

تكوين الفكر العربي قبل الإسلام

- 6 -

د. رشاد محمد خليل

الفصل الثاني

تصور الوجود في الفكر العربي قبل الإسلام

عدم ، واوجده الله أعطاه ، ووجد غضب ، ووجد حزن « (1) وفي كل هذه المعاني الوجود معناه ابتداء في زمن ، وهو في نفس الوقت اكتساب شيء لم يكن . وعليه من الخطأ ان يقال في العربية : الله موجود ، اولا للمعنيين السابقين وهما : الابتداء في الزمن ، واكتساب الوجود الذي لم يكن ، وثانيا لان موجود اسم مفعول بمعنى اوجده موجود ولا يقال ذلك في حق الله عند العرب .

من اجل هذا جعلت هذا المبحث قاصرا على تصور الوجود عند العرب واليونان بمعنى المالم ، وجعلت مبحث الفكرة الدينية الخاص بالله وصفاته مستقبلا .

ولكني مع ذلك ساستعمل معجم الفكرة الدينية نفسه ومن وجه آخر ، في الكشف عن تصور العرب للوجود مع الاستعانة بما يحتاجه البحث من دراسات لغوية وفنية للشعر القديم (الجاهلي) في اطار اوسع وحين نعيد التعامل مع معجم الفكرة الدينية نكتشف فيه الحقائق الآتية :

1 - تصور العرب العالم مخلوقا ومصنوعا ، وان خلقه وصانعه وبارئه ومبدعه ومصوره هو الله

في الفكر العربي :

يندرج تحت عنوان الوجود في الفلسفة القديمة مبحثان هما : الطبيعة ، وما بعد الطبيعة ، ويدور المبحث الاول حول العالم وعلله واسبابه وتوابعه وتراكيبه .. الخ ، وينور المبحث الثاني حول الالهيات ، اي الله باعتباره علة وضرورة لهذا العالم ، وذلك في المباحث التي فصلت بين العام والله او حلوت ذلك مثلما فعل افلاطون وارسطو ومن تابعهما ، اما في المباحث التي جعلت الله والعالم شيئا واحدا كما هو الحال عند الماديين والاليين فمبحث الوجود يبحث العالم والله في مبحث واحد لا مبحثين منفصلين .

اما العرب كما سنرى فقد اخرجوا الله من مبحث الوجود أصلا ذلك لانهم لم يتصوروا الله وجودا على اي وجه من هذه الوجوه لا خارج العالم ولا داخله ، ذلك ان الوجود عند العرب يعني معنيين : اولهما الابتداء في زمان ثانيهما اكتساب شيء لم يكن .. « يقال اوجده الله اغناه ، والواجد الذي يجد ما يقضى به دينه ، وهذا من وجدى اي قدرنى ، ووجد الشيء عن

نعالى ، وذلك لانهم اثبتوا لله كما سبق ان رأينا صفات الخالق والصانع والبارى والمصور والمبدع ، وتسمى هذه الصفات الخلق ابتداء ، والايجاد من العدم ، ذلك ان الخلق لغة التقدير ، يقول زهير :

ولانت تقرى ما خلقت وبعم
ض التوم يخلق ثم لا تقرى

ومعنى تقرى ما خلقت ، اى تنجز ما قدرت على احسن وجه ، وخلق الله الخلق بخلقه خلقا احدثه بعد ان لم يكن وفق تقديره ، فالايجاد من عدم معانى الخلق ، ويلاحظ هذا المعنى فى الاستقنات التى يراد بها الاختراع ، ولذلك يقال الخلق بمعنى الكذب ، والعرب تقول حدثنا فلان بحدث الخلق ، وهى الخرافات والاحاديث المتعلقة . ورجل خالق اى صانع ، وعلى هذا المعنى يكون الخالق قد خلق العالم وفق تقدير قدره ، والعالم الخلق (اللسان ج 1 ص 86 / 87) وكذلك الحال فى البارى والصانع والمبدع والمصور ، فبرا معناها خلق ، والمبدع الذى يبتدع الشيء ابتداء اى ينشئه ويبداه (اللسان ج 8 ص 6) ، ايا المصور فهو الذى ينشئ الاشياء فى شكل (اللسان ج 4 ص 473) ، والصانع هو الفاعل لان صنع معناها فعل (مختار الصحاح ص 371) ، والصانع والمصور وان لم يتضح فيهما معنى الخلق ابتداء - اى من العدم - فانه يتضح فيهما معنى الخلق عامة وتحويل الشيء ووضعه على شكل وصورة .

فالعالم اذن ليس قديما باى معنى من معانى القدم عند العرب ، اى انه خرج من العدم المحض ، واوجده الله ابتداء حيث لم يكن موجودا من قبل على صورة من الصور .

2 - تصور العرب العالم مخلوقا ومصنوعا ومبدعا على غير مثال سابق ذلك ان من معانى الخلق ايضا ابتداء الشيء ابتداء على غير مثال سابق عليه ، فالخلق فى كلام العرب على معنىين احدهما التقدير كما سبق والثانى الخلق على مثال ابدعه اى اخترعه (اللسان ج 1 ص 86) ، وكذلك لفظ المبتدع له معنيان احدهما ما سبق وهو الانشاء ابتداء والثانى : ان بدعت

الشيء ابتدعته لا على مثال (اللسان ص 6) ، واذا فالعالم لم يسبقه نموذج او مثال يحاول ان يقلده وان يصنع نفسه ويشكلها على مثاله ، فقبل العالم لم يكن شئ الا الله .

3 - ولكن اذا كان العالم قد خرج من العدم المحض لا على مثال سابق . ولا من هوى ابدية ، ولم يكن نتيجة حركة ازلية لمادة ازلية ، فكيف خرج من العدم المحض . يقول العرب فى ذلك ان العالم قد خرج من العدم المحض اى الوجود باذن الله ومشيئته وتدرته وارادته . ولذلك سماوا العالم بالمخلوقات اشياء ومقدرات لانها وجدت وخلقت بمحض القدرة والمشيئة . فالتقدير والقادر من صفات الله يكونان من القدرة ويكونان من التقدير ، والقدرة من الفعل قدر . فالتقدير اسم فاعل من قدر يقدر (اللسان ج 5 ص 74) . وكذلك الشيء من المشيئة اى الإرادة شئت الشيء شاءه شيئا ، فكل شئ بمشيئة الله وبإذنه اذا اراده او اشاءه قدر عليه بقدرته فأخرجه من العدم الى الوجود بمحض قدرته ومشيئته التى اذا ارادت شيئا كان بعد ان لم يكن .

4 - وقد خلق الله العالم واخرجه من العدم المحض الى الوجود بمحض قدرته وارادته ومشيئته دون وسطاء من آلهة او ارباب آخرين لهم معه مشاركة فى خلق او انشاء او تقدير او تدبير لانه فى ذلك واحد لا شريك له ، فإله فى هذا ليس له شريك فى اعتقادهم كما سبق ان سجلنا . اما الشركاء او الالهة الذين دعواهم معه فهم مجرد شعفاء كنا سبق ان سجلنا ايضا .

5 - اعتقد العرب ان فى الاشياء والمخلوقات فطرا وطبائع ليست لازمة لها من نفسها ولا من محض وجودها ، وليست ضرورة لازمة عنها ، وانما هى فطرة وطبيعة انتضتها مشيئة الله وارادته التى خلق كل شئ على صورة الزمها اياها ، وطبيعة على خليفة وسجية يكون عليها ، والخلفة لغة الفطرة والطبيعة والسليقة بمعنى واحد (اللسان ج 1 ص 86) ، وطبعه الله على الامر بطبعه طبيعا فطره ، وطبع الله الخلق على الطبائع التى خلقتها فانشأهم عليها ، وهى خلانقهم تطبعهم طبيعا (اللسان ج 8 ص 232) ، والفطر الابتداء والاختراع والفطرة

منه الحالة ، والمعنى انه يوجد على نوع من الجبله والطبع (الانسان ج 5 ص) .

6 — والاشياء في الوجود مقدره تقديرا اى تجرى على سنة ونظام لا يحض الصدفة والاتفاق ، نكل شىء مخلوق له نظامه ، وقدره هو طبيعته وخطته ومطرنه وجبلته كما سبق القول ، والعالم كله يجرى على سنن ونظام ، تضاه الله وقدره تقديرا ، وذلك لازم من وصفهم لله بالقادر المقدر ، ومن ترويضه لهم في تضائه وقدره ، وقضى : حكم وقدر الحكم ايضا ، فالقدر ليس قوة حاكمة على الله والعالم ، يخضع لها الله والعالم بهتتضى الضرورة في النظام او القانون ، وانما القدر عند العرب هو تضاه الله وقدره في العالم كما سبق القول في مبحث الفكرة الدينية .

7 — وتضاه الله وقدره عدل ، وان جهل الانسان الحكمة ايضا ، والله بقضائه وقدره العدل يخضع في العالم قوما ويرفع آخرين ، ويبسط الرزق لمن يشاء ويقتدر ، وينح ، وينع ، ويعطى ويأخذ ، ثوابا او عقابا ، او لحكمة يعلمها ، ولكن حكمه عدل في كل حال ، وامره نافذ على اى حال ، ولكن امره وحكمه وقضاؤه وقدره مصحوب برحمته لانه رحيم رحيم .

8 — والله لم يخرج العالم من العدم المحض الى الوجود وكفى ، ولم يبدعه على غير مثال سابق وكفى . ولم يفعل ذلك باذنه ومشيئته وكفى ، ولم يطبع الاشياء على طبائع وجبلات وكفى ، ولم يحكم الكون وينظمه بهتتضى سنن ونظم وقوانين تعمل فيه وتعمل في الاشياء بحكم طبائعهما وكفى . ولكنه يتصرف في العالم ايدا ، عالم به ومحيط بكل ظاهر وخفى فيه ايدا ، يسرى ويسمع ويراقب ويشهد ، ويرعى الخاق كله جليله وخطيره ، فيمنع ويمنح ويعطى ويأخذ ويشيب ويميت كما سبق القول ، ويرزق ويمين ويساعد ، وذلك بهتتضى لانه المانع المانع ، المعطي الوهاب ، الذى يجزى على الخير والشر ، الرزاق المعين ، المؤمن (الذى يؤمن الخائف) . فهو لم يخلق العالم ثم يتركه لنفسه ، ولا لسننه وقوانينه ، ونظمه وطبائعه ، رغم انه اودع فيه ذلك كله ، ولكنه يصرفه ايدا ويدبره ايدا ، ويحكم فيه ويتضى ايدا ، فهو المدبر والمتصرف والحكم العدل .

9 — والله لم يخلق الخلق ابتداء ودفعة واحدة ثم اخذ يدبره ويصرفه ، وانما خلقه اطيوارا وحالات ، فالخلق عملية دائمة مستمرة ، والانشاء والاعدام قائم ايدا ، وصفات الخالق والبارىء والمصانع اسماء وانمال تلزم صاحبها ايدا ، فقدره الله وما يزال خالقاً وبارئاً وصانعا ، وقد كان وما يزال مدعا ومصورا لان هذه اسماء الة تلزم صاحبها ما دام قائما ، ولذلك قال قيس بن الخطيم :

قضى لها الة حين صورها الخالق الا لا يكنها سدف (2) .

10 — وهو لا يقضى ويدبر ويتمصرف في خلقه في غيبة عنهم او من بعد ، وانما يقضى ويتمصرف ويدبر ، وهو قريب منهم ، يسأله الخلق فيجيبهم ، ويدعونه فيستجيب لهم ، ويلجأون اليه فيحييهم ، ويستعينونه فيميتهم ، ويستعيذونه فيميدهم ، فهو المسؤول ، والمعذ ، والمعين ، والمجأ ، فهو قريب من عباده ، بلا حاجز ، وبلا واسطة .

السنن اتي لاحظها العرب في الوجود :

ذلك هو تصور الوجود في الفكر العربي كما تكشف عنه دراسة معجم الفكرة الدينية ، ولكن الدراسة الواسعة المنفصلة للشعر اقدم تكشف لنا ايضا عن بعض السنن والنظم والقوانين التى لاحظها العرب في الوجود وسجلوا ملاحظتهم عنها ، وكان لاعتبارها عندهم اكبر الاثر في فكرهم واخلاقهم ، وهى وان كانت موجودة في معجم الفكرة الدينية اجمالا الا انها موجودة في الشعر بتفصيل شديد نحاول ان نشير اليه وننبه الى طريقة تتبعه واستخراجه .

وقد سبق من هذه الملاحظات ما يخص النفس الانسانية في معجم النفس ولا نحب ان نعود اليه وانما ننبه الى انه يدخل من هذا الوجه في مبحث الوجود ، وقد سجلنا هناك ما لاحظوه من صفات النفس والعقل ووظائفها واسلوب عملها ، وما فطرت عليه النفس من خير وشر ، وما فطر عليه العقل من حكم وتبويض وضبط (دون تحديد ماهيات او تقسيم اجناس) وهو يعطينا صورة واقعية عن ملاحظة العرب لقوانين الة وسننه في فطرة النفس .

وجبلتها وطبيعتها . ونكتفى بالإشارة الى ذلك في مكانه هناك .

أما الجانب الذي نحب أن نتكلم عليه هنا فهو (السنن) العاة أو (قوانين) الوجود .

الحركة ،،، الزمن ،،، الدهر :

سبق أن لاحظنا في دراستنا لصيغ الزمن في الأعمال أن العرب بنوا هذه الصيغ على أساس من تصور الزمن حركة مطلقة ولا يتطعمها سكون ، وإنما هو ديمومة مستمرة يتعلق بها الفعل من ناحية استمراره هو وانقطاعه ، ولكنه لا يتعلق بالزمن باعتبار الجهة لأن (صيرورة) الزمن ، أي ديمومته المطلقة ليس فيها جهة ، ليس فيها ماض وحاضر ومستقبل ، لأن هذا التقسيم خاص بالفعل لا بالزمن ، فالزمن نفسه يجري باستمرار ، ولكن الفعل هو الذي يستمر أو ينتقطع والفعل في حالة اتصاله بالزمن لا يتيقن بيه الحاضر لأن التحول المستمر من المستقبل الى الماضي يلغى الحاضر ، وقد لاحظنا في دراستنا للاستخدامات الفنية لهذا التصور كيف داخل الزمن (المسافة الزمنية) والتي تسمى بالإيجاز في التركيب الفني للقرآن والشعر ، ولكن أبعاد هذا التصور لم تقف عند الاستخدام اللغوي أو الفني وإنما تجاوزتها الى أبعاد فكرية وأخلاقية .

