيرة، ومكان البحرين الجزيرة التابعة للمنطقة الشرقية

من الجزيرة العربية (يقطع البحر آتيكا) إشارة إلى مشاق السفر، وعناء الرحلة، ومع ذلك لم يفلح في كسب ودِّ عمرو بن هند الذي توعد الشاعر بشرّ في صحيفة[35] أتت عليه، وأهلكته.

يبدو المكان عند الجاهليين قد مثل أبرز تيمة وجودية أرّقت وجدانهم وحملتهم على التيه في تلافيفه، إلا أن فضاء الصحراء كان هو الآخر علامة مكانية مفتوحة تبعث القلق والروع، وهذا ما عبّر عنه سويد ابن أبي كاهل في عينيته حين تمثلت له الفلاة مهادا مجهولا، فيقول: [من الرمل]:

وفَـــــــلاَةٍ وَاضِحٍ أَقْرَابُهَا بَالِياتٍ مثلَ مُرْفَتِّ القَــزَعْ

يَسْبَحُ الآلُ عَلَـى أعْلاَمِــه وعَلَــى البيدِ إِذَا اليومُ مَتَـعْ

فَرَكِبْناها عَلَــى مَجْهُولـــِها بِصِلاَبِ الأَرْضِ فيهِنَّ شَجَــعْ[36]

تتبدى الصحراء/الفلاة عند سويد بساطا مفتوحا، وفضاء فسيحا، بالنظر إلى تشعب بُطونها (عَلَــى مَجْهُولـِها)، وترامي أطرافها(يَسْبَحُ الآلُ عَلَــى أعْلاَمِــها)، مما يجعلها مكانا متوترا يبعث القلق والخوف، ويتيح في الوقت آنه التأمل في جنبات كونها المترامي طولا وعرضا.

وقريبا من رؤيا سويد للفلاة نجد امرئ القيس ـــ أيضا ـــ يتوجس خيفة من مفاوزها ومهامهها؛ إذ تصبح الصحراء عنده رديفا موضوعيا للجدب والخوف فيقول [من الطويل]:

وكم دونـها مـن مَهْمَهٍ ومَفَـازَةٍ وكم أرْضِ جَدْبٍ دونها ولصُوصُ[37]

فبيت امرئ القيس هذا ينطلق من بعد استفهامي يحمل دلالة الإخبار عن كثرة المآزق، وكثرة الجدب، وكثرة قطاع الطرق، مما يصعد درجة الحذر والقلق من هذا الفضاء اللامتناهي؛ لأنّه أصبح ذا رمزية دالة على معنى التيه والضياع الذي لا حدود له؛ مما يجعل الإنسان الجاهلي في إسار الضياع الوجودي.

هكذا يتوحد الإنسان الجاهلي مع مكانه في لحظة مكاشفة كبرى، معلنا استجابته المطلقة لوخزها المؤلم بلفح الهجير(وكم أرْضِ جَدْبٍ)، والملهم بحرية الخاطر، وتأمل العقل في الملكوت من حوله (مـن مَهْمَهٍ ومَفَـازَةٍ)، من منظور أنّ المكان/الصّحراء لم يعد "مجرد حضور واقعي، وإنما تَحَولَ عبر انفعالات الذهول والإدهاش إلى مجموعة تصورات ومفاهيم ترتبط بالبحث عن هوية المكان الثقافية والتاريخية"[38] والاجتماعية، وعبر هذا الحلول بين الإنسان والمكان تمتد الصّحراء/ الجغرافيا عنوةً وبحمولاتها النفسية والأنطولوجية داخل عوالم الذات الجاهلية، ويتسرب كونها ـــ بوعي أو بغير وعي ـــ في أتون الشعرية الجاهلية، مشكلةً قصيدةً كونيةً، لكن بعبق النّسق الطبيعي الجاهلي.

