تكوين الفكر الغربي قبل الاسلام

- 6 -

د. رشاد محمد خليل

الفصل الثاني

تصور الوجود في الفكر العربي قبل الاسلام

في الفكر العربي :

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

اما العرب كما سنرى فقد اخرجوا الله من مبحث الوجود اصلا ذلك لانهم لم يتصوروا الله وجودا على اى 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 يقضي به دينه ، وهذا من وجدى اى قدرتي ، ووجد الشيء عن 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 فمن 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 العالم ، 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 ، ولان خالقه وصانعه وبارئه ومبدعه ومصوره هو الله

تعالى ، وذلك لانهم اثبتوا لله كما سبق ان راينا صفات الخالق والصانع والبارىء والمصور والمبدع ، وتعنى هذه الصفات الخلق ابتداء ، والايجاد من العدم ، ذلك ان الخلق لغة التقدير ، يقول زهير :

ولانت تفرى ما خلقت وبعـ
ـض القوم يخلق ثم لا تفرى

ومعنى تفرى ما خلقت ، اى تنجز ما قدرت على احسن وجه ، وخلق الله الخلق بخلقه خلقا احدثه بعد ان لم يكن وفق تقديره ، فالايجاد من عدم احد معانى الخلق ، ويلاحظ هذا المعنى فى الاشتقاقات التى يراد بها الاختراع ، ولذلك يقال الخلق بمعنى الكذب ، والعرب تقول حدثنا فلان بحديث الخلق ، وهى الخرافات والاحاديث المنتحلة . 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 ، غيرا معناها خلق ، والمبدع الذى يبتدع الشىء ابتداء اى ينشئه ويبداه (اللسان ج 8 ص 6) ، اما المصور فهو الذى ينشىء 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 الشىء ووضعه على شكل وصورة . فالعالم اذن ليس قديما بأى 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 ابتداع الشىء ابتداء على غير مثال سابق عليه ، فالخلق فى كلام العرب على معنيين 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 الشىء ابتدعته لا على مثال (اللسان ص 6) . واذن فالعالم لم يسبقه نموذج او مثال يحاول ان يقلده وان يصنع نفسه ويشكلها على مثاله : فقبل العالم لم يكن ثمة الا الله .

3 — ولكن اذا كان العالم قد خرج من العدم المحض لا على مثال سابق . ولا من هيولى ابديه ، ولم يكن نتيجة حركة ازلية لمادة ازلية ، فكيف خرج من العدم المحض . يقول العرب فى ذلك ان العالم قد خرج من العدم المحض الى الوجود باذن الله ومشيئته وقدرته وارادته . ولذلك سموا العالم والمخلوقات اشياء ومقدرات لانها وجدت وخلقت بمحض القدرة والمشيئة . فالقدير والقادر من صفات الله يكونان من القدرة ويكونان من التقدير ، والقدرة من الفعل قدر . فالقادر اسم فاعل من قدر يقدر (اللسان ج 5 ص 74) . وكذلك الشىء من المشيئة اى الارادة شئت الشىء شاءه شيئا ، فكل شىء بمشيئة الله وباذنه اذا اراده او أشاءه قدر عليه بقدرته فاخرجه 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 ، فالله فى هذا ليس له شريك فى اعتقادهم كما سبق ان سجلنا . اما الشركاء او الآلهة الذين دعوهم معه فهم مجرد شفعاء كما 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 اقتضتها مشيئة الله وارادته التى خلق كل شىء على صورة الزمه اياها ، وطبيعة على خليقة وسجية يكون عليها ، والخلقة لغة الفطرة والطبيعة والسليقة بمعنى واحد (اللسان ج 1 ص 86) ، وطبعه الله على الامر بطبعه طبعا فطره ، وطبع الله الخلق على الطبائع التى خلقها فانشأهم عليها ، وهى خلائقهم تطبعهم طبعا (اللسان ج 8 ص 232) ، والفطر الابتداء والاختراع والفطرة

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

6 — والاشياء في الوجود مقدرة تقديرا اى تجرى على سنة ونظام لا بمحض الصدفة والاتفاق ، فكل شيء مخلوق له نظامه ، وقدره هو طبيعته وخلقته وفطرته وجبلته كما سبق القول ، والعالم كله يجرى على سنن ونظام ، قضاه الله وقدره تقديرا ، وذلك لازم من وصفهم لله بالقادر المقتدر ، ومن تفويضه لهم في قضائه وقدره ، وقضى : حكم وقدر الحكم ايضا ، فالقدر ليس قوة حاكمة على الله والعالم ، يخضع لها الله والعالم بمقتضى الضرورة في النظام او القانون، وانما القدر عند العرب هو قضاء الله وقدره في العالم كما سبق القول في مبحث الفكرة الدينية.

7 — وقضاء الله وقدره عدل ، وان جهل الانسان الحكمة ايضا ، والله بقضائه وقدره العدل يخفض في العالم قوما ويرفع آخرين ، ويبسط الرزق لمن يشاء ويقدر ، ويمنح ، ويمنع ، ويعطي 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 رحمن 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 بمقتضى سنن ونظم وقوانين تعمل فيه وتعمل في الاشياء بحكم طبائعها وكفى . ولكنه متصرف في العالم ابدا ، عالم به ومحيط بكل ظاهر وخفى فيه ابدا ، يرى ويسمع ويراقب ويشهد ، ويرعى الخلق كله جليله وخطيره ، فيمنع ويمنح ويعطي ويأخذ ويثيب ويعاقب كما سبق القول ، ويرزق ويعين ويساعد ، وذلك بمقتضى انه المانع المانح ، 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 ابدا ويدبره ابدا ، ويحكم فيه ويقضى ابدا ، فهو المدبر والمتصرف والحكم العدل .

9 — والله لم يخلق الخلق ابتداء ودفعة واحدة ثم اخذ يدبره ويصرفه ، وانما خلقه اطوارا وحالات، فالخلق عملية دائمة مستمرة ، والانشاء والاعدام قائم ابدا ، وصفات الخالق والبارىء والصانع اسماء وافعال تلزم صاحبها ابدا ، فقد كان الله وما يزال خالقا وبارئا وصانعا ، وقد كان وما يزال مبدعا ومصورا لان هذه اسماء آلة تلزم صاحبها ما دام قائما ، ولذلك قال قيس بن الخطيم :

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

فهو يخلق دائما ، ويخلق في كل وقت

10 — وهو لا يقضى ويدبر ويتصرف في خلقه في غيبة عنهم او من بعد ، وانما يقضى ويتصرف ويدبر ، وهو قريب منهم ، يسأله الخلق فيجيبهم ، ويدعونه فيستجيب لهم ، ويلجاون اليه فيحميهم ، ويستعينونه فيعينهم ، ويستعيذونه فيعيذهم ، فهو المسؤول ، والمعيذ ، والمعين ، والملجا ، فهو قريب من عباده ، بلا حاجز ، وبلا واسطة .

السنن التي لاحظها العرب في الوجود :

ذلك هو تصور الوجود في الفكر العربي كما تكشف عنه دراسة معجم الفكرة الدينية ، ولكن الدراسة الواسعة المفصلة للشعر القديم تكشف لنا ايضا عن بعض السنن والنظم والقوانين التي لاحظها العرب في الوجود وسجلوا ملاحظتهم عنها ، وكان لاعتبارها عندهم اكبر الاثر في فكرهم واخلاقهم ، وهي 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 ووظائفهما واسلوب عملهما ، وما فطرت عليه النفس من خير وشر ، وما فطر عليه العقل من حكم وتمييز وضبط (دون تحديد ماهيات او تقسيم اجناس) وهو يعطينا صورة وافية عن ملاحظة العرب لقوانين الله وسننه في فطرة النفس

وجبلتها وطبيعتها . ونكتفي بالاشارة الى ذلك في مكانه هنـــاك .

اما الجانب الذي نحب أن نتكلم عليه هنا فهو (السنن) العامة أو (قوانين) الوجود .

الحركـــة ،،، الزمـــن ،،، الدهـــر :

سبق أن لاحظنا في دراستنا لصيغ الزمن في الافعال أن العرب بنوا هذه الصيغ على أساس مـــن تصور الزمن حركة مطلقة ولا يقطعها سكون ، وإنما هو ديمومة مستمرة يتعلق بها الفعل من ناحية استمراره هو وانقطاعه ، ولكنه لا يتعلق بالزمن باعتبار الجهة لان (صيرورة) الزمن ، اي ديمومته المطلقة ليس فيها جهة ، ليس فيها ماض وحاضر ومستقبل ، لان هذا التقسيم خاص بالفعل لا بالزمن ، فالزمن نفسه يجري باستمرار ، ولكن الفعل هو الذي يستمر أو ينقطع والفعل في حالة اتصاله بالزمن لا يتبين فيـــه الحاضر لان التحول المستمر من المستقبل الى الماضي يلغي الحاضر ، وقد لاحظنا في دراستنا للاستخدامات الفنية لهذا التصور كيف داخل الزمن (المسافة الزمنية) والتي تسمى بالايجاز في التركيب الفني للقرآن والشـــعر ، ولكن ابعاد هذا التصور لم تقف عنـــد الاستخـــدام اللغوي أو الفني وانما تجاوزتها الى ابعاد فكريـــة واخلاقيـــة .