ولم يفتعل العرب في تصورهم بين الحركة والزمن ، وإنما جعلوها شيئا واحدا سموه الزمن وسموه الدهر ، أما الساعات والأيام والليالي والأعصر ، فهو تقسيم لقياس الحركة الدقيقة المنضبطة في الكون . ولكنها ليست شيئا آخر بجانب الحركة نفسها ، وأذن فإدهر أو الزمن هو الحركة نفسها سواء نظرنا إليها في إطلاقها أو قياسها .

شمول سنة (قانون الحركة) الزمن أو الدهر)

لاحظ العرب أن الحركة التي سموها (الزمن الدهر) هي قانون الوجود الأساسي ، وبها يرتبط كل شيء وجودا وعدما ، خلقا وافتاء ، حياة وموت ، صفرا وكبرا ، شبابا وهربا ، خصبا وجديبا ، فهي شاملة للوجودات كلها المادة والحياة ، الظواهر المنضوية ، والظواهر الثابتة ، أي كل شيء في الوجود السحاب والجبال ، النبات والحيوان ، والإنسان ،

الصحة والمرضى ، الفنى والفقر .. الخ ، فليست هناك ظاهرة في الوجود تفلت من سلطان الزمن أو مسطوته أو تضائه المحتوم ، وفي حيز ضيق مثل هذا لا يمكن تفصيل هذا البحث ، وحسبنا أن نعطي صورة واضحة منه بقدر الإمكان .

ونحب أن ننبه الى أن هذا التأثير الضيق في الوجود لا يأتي للزمن من مجرد جريانه المستمر ، أو حركته الدائبة ، والتي صورها أبو ذؤيب بقوله :

هل الدهر الا ليلة ونهارها
والا طلوع الشمس ثم غيلها

وأما لأن هذه الحركة قد ارتبطت بسنة أخرى أو قانون آخر هي سنة أو قانون التغيير .

سنة (قانون) التغيير :

تشمل هذه السنة (القانون) كافة أشكال الوجود كما سبق القول . وقد سبحنا الشعر وكأمة ظواهر التغيير التي أحاطت بهن في الشعر ومنها :
الخصب والجذب في الإمكان ، والممران والخراب في المساكن ، ولم يتنبه أحد فيما أعلم الى القيمة الفكرية الكبيرة للقوائد ذات المقدمات الطللية ، التي سجلت حس العرب العميق بتداول الحياة ، وتبدلها ، في قانون صارم ، وذلك أن كل ما استطلعت نظر الباحثين هو الدلالة الفنية للقوائد للطللية ، ولما راوا الشعراء جميعا يقفون في كثير من شعرهم تكلموا عن التقليد الفني وهو افتتاح القوائد بمقدمة تقليدية تمثل في الوقوف على الاطلاع ، وتكلموا عن الجمود الفني الذي استازمه هذا التقليد ، وعن المعاني المتكررة المملة والمتكلنة في هذا الوقوف . الخ .

ولا أريد أن أخوض في هذا البحث الطويل في أساليب الشعر القديم (الجاهلي) لأنها دراسة واسعة ليس هذا مجالها ، وإنما أتبه فقط الى القيمة الفكرية الكبيرة لهذه الوقفات الطللية .

المقدمة الطللية :

تبدأ المقدمة الطللية برسم صورة الماضي فسي شاهد درامية ذات طابع مسرحي فهي تبدأ أحيانا بطلب (ديولوجي) حوارى يخاطب فيه الشاعر صحبه

فردا أو جماعة مثل قول امرئ القيس في مطلع
معلقته :

السى ان يقول :

موقفت اسألها وكيف سألتها
صبا خوالد ما يبسين كلامها

كما فعل طرفة في مطلع معلقته حيث يقول :

لخولة اطلال ببرقة ثمهد
تلوح كباتى الوشم في ظاهر اليد
وقوفا بها صحبى على مطيهم
بقولون لا تهلك أسى وتجلد

وتد يقف على الديار متاملا كما فعل عبيد في مطلع
معلقته حيث يقول :

اقتر من أهله ملحسوب
فالتطيمات فالذنوب

والهدف من هذا الوقوف بصوره المختلفة هو
استحضار الماضى في صورة درامية عن طريق استحياء
مشاهد قديمة دارت أحداثها في هذا المكان حيث هذه
الاطلال ، ولذلك يستتبع الوقوف عادة مشهد الرحيل،
واستحضار صورة الحبيبة الراحلة أو كليهما معا ،
كما ان الوقوف نفسه إما ان يكون رمزا للذهاب المطلق
إى الذهاب الى غير رجعة ، وهنا يكفى الشاعر بإبراز
المعالم التى عفا عليها الدهر في المكان ، أو يكون وقوفا
يرمز الى تداول الحياة بين الأقبال والادبار ، والغناء
والنجد فتختلط آثار الذاهبين بالحياة الجديدة نسي
صورة الظباء والنعام والشجر ويعمر الأرام .. الخ
وذلك لتعيق الإحساس بيمد العهد بالذاهبين من
ناحية ، ولتأكيد معنى التجدد من ناحية أخرى .

ولان الموقف موقف ذاتى بحث رغم وحدة الموقف
نجد ان لكل شاعر طلاله أو اطلاله الخاصة ، التى
تعكس موقفا تأمليا في حالة نفسية خاصة ، ولا يتسع
المجال هنا لأيراد نصوص كاملة ولذلك نحيل على
مقدمات المقصائد الطللية لان فيها تفصيل ما ذكرناه .

ويتطبيق هذا التصور على مجال خاص هو مجال
التاريخ ، نلاحظ ان العرب قد سجلوا بكثير من التأمل
والاعتبار ما يلحق الحياة والاحياء من تبدل عبر العصور
ومن نماذج هذا التأمل العميق في تبدل المصائر والاحوال
يتأثير الدهر الدوار والزمن السيار قول أبو الصبيان

اقسا نبيك من ذكرى حبيب ومنزل
بسقط اللوى بين الدخول فحومل

وقول النابغة في مطلع معلقته الثانية :

عوجوا نصيوا لنعم دمنة الدار
ماذا تحيون من نوى وأحجار

أو مطلع معلقته الاولى :

يادار مية بالماياء فالسند
اقسوت وطال عليها سالف الامد

أو تبدأ بنولوج يناجى فيه الشاعر نفسه كما
فعل عنتره في مطلع معلقته وهو :

هل غادر الشمراء من متردم
أم هل عرفت الدار بعمد توهم

أو كما فعل زهير في مطلع معلقته وهو :

اسن ام اوسى دمنة لم تكأم
بحومانة الدراج فالمتسلم

وكما فعل الاعشى في مطلع معلقته وهو :

ما بكساء الكبير بالاطسال
وسؤالى نهسل ترد سؤالى

أو يرسم صورة المكان (المسرح) تمهيدا للمنولوج
مثل قول لبيد في مطلع معلقته :

عفت الديار محلها بمقامها
ببئى تأبد غولها فرجامها
ثمذافع الرمان عرى رسمها
خلقا كما ضمن الوعى سلامها
دمن تجرم بعمد عهد أنيسها
حجج خلون حلالها وحرامها

القتيبي :

الاول : هو الذي نحن بصدده أى شمول سنة التغير
وحتية المصير ، والثانى : وهو تقديم نموذج للأسلوب
الذى يجب اتباعه فى دراسة الشعر القديم (الجاهلى)
لاستكشاف قيمته الفنية والفكرية ، وهو أسلوب يخالف
تماما الأسلوب الذى يدرس به هذا الشعر الى وقتنا
هذا .

معلقة عبيد بن الأبرص من رواية الخطيب التبريزي :

ويقول سليمان بن ربيعة معتبرا بمصائر العرب
جميعا من يمانين وشمالين :

ما لذة العيش والغنى للدهر
والدهر ذو فناء فـ
اهلك طسما وقبل طسـم
اهلك عمادا وذا جـدون
واهـل جاش ومـارب
وهى لقمان والتسـون

ويقول الأسود بن يعفر النهشلى متمزيا :

ان المنية والحتوف كلاهما
يوقى المخارم بوقبان سوادى
لئن يرضيا منى وفاء رهينة
من دون نفسى طارقي وتلادى
ماذا أوئل بعد آل محرق
تسركوا منازلهم وبعد اباد
اهل الخير نرق والسدير وبارق
والقصر ذى الشرفات من سناد
ارضا تخيرها لدار أبيهم
كعب بن مامة وابسن أم دواد
جريت الرياح على مكان ديارهم
فكانتوا كاتوا على سعاد
ولقد غنوا منها بأنعم عيشة
فى ظل ملك ثابت الأوباد
نزلوا بانقرة تسيل عليهم
ماء الفرات يجسىء من أطواد
ماذا النعيم وكل ما يلهى به
يوما يصير الى بلى ونفاد (4)

على أنه من حسن الحظ أن نجد قصيدة وأخدة
تشمل كثيرا من ضروب التغير والتحول والمصير الحتمى
الذى تنتهى اليه مختلف ظواهر الحياة فى الوجود ،
ونحن نقدم هذه القصيدة هنا لنحقق بها هدفين ،

لهذه القصيدة طابع خاص يكاد أن يكون فريدا
فى بابها فى الشعر القديم ، فهى أقرب فى نسجها الى
أسلوب (الأوبرا) الحزينة ، فهى نوع من البناء المعقد
الذى يشترك فيه الحدث والتولوج والسرد فى خلق
رمز كلى مركب من عدة رموز تخضع كلها لنسق لحنى
خاص تحكمه قافية تتناوب فيها الواو والياء لتحقيق
قرار عميق يحس به المرء حين ينشد القصيدة محققا
المد فى الواو والياء تحقيقا كاملا ، وقبلة هذا الرمز
المركب من هذه المشاهد الدرامية والسرد معا ،
بالإضافة الى اللحن ذى القرار العميق أنه ليس رمزا
لشيء ، ذلك أنه رمز لا يفضى الى موضوع أو عرض
على طريقة الشعر القديم (الجاهلى) فى استخدام
الرمز ، وإنما هو رمز مطلق مقصود لذاته لأنه يعادل
اكل وجودى شامل أكبر من هلوم الارادات الفردية
ومشكلاتها وأحداثها ، تحقيقا لرغبة أو طموحا الى
غاية ، أو تعزيا عن مصيبة .. الخ ، وأكبر مشاغل
الحياة الاجتماعية هجاء أو فخرا ، حريا أو سلبا ..
هذا الكل الذى يجسده هذا الرمز ويعادله هو
الحياة فى تأكدها الحتمى بالفناء والعدم والموت ، حيث
تكمن (بأساويتها) بالنسبة للإنسان هذا الكائن
العائل فى صيرورتها المطلقة ، فنحن هنا أمام معادلة
كأية تتألفها بمعادلة امرىء القيس فى معلقته فى اتجاه
آخر ، فهذه القصيدة تتقابل وقصيدة قنابك لامرئ
القيس والتي لا نستطيع تقديمها لضيق المجال - فى
تصور الحياة ، فعند امرئ القيس نجد التأكيد على
معنى التجدد فى الحياة بالصيرورة ، ومن هنا كان
هذا التناول الكبير الذى يشيع فى جو القصيدة ، وهذا
الفرح العظيم بالحياة والذى تنبض به القصيدة ، بينما
نجد هنا فى قصيدة التفر من أهله ملحوب لعبيد التأكيد
على العكس ، أى التأكيد على معنى الفناء فى الحياة
بالصيرورة ، ومن هنا هذا الحزن المأسوى الذى يشيع
روح العويل فى القصيدة ، فعند امرئ القيس تتغير

هذه الدبوع القزيرة كلها والتي تجسرى عيوننا
وشلالات وانهارا ، ليست دبوعا على شيء خاص ،
أو أمام شيء بعينه ، إنما هي دبوع النجيمة الكبرى
أمام مشهد الفناء المطلق الشامل الرهيب ، وأمام
هذا التغير للأبدى الحتمى الذى لا يبقى حالا غلى
حاله ، والذي يستجيبه الشاعر فى مظهره المختلفة
فى هذه الصور المتناقضة التى يخلف فيها الفناء فى
شئى صوره وأشكاله دائما مظاهر الحياة للزوال ،
بما يدفع بالشاعر الى السخرية من نفسه على حرمة
على الاستمسك العميق بهذه الحياة المدبرة أبدا ،
الذاهية أبدا :

تصير وأنى لك التصابى
أبى وقد راعك المشيب
بأن تكن حال أجموعها
فلا بيدى ولا عجب
وكيل ذى بعنة يخلوس
وكيل ذى أسبل مكذوب
وكيل ذى أسبل مورث
وكيل ذى سلب مسلوب
وكيل ذى غيبة يسلوب
وغائب المسوت لا يسلوب

إن الشاعر فى هذا المتطوع من المولوج لا يقرر ،
ولا يسرد حكىة فى الحياة وتداولها بين الأحياء ، ولكنه
يكشف عن طريق استعراضه الواسع لجموعه من ميور
التداول بين النعمة والحرام احساسنا بشمول بسنة
التبدل ، فهو يستعرض تجربة الحياة كلها فى مجموعة
من الصور المستخدمة المركزة ، التى ترسم بتتاليها
ميورا درامية تعبق الحس المأسوى بالحياة التى أقصى
مداه وحين يفرغ من رسم هذه الصورة للفناء المطلق
يستوقفه شئ فى معنى التبدل ذاته شئ فى قسبة
التبدل دلالة فيسأل نفسه :

حياة رغ رائحة لناع
أعباتنبر مشبل فانت راجع رة كشلا
أو غانم مثل رين راجع رة كشلا
حاجع دللا دللا دللا دللا
العلى رمز الفناء وقاب الرجموى الولين رمز
الحياة ، غانم النالج فى الحياة رمز لتأكد الحياة
بالاستمرار والتفوق ، والخصبة رمز لانتقام الحياة
أمام الفناء والتداول .