وتأسيسا على ما سبق يمكن القول إنّ فعل التماهي بين الإنسان والمكان في عصر ما قبل الإسلام، ينم عن حركية الذات الجاهلية المصغية لنداءات الكون وتنهداته، على الرغم من مطبات الخوف والتلكؤ والحذر التي أوجدتها ظروف التوتر النفسي والصراع الاجتماعي في تلك البيئة، ومحاولات هذه الذات ردم الهوة التي

حفرها معول الواقع المتشظي ببناء وعي ممكن، يسهم في بناء الإنسان الكوني (l'Homme Universel) الذي يتناغم مع نسقه البيئي والثقافي المتواتر في نظام الحياة الجاهلية.

ت- الذات/ الإنسان:

لم يكن الإنسانُ الجاهلي يخوض حرابا مع مكانه وزمانه فحسب، بل كان الحراب الحقيقي مع ذاته التائهة في سديم ذاك الوجود اللامتناهي، تبحث قلقةً عن مبررات وجودها في خريطة كونها الجاهلي، وترهقها ترسبات الأنساق الاجتماعية والثقافية والنفسية المهيمنة على المكان والزمان الجاهليين، ويتغلغل فيها الشعور بعبثية الحياة، وهامشية وجودها في ظل تجارب حياتية متسمة بالضياع والتمزق الذاتي والجماعي، وقد كانت هذه الذات المأزومة والمتهالكة تسعى إلى تأسيس كيان بشري يمتلك هوية إنسانية تختار أفعالها وتوجه إرادتها، وتبحث عمّا يحقق لها وجودها البيولوجي، ويملأ وجدانها النفسي.

ولكن، مع كلّ ذلك لم تركن هذه الذات إلى التقاعس في سلوكها وتفكيرها، بل تجاوزت حسّها التراجيدي، وحاولت هتك حجب واقعها؛ لتحوله إلى حس تفاؤلي، يعطي للحياة الجاهلية قيمتها الإنسانية، ولم تنكفئ هذه الذات حول مصيرها الضبابي، بل طفقت راغبةً في إحداث التوازن الاجتماعي والنّفسي بين الواقع المشهود والأفق المفقود.

ولنقف برهة مع أبيات لطرفة يجيب من خلالها عن سؤال وجوده الذي ظل قابعا في مخياله، حين يقول [من الطويل]:

ألاَ أيُّـهَذَا الزّاجري أحْضُـرَ الوَغَـــى	وأنْ أشْـهَدَ اللّذّاتِ هَلْ أنْتَ مُخْلِدِي
فـإنْ كُنْتَ لاَ تَسْطِيعُ دَفْــعَ مَنِيَّتِـي	فَـدَعْنِـي أُبادِرْهَا بمـَا ملَكَتْ يــَدِي
وَلَوْلاَ ثَلاَثٌ هُنَّ مِـــنْ عِيشَةِ الفَتَى	وَجَدِّكَ لَمْ أَحْفِلْ مَتَى قَـــامَ عُوَّدِي
وَمِنْهُنَّ سَبْقِـي العَاذِلاَتِ بِشَــرْبَةٍ	كُمَيْتٍ مَتَى مَا تُعْلَ بِالْمَـــاءِ تُزْبِدِ
وَكَــرِّي إِذَا نَادَى الْمُضَافُ مُحَنَّبًا	كَسِيدِ الغَضَا نَبَّهْتَهُ الْمُـــتَوَرِّدِ
وَتَقْصِيرُ يـوْمِ الدَّجْنِ وَالدَّجْنُ مُعْجَبٌ	بِبَهْكَنَةٍ تَحْتَ الْخِـبَاءِ الْمُعَـمَّدِ
كَــأَنَّ البُرَيْنَ وَالدَّمَالِيــجَ عُلــــِّقَتْ	عَلَى عُشَرٍ أَوْ خِــرْوَعٍ لَمْ يُخَضَّدِ[39]

تطفح الرؤيةُ الشّعرية لدى طَرفة بإيماءات وجودية، تجعل من الإنسان حقيقةً مطلقةً ومقدّسة، يختار مصيره، ويخلق أفعاله (فَدَعْنِي أُبادِرْهَا)، ويثبت وجوده المكاني والزماني في صخب الواقع الجاهلي المأزوم بالفراغ النفسي والاغتراب الذاتي الذي يعيشه الواقع من خلال حضوره المتراكم في هذه الأبيات (أيُّـهَذا، الـلائِـمي، أحضُــر، أشهد، أنت، مخلدي، كنتَ، تستطيعُ، فدعني، أبادرها، ملكت يدي، أحفل، سبقي، كرّي..)، فكل هذا الحضور المميز للذات يعيد للحياة الجاهلية