ولم يفصل العرب في تصورهم بـــين الحركـــة والزمن ، وانما جعلوها شيئا واحدا سموه الزمـــن وسموه الدهر ، اما الساعات والايـــام والليالـــي والاعصـــر ، فهو تقسيم لمقياس الحركة الدقيقة المنضبطة في الكون . ولكنها ليست شيئا آخر بجانب الحركة نفسها ، واذن فالدهر أو الزمن هو الحركة نفسهـــا سواء نظرنا اليها في اطلاقها أو قياسها .

شمول سنة (قانون الحركة (الزمن أو الدهر)

لاحظ العرب أن الحركة التي سموها (الزمن . الدهر) هي قانون الوجود الاساسي ، وبها يرتبط كل شيء وجودا وعدما ، خلقا وافناء ، حياة وموتا صغرا وكبرا ، شبابا وهرما ، خصبا وجدبا ، فهي شاملة للموجودات كلها المادة والحياة ، الظواهـــر المتغيرة ، والظواهر الثابتة ، اي كل شيء في الوجود السحاب والجبال ، النبات والحيوان ، والانسان ، الصحة والمرض ، الغنى والفقر .. الخ ، فليست هناك ظاهرة في الوجود تفلت من سلطان الزمن او سطوته او قضائه المحتوم ، وفي حيز ضيق مثل هذا لا يمكن تفصيل هذا البحث ، وحسبنا أن نعطي صورة واضحة عنه بقدر الامكان .

ونحب ان ننبه الى ان هذا التأثير العميق في الوجود لا يأتي للزمن من مجرد جريانه المستمر ، او حركته الدائبة ، والتي صورها ابو ذؤيب بقوله :

هـــل الدهـــر الا ليلـــة ونهـــارهـــا
وآلا طلـــوع الشمس ثـــم غيـــارها

وانما لان هذه الحركة قد ارتبطت بسنة اخرى او قانون آخر هي سنة او قانون التغيير .

سنـــة (قانـــون) التغيـــر :

تشمل هذه السنة (القانون) كافة اشكـــال الوجود كما سبق القول ، وقد سجلنا الشعر وكافة ظواهر التغير التي احاطت بهم في الشعر ومنها :

الخصب والجدب في الاماكن ، والعمران والخراب في المـــاكن ، ولم يتنبه احد فيما اعلم الى القيمـــة الفكرية الكبيرة للقصائد ذات المقدمات الطللية ، التي سجلت حس العرب العميق بتداول الحياة ، وتبدلها ، في قانون صارم ، وذلك ان كل ما استلفت نظر الباحثين هو الدلالة الفنية للمقدمات الطللية ، ولما راوا الشعراء جميعا يقفون في كثير من شعرهم تكلموا عن التقليـــد الفني وهو افتتاح القصائد بمقدمة تقليدية تتمثل في الوقوف على الاطلال ، وتكلموا عن الجمود الفني الذي استازمه هذا التقليد ، وعن المعاني المتكررة الملـــة والمتكلفة في هذا الوقوف . الخ .

ولا اريد ان اخوض في هـــذا البحث الطويـــل في اساليب الشعر القديم (الجاهلي) لانها دراسة واسعة ليس هذا مجالها ، وانما انبه فقط الى القيمة الفكرية الكبيرة لهذه الوقفات الطللية .

المقـــدمـــة الطللـيـــة :

تبدأ المقدمة الطللية برسم صورة الماضي فـــي مشاهد درامية ذات طابع مسرحي فهي تبدأ احيانا بطلب (ديلولوجي) حواري يخاطب فيه الشاعر صحبه

فردا او جماعة مثل قول امرىء القيس فى مطلع معلقته :

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل
بسقط اللوى بين الدخول فحومل

وقول النابغة فى مطلع معلقته الثانية :

عوجوا فحيوا لنعم دمنة الدار
ماذا تحيون من نؤى واحجار

او مطلع معلقته الاولى :

يادار مية بالعلياء فالسند
اقوت وطال عليها سالف الامد

او تبدا بمنولوج يناجى فيه الشاعر نفسه كما فعل عنترة فى مطلع معلقته وهو :

هل غادر الشعراء من متردم
أم هل عرفت الدار بعد توهم

او كما فعل زهير فى مطلع معلقته وهو :

امن ام اوفى دمنة لم تكلم
بحومانة الدراج فالمتثلم

وكما فعل الاعشى فى مطلع معلقته وهو :

ما بكاء الكبير بالاطلال
وسؤالى فهل ترد سؤالى

او يرسم صورة المكان (المسرح) تمهيدا للمنولوج مثل قول لبيد فى مطلع معلقته :

عفت الديار محلها فمقامها
بمنى تأبد غولها فرجامها
فمدافع الريان عرى رسمها
خلقا كما ضمن الوحى سلامها
دمن تجرم بعد عهد انيسها
حجج خلون حلالها وحرامها

الى ان يقول :

فوقفت اسألها وكيف سؤالنا
صما خوالد ما يبين كلامها

كما فعل طرفة فى مطلع معلقته حيث يقول :

لخولة اطلال ببرقة ثهمد
تلوح كباقى الوشم فى ظاهر اليد
وقوفا بها صحبى على مطيهم
يقولون لا تهلك اسى وتجلد

وقد يقف على الديار متاملا كما فعل عبيد فى مطلع معلقته حيث يقول :

اقفر من اهله ملحوب
فالقطبيات فالذنوب

والهدف من هذا الوقوف بصوره المختلفة هو استحضار الماضى فى صورة درامية عن طريق استيحاء مشاهد قديمة دارت احداثها فى هذا المكان حيث هذه الاطلال ، ولذلك يستتبع الوقوف عادة مشهد الرحيل، واستحضار صورة الحبيبة الراحلة او كليهما معا ، كما ان الوقوف نفسه اما ان يكون رمزا للذهاب المطلق اى الذهاب الى غير رجعة ، وهنا يكتفى الشاعر بابراز المعالم التى عفا عليها الدهر فى المكان ، او يكون وقوفا يرمز الى تداول الحياة بين الاقبال والادبار ، والفناء والتجدد فتختلط آثار الذاهبين بالحياة الجديدة فى صورة الظباء والنعام والشجر وبعر الارام .. الخ وذلك لتعميق الاحساس ببعد العهد بالذاهبين من ناحية ، ولتاكيد معنى التجدد من ناحية اخرى .

ولان الموقف موقف ذاتى بحت رغم وحدة الموقف نجد ان لكل شاعر طلله او اطلاله الخاصة ، التى تعكس موقفا تامليا فى حالة نفسية خاصة ، ولا يتسع المجال هنا لايراد نصوص كاملة ولذلك نحيل على مقدما ت القصائد الطللية لان فيها تفصيل ما ذكرناه .

وبتطبيق هذا التصور على مجال خاص هو مجال التاريخ ، نلاحظ ان العرب قد سجلوا بكثير من التامل والاعتبار ما يلحق الحياة والاحياء من تبدل عبر العصور ومن نماذج هذا التامل العميق فى تبدل المصائر والاحوال بتاثير الدهر الدوار والزمن السيار قول ابو الصمعان

القتيبـــى :

ان الزمـــان ولا تفنـــى عجـــائبـــه
فيـــــه تقطـــــع آلاف وافـــران
امست بنـــو القيـــن افـــرادا مشتتـــة
كانهم من بقـــايـــا حـــى لقمـــان (3)

ويقول سليمان بن ربيعة معتبرا بمصائر العرب جميعا من يمانيين وشماليين :

مـــا لـــذة العيـــش والغنى للدهـــر
والـــدهـــــر ذو فـــنـــــون
اهلـــك طسمـــا وقبـــل طســـــم
اهلـــك عـــــادا وذا جـــــدون
واهـــل جـــاش ومـــــارب
وهـــى لقمـــان والتقـــــون

ويقول الاسود بن يعفر النهشلى متعزيا :