الحياة حقا وتغنى ، ولكنها لا تنفك تتجدد أبدا ، وهنا
منذ عبيد تتجدد الحياة حقا ، ولكنها لا تنفك تغنى وتتبدد.
تبدأ القصيدة بحركة سينمائية سريعة فى المكان
الواسع لا ترمد فى المكان ذكريات ولا آثار حياة
جديدة ، وإنما ترمد معنى مطلقا هو الخراب الذى
يقبل فى كلمة أقرر ، ثم تسكن الحركة على معنى
الخراب لتستقصيه فتد ذهب الجميع ، وحل محلهم
الوحش تأكيدا للخراب الشامل ، وغيرت حالها الاحداث
والخطوب ، فهى أرض توارثتها الجدوب ، كان لم
تغن بالأمس قط ، ولم تتداولها الحياة أبدا فكل من
حلها محروب : أى مضيع مسلوب ، أما قتيل ، وأما
علكا وأما شيئا ، والشيب شين لمن يشيب :

أقرر من أهله ملحوب
فالتطيمات فالذنوب
فراكس فتعليقات
فذاذ نرقين فالقليب
فعمرة ففتار حبر
ليس بها منهم عريب
ويدلت من أهلها وحوشا
وغيرت حالها الخطوب
أرض توارثها الجدوب
فكل من حلها محروب
أما قتيل وأما هلكا
والشيب شين لمن يشيب

فهذه الأرض ليست أرضا بعينها ، وإنما هى
أرض البشر كلهم بن فيها وعليها ، ويفجع الشاعر
بهذا الفناء العميم الرهيب ، فيكى بكاء شديدا مرا ثم
يستفيق من فجيعة ليجد نفسه مستغرقا فى هذا البكاء
المر ، فيجسد موقفه واحساسه المأسوى بالفناء فى
هذا المولوج :

عيناك دبوعها مسروب
كان ثائيهما شعيب
وأهية أو معين معش
من هبة دونها لهوب
أو نلج واد ببطن أرض
للهاء من تحتة فسب
أو جدول فى ظلال نخل
للهاء من تحتة منكوب

ولكن هل يستويان في الميزان ؟ هل تستوي الحياة
والفناء ؟

هل يستويان في القيمة والدلالة ؟ ان الشاعر رغم
احساسه العميق لسطوة البلى ، و سطوة الدهر الدوار
على الحياة والاحياء ، لا ينكر نمرة هذه الحياة ولا
ينكر قيمتها العظيمة ، (وهنا نجد انفسنا امام سمة
من سمات الفكر العربي الاصيله وهى التمسك بقيمة
الحياة رغم مظاهر الفناء الشامل) ان هناك معنى
الحياة ، وقيمة للتعبير رغم الفناء الشامل الذى يستولى
عليها فى النهاية ، ذلك ان هذا الفناء لا يلغى قيمة
الحياة ، ولا يحيلها الى عبث مطلق ، فالحياة فى ذاتها
قيمة لا يمكن نكرانها ، بل لا يمكن انكار تفوقها
واستعلائها على سطوة الفناء وجبروته ، ذلك ان الحياة
تتمثل فى هذا الانتصار الدائب على العدم ، وهى تتمثل
اساسا فى هذين العنصرين اللذين تقدم بهما ، واللذين
يعطيانهما قيمتها واستمرارها وتجدها فى نفس الوقت
وهما : عنصر الخصب وعنصر النجاح ، فليست
انماقر (رمز الجذب) كذات الرحم اى الولود (رمز
الاستمرار والخصب والتجدد) ، وليس الخائب فى
الحياة (رمز الاحباط والفشل والجهد المهدر) مثل
الغانم (رمز النجاح والانتصار وتحقيق الحياة) فى
هذه اللحظة التى يصل فيها الشاعر الى استخلاص
قيمة الحياة من كل مظاهر الدمار الشامل ، يستولى
على وجدانه ايمان عميق بالله الذى هو الضمان
الحقيقى لانتصار الحياة المستر على سنة الخراب
والدمار ، ذلك ان الله يمثل فى يقين الشاعر البقاء
وراء عالم الفناء ، والثبات وراء عالم التغيير ، واليقين
وراء عالم التلقؤ والشك ، والخير الباقى وراء مظاهر
العرض الزائل وبصدرا ابديا لانماضة صور الحياة
والخير والتجدد على الحياة والاحياء (وهنا ايضا نجد
انفسنا امام سمة اساسية من سمات الفكر العربى ،
وهى الايمان العميق بالله ، بالذى يعطى الحياة
قيمتها التى لا تتمثل فى هذه المظاهر المادية المتغيرة ،
وانما تتمثل فى قيمها الباقية ، التى سندرسها فى مبحث
الاخلاق وهى المكارم والفضائل واخلاق المروءة ، وهى
قيم باقية عندهم لا يلحقتها الفناء ولا الزوال ، يوصى
بها الآباء الابناء ويحرص الابناء على التمسك بها
وتوريثها لمن بعدهم) ، يقول عبيد فى ذلك :

من يسأل الناس يحرموه
وسائل الله لا يخيب

بالله يدرك كسل خير
والقول فى بعضه تلييب
واله ليس له شريك
حلام ما اخذت القلوب

فلا داعى للجزع امام مظاهر الفناء لان الباقى
فيه خير عوض ، يعطى من يسأل ، ويمنح الخير لمن
يعتد عليه وليس احد غيره يفعل ذلك لانه ليس له
شريك فى تصريحه ، وعلمه يصل الى خفايا القلوب
حيث مستودع الحاجات والامال والنوايا والمعامل هو
الذى يتعظ بالدهر ، ولا يجزع امام سلطانه ، ولا يفضل
فى نفس الوقت عن سطوته ، ان للحياة ثانيتها وهى
لا تسير بارادتنا واهوائنا ، فقد تتعكس النتائج على
المقدمات فيبلغ الضميف الى هدفه مع ضعفه وعجزه ،
ويقصر القوى من بلوغ هدفه مع قوته وحيلته ، وقد
يخدع الاريب الذى يفهم ويحسن التقدير وينجح الغيب
الذى لا يفهم ولا يحسن التقدير ، وذلك لاسباب
لا نعلمها لاننا لا نعلم كل الاسباب ، وهى
لا تخضع لمشيئتنا ، وجهلنا بالاسباب ، لا يعنى انها
غير موجودة ، ومن تجاهلها لا ينفعه التجاهل ، لان
آثار عملها واضحة فى الكون وعلى مر العصور ، وان
يفلت من سلطانه لان احدا تبلة لم يفلت به ولكن القلوب
مع الاسف تعمى عن ادراك الحقائق المائلة ، فلا تنتفع
بالآيات الشاخصة للعبان ولا تعتبر بما جرى به الدهر
على غيرها ، ومن عمى قلبه عن رؤية الآيات الواضحة
فلن يفهمه وعظ الواعظين ، لان من لا يستطيع النظر ،
لا يؤثر فيه الخير ، ذلك لان سجييات القلوب وطبائعها
هى التى تتحكم فى يتظة الانسان وغفلته فمن طبعت
سجيته على الغفلة لا يتيقظ ، ومن طبعت سجيته على
اليقظة لا يحتاج الى واعظ ، ونحن لا نعرف شيئا عن
سر هذه القلوب لانها تقاوجنا احيانا بعكس ما نتوقع
منها فتحب من يجب ان تكرهه ، وتكره من يجب ان
تحبه بلا سبب واضح معقول ، وهذا يعنى اننا
لا نجهل فقط الاسباب التى تدور بها الحياة حولنا ،
والتي ينجح بها الضميف ويخيب الاريب ، دون سبب
واضح معقول ، وانما يجهل ايضا هذه الاسباب
الخفية فى قلوبنا نحن ، واذا كنا لا نفهم ذات قلوبنا
فكيف نفهم سر الحياة الملتزم من حولنا . ان عاينا ان
نفهم سنن التبدل والتغيير تعمل وان لم نفهم سرها فى
قلوبنا ذاتها واذن فسنننا هامة شاملة ، فعلىنا ان
نعمله فى كل مكان ولكل الناس ، ولا نحاول ان نكون

منطقتين دائمتا في كل تصرفاتنا لان الحياة لا تخضع
 للمنطق كما نعرفه ، وانما نتصرف بمنطق خاص بها
 اسبابه مجهولة لنا ، فلا يقل احد مثلا اذا كان غريبا
 في ارض غريبة ، ولماذا اساعد الاغراب الذين لا
 تربطنى بهم صلة ، لان المساعدة لا تكون الا للاهل
 والاطرباء والذين نعرفهم . ان هذا منطق قاصر عن
 الادراك الشامل لسنن الوجود في ربط الاسباب
 بالمسببات ، فلنساعد كل من يحتاج الى مساعدة لانا
 لا نعلم من هو القريب ومن الغريب ، ومن هو العدو
 ومن هو الحبيب لانه لا يقين قط في هذه الحياة ، وانما
 المشاهد بالتجربة هو العكس فالمرء ما عاش يفاجأ
 كل حين بخطأ ما ظنه صوابا ، ويباطل ما ظنه حقا ،
 اذ كثيرا ما يعتقد في صحة صداقة أو عداوة ، أو
 خلق في احد من الناس ثم تأتى الايام فتعكس ظنه ،
 وتكذب اعتقاده ، وما طول الحياة للانسان الا زيادة
 عنائه وشقائه ، ومرة اخرى تعلق نبرة التشاؤم ،
 وتغلب المرارة على نفس الشاعر امام جهلنا الفاضح
 بأسلوب تصريف الحياة الغامض ، وهذا ما يقوله
 الشاعر في ابياته الآتية :

افلح بما شئت قد يبلغ
 الضمير وقد يخدع الارب
 لا يمظ الفاس من لا يعظ
 السدهر ولا ينفخ الطبيب
 الا سجيئات ما القلوب
 وكم يصيرن شائنا حبيب
 ماعد بأرض ان كنت فيها
 ولا تقل انتى غريب
 قد يوصل النازح النائى وقد
 يقطع ذو الهمة القريب
 والمرء ما عاش في تكذيب
 طول الحياة له تعذيب

وفي المقاطع التالية من القصيدة يؤكد الشاعر
 يقينه في سنة التبدل التي لا تتخلف من واقع تجربته
 الخاصة ، ومن واقع تجربة احياء غير انسانيين لتأكيد
 شمول سنة الفناء الذي يأتى دائما على الحياة مع كل
 الحيلة ومع كل المحاولة فيقول :

يسا رب ماء وردت آجن
 سبيله خسائف جديب

ريش الحمام عاسى أرجائه
 للقلب من خوفه وجيب
 تطعته غدوة مشيها
 وصاحبى بادن خبوب
 غير انه يوجد قفارها
 كان حاركها كثيب
 اخلف بازل سديس
 لا خفة هي ولا ينوب
 كأنها من حبير غاب
 جون بصفحته سدوب
 او شيب يرتمى الرخامى
 تاطه شمال هبوب
 نذاك عصر وقد ارانى
 تحلانى نهدة مرحوب
 مضير خلفها تغييرا
 ينشق عن وجهها السيب
 زيتية نائم عروتها
 ولين ارسرها رطيب
 كأنها لقوة طلوب
 تيس في وكرها القلوب
 باتت على ارم عذوبا
 كأنها شيخخة زقوب
 فأصبحت نى غداة قر
 يسقط عن ريشها الغريب
 فأيمرت ثعلبا سرعيا
 ودوته سبب جديب
 فنفضت ريشها وولت
 وهى من نهضة قريب
 فاشتال وارناع من حسيس
 ومثله يعمل الذوب
 فنهضت نحو حثينا
 وحررت حررة تسيب
 ندب من خلفها ديبيا
 والعين حلاقها مقلوب
 فأدركته فطرحته
 والصيد من تحتها مكروب
 فجذلته فطرحته
 فكدمت وجهه الجبوب
 فمادرتة فسرفعتة
 فأرسلته وهو مكروب
 يصفو ومخالبها نى دمه

لابد حيزومه منقوب

وهكذا انتهت القصيدة بهذا المشهد الفاجع المفاجيء ، ذلك أن مشهد الناقة الذي يأتي عادة بعد مشهد المتدبة تجسيد للارادة المتطاقة نحو هدفها بتصميم ، يأتي في آخر هذه القصيدة معدولا عنه الى مشهد القوة الرقوب كان الشاعر نسيه او تناساه ، وهذا من اعتد الاساليب التي تبرز بها الشاعر القديم (الجاهلي) الى حد الإعجاز فقد جرى استعمال الناقة في الشعر القديم (الجاهلي) رمزا لارادة الشاعر المصمم على الوصول الى هدفه ، والذي لا يصرفه صارف عن ارادته الماضية في تحقيق الحياة على شرط رغم ما يشاهده من سطوة مظاهر البلى على الحياة، لان ركوب الناقة يأتي دائما بعد الوقوف على الاطلال وحديث الذكريات التي ذهبت وذهب اصحابها وطواها الزمن السيار ، ان الشاعر وان كان يعتبر بالفناء والتبدل الا انه لا يسمح به بأن يلويه عن عزمه لانه يرى الحياة دعوة أخرى من الفناء ، ويرى فيها صورة أخرى وراء صورها المادية الزائنة هي صورة الحياة التي لا تبلى وهي حياة المكارم والامجاد ، ولكن عبيدا هنا يواجنا بالناقة في مشهدين متتاليين كلاهما غريب، أحدهما وهو الاول يبين عبث الجهد المبذول ، والثاني يستغرق تماما في مشهد يطويه هو مشهد القوة التي ترمز الى الدهر اذوار والزمن السيار ، وكأنه يقول : مهما حاولنا او جهدنا ومهما كانت قوتنا فالزمن يفلبنا ويطوينا ويضربنا ضربه انحنية مهما بذلنا في حبال الابهال .

في مشهد الناقة الاول تصبح الناقة رمزا مأسويا يعين على تعميق الاحساس المهول بالفناء ويعيش المحاولة والجهد ، اذ نجد فيه الناقة القوية (رمز الارادة القوية) تقطع واديا مخوفا الى ماء آجن سبيله خائف جديب ريش الحمام على أرجائه .. رموز متتابعة للتغير المفضى الى الفناء . والشاعر لا يعرض هنا صورا من شجاعته واتدابه وقدرته على تهر الصعاب والمخاوف وانما يجسد لنا رهبة لهذا الوادي (القلب من خوفه وجيب) وهو يقطعه (مشيحا) ، انه رمز لوادي الحياة نفسه ، ذلك الوادي المخوف المملوء بالمخاطر ، والذي لا أمن فيه ولا راحة . وبعد هذا المشهد المخيف ، يأتي لنا ذلك المشهد النطيع الذي يعرى الحياة ، ويعرى فيها هذا الجانب الشاري ، اذى يفتك فيه القوى بالضعيف ، والذي يرمز اساسا

الى فتك الدهر بالاحياء الضعاف ، وبدلا من أن يجسد الرمز التالي على الناقة قوة الناقة كما هو الشائع المألوف في الشعر القديم (الجاهلي) جاء رمزا للقوة (العتاب) فابتلع الناقة (التي ترمز للارادة الانسانية) كما يبتلع الدهر حياة الاحياء والتي يرمز لها (الثعلب) ايضا ، وفي هذا المشهد يملا الشاعر احساسنا بالفرع والرعب فالقوة (طلوب) لا يفوتها صيد تطلبه ، وما تطلبه مالك لا محالة ، وقد امتلا وكرها (بالقلوب اليابسة) لضحاياها الكثيرين ، وهي تجلس جامسة مغزعة (كأنها شيخة رقوب ..) ، وقد اوقع الحظ النكد تحت بصرها في ليلة باردة ذلك الثعلب المسكين في أرض خلاء مبسوطة لا ملجأ فيها ولا مهرب ، فلما ابصرته نفضت ريشها غارتاع الثعلب من حسيبها وحاول الهرب فلم تعجل تنسه وراءه لانها واثقة انه لن ينلت (فنهضت نحوه حينئذ) في صورة مرعبة « وحردت حردة تسيب » فأدرك الثعلب الفرع (ودب خلفها دبيبا والعبير حملتها مقلوب) ولكنها أدركته فطرحته وهو مكروب ثم عاودت فجدلته فطرحته فكذحت وجهه الجيوب ثم عاودت فرفعته فأرسلته وهو مكروب . ثم انشبت فيه مخالبها فأخذ يصفو من الالم ويحاول التخلص ولكن هيهات (لابد حيزومه - صدره - منقوب) :

نهاية مفاجئة لمشهد مرعب يسدل عليها الستار ، وتنتهي بها القصيدة . !! وقف الشاعر في اول القصيدة يتأمل آثار الفناء ، وانتهى بمرض هذا المشهد المروع للنهاية المحتومة للاحياء ، وعبر رحلة القصيدة عرض لنا الشاعر الفناء في صورته المتعددة ، وعبرة التغير فيه ، ثم استعلاء الحياة كتيمة رغم حتية الفناء ، تناقضاتها التي هي تفسير لها . داعيا الى بذل الخير والمعروف لانه القيمة الحقيقية الباقية في عالم التناقضات (التكذيب) ، متخذاً من ايمانه بالله تفريحا لحقبة اليأس التي يمكن أن تستحكم شمول سنة البلى والفناء والاحباط ، داعيا الى التبصير ، وأخذ العبرة ، وعدم الاتخاذ بالمظاهر مؤكدا درامية النهاية في أن التبدل وزوال الحياة هو سنة الوجود الذي يحكمه الدهر الدوار والزمن السيار .