دراميتها، ويكشف عن وعورة المسالك التي كانت تتخبط فيه الأنا الجاهلية خبط عشواء، إلا أن طرفة – وبجرأته المعهودة - يمارس اختياراته، ويثبت حضوره منطلقا من ذاتيته للتعبير عن مشاعره الجسدية والروحية(المرأة، الخمرة، الفروسية)، بوصفها وسيلة للخلاص من منغصات الواقع.

والشاعر– هنا - يطلق العنان لأناه الفردية كي تمارس حريتها المطلقة دون قيد اجتماعي أو أخلاقي، وهي دعوة إلى ممارسة متعة الحياة دون مصدّات تحدُّ من رغباته في اقتناص فكرة السعادة المنشودة التي" تفترض إمكانية الوجود الذي يستفيد من فرصة المتعة التي تعرض للموجود"[40] بوصفه واقعا متحررا، انطلاقا من أن الإنسان مصدر قيمه الخاصة، دون الخضوع إلى الميول الاستبدادية، وتخليصه من القيود الرتيبة.

إنّ غريزة طلب الحياة عند طرفة بإمكانها أن تنتج حسّا وجوديا، يبحث عن مشكلة المصير الإنساني، وينفتح على عالم الأشياء المحيطة به، ويؤمن بضرورة الانغماس في ملذاتها خوفا من اندثار الحياة؛ لأنّ الحياة عنده تجربة عبثية، وحالة اللذة، وطيف عابر سرعان ما يتلاشى بريقها.

وتصبح المرأة أيقونة وجودية ينفذ من خلالها طرفة إلى عوالمه الحلمية هاربا من المزاج الجاهلي العام الموسوم بالضياع والاغتراب؛ فكانت المرأة رمزا للخلاص، وطريقا مختزلا يوصل إلى عالم متعال، وذلك لما في المرأة من ترميزات وجودية، ومن تفسيرات أسطورية تجعلها أشبه بملاذ يؤتى ومعبود يُرتجى.

وتكون الخمرة هي الأخرى وسيلة ترحال روحية من رتابة الحياة الجاهلية، وسفر في متاهات ورقية عساها تكون بديلا موضوعيا للواقع اليومي؛ لأنّ الخمرة عند طرفة "تعتبر وسيلة إلى ضرب من المعرفة التلقائية الغامضة لحقائق صعبة؛ حقائق الحياة والوجود"[41] الإنساني الممتلئ بالنشوة والابتهاج بالحياة المأمولة.

وكذلك هي الفروسية بوصفها طريقا لإثبات الذات، وتحقيق الشعور بالوجود المادي؛ لأنها تمثل" صيحة التمرد ضد العالم، وغايتها إثبات الوجود، والعيش بامتلاء؛ حسُ الفروسية هو من هذه الناحية حس الكفاح ضد الدّهر"[42] المتهالك في نظر طرفة بن العبد، أو هي " مكافئ موضوعي لتمويه الواقع الذي يسير في غير صالحه، معلنا ثورته على قهر الزمان"[43] وترويض المكان؛ لكي يتماشيا مع توجهاته واختياراته.

ولعل ما يمكن إيجازه في أبيات طرفة أنّها تُضمر طقسا وجوديا وإرهاصا أوليا؛ لتشكل الوعي الوجودي عند الجاهليين، بوصفه وسيلة للخلاص من ضجر الحياة، ويظهر ذلك في تشبث هذه الذات بأمراس الوجود، وتسارعها في الاستجابة لنزواتها العقلية والحسيّة دون الاكتراث للمتاريس الاجتماعية والخلقية، وشعارها في ذلك:

فدعني أروي هامتي في حياتها ستعلم إن متنا غدا، أينا الصدي؟

وعراك آخر مع هشاشة الحياة وصروف الدّهر نلفيه عند الشاعر أحيحة بن الجلاح حين يتوجس خيفة من وهاد القلق والارتباك، فيقول مستفهما حائرا:[من الطويل]

ألا هَـل فُؤادي إذ صَبا اليَومَ نازِعُ وَهَل عَيشُنا الماضي الّذي زالَ رايِعُ

هَــل مِثلُ أيّامٍ تَسَلّفنَ بِالحِــمــى عَوايِدُ أو عَيشُ السِتارَينِ راجــعُ

كَأن لَم تُجاوِرنا رَميمٌ وَلَـــم نَقُم بِفَيضِ الحِمى إذ أنتَ بِالعَيشِ قانِعُ

وَبُدِّلتُ بَعدَ القُربِ سُخــطاً وَأصبَحَت مُضابِعَةً وَاِستَشرَفَتكَ الأضـابــعُ

وَكُلُّ قَرينٍ ذي قَــريــنٍ يَوَدَّهُ سَيُفجِعَهُ يَوماً مِنَ البَينِ فــاجــعُ[44]

وتتميز تجربة الشاعر هنا بتأملات تساؤلية تعكس المدى الوجودي المهيمن على العقلية العربية في بحثها عما يسكت آلة السؤال عندها؛ وهي في بحثها تحاول فك شفرات هذا الكون الوجودي بإيجاد أجوبة كافية بحسب ما تمليه عليها أشكال المعرفة المتوافرة، ولئن كان الشاعر في أبياته يتعامل مع صورٍ ثنائية (الحاضر/ الماضي، الموت / الحياة، البعد /الدنو) فإنّه بطريقة ما يخلق سؤالا فلسفيا، وجدلا ميتافيزيقيا، لكنه يعود أدراجه معلنا عجزه أمام غموض الأشياء المحيطة به، ومحدودية قدراته الإدراكية؛ لأنّه لم ينته إلى قناعات يقينية تُسكّن روع ذاته القلقة المأزومة.

لذا، كان الشاعر يتعامل مع تساؤلاته من منطلق أنّها تجارب وجودية حتميّة تخوضها الذات الهائمة في سديم وجودها الغامض (هل فؤادي، هل عيشنا، هل مثل...؟)، ولعل في أولى عتبات الاستفهام نجد سؤال الحاضر والماضي بوصفه جدلية وجودية يقف الإنسان أمامهما كلاً ضعيفا بالنظر إلى تعقيد آلة الزمن وتغلغلها في مخيال الجاهليين.

وتجعل هذه المماحكة الوجودية بين الزمن والإنسان أبيات الشاعر تتلفع برداء فجائعي؛ لأنّ تقدم الزمن خطيا يجعل الإنسان يتقدم نحو مصيره المحتوم(سيفجعه فاجعُ)، لذا كان الزمن أكثر الهواجس الوجودية قلقا، وأكثر الموجودات الكونية غموضا.

ومرة أخرى يطرح الشاعر مشكلة الموت بوصفها الجدار الأخير الذي ترتطم به الروح البشرية معلنة عجزها أمام هذا العدو الوهمي الذي يهدد وجودها، وأنّه "سيتملكها حينئذ القلق والخوف أمام موتها الذي لا هرب منه مع عبور كل الأشياء الطبيعية وانقضائها"[45] في الزمن الماضي.

وصورة أخرى من صور الضياع الوجودي نجدها عند المليك الضليل حين يُوغل سادرا في عتمة النفس البشرية، ليقف أمام القدر الكوني كما تقف الذرات أمام مداراتها، لا تملك حرية الحركة إلا في ظل مسارها الدائر، فيقول:

أرانا مُوضِعين لأمرِ غَيْبٍ وَنُسْحَرُ بالطّعامِ، وَبالشّرابِ

عَصـافيرٌ، وَذُبَّـانٌ، وَدودٌ وأجْرأ مِــنْ مُجَلَّحَةِ الذِّئابِ[46]

تجوسُ الرؤيا الوجودية حائرةً في بيتيْ امرئ القيس، ويتنامى فعلُ التيه والضياع داخل متاهة الوجود الكوني وصولا إلى حالة التوحد بكل شيء؛ فالإنسان والحيوان والأشياء كلّها ممسطرةٌ بحسب نواميس كونية غيبيّة، وما الطّعام والشراب إلا سرابٌ تتلهى به الكائنات ريثما يأزفُ حَينُها فتنساق إلى القانون الكوني، حيث يصبح الموت أمرًا مقضيا والحياة مستحوذة على الوهم.