ان المنيـــة والحتـــوف كـــلاهمـــــا
يوفـــى المخـــارم يرقبـــان ســـوادى
لمن يرضيـــا منـــى وفـــاء رهينـــة
مـــن دون نفســـى طـــارقى وتـــلادى
ماذا أؤمـــل بعـــــد آل محـــــرق
تـــركـــوا منـــازلهـــم وبعـــد ايـــاد
اهـــل الخـــورنـــق والســـدير وبـــارق
والقصـــر ذى الشـــرفـــات من ســـنداد
ارضـــا تخيـــرهـــا لـــدار ابيهـــــم
كعب بـــن مامـــة وابـــن ام دواد
جـــرت الريـــاح علـــى مكـــان ديارهم
فكأنمـــا كـــانـــوا علـــى ميعـــــاد
ولقـــد غنـــوا منهـــا بانعم عيشـــة
فـــى ظـــل ملـــك ثابت الاوتـــــاد
نزلـــوا بانقـــــرة تسيـــل عليهـــــم
مـــاء الفـــرات يجـــىء مـــن اطواد
ماذا النعيـــم وكـــل مـــا يلهـــى بـــه
يـــومـــا يصيـــر الـــى بلى ونفـــاد (4)

على انه من حسن الحظ ان نجد قصيدة واحدة تشمل كثيرا من ضروب التغير والتحول والمصير الحتمى الذى تنتهى اليه مختلف ظواهر الحياة فى الوجود ، ونحن نقدم هذه القصيدة هنا لنحقق بها هدفين ، الاول : هو الذى نحن بصدده اى شمول سنة التغير وحتمية المصير ، والثانى : وهو تقديم نموذج للاسلوب الذى يجب اتباعه فى دراسة الشعر القديم (الجاهلى) لاستكشاف قيمته الفنية والفكرية ، وهو اسلوب يخالف تماما الاسلوب الذى يدرس به هذا الشعر الى وقتنا هـــذا .

معلقة عبيد بن الابرص من رواية الخطيب التبريزى :

لهذه القصيدة طابع خاص يكاد ان يكون فريدا فى بابه فى الشعر القديم ، فهى اقرب فى نسجها الى اسلوب (الاوبرا) الحزينة ، فهى نوع من البناء المعقد الذى يشترك فيه الحدث والمنولوج 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 ، وقيمة هذا الرمز المركب من هذه المشاهد الدرامية والسرد معا ، بالاضافة الى اللحن ذى القرار العميق انه ليس رمزا لشىء ، ذلك انه رمز لا يفضى الى موضوع او عرض على طريقة الشعر القديم (الجاهلى) فى استخدام الرمز ، وانما هو رمز مطلق مقصود لذاته لانه معادل لكل وجودى شامل اكبر من هلوم الارادات الفردية ومشكلاتها واحداثها ، تحقيقا لرغبة او طموحا الى غاية ، او تعزيا عن مصيبة .. الخ ، واكبر مشاغل الحياة الاجتماعية هجاء او فخرا ، حربا او سلما ..

هذا الكل الذى يجسده هذا الرمز ويعادله هو الحياة فى تاكدها الحتمى بالفناء والعدم والموت ، حيث تكمن (مأساويتها) بالنسبة للانسان هذا الكائن العاقل فى صيرورتها المطلقة ، فنحن هنا امام معادلة كلية تقابلها بمعادلة امرىء القيس فى معلقته فى اتجاه آخر ، فهذه القصيدة تتقابل وقصيدة قفا نبك لامرىء القيس والتى لا نستطيع تقديمها لضيق المجال — فى تصور الحياة ، فعند امرىء القيس نجد التاكيد على معنى التجدد فى الحياة بالصيرورة ، ومن هنا كان هذا التفاؤل الكبير الذى يشيع فى جو القصيدة ، وهذا الفرح العظيم بالحياة والذى تنبض به القصيدة ، بينما نجد هنا فى قصيدة التفر من اهله ملحوب لعبيد التاكيد على العكس ، اى التاكيد على معنى الفناء فى الحياة بالصيرورة ، ومن هنا هذا الحزن الماسوى الذى يشيع روح العويل فى القصيدة ، فعند امرىء القيس تتغير

الحياة حقا وتفنى ، ولكنها لا تنفك تتجدد ابدا ، وهنا منذ عبيد تتجدد الحياة حقا ، ولكنها لا تنفك تفنى وتتبدد.

تبدا القصيدة بحركة سينمائية سريعة فى المكان الواسع لا ترصد فى المكان ذكريات ولا آثار حياة جديدة ، وانما ترصد معنى مطلقا هو الخراب الذى يتمثل فى كلمة اقفر ، ثم تسكن الحركة على معنى الخراب لتستقصيه فقد ذهب الجميع ، وحل محلهم الوحش تاكيدا للخراب الشامل ، وغيرت حالها الاحداث والخطوب : فهى ارض توارثتها الجدوب ، كأن لم تغن بالامس قط ، ولم تتداولها الحياة ابدا فكل من حلها محروب : اى مضيع مسلوب ، اما قتيلا ، واما هلكا واما شيبا : والشيب شين لمن يشيب :

اقفر من اهله ملحوب
فالقطيعات فالذنوب
فعراكيس فثعيلبات
فذات نرقين فالقليب
فعمرة فتفار حبر
ليس بها منهم عريب
وبدلت من اهلها وحوشا
وغيرت حالها الخطوب
ارض توارثها الجدوب
فكل من حلها محروب
اما قتيلا واما هلكا
والشيب شين لمن يشيب

فهذه الارض ليست ارضا بعينها ، وانما هى ارض البشر كلهم بمن فيها وعليها ، ويفجع الشاعر بهذا الفناء العميم الرهيب ، فيبكى بكاء شديدا مرا ثم يستفيق من فجيعته ليجد نفسه مستغرقا فى هذا البكاء المر ، فيجسد موقفه واحساسه المأسوى بالفناء فى هذا المنولوج :

عيناك دمعهما سروب
كان شانيهما شعيب
واهية او معين معش
من هضبة دونها لهوب
او فلج واد ببطن ارض
للماء من تحته نسيب
او جدول فى ظلال نخل
للماء من تحته منكوب

هذه الدموع الغزيرة كلها والتى تجرى عيونا وشلالات وانهارا ، ليست دموعا على شىء خاص ، او امام شىء بعينه ، انما هى دموع الفجيعة الكبرى امام مشهد الفناء المطلق الشامل الرهيب ، وامام هذا التغير الابدى الحتمى الذى لا يبقى حالا على حاله ، والذى يستقصيه الشاعر فى مظاهره المختلفة فى هذه الصور المتناقضة التى يخلف فيها الفناء فى شتى صوره واشكاله دائما مظاهر الحياة الزوال ، مما يدفع بالشاعر الى السخرية من نفسه على حرصه على الاستمساك العقيم بهذه الحياة المدبرة ابدا ، الذاهبة ابدا :

تعيبو وانى لك التعابى
ابنى وقد راعك المشيب
فان تكن حال اجمعها
فيلا بيدى ولا عجيب
فكل ذى بعية مخلوس
وكل ذى ابيل مكذوب
وكل ذى ابل مورث
وكل ذى سلب مسلوب
وكل ذى غيبة يؤوب
وغائب الموت لا يؤوب

ان الشاعر فى هذا المقطع من المنولوج لا يقرر ، ولا يسرد حكما فى الحياة وتداولها بين الاحياء ، ولكنه يكشف عن طريق استعراضه الواسع لمجموعة من صور التداول بين النعمة والحرمان احساسنا بشمول سنة التبدل ، فهو يستعرض تجربة الحياة كلها فى مجموعة من الصور المستخلصة المركزة ، التى ترسم بتتابعها صورا درامية تعمق الحس المأسوى بالحياة الى اقصى مداه وحين يفرغ من رسم هذه الصورة للفناء المطلق يستوقفه شىء فى معنى التبدل ذاته شىء فى قيمة التبدل دلالته فيسأل نفسه :

[illegible]
اعاقر مثل ذات رحيم
او غانم مثل بين بجيل

العاقر رمز الفناء وذات الرحم رمز الحياة ، غانم النلجح فى الحياة رمز لتاكد الحياة بالاستمرار والتفوق ، والخيبة رمز لانهزام الحياة امام الفناء والتحول [illegible]