الحبيسة :

على الرغم من هذا الإدراك العميق لتعاقب الحركة المتمثلة في الدهر أو الزمن وفي لزوم التغير

والتبدل والفناء ، على الرغم من ذلك اخذ العرب الحياة بقوة وعزم واتجال ، والذي يتأمل تركيب القصيدة الطللية يلاحظ ان القسم الثاني منها هو الركوب (الناقة غالباً او الفرس) ويبدأ مشهد الركوب عادة بما يؤكد ان الشاعر محمم على تحقيق ارادته ما دام الوقوف على الماضي الذاهب لا يعيده الى الحياة ولذلك جعل الناقة رمزاً لهفته وعزيمته القوية التي يحتق بها هدفه في الحياة .
يقول طرفة بعد مشهد الوقوف وذكرياته نسي المعلقة :

وانى لامضى الهم عند احتضاره
بموجاء مرقال تروح وتفتدى

ويقول لبيد في المعلقة بعد مشهد الاطلاع وذكرياته

فاتطع لبانسة من تعرض وصله
ولشر واصل خلة مراتها
واحب المجامل بالجزيل وصرمه
باق اذا ظلمت وزاغ توامها

ويقول النابغة في المعلقة بعد مشهد الاطلاع :

نعد عما ترى اذا لا ارتجاع له
وانم القنود في عبرانة اجد

ويدعو امرؤ القيس في شعره دعوة قوية الى التمتع بالحياة لانها فانية ومن ذلك قوله :

تمتع من الدنيا فانك فان
من النشوات والنساء الحسان (5)

ويدعو طرفة الى اخذ الحياة بقوة ، واقتحام المخاطر ، والتمتع باللذات فيقول في معاقته :

الا ايهدا اللانسي احضر الوغى
وان اشهد اللذات هل انت مخدى (6)
فان كنت لا تستطيع دمع منيتى
فدعنى ابادرها بما ملكت يدى

وقد بذل العرب جهودهم لتحقيق الصورة الثانية

وهي الصورة التي تصورها باقية لا يلحقها الفناء والمتئلة في المكارم ، والتي سنتحدث عنها تفصيلاً في بحث الاخلاق ، ذلك لان ملاحظتهم ، لسنة التغيير ، يزوال الحياة ، وقصر العمر ، وذهاب الشباب والغنى ، دفعهم الى التماس قيمة باقية للحياة في عالم المتغيرات ، ولما لم تكن لهم عقيدة في البحث او الحياة الآخرة ، فتد دفعهم ذلك الى التماس قيمة الحياة في الحياة نفسها ، اى قيمة تستمضى على الباقى ، ولذلك نراهم يضحون بالحياة الزائلة من اصل هذه الحياة التي تصورها خالدة ، اى انهم قالوا بالخلود على طريقتهم اى الخلود في صالح الاعمال ، وعظائم الامور التي يتحدث بها الناس بعد موت اصحابها ، والتي راوها جديرة ببذل الحياة من اجلها ، اى طلب الموت من اجل الخلود بالذكر ، رايانهم يخافون السببة والعار اكثر مما يخافون الموت ، يقول الشنفرى :

اذا ما اتنى ميعة لم ابالها
ولم تخر خالاتى الديموع وعمتى
الا لا تعدنى ان تسكيت خلتنى
شفانى باعلاذى البريقتين عدوتى
وانسى لظرو ان اريدت حلاوتى
ومر اذا نفسى العزوف استبرت
ابى لما أبى سريع مبادتنى
الى كل نفس تنحنى في مسرتى (7)

ويقول نابط شرا :

سدد خلاك من مال تجمعه
حتى تلاقى الذى كل امرى لاق
اتقرعن السن من ندم
اذا تذكرت يوماً بعض أخلاق (8)

ويشول عمرو بن الورد :

اقلنى على اللوم يا ابنة منخر
ونامى فان لم تشتهى النوم فاسهرى
فزينى ونفنى ام حسان اننى
بها قبل الا املك البيع مشترى
احاديث تبقى والفنى غير خالد
اذا هو امسى هامة تحت صير (9)

العالية والاتفاق والحرية :

تدردوا ذلك الى الدهر « فقالوا ريب الدهر ، ويد الدهر » . فان ذلك لا يعنى انهم عبدوا الها اسبه الدهر كما توهم جواد على (10) ، وانها ذلك يعنى فى ضوء كل ما ذكرناه انه قد جرى به الدهر ، وقد صور امرؤ القيس هذا الاتفاق (الصدفة) فى الحظوظ الذى لم يفهموا اسبابه تصويرا منفصلا فى قوله : (11)

من هنا لى من صديق فليعد
ليعدنى انسى اليوم كمد
من خطوب تركنتى قلنا
قلق المحور يالكت المد
بيتنى بهوم شرع
خست نوى واخذنى السهد
ليت شمري ولليت نبوة
اين صار الروح اذ بان الجسد
بينها المرء شهاب ناقب
ضرب الدهر سنهه فخذ
يخدع الجذ ويؤدى جهرة
ويقود المسوت للحين الاسد
وابينا المرء يهوى قدما
امد الدهر غناه ففسد
وبجهد يتففس عيشه
عاضه الدهر ثراء فمجد
لا يضر العجز ذا نجد ولا
ينفع المحروم ايضاع وكد
ناعم فى اهله ذو غبطة
ومناص عيش سوء فى كبد
ركب اللج الى اللج الى
غمزات البحر ذى الموت الاشد
حين ارسى كل من يعرفه
وارتمى الاذى منه بالزبد
عاجز الحيلة مستمر القوى
جاءه الدهر بمال وولسد
ولبيب ايد ذو حيلة
محكم المسرة مأون المعقد
حصنه الدهر وغطى حزمه
وانتصاه من عبيد وسبد

الحرية :

على ان الايمان بتقدير الله وتدبيره ، وبفطر

تخلص من كل ما سبق الى ان العرب قد ادركوا للوجود فى مختلف ظواهره وجودا وعدبا وتغيرا ونموا الخ ، عللا واسبابا ، وان العالم لا يقوم على الاتفاق او المصادفة ، وانهم ميزوا بين نوعين من العلل هى :
علل الخلق والتدبير ، وعلل الضرورة والطبيعة .

1 - علل الخلق والتدبير :

فالعالم كله مخلوق ابتداء وعلى مثال سابق من العدم باذن الله ومشيئته ، فهو اذن حادث فى الزمان من عدم محض ، ولم يسألوا كيف ومتى ، لانهم لم يروا فى ذلك مشقة على الله التادر على كل شىء والذى يخلق بحض المشيئة يقول للشىء كن فيكون ، ولم يجدوا عندهم فى الكيفية علما يقولون به ، لانهم لم يشهدوا الخلق ، ولم يروا ذلك مستحيلا فى عقولهم لانهم لم يدعوا لها علم المطلق والكلى ، او الاحاطة بالغيب ، والعالم لم يخلق مرة واحدة ولكنه يخلق اطوارا ، وخلق الله دائم ابدا ، متجدد ابدا ، والعالم مدبر بالله ابدا ، لا يستغنى عنه بضرورة ، ولا طبيعة ، ولا ما شابه ذلك .

2 - علل الضرورة والطبيعة :

والمخلوقات مفضورة على طبيعة وشكل وصورة تنمو عليه ، وتحيا عليه وتلزمه فى وجودها ، ولكنها طبائع ونظر ليست من ذات نفسها وانما هى مما اودعه الخالق فيها ، فالضرورة من الله لا من الاشياء.

الزمان والدمر والحركة :

والزمان او الدهر (الحركة) هو محل التغير والتبدل والوجود والعدم ، والزمان لا يتغير الا على المجاز لا على الحقيقة ، فالاشياء تتغير فيه ولا تتغير به ، لان المتصرف هو الله . والاسباب منها معلوم ومجهول : ونحن لا نفهم دائها الاسباب التى تتغير بها الاشياء وتتغير لها الاشياء ، وكما قال عبيد ، هناك خائب يفنم ، وخامل يفوز بدون سبب ظاهر : واذن فهناك اتفاق او مصادفة فى الحظوظ ، ونسى النصيب ، لانها لا تخضع لسبب مفهوم واذا كانوا

ويقول الشنفرى :

دعيني وتولى بعدما شئت اننى
سيغدى بنعش مرة فأغيب (15)

لقد كانوا يؤمنون لا جهلا منهم بالقضاء والقدر
ولكن ايمانا منهم بالقضاء والقدر ، ولولا ايمانهم بالحرية
الانسانية لما اقدموا ولما دعوا الى العمل اذ كيف
يعدم المقيد والعاجز ومن لا يستطيع ؟
لقد جعل عروة لنفسه سهما كسهم المنية فهما
بما لفرسى رهان : الارادة والموت ، كل منهما يعمل
ويستبق ، وان كان بالموت هو صاحب الجولة الاخيرة ،
ولكن الانسان الماجد يظلم الموت لانه يخلف من المحامد
مالا يدركه البلى .

الوجود في الفلسفة اليونانية :

الطبيعىيون الاولون :

واولهم طاليس تلميذ على المصريين وتأثر بهم
كما تأثر بالبابليين ، وقال ان الماء هو المادة الاولى
والجوهر الاول الذى تتكون منه الاشياء كما قالوا ،
الا انه عزز رايه بالدليل . وقال بان المادة حية لان
العالم مملوء بالالهة المنبثة فيه . ثم انكسبندريس
رفض الاخذ بالماء كجوهر اول وفسر تكوين الاشياء
تفسيرا (آليا) اى بمجرد اجتماع عناصر مادية
وافترقتها بتاثير الحركة دون علة فاعلية متميزة ودون
غائية ، وقد اصطنع قصة كاملة في نشأة الوجود
وتطوره من المادة الى الاحياء فجعل التطور قانونا
علما تخرج به الاشياء من اللامتاهى ثم تنحل وتعود
اليه ويتكرر الدور الى مالا نهاية والمادة اللامتاهية
باقية غير حادثة ولا مندثرة . وقد مد الوجود الى غير
حد في المكان وفي الزمان . اما انكسيبانس فعاد الى
القول بالمادة الاولى وهى شئ محسوس متجانس
هو الهواء ، وان الموجودات تحدث فيه بالتكاثف
والتخلخل . اى ان المدرسة المظلية اعتبرت المادة قديمة
حية او متحركة بذاتها وتخللتها تتحول الى صور الوجود
المختلفة بموجب ضرورة طبيعية اى قانون ثابت .
اما هرقليطس فقد قال بان الاشياء في تغير متصل
وان النار هى المبدأ الاول الذى تصدر عنه الاشياء
وترجع اليه ، والتغير صراع بين الامتداد ليطل بعضها

الاشياء وطبائعها ويعمل الدهر وسطوته . كل ذلك
لم يدفع بالعرب الى اليأس لانه لم يبلغ في تصورهم
الحرية ، ولذا نجد ان شعرهم كله دعوة الى الفعل ،
والشجاعة واقتحام المخاطر وبذل الاموال . وتحقيق
المطامح بالارادة والعزيمة والهمة التى هى محور
الشعر كما سبق القول بل ان الايمان بالله وقدرته
وتعريفه وسننه ونظرنه للاشياء جعلهم متوكلين لا
متواكلين ، لانهم قالوا : اذا كان كل شئ يجرى بقضاء
وقدر فلماذا الخوف من الموت وهو واقع لا محالة ؟
ولماذا الضيق بالمال وهو مال الله يعطيه من يشاء
ويمنعه من يشاء . وبالإضافة الى النصوص التى
سجلها المعجم واننى رويتها لبعضهم في بذل الحياة
من اجل المكارم نضيف بعض النصوص التى تؤكد
المعنى وتقطع في نفس الوقت بان ايمان العرب قبل
الاسلام كان ايمان المتوكلين لا ايمان المتواكلين ، يقول
عروة بن السورد :

ارى ام حسان الغداة تلومنى
تخوننى الاعداء والنفس اخوف
لعل الذى خونتنا من ايماننا
بصادفه في اهله المتخلف (12)

ويقول ايضا :

نرىنى اطرف في البلاد لعلنى
اخليك او اغنيك عن سوء محضرى
فان ناز سهم للمنية لم اكس
جزوعا وهل من ذاك من متأخر
لكم خلف اديار البيوت ومنظر(13)
وان ناز سهمى كنفكم عن متاعد

ويقول ايضا :

ولله صلوك صفيحة وجهه
كضوء شهاب القابض المتصور
مطلا على اعدائه بزجرونه
بساحتهم زجر النبح المشهر
وان بعد الايامين اقترابه
تشوق اهل الغائب المنتظر
فذلك ان يلحق المنية يلحقها
حميدا وان يستغن يوما فاجدر(14)

التناقض . اما زينوون الايلى فاحتج ضد الكثرة والحركة .
 اما مليسوس فقد خالف بارمنيدس وقال ان العالم
 لا متناه كما خالفه ، ونفى عنه الجسمية الكثيفة ؛
 وجعل للوجود حياة عاقلة . ص 35 - 44 .