والظاهر أنّ قول امرئ القيس غاص بإيماءات وجودية مشرعة على قضايا الإنسان، فهو يجهل وجوده، ويشعر بالضعف تجاه قوى غيبية قاهرة توجهه، وتقرر وجوده بوصفه مخلوقا ضعيفا، ومنسحقا، ومنساقا مع رياح الدّهر التي تجري بما لا تشتهي الذوات الإنسانية التي "لا تعدو أن تكون ذرات متناهية في الضآلة على سطح حبّة من التّراب مفقودة في اتساع العوالم غير المحدود"[47] مكانا وزمانا.

إنّ نزوع طائفة من شعراء العصر إلى هذا الاستبصار الوجودي قد أملته ملابسات الواقع بما فيه من عبث وضجر وفراغ مادي وروحي، كان الجاهلي قد حايثه بكل جوانحه في ذاك الفضاء الرحيب، حيث انعدام الرؤية، وضبابية الحياة، وتجاوز المأساة الحتمية القاهرة التي يراها متراسا يحدُّ من حريته المطلقة.

ولعلّ تفاقم الحس الوجودي عند كثير منهم ينّم عن هلامية الحياة، وضبابية الرؤيا، والشعور بالهامشية في هذا الفضاء الكوني، لذا ليس غريبا أن يُضمر الوعاء الشعري الجاهلي رؤىً وجوديّة، وأن يطفح بتيمات كالعبثية والحرية والعدمية بوصفها أساسات يقوم عليها التّصور الوجودي للحياة عند معظم الشعراء الجاهليين.

الهوامش

• **أستاذ محاضر ب، قسم اللغة والأدب العربي، جامعة المسيلة.**

Figaro ,les versets humanistes : 13- Adonis (Ali Ahmed Saïd) Littéraire (Le) N°18775 du 16/12/2004

14 - ابن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، قرأه وشرحه: محمود محمد شاكر، دار المدني بجدة، ج1، ص:33.

15 - يذكر جواد علي أن ": الجاهليين استعملوا الزمان استعمالهم للدهر، ونسبوا اليه ما نسبوه للدهر من فعل في الإنسان وفي الحياة والعالم"، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ساعدت جامعة بغداد في نشره، الجزء السادس، الطبعة الثانية، 1993، ص: 150.

16 - عدي بن زيد العبّادي: ديوان عدي بن زيد، حققه وجمعه: محمد جبّار المعيبد، شركة دار الجمهورية للنشر والطبع، بغداد، العراق، 1965، ص: 83/82.

17 - ارتبط معنى الدهر عند الجاهليين بفكرة الهلاك والموات، وقد حكى عنهم القرآن الكريم في سورة الجاثية من الآية، 24:"وَقَالُواْ مَا هِيَ إِلاّ حَيَاتُنَا الدّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلاّ الدّهْرُ"

18 - عبد القادر فيدوح: دلائلية النص الأدبي، ديوان المطبوعات الجامعية، المطبعة الجهوية بوهران، الطبعة الأولى، 1993.ص:77.

19 - ينظر: عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي، دار الثقافة، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1973، ص:253.