ولكن هل يستويان فى الميزان ؟ هل تستوى الحياة والفنـــاء ؟

هل يستويان فى القيمة والدلالة ؟ ان الشاعر رغم احساسه العميق لسطوة البلى ، وسطوة الدهر الدوار على الحياة والاحياء ، لا ينكر نعمة هذه الحياة ولا ينكر قيمتها العظيمة ، (وهنا نجد انفسنا امام سمة من سمات الفكر العربى الاصيلة وهى التمسك بقيمة الحياة رغم مظاهر الفناء الشامل) ان هناك معنى الحياة ، وقيمة للتغير 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 انكـــار تفوقهـــا 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 يعطيانها قيمتها واستمرارها وتجددها فى نفس الوقت وهما : عنصر الخصب وعنصر النجاح ، فليست العاقر (رمز الجدب) 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 الـــذى هـــو الضمان الحقيقى لانتصار الحياة المستمر على سنة الخراب والدمار ، ذلك ان الله يمثل فى يقين الشاعر البقاء وراء عالم الفناء ، والثبات وراء عالم التغير ، واليقين وراء عالم القلق والشك ، والخير الباقى وراء مظاهر العرض الزائل ومصدرا ابديا لافاضة صور الحياة والخير والتجدد على الحياة والاحياء (وهنا ايضا نجد انفسنا امام سمة اساسية من سمات الفكر العربى ، وهى الايمان العميق بالله ، بالذى يعطى الحيـــاة 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 يلحقها الفناء ولا الزوال ، يوصى بها الآباء الابناء ويحرص الابناء على التمسك بهـــا وتوريثها لمن بعدهم) ، يقول عبيد فى ذلك :

مـــن يســـأل النـــاس يحرمـــوه
وســـائـــل اللـــه لا يخيـــب
باللـــه يـــدرك كـــل خيـــر
والقـــول فى بعضـــه تلبيـــب
واللـــه ليـــس لـــه شـــريـــك
ســـلام مـــا اخنـــت القلـــوب

فلا داعى للجزع امام مظاهر الفناء لان الباقى فيه خير عوض ، يعطى من يسأل ، ويمنح الخير لمن يعتمد عليه وليس احد غيره يفعل ذلك لانه ليس له شريك فى تصريفه ، وعلمه يصل الى خفايا القلوب حيث مستودع الحاجات والآمال والنوايا والعاقل هو الذى يتعظ بالدهر ، ولا يجزع امام سلطانه ، ولا يغفل فى نفس الوقت عن سطوته ، ان للحياة قانونها وهى لا تسير بارادتنا واهوائنا ، فقد تنعكس النتائج على المقدمات فيبلغ الضعيف الى هدفه مع ضعفه وعجزه ، ويقصر القوى من بلوغ هدفه مع قوته وحيلته ، وقد يخدع الاريب الذى يفهم ويحسن التقدير وينجح الغبى الذى لا يفهم ولا يحسن التقدير ، وذلك لاسبـــاب لا نعلمها لانـــا لا نعلم كـــل الاســـبـــاب ، وهـــى 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 قبله لم يفلت به ولكن القلوب مع الاسف تعمى عن ادراك الحقائق الماثلة ، فلا تنتفع بالآيات الشاخصة للعيان ولا تعتبر بما جرى به الدهر على غيرها ، ومن عمى قلبه عن رؤية الآيات الواضحة فلن ينفعه وعظ الواعظين ، لان من لا يستطيع النظر ، لا يؤثر فيه الخير ، ذلك لان سجيات القلوب وطبائعها هى التى تتحكم فى يقظة 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 تفاجئنا احيانا بعكس ما نتوقع منها فتحب من يجب ان تكرهه ، وتكره من يجب ان تحبه بلا سبب واضح معقول ، وهذا يعنى اننـــا لا نجهل فقط الاسباب التى تدور بها الحياة حولنا ، والتى ينجح بها الضعيف ويخيب الاريب ، دون سبب واضح معقول ، وانما يجهل ايضا هذه الاســـبـــاب الخفية فى قلوبنا نحن ، واذا كنا لا نفهم ذات قلوبنا فكيف نفهم سر الحياة الملغز من حولنا . ان علينا ان نفهم سنن التبدل والتغيير تعمل وان لم نفهم سرها فى قلوبنا ذاتها واذن فسننها عامة شاملة ، فعلينا ان نفعله فى كل مكان ولكل الناس ، ولا نحاول ان نكون

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

افلح بما شئت قد يبلغ
الضعيف وقد يخدع الاريب
لا يعظ الناس من لا يعظ
الدهر ولا ينفع التلبيب
الا سجيات ما القلوب
وكم يصيرن شائنا حبيب
ساعد بارض ان كنت فيها
ولا تقل انني غريب
قد يوصل النازح النائى وقد
يقطع ذو الهمة القريب
والمرء ما عاش فى تكذيب
طول الحياة له تعذيب

وفى المقاطع التالية من القصيدة يؤكد الشاعر يقينه فى سنة التبدل التى لا تتخلف من واقع تجربته الخاصة ، ومن واقع تجربة احياء غير انسانيين لتاكيد شمول سنة الفناء الذى يأتى دائما على الحياة مع كل الحيلة ومع كل المحاولة فيقول :

يا رب مساء وردت آجن
سبيله خائف جديب
ريش الحمام عاسى ارجائه
للقلب من خوفه وجيب
قطعته غدوة مشيحا
وصاحبى بادن خبوب
غير انه موجد قفارها
كان حاركها كثيب
اخلف بازل سديس
لا خفة هى ولا يغوب
كانها من حمير غاب
جون بصفحته تدوب
او شيب يرتمى الرخامى
تاطه شمال هبوب
فذاك عصر وقد ارانى
تحملنى نهدة سرحوب
مضير خلفها تغبيرا
ينشق عن وجهها السبيب
زيتية نائم عروقها
ولين ارسرها رطيب
كانها لقوة طلوب
تيبس فى وكرها القلوب
باتت على ارم عذوبا
كانها شيخة رقوب
فاصبحت فى غداة قر
يسقط عن ريشها الغريب
فابصرت ثعلبا سريعا
ودونه سبسب جديب
فنفضت ريشها وولت
وهى من نهضة قريب
فاشتال وارتاع من حسيس
ومثله يفعل المذءوب
فنهضت نحوه حثيثا
وحردت حردة تسيب
فدب من خلفها دبيبا
والعين حملاقها مقلوب
فادركته فطرحته
والصيد من تحتها مكروب
فجدلته فطرحته
فكدحت وجهه الجبوب
فغادرته فرفعته
فارسلته وهو مكروب
يضغو ومخلبها فى دفه

وهكذا انتهت القصيدة بهذا المشهد الفاجع المفاجيء ، ذلك ان مشهد الناقة الذى يأتى عادة بعد مشهد المقدمة تجسيد للارادة المنطلقة نحو هدفها بتصميم ، يأتى فى آخر هذه القصيدة معدولا عنه الى مشهد القوة الرقيب كأن الشاعر نسيه او تناساه ، وهذا من اعقد الاساليب التى تمرس بها الشاعر القديم (الجاهلى) الى حد الاعجاز فقد جرى استعمال الناقة فى الشعر القديم (الجاهلى) رمزا لارادة الشاعر المصمم على الوصول الى هدفه ، والذى لا يصرفه صارف عن ارادته الماضية فى تحقيق الحياة على شرط رغم ما يشاهده من سطوة مظاهر البلى على الحياة، لان ركوب الناقة يأتى دائما بعد الوقوف على الاطلال وحديث الذكريات التى ذهبت وذهب اصحابها وطواها الزمن السيار ، ان الشاعر وان كان يعتبر بالفناء والتبدل الا انه لا يسمح له بأن يلويه عن عزمه لانه يرى الحياة دعوة اخرى من الفناء ، ويرى فيها صورة اخرى وراء صورها المادية الزائلة هى صورة الحياة التى لاتبلى وهى حياة المكارم والامجاد ، ولكن عبيدا هنا يفاجئنا بالناقة فى مشهدين متتاليين كلاهما غريب، احدهما وهو الاول يبين عبث الجهد المبذول ، والثانى يستغرق نهاما فى مشهد يطويه هو مشهد القوة التى ترمز الى الدهر الدوار والزمن السيار ، وكأنه يقول : مهما حاولنا او جهدنا ومهما كانت قوتنا فالزمن يغلبنا ويطوينا ويضربنا ضربته الحتمية مهما بذلنا فى حبال الامهال .