الطبيعيسون المتأخرون :

منهم انبادوقليس قال بأصول اربعة للعالم ..
 الماء والهواء والنار والتراب وجعل العناصر تجتمع
 وتنفرد بالمحبة والكراهية وجعل النفوس والآلهة تتكون
 كما تتكون الاشياء الفاسدة ، واخترع قصصا عن
 طريقة تركيب العناصر والنفوس . وقال بأن النفوس .
 آتية خاطئة ، وقال بالتناسخ . ديموقريطى مضى
 بالمذهب الايلى الى حده الاقصى ووضع في صيفه
 النهائية فقال : ان كل شىء امتداد وحركة محسب
 ولم يستثن النفس او الآلهة . انكساغورس . قال
 بأن الاشياء متباينة في الحقيقة كما تبدو لنا وان
 العناصر كثيرة تتركب منها الاشياء .
 وان الطبائع قديمة ولكنها ليست متحركة بذاتها وانما
 بفعل فاعل ليس هو القدر وليس هو الاتفاق وانما
 هو العقل الطف الاشياء واصفاها ، بسيط متارق
 للطبائع كلها عليم بكل شىء . تقدير على كل شىء ،
 متحرك بذاته ثم اخترع قصة في الخاق . ص 45 - 56 .

السوفسطائيسون :

بنوا مذهبهم على الشك فلم يقولوا بنظرية
 في الطبيعة او في غيرها . منهم بروتاغوراس وغورغياس
 ص 57 - 62 .

سقراط وأفلاطون :

لم يقل سقراط شيئا عن الوجود لانه اهتم
 بالاخلاق اما افلاطون فقد اخترع قصة للعالم على
 اساس ان ما يحدث بالضرورة يحدث عن علة ، والعالم
 حادث قد « بدأ من طرف اول » لانه محسوس ، وكل
 ما هو محسوس فهو خاضع للتغير وله صانع . ثم
 تحدث عن كيفية صنع الله للعالم كائنا حيا عاقلا لا على
 مثال شىء حادث بل على مثال « الحى بالذات »
 اى (المثال) . فالعالم واحد لان صانعه واحد ونموذجه
 واحد . وهو كل محدود ليس خارجه ما يؤثر فيه

محل بعضهم . والنار التى يقول بها نار الهية لطيفة
 جد اثيرية ، نسبة حارة حية عاقلة ازلية ابدية تملأ
 العالم . وقد اخترع هو الآخر قصة في صدور الاشياء
 عن النار وعودتها اليها فيها سماه الدور التام او
 (السنة الكبرى) تتكرر الى غير نهاية بموجب قانون
 وانى ضرورى (الوغوس) . ص 12 - 22 .

الفيشاغوريسون :

منهم النحلة الارقيه وقد اقامت اعتقادها في العالم
 على اساس اسطورة (زيوس) اما فيشاغورس
 وفرقته فقد قالوا ان مبادئ الاعداد هى عناصر
 الموجودات ، او ان الموجودات اعداد وان العالم عدد
 ونغم . او ان الاعداد نماذج تحاكيها الموجودات دون
 ان تكون هذه النماذج مفارقة لصورها الا في الذهن .
 اى انهم وحدوا بين عالم الموجودات وعالم الاعداد
 ولم ينسرو قولهم بالحركة والكون والنسب ، ولم
 يبينوا كيف تتركب الاشياء ذات الثقل من اشياء ليس
 لها ثقل . وتصوروا العالم كائنا حيا - حيوانا كبيرا -
 يستوعب بالتنفس خلاء لا متناهيا فيها وراء العالم
 هو عبارة عن هواء غاية في اللطافة ضرورى للفصل
 بين الاشياء وتمييزها بعضها من بعض ومنعها من ان
 تتصل فتكون شيئا واحدا . وقالوا بعوالم كثيرة
 ولكن في عدد متناه ، وجعلوا الاشياء تحدث بالتكاثف
 والتخلخل لا يتحول بعضها الى بعض ، لان الاعداد
 نظام ثابت محتجاس . وقالوا بالدور وعودة الاشياء
 هى بانفسها في اجال طويلة (السنة الكبرى) الى
 غير نهاية . ص 23 - 34 .

الايلييسون :

انكروا الكثرة والحركة مع القول بعالم واحد
 وطبيعة واحدة ، ونقل ارسطو عن اكسانتومان انه
 نظر الى مجموع العالم وقال ان الاشياء جبيما عالم
 واحد ، ودعا هذا العالم الله ولم يقل شيئا واضحا ،
 ولم يبين ان كان العالم عنده واحدا من حيث الصورة
 او من حيث المادة . وبرهن بارمنيدس على قدم العالم
 وانه واحد ثابت كامل ، وانكر الكثرة والتغير واعتبرها
 وهما ، وقال ان الاشياء واحد في العقل كثير في
 الحس . شخص الوجود بأنه كرة مادية متصلة . اول
 من قال بالذاتية اى : كل موجود فهو موجود ، وبعدم

ويفسده فلا تصيبه شيخوخة ولا مرض ، وهو كروي لان الدائرة اكمل بالاشكال ، بتجانس يدور على نفسه في مكانه . اما في نفسه فهي سابقة على الجسم صنعها الله من الجوهر الالهى البسيط والجوهر الطبيعى المنتقسم وبزاج من الاثنى فكانت غلانا مستديرا للعالم تحويه من كل جانب ، وتتحرك حركة دائرية وتحرك الباقى وتدرك المحسوس والمنتقسم والمعتول البسيط وتنتقل بالسرور والحزن والخوف والرجاء والمجبة والكراهية ، وتباك ان تخالف قاتون العقل فتصير شريرة حمتاء وتضطرب حركتها فتتزلز الزكيات بالعالم واما جسم العالم فلما شرع الله بتركيبه اخذ نارا ليجعله مرثيا ، وترابا ليجعله ملموسا ، ووضع الماء والهواء في الوسط . ثم شرح كيف كانت العناصر في البدء مادة رخوة وكيف أخذت هذه المادة تتحرك حركات اتقاقية فتألفت العناصر الاربعة النار والهواء والماء والتراب . وبعدها عين الصانع لكل منها مكانه ورتب حركته ثم فكر الصانع كيف يجعل العالم ابديا فكان الزمان . ورأى ان خير مقياس للزمان حركات الكواكب فصنع الكواكب من نار وجعل لكل منها نفسا مما تخلف لديه بعد صنع النفس العالمية وهي منها خالدة وان كانت ادنى منها في التركيب . ثم اتخذ اعوانا فصنع نفوس المائتين الى آخر ما ذكرناه عنه في قصة خلق النفس .

ارسطو :

توسع في دراسة الطبيعة ، وفي تفصيل وجهة نظره في الوجود وفي ارد على ما سبقه من مذاهبه ، وسنحاول ان ننقل صورة تقريبية عن فكرته الكلية ، الا ان تتبع جدله وادائه بالتفصيل لا يتسع له هذا الخبر .

لاجل تفسير الاجسام الطبيعية وتغيراتها يجب القول ان المبادئ ثلاثة فقط هي الهولى او المادة الاولى ، والعدم ، والصورة ، والهولى والصورة مبدأ الماهية ، اما العدم نميدا بالعرض ، ولما كانت الهولى موضعا غير معين في نفسه ، فهي ليست ماهية ، ولا كمية ، ولا كيفية ، ولا شيئا داخلانى المقولات التى هي اقسام الوجود ، وهي تدوة صرفة لا تدرك في ذاتها اما الصورة فهي كم اول لهذا الموضوع او فعل اول لهذه القوة انها ما يعطى الهولى الوجود بالفعل في ماهية معينة فهي معتولة لانها فعل ولا توجد

الهولى مفارقة ، ولكنها دائما متحدة بصورة ، وكذلك لا تقوم الصور الطبيعية مفارقة للمادة اللهم الا النفس الانسانية قبل اتصالها بالبدن وبعد انفصالها عنه بالمرت ، فهناك صور مفارقة اصلا هي الله والمعتول محرقة الكواكب وما خلا هذه فليست المعتولات قائمة بانفسها كما ذهب اليه افلاطون ، ولكنها حالة في المادة حلول الفعل في القوة ، وليست المادة متشبهة بالمعتولات او مشاركة فيها من بعيدة وبالعرض ، ولكنها متقومة بها واذن فالجسم الطبيعى موجود حقيقى ، وهو واحد بوحدة حقيقية .

العلية والاتفاق :

انزل ارسطو المثال الافلاطونى من السماء الى الارض وسماه صورة وسماه ايضا (طبيعة) فقد قال ان الموجودات منها ما هو باطبع ، ومنها ما هو بالصناعة او الفن ، ومنها ما هو بالاتفاق او المصادفة . والموجودات الطبيعية هي الحيوانات واعضاؤها والنبات والعناصر ، وهي تختلف اختلافا بينا عن التى ليست بالطبع ، فان الموجود الطبيعى حاصل في ذاته على مبدأ حركة وسكون بالاضافة الى المكان او الى النمو والذبول او الى الاستحالة على عكس الصناعى الذى لا يتحرك بنفسه . والمبدأ الذاتى للحركة والسكون في الجسم نسيبه بالطبيعة « فالطبيعة مبدأ وعلة حركة وسكون للشيء القائمة فيه اولا — وبالذات لا بالعرض » وليست الطبيعة نفسا كما ظن افلاطون ، فان الفرق بعيد بين حركة الحى الذى يتحرك ويسكن بذاته ، بحركة الجراد الذى لا يستطيع ان يبدأ الحركة ولا ان ينهها ، وانما الطبيعة هي الصورة ، والصورة طبيعة لانها بالقوة وما بالقوة لا يقال له مصنوع ولا طبيعى حتى يخرج الى الفعل ، اى يتخذ صورة وماهية وينترق ارسطو عن افلاطون في نقطة اخرى فهو حين يطلق لفظ الطبيعة على العالم لا يقصد ان يدل على موجود واحد مركب من نفس وجسم بل يريد مجوع الاجسام مرتبة في نظام واحد — وحين يضيف اليها خصائص وانعمال لا يشخص الطبيعة في قوة واحدة ، بل يريد الطبائع الجزئية بالاجمال . واذن فالهولى والصورة علتان ذاتيتان يتكون منهما الشيء ويعلم بهما او هناك علتان آخريان هما الحركة والغاية ، فتكون العلة اربعا : مادية وصورية وفاعلية وغائية . وللحركة مبدأ محرك بالضرورة لان الشيء لا يتحرك

بذاته من جهة ما هو قابل لان يتحرك وللحركة غاية تتصد إليها بالضرورة ، والا لم تكن حركة اصلا . ونستطيع ان نرد العلتين الفاعلية والغائية الى الصورة على نحو ما ، فان الفاعل انما يفعل على حسب صورته ويحرك الشيء على حسب صورة الشيء ، فاذا ما قيل الشيء احركة تحرك بصورته وعلى حسبها . اما الغاية فانها مرتسمة في صورة المحرك يتصد إليها . وفي صورة المتحرك يوجه إليها ، بحيث تنتهي الى ان العلل طائفتان : العلة المادية : والعلل الثلاث الأخرى مختصرة في الصورة او الطبيعة التي بها يكون الشيء ما هو ويتحرك ويسكن . والاتفاق والبخت او الحظ علة والاتفاق والبخت واحد الا ان البخت اخص يطلق على الامور الانسانية أي تلك التي تتعلق بالاختيار ، ويطلق الاتفاق على الأمور الطبيعية أي تلك التي تصدر عن الجهاد والحيوان والطفل وهم جميعا عاطلون عن الاختيار . والاتفاق يقابل عللا طبيعية او ارادية تقابلا بالعرض من حيث انها لم تفعل لاجل هذا التقابل . فهو داخل في العلة الفاعلية مع هذا الفارق وهو انه لما كانت العلة الفاعلية اما نكرا واما طبيعة كان الاتفاق لاحقا للفكر وللطبيعة لا سابقا كما توهم بعض القدماء ، لانه علة عرضية لمعلومات الفكر والطبيعة يحدثانها بالذات ، وما هو بالعرض فهو لاحق لما هو بالذات . هو اذن علة غير معينة محبوبة عن الانسان معارضة للعقل ، لان العقل يعقل الامور التي تقع دائما او في الاكثر لا امورا استثنائية ، لذلك لا يحكم العقل بين تفضيلين ممكنين ...

فالعلل اربع :

ولا يمكن قصر العلية على المادة والفاعل والقول ان الاشياء لازمة عن سوابقها المادية والفاعلية بالضرورة كما ارتأى كثير من القدماء ... ان الفن يحاكي الطبيعة او يصنع ما الطبيعة عاجزة عن تحقيقه ، وهو في الحالين يصنع لغاية فكيف يعقل ان الطبيعة تصنع لا لغاية .. ان الامر اوضح في النباتات والحيوان وكلاهما يفعل بالطبع من بحث ولا مشورة ، ولا يتدح في ذلك ان الطبيعة تنتج مسوخا فتقوتها الغاية ، فان الحي الذي لا يحقق نوعه صادر عن مادة فاسدة غير مطاوعة او عن فعل عاجز ، لا عن عدم اتجاه الطبيعة الى الغاية . واذا تقرر ذلك كانت

الحركة واواحقها :

لما كان الوجود اما بالقوة واما بالفعل فان الحركة « فعل ما هو بالقوة بما هو بالقوة » أي تدرج من القوة الى الفعل ووسط بين القوة البحتة والفعل التام ، فان ما هو بالقوة اصلا غير متحرك وما هو فعل تام غير متحرك كذلك من جهة ما هو بالفعل ، فالحركة فعل ناقص يتجه الى التمام . والفعل الناقص عسير الفهم ولكنه مقبول عند العقل ... واذا نظرنا الى المحرك والمتحرك خرجت لنا قضيتان : الواحدة ان المحرك الطبيعي متحرك هو أيضا من جهة ما هو بالقوة لانه انما يؤثر في المتحرك بالتناسق فينفع بهذا التناسق في نفس الوقت . والقضية الأخرى ان الحركة واحدة في المحرك والمتحرك الا انها نسبي فعلا باعتبارها صادرة عن المحرك ، وتسمى انفعالا باعتبارها حاصلة في المتحرك . ثم انكر ارسطو وجود اللامتناهي كالفعل سواء اكان جوهرًا مفارقًا لم جساما ام عددا ودلل على ذلك . ثم قال ان اللامتناهي ان لم يوجد بالفعل فهو موجود بالقوة وبعد ان دلت على ذلك قال وعلى ذلك فليس اللامتناهي ما قد قال القدماء من انه ما لا شيء خارجه . ولكنه على العكس ما خارجه شيء دائما فهو ضد التمام والكامل أي المحدود ، وهو لا مدرك بما هو لا مثناه لانه مادة من غير صورة وقوة لا تنتهي الى فعل ...