20 - غاستون باشلار: جدلية الزمن، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، 1992، ص:48.
21 - امرؤ القيس: ديوان امرئ القيس، اعتنى به وشرحه، عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2004، ص:159.
22 - حاتم الطائي: ديوان حاتم الطائي، دار صادر، بيروت، لبنان، 1981، ص:34.
23 - عبد الوهاب المسيري: دراسات في الشعر، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، 2007، ص:114.
24 - المرجع نفسه، ص: 114.
25 - المرجع نفسه: ص:114.
26 - الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، وضع حواشيه: موفق شهاب الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، بيروت، لبنان، ج1، ص: 210/209.
27 - كولن ولسون: فكرة الزمان عبر التاريخ، ترجمة فؤاد زكريا، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص:161.
28 - عبد العزيز بومسهولي: الزمان والفكر، بالاشتراك مع عبد الصمد الكبّاص، دار الثقافة، الدّار البيضاء، الطبعة الأولى، ص: 79.
29 - يمكننا أن نفرق بين الزمن والزمان؛ فالزمن هو ساعتنا الحياتية والكرونولوجية، بينما الزمان هو مأساتنا داخل ساعة الزمن، وكأنّ المدّ في "الزمان" هو امتداد لمعاناتنا، أو كما اصطلح عليه الجاهليون بتسميته بالدهر، وما فيه من تمزق وتشظٍ على المستوى الذاتي والجمعي.
30 - المفضل بن محمد بن يعلى الضبي: المفضليات، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، دار المعارف، القاهرة، ط السادسة، 1979 ، المفضلية رقم 41 ، ص" 205/204.
31 - شعر تأبط شرا: دراسة وتحقيق: سلمان داؤود القره غولي وجبار تعبان جاسم، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ط، 1973، ص: 172-175. رحى بطان: موضع في بلاد هذيل، سهب:صحراء، صحصحان،أرض مستوية.
32 - عنترة بن شداد العبسي :شرح ديوان عنترة بن شداد العبسي، الخطيب التبريزي، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه، مجيد طراد، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1992، ص:145.
33 - يوسف اليوسف: مقالات في الشعر الجاهلي، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1975، ص: 121.
34 - طرفة بن العبد: ديوان طرفة بن العبد، شرح الأعلم الشنتمري، تحقيق درية الخطيب ولطفي الصقال، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000، ص:176/175.
35 - للمزيد من الاطلاع حول تنقل طرفة بن العبد من البحرين إلى مملكة الحيرة ، ينظر صحيفة طرفة والمتلمس في مصادرها.
36 - سويد ابن أبي كاهل اليشكري، ديوان سويد ابن أبي كاهل، جمع وتحقيق شاكر العاشور، دار الطباعة الحديثة، البصرة، العراق، الطبعة الأولى، 1972ص: 26.
37 - امرؤ القيس:ديوان امرؤ القيس، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الخامسة، ص: 31.

38 - جمال مجناح: شعرية المكان وهندسة المعنى، دفاتر مخبر الشعرية الجزائرية، جامعة المسيلة، العدد الأول، 2009، ص: ...
39 - طرفة بن العبد: ديوان طرفة بن العبد، شرح الأعلم الشنتمري، تحقيق درية الخطيب ولطفي الصقال، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000، ص:46/45.
40 - عبد العزيز بومسهولي: الكائن والمتاهة، منشورات مركز الأبحاث الفلسفية بالمغرب، الطبعة الأولى، 2007، ص:93.
41 - مصطفى ناصف: دراسة الأدب العربي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ص: 291.
42 - أدونيس(علي أحمد سعيد): مقدمة للشعر العربي، دار العودة، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1979، ص:29.
43 - عبد القادر فيدوح:القيم الفكرية والجمالية في شعر طرفة بن العبد، مؤسسة الأيام للصحافة والنشر والتوزيع، المنامة، البحرين، الطبعة الأولى، 1998، ص:50.
44 - أحيحة بن الجلاح: ديوان أحيحة بن الجلاح، ص: 164.
45 - جيمس.ب.كارس: الموت والوجود، دراسة لتصورات الفناء الإنساني في التراث الديني والفلسفي العالمي، ترجمة: بدر الديب، المجلس الأعلى للثقافة، 1998، ص:21.
46 - امرؤ القيس بن حجر الكندي : ديوان امرئ القيس، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، الطبعة الثالثة، دار المعارف، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1996، ص:97.
47 - ألكسيس كاريل: الإنسان ذلك المجهول، ترجمة عادل شفيق، الدار القومية للطباعة والنشر، (د، ت)، ص:22.