فى مشهد الناقة الاول تصبح الناقة رمزا مأسويا يعين على تعميق الاحساس المهول بالفناء ويعبث المحاولة والجهد ، اذ نجد فيه الناقة القوية (رمز الارادة القوية) تقطع واديا مخوفا الى ماء آجن سبيله خائف جديب ريش الحمام على ارجائه .. رموز متتابعة للتغير المفضى الى الفناء . والشاعر لا يعرض هنا صورا من شجاعته واقدامه وقدرته على قهر الصعاب والمخاوف وانما يجسد لنا رهبته لهذا الوادى (للقلب من خوفه وجيب) وهو يقطعه (مشيحا) ، انه رمز لوادى الحياة نفسه ، ذلك الوادى المخوف المملوء بالمخاطر ، والذى لا أمن فيه ولا راحة . وبعد هذا المشهد المخوف ، يأتى لنا ذلك المشهد الفظيع الذى يعرى الحياة ، ويعرى فيها هذا الجانب الشارى ، اذى يفتك فيه القوى بالضعيف ، والذى يرمز اساسا الى فتك الدهر بالاحياء الضعاف ، وبدلا من أن يجسد الرمز التالى على الناقة قوة الناقة كما هو الشائع المألوف فى الشعر القديم (الجاهلى) جاء رمزا للقوة (العقاب) فابتلع الناقة (التى ترمز للارادة الانسانية) كما يبتلع الدهر حياة الاحياء والتى يرمز لها (الثعلب) ايضا ، وفى هذا المشهد يملأ الشاعر احساسنا بالفزع والرعب فالقوة (طلوب) لا يفوتها صيد تطلبه ، وما تطلبه مالك لا محالة ، وقد امتلأ وكرها (بالقلوب اليابسة) لضحاياها الكثيرين ، وهى تجلس جاسة مفزعة (كأنها شيخة رقوب ..) ، وقد اوقع الحظ النكد تحت بصرها فى ليلة باردة ذلك الثعلب المسكين فى ارض خلاء مبسوطة لا ملجأ فيها ولا مهرب ، فلما ابصرته نفضت ريشها فارتاع الثعلب من حسيسها وحاول الهرب فلم تعجل نفسه وراءه لانها واثقة انه لن يفلت (فنهضت نحوه حثيثا) فى صورة مرعبة « وحردت حردة تسيب » فأدرك الثعلب الفزع (ودب خلفها دبيبا والعير حملاقها مقلوب) ولكنها ادركته فطرحته وهو مكروب ثم عاودت فجدلته فطرحته فكدحت وجهه الجبوب ثم عاودت فرفعته فأرسلته وهو مكروب . ثم انشبت فيه مخالبها فأخذ يضغو من الالم ويحاول التخلص ولكن هيهات (لابد حيزومه — صدره — منقوب) :

نهاية مفجعة لمشهد مرعب يسدل عليها الستار ، وتنتهى بها القصيدة . !! وقف الشاعر فى اول القصيدة يتأمل آثار الفناء ، وانتهى بعرض هذا المشهد المروع للنهاية المحتومة للاحياء ، وعبر رحلة القصيدة عرض لنا الشاعر الفناء فى صوره المتعددة ، وعبرة التغير فيه ، ثم استعلاء الحياة كقيمة رغم حتمية الفناء ، تناقضاتها التى هى تفسير لها . داعيا الى بذل الخير والمعروف لانه القيمة الحقيقية الباقية فى عالم التناقضات (التكذيب) ، متخذا من ايمانه بالله تفريجا لحلقة اليأس التى يمكن أن تستحكم شمول سنة البلى والفناء والاحباط ، داعيا الى التبصير ، واخذ العبرة ، وعدم الانخداع بالمظاهر مؤكدا درامية النهاية فى ان التبدل وزوال الحياة هو سنة الوجود الذى يحكمه الدهر الدوار والزمن السيار .

الحيـــــاة :

على الرغم من هذا الادراك العميق لقانون الحركة المتمثلة فى الدهر او الزمن وفى لزوم التغير

والتبدل والفناء ، على الرغم من ذلك اخذ العرب الحياة بقوة وعزم واقبال ، والذى يتامل تركيب القصيدة الطللية يلاحظ ان القسم الثانى منها هو الركوب (الناقة غالبا او الفرس) ويبدأ مشهد الركوب عادة بما يؤكد ان الشاعر مصمم على تحقيق ارادته ما دام الوقوف على الماضى الذاهب لا يعيده الى الحياة ولذلك جعل الناقة رمزا لهمته وعزيمته القوية التى يحقق بها هدفه فى الحياة .

يقول طرفة بعد مشهد الوقوف وذكرياته فى المعلقة :

وانى لامضى الهم عند احتضاره
بعوجاء مرقال تروح وتغتدى

ويقول لبيد فى المعلقة بعد مشهد الاطلال وذكرياته

فاقطع لبانة من تعرض وصله
ولشر واصل خلة صرامها
واحب المجامل بالجزيل وصرمه
باق اذا ظلعت وزاغ قوامها

ويقول النابغة فى المعلقة بعد مشهد الاطلال :

فعد عما ترى اذ لا ارتجاع له
وانم القعود فى عيرانة اجد

ويدعو امرؤ القيس فى 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 فى معلقته :

الا ايهذا اللائمى احضر الوغى
وان اشهد اللذات هل انت مخلدى(6)
فان كنت لا تستطيع دفع منيتى
فدعنى ابادرها بما ملكت يدى

وقد بذل العرب جهدهم لتحقيق الصورة الثانية وهى الصورة التى تصوروها باقية لا يلحقها الفناء والمتمثلة فى المكارم ، والتى سنتحدث عنها تفصيلا فى مبحث الاخلاق ؛ ذلك لان ملاحظتهم ، لسنة التغير ، وزوال الحياة ؛ وقصر العمر ، وذهاب الشباب والغنى ، دفعهم الى التماس قيمة باقية للحياة فى عالم المتغيرات ، ولما لم تكن لهم عقيدة فى البحث او الحياة الآخرة ، فقد دفعهم ذلك الى التماس قيمة الحياة فى الحياة نفسها ، اى قيمة تستعصى على البلى ، ولذلك نراهم يضحون بالحياة الزائلة من اجل هذه الحياة التى تصوروها خالدة ، اى انهم قالوا بالخلود على طريقتهم اى الخلود فى صالح الاعمال ، وعظائم الامور التى يتحدث بها الناس بعد موت اصحابها ، والتى راوها جديرة ببذل الحياة من اجلها ، اى طلب الموت من اجل الخلود بالذكر ، رايناهم يخافون السبة والعار اكثر مما يخافون الموت ، يقول الشنفرى :

اذا ما اتتنى ميتة لم ابالها
ولم تذر خالاتى الدموع وعمتى
الا لا تعدنى ان تسكبت خلتى
شفانى باعلاذى البريقين عدوتى
وانى لحلو ان اريدت حلاوتى
ومر اذا نفسى العزوف استمرت
ابى لما ابى سريع مبادتى
الى كل نفس تنتحى فى مسرتى (7)

ويقول تابط شرا :

سدد خلالك من مال تجمعه
حتى تلاقى الذى كل امرىء لاق
اتقر عين الفتى من ندم
اذا تذكرت يوما بعض اخلاق(8)

ويقول عروة بن الورد :

اقلى على اللوم يا ابنة منذر
ونامى فان لم تشتهى النوم فاسهرى
ذريني ونفسى ام حسان انني
بها قبل الا املك البيع مشترى
احاديث تبقى والفتى غير خالد
اذا هو امسى هامة تحت صير(9)

العلية والاتفاق والحرية :

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

1 ــ علل الخلق والتدبير :

فالعالم كله مخلوق ابتداء وعلى مثال سابق من العدم باذن الله ومشيئته ، فهو اذن حادث فى الزمان من عدم محض ، ولم يسالوا كيف ومتى ، لانهم لم يروا فى ذلك مشقة على الله القادر على كل شىء والذى يخلق بمحض المشيئة يقول للشىء كن فيكون، ولم يجدوا عندهم فى الكيفية علما يتولون 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 ــ علل الضرورة والطبيعة :

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

الزمان والدهر 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 دائما الاسباب التى تتغير بها الاشياء وتتغير لها الاشياء ، وكما قال عبيد ، هناك خائب يغنم ، وخامل يفوز بدون سبب ظاهر ، واذن فهناك اتفاق او مصادفة فى الحظوظ ، وفى النصيب ، لانها لا تخضع لسبب مفهوم واذا كانوا قد ردوا ذلك الى الدهر « فقالوا ريب الدهر ، وبيد الدهر » . فان ذلك لا يعنى انهم عبدوا الها اسمه الدهر كما توهم جواد على (10) ، وانما 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 مفصلا فى قوله : (11)