اما المكان فنوعان : مكان مشترك يوجد فيه جسمان او اكثر ومكان خاص يوجد فيه جسم واحد وبعد ان غرق ارسطوبين الاثنين انتهى الى القول بان للمكان طولًا وعرضًا دون عمق لانه سطح . ويلزم أيضا ان الجسم يقال انه في مكان متى وجد جسم يحويه . اما اذا لم يوجد لم يكن في مكان الا بالقوة ، كالارض فهي في الماء والماء في الهواء والهواء في الاثير والايثير في

العالم والعالم ليس في شيء ولا في مكان . فتقول زينون مردود لان سطح الجسم الحاوي (اى المكان) هو في الجسم الحاوي الا كانه في مكان بل كالحسد فى الشيء المحدود ، فليس صحيحا ان كل ما هو موجود فهو في مكان ويلزم اخيرا ان من الاشياء ما هو في المكان بالذات مثل كل جسم جزئى ، ومنها ما هو في المكان بالعرض مثل النفس التى ليست جسما ولكنها متعلقة بجسم ..

ثم تكلم عن الخلاء فذلل على انه غير ضرورى وانه منتع .. اما الزمان فيلوح انه غير موجود . او ليس له سوى وجود ناقص غامض ، لان الماضى فات والمستقبل غيب والحاضر في نقص مستمر ، وهذا النقص يوحى لتفكر ان الزمان حركة ، ولكن الحركة خاصة المتحرك غير متفكة عنه ، والزمان مشترك بين الحركات جميعا ، ثم ان الحركة سريعة او بطيئة والزمان راتب ليس له سرعة . على ان الزمان ان لم يكن حركة فهو يقوم بالحركة ، واذن فان بين الزمان والحركة علاقة ، والواقع ان الزمان متصل لانه مشغول بحركة متصلة ، والحركة متصلة لانها في مكان متصل ، فالمكان هو المفصل الاول . ثم انا نجد في الزمان متقدما ومتاخرا لانا نجدهما في الحركة ، ولما كانت الحركة في المكان فهما يتالان بالاضافة الى المكان اولا . والسى الحركة ثانيا ، والى الزمان ثالثا . وعلى ذلك يحدد الزمان بأنه « عدد الحركة بحسب المتقدم والمتأخر » أى انه يقوم في مراحل متميزة بعضها من بعض لحصولها بعضها بعد بعض ومن ثمة معدودة . ولما كانت النفس الناطقة هى التى تعد فيمكن القول بأنه لولا النفس لما وجد زمان ، بل وجد اصل الزمان أى الحركة غير معدودة . واذن فاعتبار الزمان كلا مؤلفا من ماضى ومستقبل هو من النفس . اما ماهيته فتألف في « الآن » يتجدد باستمرار تبعاً لا استمرار الحركة . فالزمان متصل بواسطته الآن ومقسم بحسبه بالقوة أى ان الآن يصل الماضى بالمستقبل . فاذا قسمنا الزمان بالوهم كان الآن بداية جزء ونهاية جزء فالآن حد الزمان وليس جزءا من الزمان ، كما ان النقطة ليست جزءا لخط بل ان خطين هما جزءا خط واحد . ذلك لانه لا يوجد حد اصغر للزمان ولا للخط وهما متصلان وكل متصل فهو ينقسم ويلزم من تعلق الزمان بالحركة ان الموجودات الدائمة ليست في الزمان لانها ليست متحركة وليس الوجود في الزمان مرادفا للوجود مع الزمان . وانما الموجودات المتحركة او القابلة لان تتحرك هى التى

في الزمان يقيس حركتها وسكونها . والحركة التى يقيسها الزمان قد تكون الكون او الفساد والنسب والاستحالة والنقطة ، ولكن هذه اولى انواع الحركة بان تعد لانها الوحيدة التى تقضى على نحو راتب . والصورة الاولى للنقطة هى النقطة الدائرية ، وقد نشأ التصور القديم الذى كان يجمع بين الزمان وحركة السماء والقصور الذى يعتبر التغير والزمان بها في ذلك الشؤون الانسانية خاضعة للدور .

قدم العالم والحركة :

كان ارسطو يعتقد بقدم العالم وقدم الحركة ، وله على ذلك حجة كلية هى ان العلة الاولى ثابتة هى دائما لها نفس القدرة ومحدثة نفس الملول ، فلو فرضنا وقتا لم يكن فيه حركة لزم عن هذا الفرض ان لا تكون حركة ابدا ، ولو فرضنا على العكس ان الحركة كانت قدما لزم انها تبقى دائما ، وبعد ان نفذ رأى انكسا غورس وهو ان العقل ظل ساكنا لا متناهيما ثم حرك الاشياء ورأى انبند وتليس العالم يمر بدور حركة يعقبه دور سكون يليه دور حركة وهكذا الى غير نهاية انتهى الى القول بأنه مادام مبدأ الحركة واحدا ثابتا فالحركة مطردة ليس فيها صعود ولا هبوط وله حجج اخرى منها ما هو خاص بقدم العالم مثل ان الهوى ازلية ابدية ، ولو كانت الهوى حادثة لحدثت عن موضوع ، ولكنها هى موضوع تحدثت عنه الاشياء بحيث يازم ان توجد قبل ان تحدث وهذا خلف . ولو كانت فاسدة لوجبت هوى اخرى تبقى لتحدث عنها الاشياء بحيث تبقى الهوى بعد ان تفسد . وهذا خلف كذلك ومنها ما هو خاص بقدم الحركة ذلك ان المتحرك لا يخلو اما ان يكون قديما واما حادثا . فان كان حادثا وكان الحدوث او السكون يقتضى الحركة كان كونه تغيرا اقتضى حركة سابقة على البداية المزعومة للحركة وهذا خلف وان كان قديما فهو متحرك لا ساكن لان السكون ما هو الا عدم الحركة فهو ان تأخر عنها يقتضى احداثه حركة اولى قبل الحركة وهذا خلف . واما من جهة المحرك فان عدم الحركة يعنى ان المحرك والمتحرك بعيدان الواحد عن الآخر فلاجل ان تبدأ الحركة لابد من حركة تقرب بينهما ، وهذه الحركة تكون سابقة على بداية الحركة ، وهذا خلف . واما الزمان فهو مقياس الحركة او هو نوع من الحركة ، فان كان قديما كانت الحركة قديمة ، وقد أخطأ افلاطون

في معارضته قدم الزمان ، فان الزمان يقوم بالآن والآن وسط بين مدتين هو نهاية الماضي وبداية المستقبل فليس للزمان بداية ولا نهاية والا لزم أن يكون زمان قبله ولا بعده ، ولكن قبل وبعد يتضمنان الزمان فهذا خلف .

والحركة كذلك ابدية وله حجة ذات شقين : الاول انه او وقتت الحركة لبتيت الاشياء القادرة على التحريك والتحرك فتستأنف الحركة ، ولكن ما القول اذا فرضنا المحرك والمتحرك بعيدين الواحد عن الآخر ومن أين تأتي الحركة التي تقرب بينهما لتستأنف الحركة . الشق الثاني : ان الحركة لا تنتهي الا باعدام الموجودات المحركة والمتحركة ، والعلة الثابتة مفعولها ثابت ، فهذا الاعدام يعنى ان علته حادثة فاسدة ، ولاعدام هذه العلة فاسدة وهكذا الى غير نهاية بحيث لا تثقف الحركة ابدا .

السماء :

السماء بمعنى واسع مرادفة للعالم لانها تحوى الاشياء الطبيعية جميعا او هي مكانها المشترك ، والعالم محدود او متناه واحد منظم ازلى ابدى كرى وهو متناه لانه جسم ، والجسم يحده سطح بالضرورة . وهو منظم فهو آية نبيه هو جميل وحسن بقدر ما تسبح المادة ومطاوعتها للصورة ، وهو قديم ببادته وصورته وحركته وانواع موجوداته ، لا يكون ولا يفسد فيه سوى جزئيات الانواع وهو كرى لان الدائرة اكمل الاشكال ولانها الشكل الوحيد الذى يمكن معه للمجموع ان يتحرك بحركة ابدية ومن غير خلاء خارجة ولا بد للحركة الازلية الابدية من خط منح منقل لا يصادف المتحرك عليه طرفا يقف حركته ويقسمها الى اجزاء متناهية ، وهذا الخط المنحنى المنقل دائرة تامة الاستدارة لان العلة التي يرتسم بفعلها هذا الخط مساوية لنفسها دائما ، فليس هناك من سبب يجعل الحركة تنحني في نقطة اكثر او اقل منها في نقطة اخرى . ودوام الاجرام السماوية ودوام حركتها دليل على ان مادتها تخلف عن مادة الاجسام الارضية المتغيرة تغيرا متصلا . ومادتها الاثير او العنصر الخامس جسم ليس له ضد فهو لذلك غير متغير ، طبيعته انه لا يتحرك بغير الحركة المكانية الدائرية ، بينما العناصر الاربعة ومركباتها فاسدة متحركة حركة مستقيمة من اعلى الى اسفل وبالعكس

والكواكب اجسام كرية . والانلاك اجسام كرية مشفة مجوفة ، يضاف الى ذلك الكواكب الثابتة ، فالنلك المحيط وراءها جميعا ، مركبة بعضها في جوف بعض ، والكواكب كلها ثابتة ، لا تتحرك حتى على نفسها ، وانما الذى يدور هذا النلك الحامل للكواكب . والنلك المحيط او السماء الاولى هو المتحرك الاول عن المحرك الاول وهو « غلاف العالم » وبعد ان تكلم عن حركات الانلاك انتهى الى ان الارض ساكنة في مركز العالم لانها من تراب والمكان الطبيعي للتراب هو اسفل ، وهي كرية . وذلك القمر هو دار الكون والفساد فيه موجودات جمادية او احياء غير عاتلة ، فيه الامراض والسوخ والخطا والخطيئة والاتفاق .

الكون والفساد :

العلة المادية للكون والفساد هي الهيولى القابلة للصور على التوالي . ففساد جوهر هو كون جوهر آخر وبالعكس ، فليس الكون كونا من لاشيء وليس الفساد عودا الى العدم ولكنها وجهان لتحول واحد ، ويتميز الكون عن الاستحالة وهي تغير بالكيفية كما يتميز عن نمو الحى بان النمو تغير يتناول الحجم والمقدار اى يتضمن تغيرا مكانيا ليس هو ثقله ولا دوراننا ولكنه انتشار في المكان مع بقاء طبيعة النامى هي ، فان النامى ينمو في جميع اجزائه على السواء ، اما الكون فتغير يتناول الجوهر ، وتتناول الاستحالة الكيفية . ويحدث الكون من العناصر المركبة من هيولى وصورة لا من مبادئ كما زعم انباد وقليس . والمركب الطبيعي المتجانس طبيعة واحدة اى صورة في هيولى . ص 170 / 197 .

المدارس المتأخرة :

اهم من تكلم في الوجود من المدارس المتأخرة ابيتورس والرواتيون وافلوطين .

اما ابيقورس :

مذهب مذهب ديموقريطس بان الجواهر الفردة موجودة ولو لم تكن منظورة . وفي عدد غير متناه تؤلف عوالم متناهية لكل عالم شكله وموجوداته وقتا ما ثم يتبدل بانتقال الجواهر من عالم الى آخر .

وليس الجواهر متجانسة كما ارتأى ديموقريطس وليس يمكن تركيب أى شىء من أى الجواهر ، فان بقاء الانواع يقتضى ان تكون الاجزاء التى تدخل فى تركيب افراد النوع حاصلة على مقدار وصوره لا ينفيران . والجواهر متحركة اثرا فى خلاء لا مثناه وعلة الحركة باطنة فيها وهى الثقل . وكان ديموقريطس قد سلبها الثقل فترك الحركة من غير علة .

والاحياء واعقد المركبات نشأت اتفاقا على ما تال انبادوقليس وديموقريطس . وبقي الاصلح وثبت نوعه . ص 290 291 .

الرواقيون :

ماديون . الابيقوريون يعتقدون ان كل موجود نهو جسى حتى العتل ونعله وكذلك المكان والخلاء والزمان . وخالفوا الابيقوريين فى تصور المادة فلم يقولوا بأجزاء لا تتجزأ هى الجواهر الفردة . بل ذهبوا الى ان المادة متجزئة بالفعل الى غير نهاية مفتقرة الى ما يردها للوحدة فى كل جسم ، ولذلك جعلوا الجسم مركبا من مبدئين هما مادة ونفس حار يتحد بالمادة ويتوفر فيستبقي اجزاءها متماسكة . والنفس الحار هو فى الانسان والحيوان نفس اى من الحركة الذاتية الصادرة عن نزوع حركة تصور ، وليس للنبات نفس ، والحركة النزوعية فى الحيوان تصد عن التصور بالذات ، اما الانسان فله اختيار القبول والرفض بفضل العتل ، لان الانسان عاقل من دون الحيوان . والعالم حى له نفس حار هو نفس عاقلة تربط اجزاءه وتؤلف منها كلا متماسكا . فالحرارة او النار هى المبدأ الفاعل والمادة المبدأ المنفعل ثم اخترعوا قصة لتحويل هذه النار الى صور العالم واشكاله وقالوا بالسنة الكبرى ولكن بعد الاحتراق العام ، اى الدور الى غير نهاية والعالم قديم ولكن نظامه حادث (خلافا لما ذهب اليه ارسطو) وهو كرى واحد يحده فاك الثوابت والكواكب احياء عاقلة تدور بالارادة والهواء مسكين بالجن والالهة والارض ثابتة فى المركز والتأثيرات المساوية على الاحداث الارضية والعالم الهى بالنار التى هى العلة الاولى والوحيدة ، وبما فيها من عقل وقانون وضرورة وقدر ، وكل اولئك مترادفات يراد بها المعقولة التامة فى الاشياء وهذه المعقولة تتنضى القول بالعلل الغائية . والعناية

الايبية عندهم هى الضرورة العاقلة التى تتناول الكليات وانجزمات . ص 302 - 306 .

أما افلاطون فقد وضع اثنا عشر اربعة على غرار ما فعل افلاطون هى الواحد فالعقل فالنفس فالمادة ، وقال مع الرواقيين بان الموجودات تتفاوت فى الوجود تبعا لدرجة توترها واتحاد اجزائها ، ولكنه جعل علة وحدتها بالنسبة للموجود الاينى تامل المبدأ الاساسى لان كل كائن يحصل على صورته بتأمل مثاله ، والطبيعة كلها تتامل النموذج الاول الذى تحاول ان تحاكيه تأملا صامتا لا يقارنه شعور ، وفوق الطبيعة النفس علة وحدة الطبيعة . والعالم المحسوس حيوان كبير والنفس علة حركاته الكلية اى حركات الاجرام السماوية لان الحركة الدائرية تحاكي حركة النفس على ذاتها ، والنفس الكلية وسط بين العالمين المعقول والمحسوس تتامل الاول وتدير الثانى ، او بعبارة ادق تدير الثانى وتتامل الاول . والمادة آخر مراتب الوجود قبل ظلمة العدم . وهى وجود مطلق (لا وجود ناقص له نسبة للصورة كما عند ارسطو) . وهى مع ذلك غير معينة ، فلا يوجد اتحاد حقيقى بين المادة والصورة ، وانما الشىء المحسوس عبارة عن انعكاس الصورة على المادة دون ان يؤثر هذا الانعكاس فى المادة . كما لا يؤثر الضوء فى الهواء . وهذا التصور عن قبول الصورة والاحتفاظ بها وعن الانصاف باى صفة هو الشر بالذات وهو اصل الشرور التى تلحق العالم المحسوس . ص 325 - 328 .

نقده :

نلاحظ على آراء الطبيعيين المتقدمين والمتأخرين انها ترتكز اساسا على عقائد واساطير وخرافات مأخوذة عن الشرق وعن الاغريق ايضا ، ولسنا فى حاجة الى بيان فساد هذه الآراء والمعتقدات من وجهة النظر العلمية سواء بالنسبة للطبيعيين او الفيثاغوريين لان العلم لا يذهب اليوم الى ان العناصر الاربعة وان ايا منها الماء او الهواء او النار او التراب هى المادة الاولى والجواهر الاول الذى تتكون منه الاشياء ، ولا يذهب الى ان المادة حية بالمعنى الذى ذهبوا اليه وهو ان العالم سموه بالالهة ، او انه جسم كبير لنفس حية ، او انه حيوان كبير يستوعب بالتنفس خلاء لا متناهيا فيها وراء العالم .

أما ما اخترعوه من قصص حول صدور الاشياء

الاول عن اخراج الله اخراجا كلياً من العالم في تصور
الفكر الفلسفي عامة قديماً وحديثاً ، ثم في الفكر الغربي
والعلمي الذي يأخذ به العالم على اختلاف عقائده
الآن .

وعلى الرغم من المحاولات التي بذلها اللاهوتيون
المسيحيون لاعادة الله الى العالم في الفكر الفلسفي
الا انهم في النهاية أصبحوا ضحية فكر أرسطو الذي
تبناه كعقيدة لاهوتية مع التعديل الضروري . كذلك
الحال بالنسبة للفلاسفة الاسلاميين وعلماء الكلام ،
اذ ان جهودهم لم تنته الى شيء أكثر من زعزعة
الاساس الفكري الذي اقام عليه العرب تصورهم
في الله والوجود والذي اقر الاسلام مناهجه وينسب
عليها دعوته الى الله خالق الوجود .

اما الفكر الغربي فقد انتهى بعد صراع طويل
شاق الى نهج أرسطو في اخراج الله من العالم لا في
التصور الفلسفي المجرد فقط ، وانما من التصور
المنهجي العلمي الذي يعتنقه العالم كله الآن في النظر
الى الوجود ومباحث العلم في فروعه المختلفة ، وكذلك
في مبادئه الاساسية ، وهذا اخطر انجاز تم ضد
العقيدة في الله خالق العالم ومدبره ، يستوى في
ذلك الملاحدة الماديون العلميون (المادية الجدلية) او
الملاحدة الماديون الوجوديون (الوجودية) او المؤمنون
الذين يدينون بديس أو الذين لا يدينون ، ونحن
هنا في مدارسنا العربية ندرس العلم الطبيعي وبقية
العلوم بنفس التصور العربي مع تناقضه تناقضاً
اساسياً مع مناهج الفكر العربي القديم ثم الاسلامي
بمده .

فالعلوم جميعها تدرس العالم مستغنياً تماماً
عن الله ، ومستقلاً عنه ومكتفياً بعقله وضروراته
واسبابه وماهياته وقوانينه الذاتية ، وكذلك اخفائها
نحن ، وعلى ذلك ننشئ اجيالنا في المعاهد والمدارس
والمعامل ، ونخرج اجيالاً ، لا تعرف شيئاً عن الله ،
ولا عن حاجة العالم اليه ، واذا عرفت شيئاً عن
الله عرفته من زاوية سلبية محض أي ك مجرد وجود
لا يفعل ولا يؤثر كانه أرسطو .

نقد آراء أرسطو :

لقد ذهب أرسطو الى ان المبادئ الاساسية
ثلاثة فقط هي : الهولي أو المادة الاولى ، والمعدم ،
واصورة كما سبق ان فكرنا ولكن على اي اساس

عن المادة أو المواد الاولية التي زعموها ، وعن طريقة
تكوينها واتحلالها فهي اختلاق محض لا يحتاج الى
مناقشة ، وكذلك ما نقلوه عن الهنود بالنسبة للتناسخ
وهي العقيدة التي شاعت عندهم وقال بها فلاسفة
كبار مثل افلاطون ، وكذلك ما قالوا به بالنسبة للدورة
الثابتة أو (السنة الكبرى) التي تنحل فيها الاشياء
وتعود الى غير نهاية فهي كلها مجرد اختراع
يبقى من هذه الآراء : مبدأ الحركة ، والكثرة .

والتغير المتصل والضرورة أو القانون الذي تتغير
بمقتضاه الاشياء وتتحول ، فهي مبادئ يقرها العلم
وتشهد لها الملاحظة الدقيقة مع اختلاف في التصور
والاستدلال . اما ما ذهب اليه الايليون من انكار الحركة ،
والكثرة ، والتغير المتصل ، والضرورة فهو انكار
لظواهر يقوم عليها العلم اليوم في ابحاثه وكشوفه
واختراعاته وهي مبادئ لا يقوم بكونها علم او اختراع .
اما افلاطون فقد اخترع هو الآخر قصة في صدور
العالم عن صانع لا على مثال شيء حادث بل على
مثال « الحى بالذات » وهو المثال الخالد . وذلك
اختراع محض . وقد جعل افلاطون العالم ككائنات عاقلا
خالداً له نفس سابقة على الجسم وهي نفس افكار
الطبيين مع تعديل يخل فيه العقل محل الضرورة .
ورأى الطبيعيين في الصورة اصح واضبط وبه اخذ
العلم الحديث . ولا حاجة بنا الى مناقشة اختراعات
افلاطون في العالم الذي يحس ويشعر ويحزن ويفرح .
ويطبع العقل لتنظيم وتعصاه فتثير الشرور والمواقف ،
ان خياله قد ابعده عن الصواب كثيراً وجعل الماديين
اصح فيه نظراً ، وان لم يكونوا ادق منه خيالاً .

اما الآراء الجديدة بالعناية بحق فهي آراء
أرسطو ، وهي اخطر الآراء لانها اكثر دقة وتفصيلاً
وشمولاً ، كما انها اخذت لنفسها طابع النظر العقلي
المحض من ناحية والمبنى على الملاحظة من ناحية
اخرى .

وآراء أرسطو اشد خطراً من جانب آخر هو
انها الآراء التي اثرت اعماق الاثر في الفكر الانساني
قديماً وحديثاً ، وطبعته بطابعها . ورغم الهجوم
العنيف الذي شنته الفلسفات الحديثة على فكر
أرسطو ، خصوصاً في مباحث المنطق والطبيعة ،
ورفض العلم لمناهج التي وضعها للتفكير خصوصاً
في ميدان العلوم ، الا ان الفكر الانساني عامة والغربي
خاصة لم ينجح قط من التخلص الكامل والحققي من
فكر أرسطو ، وحسبنا ان نعلم ان أرسطو يعد المسؤول

معلول ؟ ان رأى ارسطو فى الطبيعة محض وهم ومحض تحكم ومع ذلك فهو وهم وتحكم اخذ به العلم الحديث ، صحيح ان العلم الحديث لم يحاول التدليل على ان طبيعة الشيء من ذاته وبذاته كما فعل ارسطو ، وانما اكتفى باعتبار طبيعة الشيء كافية لتفسير عمليات وجوده ، وفى ضوءها يمكن بحثه ودراسته ، ولكن ما الفرق ؟ النتيجة ان العالم مكتف بذاته ليس فى حاجة الى خالق او مدير لان العالم مدير نفسه بطبيعته .

لقد كان الفلاسفة قبل ارسطو بما فيهم افلاطون يفسرون الحركة والحياة فى العالم النفس ، ثم جاء ارسطو فأخرج النفس من العالم ووضع بدلا منها ببداهة فى الجوهر والقوة والفعل والمحرك ، الاول والمحركين المساعدين .. الخ . واراد ارسطو ان ينقض مذاهب الحسينيين الاليين فأقام بدلا من عالمهم عالما عتليا الا انه اكثر آلية من عالمهم ، وجعل هذا العالم ثابتا ليس فيه شيء جديد اللهم الا النمو والنقلة والاستحالة والكون والنساق والنمو والتوالد للنبات والحيوان ، والنقلة للأشياء فى المكان ، والاستحالة تحول العناصر بعضها الى بعض والكون ظهور الأشياء والموجودات ونساقها ثم لا شيء غير ذلك فقد وجدت الأشياء من الابد وستظل الى الازل على ما هى عليه ، وهذا ما يسمى بعالم ارسطو الاستاتيكي ، وهو العالم الذى حدد فيه كل شيء سلفا وليس فيه مكان لشيء جديد ، لا تطوير ولا خلق ولا اختراع ، وانما جهد البشر ان يتلدوا الطبيعة الكاملة التامة وان ينسجوا على منوالها فى الادب والفن والصناعات القائمة .. الخ . ولما كان التقليد دائما دون الاصل فستظل الطبيعة دائما هى الكمال الذى لا يمكن الوصول اليه ، وقد جمد هذا المفهوم الاستاتيكي للعالم الفكر الانسانى تماما فى جميع المجالات ، الى ان جاء العلماء العرب والمسلمون فكسروا هذا الحصار وأخذوا ببدا التجربة وأهملوا القول بالمبادئ الاولى فشقوا الطريق الى الاختراع والابتكار ، وعن طريقهم عرف العالم الغربى المنهج العلمى وأحدث الثورة العلمية التى كانت فى الحقيقة ثورة على عالم ارسطو وقال بنظرية التطور ، وأن الانواع والأشياء لم تنشأ دفعة واحدة كجواهر أبدية ، ولكنها تطورت فى سلسلة طويلة من الانواع والأشكال عبر ملايين السنين .

ولقد بلغت نزعة ارسطو العقلانية مداها ليس فقط فى تحويل الوجود كله فى الاساس الى وجود

بنى ارسطو بقوله فى المبادئ الثلاثة ، نقد ارسطو المبادئ السابقة عليه وفندها ، ولكنه لم يضع يده على أدلة أفضل من ادلتهم يبنى عليها راية . ان الاساس الاول لآراء ارسطو هو ما يسميه الواجب ، فهو يقول يجب القول ان المبادئ ثلاثة فقط ، ولماذا يجب لانه يبين ذلك من النظر فى التغيير ، فانه يقضى اولا موضوعا يتم فيه ، وثانيا كون هذا الموضوع غير معين فى نفسه والا لم يكن ان يصير شيئا آخر ، وثالثا ما يعين الموضوع بعد اللاتعيين « تاريخ الفكر ص 174 » ومعنى هذا ان ملاحظة ارسطو للتغيير تحولت الى نظر عقلى محض ، وذلك مبدا يرفضه العلم لقد أحال ارسطو الوجود الى مبادئ عقلية خالصة يبدأ منها العالم ذاهبا فى ذلك الى ابعد من الفيثاغوريين الذين قالوا ان اصل العالم العدد ، ذلك لان المبدأ الاول عند ارسطو ليست ماهيته ولا كينته . ولا كينته ، ولا شيئا داخل فى المقولات التى هى اقسام الوجود ، ولكنها قوة صرفة لا تدرك فى ذاتها ، وانما نضطر لوضعها « تاريخ الفكر ص 174 - 175 » فكيف يمكن ان نبني تصورا شاملا للعالم على مجرد فرض نضطر لوضعه اضارارا ؟

ان العالم ما زال على رغم الشوط الطويل الذى قطعه يضع النظريات فى أصل العالم ثم ينقضها ، ولكن نظرية واحدة فى أصل العالم لم تثبت حتى وقتنا هذا لان كل ما يملكه العقل البشرى من قدرة على التصور ، وكل ما توفر للعلم من امكانيات ، لم يقرب البشر كثيرا من هذا المجهول الذى لا يوجد شاهد واحد عليه فى أصل نشأته غير الله الواحد الذى خلقه وحده .

وقد جعل ارسطو الموجودات عنلا اربع هى المادة (الهولى) والصورة ، والفاعلية ، والغائية ، والموجود الطبيعى حاصل فى ذاته على مبدا حركة وسكون الى المكان ، او النمو والذبول ، او السى الاستحالة ، فالطبيعة مبدا وعلة حركة وسكون للشيء القائمة فيه لولا وبالذات لا بالعرض . ولكن هذا القول بالعلة والطبيعة والفاعلية والغاية يختلف تماما عن القول بالعلة والطبيعة والفاعلية والغاية فى الفكر العربى ، فعند ارسطو الطبيعة لازمة بالضرورة عن الشيء فى ذاته ومن ذاته ، فالطبيعة مبدا وعلة وحركة وسكون للشيء القائمة فيه لولا وبالذات لا بالعرض « تاريخ الفكر ص 176 » ، ولكن كيف يكون الشيء علة ذاته ، وارسطو يذهب الى ان كل علة لا بد لها من

نأشرك العام نفسه في الإلهية فقال بمثل ما قال به الماديون ولكن بطريق مختلف ، ولم تسلم عقلانية أرسطو مع كل ذلك من التفكيك الأسطوري فزعم أن مادة الأجرام السماوية غير مادة الأجسام الأرضية المتغيرة وجعل مادتها الاثير أو العنصر الخامس جسما ليس له ضد وجعل الاملاك اجساما كرية مشعة مجوفة ، يضاف اليها فلك الكواكب الثابتة بالفلك المحيط وراءها جميعا ، مركبة بعضها في جوف بعض الكواكب كلها ثابتة لا تتحرك حتى نفسها وانما الذي يدور هو الفلك الحامل للكواكب والفلك المحيط أو السماء الاول هو المتحرك الاول عن المحرك الاول وهو « غلاف العالم » ، ولكنها أسطورة تليق بعقلانية أرسطو . هذه هي صورة الوجود في الفلسفة اليونانية ولم تات المذاهب المتأخرة بجديد يصلح للمناقشة ، وليس في هذا التصور الكثير الذي يقال عنه انه صحيح ومطابق للعالم ، وما فيه من تخريف واساطير وخيالات وآراء تحكمية يذهب بهذا القليل الذي يبسود فيه صحيحا .