من هنا لى من صديق فليعد
ليعدنى اننى اليوم كمد
من خطوب تركتنى قلقا
قلق المحور بالكف المد
بيتنى بهموم شرع
خلست نومى واخذتنى السهد
ليت شعرى وليست نبوة
اين صار الروح اذ بان الجسد
بينما المرء شهاب ثاقب
ضرب الدهر سناه فخمد
يخدع الجلد ويودى جهرة
ويقود الموت للحين الاسد
وابينا المرء يهوى قدما
افسد الدهر غناه فافسد
وبجهد يتنفس عيشه
عاضه الدهر ثراء فنجد
لا يضر العجز ذا الجد ولا
ينفع المحروم ايضاع وكد
ناعم فى اهله ذو غبطة
ومناص عيش سوء فى كبد
ركب اللج الى اللج الى
غمرات البحر ذى الموت الاشد
حين ارسى كل من يعرفه
وارتمى الآذى منه بالزبد
عاجز الحيلة مستمر القوى
جاءه الدهر بمال وولد
ولبيب ايد ذو حيلة
محكم المرة مأمون العقد
حصه الدهر وغطى حزمه
وانتضاه من عبيد وسبد

الحرية :

على ان الايمان بتقدير الله وتدبيره ، وبفطر

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

ارى ام حسان الغداة تلومنى
تخوفنى الاعداء والنفس اخوف
لعل الذى خوفتنا من امامنا
يصادفه فى اهله المتخلف (12)

ويقول ايضا :

ذرينى اطوف فى البلاد لعلنى
اخلبك او اغنيك عن سوء محضرى
فان فاز سهم للمنية لم اكن
جزوعا وهل من ذاك من متاخر
لكم خلف ادبار البيوت ومنظر(13)
وان فاز سهمى كنتكم عن متاعد

ويقول ايضا :

ولله صعلوك صفيحة وجهه
كضوء شهاب القابس المتنور
مطلا على اعدائه يزجرونه
بساحتهم زجر المنيح المشهر
وان بعد الايامون اقترابه
تشوق اهل الغائب المنتظر
فذلك ان يلق المنية يلقها
حميدا وان يستغن يوما فاجدر(14)

ويقول الشنفرى :

دعينى وقولى بعدما شئت اننى
سيغدى بنعش مرة فاغيب (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 معا لفرسى رهان : الارادة والموت ، كل منهما يعمل ويستبق ، وان كان بالموت هو صاحب الجولة الاخيرة، ولكن الانسان الماجد يغلب الموت لانه يخلف من المحامد مالا يدركه البلى .

الوجود فى الفلسفة اليونانية :

الطبيعيون الاولون :

واولهم طاليس تتلمذ 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 بأن المادة حية لان العالم مملوء بالالهة المنبثة فيه . ثم انكسيمندريس رفض الاخذ بالماء كجوهر اول وفسر تكوين الاشياء تفسيرا (آليا) اى بمجرد اجتماع عناصر مادية وافتراقها بتاثير الحركة دون علة فاعلية متمايزة ودون غائية ، وقد اصطنع قصة كاملة فى نشأة الوجود وتطوره من المادة الى الاحياء فجعل التطور قانونا عاما تخرج به الاشياء من اللامتناهى ثم تدخل وتعود اليه ويتكرر الدور الى مالا نهاية والمادة اللامتناهية باقية غير حادثة ولا مندثرة . وقد مد الوجود الى غير حد فى المكان وفى الزمان . اما انكسيمانس فعاد الى القول بالمادة الاولى وهى شىء محسوس متجانس هو الهواء ، وان الموجودات تحدث فيه بالتكاثف والتخلخل . اى ان المدرسة الملطية اعتبرت المادة قديمة حية او متحركة بذاتها وتخيلتها تتحول الى صور الوجود المختلفة بموجب ضرورة طبيعية اى قانون ثابت . اما هرقليطس فقد قال بأن الاشياء فى تغير متصل وان النار هى المبدأ الاول الذى تصدر عنه الاشياء وترجع اليه ، والتغير صراع بين الامتداد ليحل بعضها

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

الفيثاغوريون :

منهم النحلة الارفيه وقد اقامت اعتقادها فى العالم على اساس اسطورة (زيوس) اما فيثاغورس وفرقته فقد قالوا ان مبادىء 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 فى الذهن . اى انهم وحدوا بين عالم الموجودات وعالم الاعداد ولم يفسر قولهم الحركة والكون والفساد ، ولم يبينوا كيف تتركب الاشياء ذات الثقل من اشياء ليس لها ثقل . وتصوروا العالم كائنا حيا — حيوانا كبيرا — يستوعب بالتنفس خلاء لا متناهيا فيما وراء العالم هو عبارة عن هواء غاية فى اللطافة ضرورى للفصل بين الاشياء وتمييزها بعضها من بعض ومنعها من ان تتصل فتكون شيئا واحدا . وقالوا بعوالم كثيرة ولكن فى عدد متناه ، وجعلوا الاشياء تحدث بالتكاثف والتخلخل لا يتحول بعضها الى بعض ، لان الاعداد نظام ثابت متجانس . وقالوا بالدور وعودة الاشياء هى بانفسها فى آجال طويلة (السنة الكبرى) الى غير نهاية . ص 23 — 34 .

الايليون :

انكروا الكثرة والحركة مع القول بعالم واحد وطبيعة واحدة ، ونقل ارسطو عن اكساتومان انه نظر الى مجموع العالم وقال ان الاشياء جميعا 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 واعتبرهما وهما ، وقال ان الاشياء واحد فى العقل كثير فى الحس . شخص الوجود بانه كرة مادية متصلة . اول من قال بالذاتية اى : كل موجود فهو موجود ، وبعدم التناقض . اما زينون 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 .

الطبيعيون المتاخرون :

منهم انبادوقليس قال بأصول اربعة للعالم . الماء والهواء والنار والتراب وجعل العناصر تجتمع وتفترق بالمحبة والكراهية وجعل النفوس والآلهة تتكون كما تتكون الاشياء الفاسدة ، واخترع قصصا عن طريقة تركيب العناصر والنفوس . وقال بأن النفوس آلهة خاطئة ، وقال بالتناسخ . ديموقريطى مضى بالمذهب الآلى الى حده الاقصى ووضعه فى صيغته النهائية فقال : ان كل شىء امتداد وحركة فحسب ولم يستثن النفس او الآلهة . انكساغورس . قال بأن الاشياء متباينة فى 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 مفارق للطبائع كلها عليم بكل شىء . قدير على كل شىء ، متحرك بذاته ثم اخترع قصة فى الخلق . ص 45 — 56.

السوفسطائيون :

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

سقراط وافلاطون :

لم يقل سقراط شيئا عن الوجود لانه اهتم بالاخلاق اما افلاطون فقد اخترع قصة للعالم على اساس أن 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

ويفسده فلا تصيبه شيخوخة ولا مرض ، وهو كروى لان الدائرة اكمل بالاشكال ، متجانس يدور على نفسه فى مكانه . اما فى نفسه فهى سابقة على الجسم صنعها الله من الجوهر الالهى البسيط والجوهر الطبيعى المنقسم ومزاج من الاثنين فكانت غلافا مستديرا للعالم تحويه من كل جانب ، وتتحرك حركة دائرية وتحرك الباقى وتدرك المحسوس والمنقسم والمعقول البسيط وتنفعل بالسرور والحزن والخوف والرجاء والمحبة والكراهية ، وتلك ان تخالف قانون العقل فتصير شريرة حمقاء وتضطرب حركتها فتنزل النكبات بالعالم واما جسم العالم فلما شرع الله بتركيبه اخذ نارا ليجعله مرئيا ، وترابا ليجعله ملموسا ، ووضع الماء والهواء فى الوسط . ثم شرح كيف كانت العناصر فى البدء مادة رخوة وكيف اخذت هذه المادة تتحرك حركات اتفاقية 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 وهى منها خالدة وان كانت ادنى منها فى التركيب . ثم اتخذ اعوانا فصنع نفوس المائتين الى آخر ما ذكرناه عنه فى قصة خلق النفس .

ارسطـــو :

توسع فى دراسة الطبيعة ، وفى تفصيل وجهة نظره فى الوجود وفى الرد على ما سبقه من مذاهبه ، وسنحاول ان ننقل صورة تقريبية عن فكرته الكلية ، الا ان تتبع جدله واداته بالتفصيل لا يتسع له هذا الخبـــر .

لاجل تفسير الاجسام الطبيعية وتغيراتها يجب القول ان المبادىء ثلاثة فقط هى الهيولى او المادة الاولى ، والعدم ، والصورة ، والهيولى والصورة مبدأ الماهية ، اما العدم فمبدأ بالعرض ، ولما كانت الهيولى موضعا غير معين فى نفسه ، فهى ليست ماهية ، ولا كمية ، ولا كيفية ، ولا شيئا داخلا فى المقولات التى هى اقسام الوجود ، وهى قدوة صرفة لا تدرك فى ذاتها اما الصورة فهى كم اول لهذا الموضوع او فعل اول لهذه القوة انها ما يعطى الهيولى الوجود بالفعل فى ماهية معينة فهى معقولة لانها فعل ولا توجد الهيولى مفارقة ، ولكنها دائما متحدة بصورة ، وكذلك لا تقوم الصور الطبيعية مفارقة للمادة اللهم الا النفس الانسانية قبل اتصالها بالبدن وبعد انفصالها عنه بالموت ، فهناك صور مفارقة اصلا هى الله والعقول محركة الكواكب وما خلا هذه فليست المعقولات قائمة بانفسها كما ذهب اليه افلاطون ، ولكنها حالة فى المادة حلول الفعل فى القوة ، وليست المادة متشبهة بالمعقولات او مشاركة فيها من بعيدة وبالعرض ، ولكنها متقومة بها واذن فالجسم الطبيعى موجود حقيقى ، وهـــو واحد بوحدة حقيقية .