مقارنة التصور العربي للوجود بتصور الفلسفة اليونانية :

1 - تصور العرب العالم حادثا مخلوقا في الزمان باذن الله ومشيئته على غير مثال سابق ودون وسطاء او معاونين من آلهة شركاء ، وان الله يصرف العالم ويديره ابدآ ، ويخلق فيه خلقا جديدا باستمرار دون أن يكون حالا في العالم على أي وجه من الوجوه وفي أي صورة من الصور ، ومعنى هذا أن العرب قد وصلوا الى أسلم وجه للعقيدة في الله وفي العالم ، في الوقت الذي لم يستطع فيه الفكر الاغريقي ممثلا في مدارسه الفلسفية للوصول الى هذه العقيدة السليمة الخالصة الصافية على وجه من الوجوه . فقد ظل الفكر الاغريقي الى آخر فلاسفته العظيم أرسطو ومن جاء بعده يؤمن بقديم العالم وازليته ، وأنه قديم مادة وصورة وحركة وبأنواع موجوداته ولم يستطع هذا الفكر ان يصل الى صيغة منزهة قط لصدور هذا العالم عن الله فمنهم من جعله هو العالم ، ومنهم من جعله في العالم ، ولكنه لم يوحد حتى حالا في العالم ، بل ان أيا منهم لم يوحد قط على أي صورة من الصور لانهم جعلوا العالم مملوءا بالآلهة حتى أرسطو جعل الكواكب آلهة .

بالقوة المحضة صدر عنه وجود بالفعل في متولة غير مضمومة ولا معقولة ولا مقبولة ، الى الغاء المكان ، فالارض في الماء والماء في الهواء والهواء في الاثير والايثير في العالم والعالم ليس في شيء ولا في مكان . وكما انكر أرسطو المكان انكر الخلاء ، حتى الزمان حاول انكاره ، فقال اما الزمان فيلوح انه غير موجود ، او ليس له سوى وجود ناقص غامض لان الماضي فات والمستقبل غيب ، والحاضر في نقص مستمر ، ولكن لما وجد نفسه مضطرا الى اثباته جعله قياسيا للحركة ومباينها وجعل الحركة ازلية تديمة مثل المحرك نفسه ليتقاضي القول ببدا الحركة في الزمان ، ويتقاضي القول بتحريك المتحرك لاحداث الحركة وكل هذه المحاولات التي بذلها أرسطو في الجواهر الثابتة ، والقوة والفعل ، وانكار المكان والخلاء . ومحاولة انكار الزمان ، هي في أساسها لاثبات عالم الثوابت وراء عالم المتغيرات وهي الآلهة واذا نجح في اثبات ان المكان ليس ضرورة والخلاء ممتنع ، والزمان يمكن الاستغناء عنه وكل شيء يفعل بنفسه وينتقل من القوة الى الفعل بمقتضى الضرورة فان من السهل القول بالآلهة ثابتة ابدآ غير متحركة تقوم في غير مكان وفي غير زمان وفي غير خلاء . ما دام يمكن اثبات ان وجود الموجود ثابتا ابدآ لا يحتاج لهذه الاشياء ، وبإبتغاء الحاجة تنفى الموانع التي تحول دون تصور عالم كامل ثابت ابدآ مفارق للعالم ، وبذلك ينقض أرسطو قول الماديين بوحدة الوجود ، وبإلالة العامل في العالم او الحال فيه وما يتربى على ذلك القول من اشكالات تستعصى على الحل ، وما يسببه ذلك من نقص في تنزيه واجب الوجود الذي لا يتحرك ولا يتحيز ولا يتجسد ، ولكن نقص التنزيه في تصور الماديين كان أهون آلاف المرات من تنزيه أرسطو ، لان العالم قبل أرسطو كان محتاجا لله على صورة من الصور ، اما عند أرسطو فان العالم يشارك الله في الضرورة وتشاركه الحركة في القديم مثل ما عند الماديين ، ولكن أرسطو يزيد فيجعل الاشياء تستغنى فيه بطبيعتها عنه ، ولم يسلم أرسطو بكل عقلانيته من نقض التنزيه ، اذ انه جعل العالم واحدا محدودا منظما ازليا ابدآ كريا قديما بمادته وصورته وحركته وأنواع موجوداته ، لا يكون ولا يفسد فيه سوى جزئيات الانواع فنسب للعالم من صفات الله القديم والازلية والابدية لا باعتبارها كلاً فقط ، وانما باعتبار مادته وصورته وحركته وأنواع موجوداته

ولم يستطع هذا الفكر ان يقول بصيغة مفهومة مقنعة كيف يخرج القديم من القديم ولانهم تصوروا استحالة ان يخرج شيء من لا شيء ، ولانهم فهموا الكمال على انه الثبات بازاء التغير فقد تخطوا في كيف بدا العالم ، فاما الماديون فقالوا ان الاشياء كانت على ما عليه منذ الازل فهي الله او جسده واما المثاليون وهم سقراط وافلاطون ويدخل فيهم ارسطو ، فلم يبعدوا كثيرا عن هذا المعنى اما سقراط لم يقل شيئا ، واما افلاطون فقد اخترع قصة من خياله واخترع آلهة لم يعرفهم اليونانيون والفلاسفة من قبله هم (المثل) ليبدأ العالم على مثالهم ، وهذا يعنى ان افلاطون لم يستطع ان يتصور له قدرة شاملة تخلق الخلق على ما هو عليه وراغبا في تحقيق كماله المقدر له .. ولم يكتف بذلك بل جعل للعالم كمالا مماثلا لكمال الله ، اليس العالم كل احد ليس خارجه ما يؤثر فيه او يفسده ، ولا تصيبه شيخوخة ولا مرض وله نفس الهية .

واذا كان افلاطون قد استعمل فقط (خلق وصنع) في بدء العالم فان احدا من شراحه لم يفهم كلمة (الخلق) بمعنى الحدوث او الخلق من العدم لان هذه الفكرة غريبة على الفكر اليوناني وانما فهموا هذه الكلمة على انها الخلق في الزمان او كما يقول يوسف كرم « والحق ان فكرتى حدوث العالم والابداع من لا شيء لم تكونا معروفتين لليونان ، ولا يوجد في كتب افلاطون نص يسمح بحل هذا الاشكال » « تاريخ الفلسفة ص 108 » ، ولم يكن الله وحده حين خلق العالم ، وانما كانت « مادة رخوة » اى غير معينة غامضة لا تدرك في ذاتها بل بالاستدلال ، كل ما نعتله عنها انها موضوع التغير او المكان والمحل الذى تحصل فيه الصور المعينة ، لانه اذا كان الاصل معيناً وكانت له صورة ذاتية فليس يفهم التغير الذاتى « تاريخ الفلسفة 103 » . وهذا النص يوضح لنا فكرة الخلق تماما في الفكر اليوناني عامة وعند افلاطون خاصة . الله بالنسبة للعالم ليس خالقا بفهومنا عن الخلق ، انها هو وعلى وجه التحديد (مهندس) امامه مادة قابلة للتشكل او موضوعا للتغير كما يقول افلاطون وقابلة للمكان والمحل الذى تحصل فيه الصور المعينة ، وما عليه الا ان يرسم تخطيطا لتحويل هذه المادة الى شكل ، وكاى مهندس يحتاج الى مساعدة يستعين الله بمهندسين مساعدين هم (المثل) اما الرضع بالنسبة لارسطو فهو ادنى من مرتبة (مهندس)

انه (دينامو) اى مولد للحركة ، فالعالم قائم مع الله منذ الازل والسماء وهى سطح العالم المباس (الدينامو) يتحرك بتحريك (الدينامو) له ، ثم يتم كل شيء بعد ذلك بغير تدخل من هذا (الدينامو) الثابت الذى يحرك ولا يتحرك ، وانما تتشكل الصور في تلك القمر وتتحل بينما الافلاك الباقية خالدة ثابتة على صورتها كلاله تماما ، لان ما دون تلك القمر هو وحده هذا الكون والفساد ، فيه موجودات جمادية واحياء غير عاقلة ، فيه الامراض المسوخ والخطيئة والاتناق ، بينما السماء دائمة « تاريخ الفلسفة ص 194 » . وفي السماء (الكواكب) آلهة ثابتة وخالدة كالله تماما .

اما عند العرب فالامر اهون شاء الله ان يخلق العالم فخلقه بشيئته وكل ما في العالم حادث ومخلوق يفعل لمشيئته وحدها ، ولا يعلم الكيف الا الله .

2 - قال العرب بالحركة والزمان ، وجعلوا الزمان محتوى التغير والتبدل وجعلوا قدر الله بجرى بأمر الله ، وما جرى بأمر الله فهو مريوب له يعده اذا شاء ويطله اذا شاء ، بينما الحركة في الفكر اليوناني وعند جميع القائلين بها ازلية مثل الله لا يملك ان يوقفها ولا ان يبطلها ، والحركة ضرورة لازمة عن الله ومازمة له ايضا لزوما ازليا .

3 - قال العرب بطبائع الاشياء تتشكل على صورتها ، وجعلوا هذه الطبيعة مخلوقة في الاشياء بأمر الله لا بطبيعة الاشياء وهى ملزمة للاشياء وليست ملزمة لله ، يبطلها اذا شاء ويبطلها اذا شاء ، لا يعقب احكبه ، ولا راد لقضائه ، اما طبائع الاشياء وضرورتها عند الآليين وعند ارسطو فهي لازمة من الاشياء لا من الله لا يملك بشانها ايقاناً ولا ابطلالا .

4 - الاسباب عند العرب تجرى بقدر الله ، ونحن لا نفهمها على وجهها ، ومنها الحظوظ التى تجرى على غير المتوقع لعلها لا نعلمها ونسلم لها وان كنا نحتار معها ، اما الاتفاق عند الآليين فهو المصادفة المبيء ، او القدر الغاشم ، وعند ارسطو وقد اصاب فعله محجوبة ..

5 - التنظيم والتدبير والقدر وطبائع الاشياء لا تلغى حرية الإرادة ولا تعطلها وبهذه الحرية تتعلق المسؤولية والجزاء في الفكر العربي ، وللحرية مجال واسع للتدبير والاختيار والحكم وقد درسنا ذلك كله في مبحث النفس ، وفي ذلك يتفق التفكير العربي مع افلاطون وارسطو على ما سنتمله في مبحث الاخلاق .

الاسلام وتصور الفكر العربي للوجود :

7 ، 8 .

واقتر رأبهم في سنن الوجود التي يجري عليها
نقال : « سنة الله التي تدخلت من قبل ولن تجد
لسنة الله تبديلا » الفتح : 23 .
وقال : « سنة الله في الذين خلوا من قبل وكان
امر الله قدرا مقدورا » الاحزاب : 38 : وقال :
« او لم يهد لهم كم اهلكنا قبلهم من القرون يمشون
في مساكنهم » وقال تعالى : « انا كل شيء خلقناه
بقدر ، وما امرنا الا واحدة كلح البصر » القمر : 49
واقتر حرية الاختيار في اطار التدبير المحكم لله ،
وعلق به المسؤولية والجزاء فقال تعالى : « بل
الانسان على نفسه بصيرة ولو ألقى معاذيره »
القبامة : 14 : 15 . وقال : « فمن يعمل مثقال ذرة
خيرا يره . ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » الزلزلة :
7 ، 8 . وقال : « لا يكلف الله نفسا الا وسعها لها
ما كسبت ، وعليها ما اكتسبت » البقرة : 286 .
واقتر موقفهم في الكف عن القول بكيفية الخلق ،
واصل الاشياء فقال : « ما اشهدتهم خلق السموات
والارض ، ولا خلق انفسهم » الكهف : 51 .
وسأل اليهود ولم يسأل العرب عن ماهية الروح
فاجاب القرآن « يسألونك عن الروح قل الروح من
امر ربي ، وما اوتيتم من العلم الا قليلا » الاسراء :
85 ، فاقتر موقف العرب في التوقف عن القول فيما
لا يحيط به العلم .

سبق ان سجلنا اقرار الاسلام للتصور العربي
لذات الله وصفاته ، فوصف الله نفسه في القرآن
الكريم بما وصفوه به وسمى نفسه بما سموه به ،
كما اقر طريقتهم في النظر والاستدلال وموقف الاسلام
هناك ينطبق هنا بتمامه ، فقد عرف العرب الله من
ملاحظة الوجود ، ولا يمكن رد معرفتهم الصحيحة
به الى مصدر آخر لا من خارج الجزيرة ولا من
داخلها ، لان معرفة العرب بالله متسقة مع منطقتهم
في النظر والاستدلال ، ولان احدا غيرهم لم يصل
الى ما وصلوا اليه بغير دين سماوي ، والاديان
السماوية (اليهودية والمسيحية) لم تؤثر في تفكيرهم
الا على اضييق نطاق وبالنسبة لبعض القبائل والامراء ،
ولان هاتين الديانتين تأثرتا تأثرا شديدا بالفكر اليوناني ،
وهو الفكر الذي يقف منه الفكر العربي موقف النقيض
خصوصا في تصور الله او تصور الوجود ، وقد نقلنا
من القرآن النصوص التي تقر تصور العربي للبه
وصفاته ، وهي نفسها التي تقر تصورهم للوجود
مخلوقا بمشيئة الله مدبرا بامرهم دون شريك او وسيط ،
كما اقر الاسلام رأبهم في فطر الاشياء وطبائعها فقال
تعالى : « فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل
لخلق الله » الروم : 30 ، وقال : « ونفس وما
سواها ، فأنهها فجورها و تقواها » الشمس :

هوامش البحث :

- (1) لسان العرب ج 3 ص 445 / 446 .
- (2) الاغانى ج 3 ص 23 .
- (3) البيان والتبيين ج 1 ص 184 .
- (4) المغضليات ج 2 ص 8 .
- (5) الديوان ص 87 .
- (6) المغضليات ص 118 .
- (7) المغضليات ص 108 .
- (8) المغضليات ص 27 .
- (9) الاصميات ج 1 / ص 39 .
- (10) تاريخ العرب قبل الاسلام ، جواد على ج 5 ص 409 .
- (11) الديوان ص 91 .
- (12) الاصميات ج 1 ص 39 .
- (13) الديوان ص 91 .
- (14) الاصميات ج 1 ص 39 .
- (15) الديوان ص 32 .

III . أجديد من كتب اللفة

1 - دراسات في اللفة والأدب والحضارة

تأليف الدكتور محمود الريداني

بقلم : الدكتور علي القاسمي

2 - التثانيات اللسانيات

للدكتور التهامي الراجي الهاشمي

بقلم : احمد منجي

3 - المفردات الشائعة في اللفة العربية

تأليف الدكتور : داود عطية عبده

تقديم الأستاذ : اسلمو بن سيدي احمد.