العليـــة والاتفـــاق :

أنزل ارسطو المثل الافلاطونى من السماء الى الارض وسماه صورة وسماه ايضا (طبيعة) فقد قال ان الموجودات منها ما هو بالطبع ، ومنها ما هو بالصناعة او الفن ، ومنها ما هو بالاتفاق او المصادفة. والموجودات الطبيعية هى الحيوانـــات واعضاؤهـــا والنبات والعناصر ، وهى تختلف اختلافا بينا عن التى ليست بالطبع ، فان الموجود الطبيعى حاصل فى 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 فى الجسم نسميه بالطبيعة « فالطبيعة مبدأ وعلة حركة وسكون للشىء القائمة فيه اولا ـــ وبالذات لا بالعرض» وليست الطبيعة نفسا كما ظن افلاطون ، فان الفرق بعيد بين حركة الحى الذى يتحرك ويسكن بذاته ، وحركة الجماد الذى لا يستطيع ان يبدأ الحركة ولا ان ينهيها ، وانما الطبيعة هى الصورة ، والصورة طبيعة لانها بالقوة وما بالقوة لا يقال له مصنوع ولا طبيعى حتى يخرج الى الفعل ، اى يتخذ صورة وماهية ويفترق ارسطو عن افلاطون فى نقطة اخرى فهو حين يطلق لفظ الطبيعة على العالم لا يقصد ان يدل على موجود واحد مركب من نفس وجسم بل يريد مجموع الاجسام مرتبة فى نظام واحد ـــ وحين يضيف اليها خصائص وافعال لا يشخص الطبيعة فى قوة واحدة ، بل يريد الطبائع الجزئية بالاجمال . واذن فالهيولى والصورة علتان ذاتيتان يتكون منهما الشىء ويعلم بهما او هناك علتان آخريان هما الحركة والغاية ، فتكون العلل اربعا : مادية وصورية وفاعلية وغائية . وللحركة مبدأ محرك بالضرورة لان الشىء لا يتحرك

بذاته من جهة ما هو قابل لان يتحرك وللحركة غاية تقصد اليها 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 اليها . وفي صورة المتحرك يوجه اليها ، بحيث تنتهي الى ان العلل طائفتان : العلة المادية : والعلل الثلاث الاخرى 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 اي تلك التي تتعلق بالاختيار ، ويطلق الاتفاق على الامور الطبيعية اي تلك التي تصدر عن الجماد والحيوان والطفل وهم جميعا عاطلون من الاختيار .. والاتفاق يقابل علا 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 فكرا واما طبيعة كان الاتفاق لاحقا للفكر وللطبيعة لا سابقا كما توهم بعض القدماء ، لانه علة عرضية لمعلولات الفكر والطبيعة يحدثانها بالذات ، وما هو بالعرض فهو لاحق لما هو بالذات . هو اذن علة غير معينة محجوبة عن الانسان معارضة للعقل ، لان العقل يعقل الامور التي تقع دائما او في الاكثر لا امورا استثنائية ، لذلك لا يحكم العقل بين نقيضين ممكنين ...

فالعلل اربع :

ولا يمكن قصر العلية على المادة والفاعل والقول ان الاشياء لازمة عن سوابقها المادية والفاعلية بالضرورة كما ارتاى 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 النبات والحيوان وكلاهما يفعل بالطبع من بحث ولا مشورة ، ولا يقدح في ذلك ان الطبيعة تنتج مسوخا فتفوتها 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 السوابق المادية شرطا ضروريا للغاية ، ولم تكن الغاية نتيجة ضرورية لها ، فتنعكس الآية ويخرج لنا معنى للضرورة لا يتنافى مع الغائية بل يدخل فيها ، وهو ضرورة الشرط اللازم لتحقيق الغاية بحيث تكون الغاية متقدمة على المادة مع افتقارها لها . فالضرورة تقال عن المادة لانه من الضروري أن تكون المادة كذا وان ترتب على نحو كذا ، ولكن علة هذه الضرورة هي الغاية والصورة بحيث أن المتحقق في العالم هي الضرورة الشرطية لا الضرورة المطلقة .

الحركة واواحقها :

لما كان الموجود اما بالقوة واما بالفعل فان الحركة « فعل ما هو بالقوة بما هو بالقوة » اي 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 أن المحرك الطبيعي متحرك هو ايضا من جهة ما هو بالقوة لانه انما يؤثر في المتحرك بالتماس فينفعل بهذا التماس في نفس الوقت . والقضية الاخرى ان الحركة واحدة في المحرك والمتحرك الا انها تسمى فعلا باعتبارها صادرة عن المحرك ، وتسمى انفعالا باعتبارها حاصلة في المتحرك . ثم انكر ارسطو وجود اللامتناهي بالفعل سواء اكان جوهرا مفارقا ام جسما ام عددا ودلل على ذلك . ثم قال ان اللامتناهي ان لم يوجد بالفعل فهو موجود بالقوة وبعد ان دلل على ذلك قال وعلى ذلك فليس اللامتناهي ما قد قال القدماء من انه ما لا شيء خارجه . ولكنه على العكس ماخارجه شيء دائما فهو ضد التام والكامل اي المحدود ، وهو لا مدرك بما هو لا متناه 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 فرق ارسطوبين الاثنين انتهى الى القول بان للمكان طولا وعرضا دون عمق لانه سطح . ويلزم ايضا 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 والاثير في

العالم والعالم ليس فى شىء ولا فى مكان . فقول زينون مردود لان سطح الجسم الحاوى (اى المكان) هو فى الجسم الحاوى الا كانه فى مكان بل كالحد فى الشىء المحدود ؛ فليس صحيحا ان كل ما هو موجود فهو فى مكان ويلزم اخيرا ان من الاشياء ما هو فى المكان بالذات مثل كل جسم جزئى ، ومنها ما هو فى المكان بالعرض مثل النفس التى ليست جسما ولكنها متعلقة بجسم ..

ثم تكلم عن الخلاء فدلل على انه غير ضرورى وانه ممتنع .. اما الزمان فيلوح انه غير موجود ، او ليس له سوى وجود ناقص غامض ، لان الماضى فات والمستقبل غيب والحاضر فى نقص مستمر ، وهذا النقص يوحى للفكر ان الزمان حركة ، ولكن الحركة خاصية المتحرك غير منفكة 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 فى مكان متصل ، فالمكان هو المفصل الاول . ثم انا نجد فى الزمان متقدما ومتاخرا لاننا نجدهما فى الحركة ، ولما كانت الحركة فى المكان فهما بالان بالاضافة الى المكان اولا . والى الحركة ثانيا ، والى الزمان ثالثا . وعلى ذلك يحد الزمان بانه « عدد الحركة بحسب المتقدم والمتاخر » اى انه يقوم فى مراحل متميزة بعضها من بعض لحصولها بعضها بعد بعض ومن ثمة معدودة . ولما كانت النفس الناطقة هى التى تعد فيمكن القول بانه لولا النفس لما وجد زمان ، بل وجد اصل الزمان اى الحركة غير محدودة . واذن فاعتبار الزمان كلا مؤلفا من ماض ومستقبل هو من النفس . اما ماهيته فقائمة فى « الآن » يتجدد باستمرار تبعا لا ستمرار الحركة . فالزمان متصل بواسطته الآن ومقسم بحسبه بالقوة اى 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 جزءاخط 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 فى الزمان لانها ليست متحركة وليس الوجود فى الزمان مرادفا للوجود مع الزمان ، وانما الموجودات المتحركة او القابلة لان تتحرك هى التى فى الزمان يقيس حركتها وسكونها . والحركة التى يقيسها الزمان قد تكون الكون او الفساد والنمو والاستحالة والنقلة ، ولكن هذه اولى انواع الحركة بان تعد لانها الوحيدة التى تقضى على نحو راتب . والصورة الاولى للنقلة هى النقلة الدائرية ، وقد نشا التصور القديم الذى كان يجمع بين الزمان وحركة السماء والقصور الذى يعتبر التغير والزمان بما فى 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 المعلول ، 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 فند راى انكسا غورس وهو ان العقل ظل ساكنا لا متناهيا ثم حرك الاشياء وراى انبد وقليس العالم يمر بدور حركة يعقبه دور سكون يليه دور حركة وهكذا الى غير نهاية انتهى الى القول بانه مادام مبدا الحركة واحدا ثانيا فالحركة مطردة ليس فيها صعود ولا هبوط وله حجج اخرى منها ما هو خاص بقدم العالم مثل ان الهيولى ازلية ابدية ، ولو كانت الهيولى حادثة لحدثت عن موضوع ، ولكنها هى موضوع تحدث عنه الاشياء بحيث يازم ان توجد قبل ان تحدث وهذا خلف . ولو كانت فاسدة لوجبت هيولى اخرى تبقى لتحدث عنها الاشياء بحيث تبقى الهيولى 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 تاخر 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 تبدا 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 اخطا افلاطون

فى معارضته قدم الزمان ، فان الزمان يقوم بالآن والآن وسط بين مدتين هو نهاية الماضى 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 وقفت الحركة لبقيت الاشياء القادرة على التحريك والتحرك فتستانف الحركة ، ولكن ما القول اذا فرضنا المحرك والمتحرك بعيدين الواحد عن الآخر ومن اين تاتى الحركة التى تقرب بينهما لتستانف الحركة . الشق الثانى : ان الحركة لا تنتهى الا باعدام الموجودات المحركة والمتحركة ، والعلة الثابتة مفعولها ثابت ، فهذا الاعدام يعنى ان علته حادثة فاسدة ، ولاعدام هذه العلة علة فاسدة وهكذا الى غير نهاية بحيث لا تقف الحركة ابدا .

السمـــاء :

السماء بمعنى واسع مرادفة للعالم لانها تحوى الاشياء الطبيعية جميعا او هى مكانها المشترك ، والعالم محدود او متناه واحد منظم ازلى ابدى كرى وهو متناه لانه جسم ، والجسم يحده سطح بالضرورة . وهو منظم فهو آية فنية هو جميل وحسن بقدر ما تسمح المادة ومطاوعتها للصورة ، وهو قديم بمادته 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 حركة ابدية ومن غير خلاء خارجة ولابد للحركة الازلية الابدية من خط منحن مقفل لا يصادف المتحرك عليه طرفا يقف حركته ويقسمها الى اجزاء متناهية ، وهذا الخط المنحنى المقفل دائرة تامة الاستدارة لان العلة التى يرتسم بفعلها هذا الخط مساوية لنفسها دائما ، فليس هناك من سبب يجعل الحركة تنحنى فى نقطة اكثر او اقل منها فى نقطة اخرى . ودوام الاجرام السماوية ودوام حركتها دليل على ان مادتها تختلف 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 . والافلاك اجسام كرية مشفة مجوفة ، يضاف الى ذلك الكواكب الثابتة ، فالفلك المحيط وراءها جميعا ، مركبة بعضها فى جوف بعض ، والكواكب كلها ثابتة ، لا تتحرك حتى على نفسها ، وانما الذى يدور هذا الفلك الحامل للكواكب . والفلك المحيط او السماء الاولى هو المتحرك الاول عن المحرك الاول وهو « غلاف العالم » وبعد ان تكلم عن حركات الافلاك انتهى الى ان الارض ساكنة فى مركز العالم لانها من تراب والمكان الطبيعى للتراب هو اسفل ، وهى كرية . وذلك القمر هو دار الكون والفساد فيه موجودات جمادية او احياء غير عاقلة ، فيه الامراض والمسوخ والخطا والخطيئة والاتفاق .

الكـــون والفســـاد :

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

المـــدارس المتاخـــرة :

اهم من تكلم فى الوجود من المدارس المتاخرة ابيتورس والرواقيون وافلوطين .

امـــا ابيقـــورس :

فذهب مذهب ديموقريطس بان الجواهر الفردة موجودة ولو لم تكن منظورة . وفى 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 اى شيء من اى الجواهر ، فان بقاء الانواع يقتضى ان تكون الاجزاء التى تدخل فى تركيب افراد النوع حاصلة على مقدار وصورة لا يتغيران . والجواهر متحركة اثيرا فى خلاء لا متناه وعلة الحركة باطنة فيها وهى الثقل . وكان ديموقريطس قد سلبها الثقل فترك الحركة من غير علة .

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

الرواقيون :

ماديون . الابيقوريون يعتقدون ان كل موجود فهو جسمى حتى العقل وفعله وكذلك المكان والخلاء والزمان . وخالفوا الابيقوريين فى تصور المادة فلم يقولوا باجزاء لا تتجزا 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 مبدأين هما مادة ونفس حار يتحد بالمادة ويتوفر فيستبقى 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 تصدر عن التصور بالذات . اما الانسان فله اختيار القبول والرفض بفضل العقل ، 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 لتحول 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 فلك الثوابت والكواكب احياء عاقلة تدور بالارادة والهواء مسكون بالجن والآلهة والارض ثابتة فى المركز والتاثيرات السماوية على الاحداث الارضية والعالم الهى بالنار التى هى العلة الاولى والوحيدة ، وبما فيها من عقل وقانون وضرورة وقدر ، وكل اولئك مترادفات يراد بها المعقولية التامة فى الاشياء وهذه المعقولية تقتضى القول بالعلل الغائية . والعناية الالهية عندهم هى الضرورة العاقلة التى تتناول الكليات والجزئيات . ص 302 — 306 .

اما افلوطين فقد وضع اقانيم 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 الادنى تامل المبدأ الاساسى لان كل كائن يحصل على صورته بتامل مثاله ، والطبيعة كلها تتامل النموذج الاول الذى تحاول ان تحاكيه تاملا 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 تحاكى 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 الشيء المحسوس عبارة عن انعكاس الصورة على المادة دون ان يؤثر هذا الانعكاس فى المادة . كما لا يؤثر الضوء فى الهواء . وهذا القصور عن قبول الصورة والاحتفاظ بها وعن الاتصاف باى صفة هو الشر بالذات وهو اصل الشرور التى تلحق العالم المحسوس . ص 325 — 328 .

نقد :

نلاحظ على آراء الطبيعيين المتقدمين والمتاخرين انها ترتكز اساسا على عقائد واساطير وخرافات ماخوذة 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 والجوهر الاول الذى تتكون منه الاشياء ، ولا يذهب الى ان المادة حية بالمعنى الذى ذهبوا اليه وهو ان العالم سموه بالآلهة ، او انه جسم كبير لنفس حية ، او انه حيوان كبير يستوعب بالتنفس خلاء لا متناهيا فيما وراء العالم .

اما ما اخترعوه من قصص حول صدور الاشياء

عن المادة او المواد الاولية التى زعموها ، وعن طريقة تكوينها وانحلالها فهى اختلاق محض لا يحتاج الى مناقشة ، وكذلك ما نقلوه عن الهنود بالنسبة للتناسخ وهى العقيدة التى شاعت عندهم وقال بها فلاسفة كبار مثل افلاطون ، وكذلك ما قالوا به بالنسبة للدورة التامة او (السنة الكبرى) التى تنحل فيها الاشياء وتعود الى غير نهاية فهى كلها مجرد اختراع

يبقى من هذه الآراء : مبدأ الحركة ، والكثرة ، والتغير المتصل والضرورة او القانون الذى تتغير بمقتضاه الاشياء وتتحول ، فهى مبادىء يقرها العلم وتشهد لها الملاحظة الدقيقة مع اختلاف فى القصور والاستدلال . اما ما ذهب اليه الايليون من انكار الحركة ، والكثرة ، والتغير المتصل ، والضرورة فهو انكار لظواهر يقوم عليها العلم اليوم فى ابحاثه وكشوفه واختراعاته وهى مبادىء لا يقوم بدونها علم او اختراع.

اما افلاطون فقد اخترع هو الآخر قصة فى صدور العالم عن صانع لا على مثال شىء حادث بل على مثال « الحى بالذات » وهو المثال الخالد . وذلك اختراع محض . وقد جعل افلاطون العالم كائنا عاقلا خالدا له نفس سابقة على الجسم وهى نفس انكار الطبيعيين مع تعديل يحل فيه العقل محل الضرورة . ورأى الطبيعيين فى الصورة اصح واضبط وبه اخذ العلم الحديث . ولا حاجة بنا الى مناقشة اختراعات افلاطون فى العالم الذى يحس ويشعر ويحزن ويفرح .. ويطيع العقل فتنتظم وتعصاه فتثير الشرور والعواصف ، ان خياله قد ابعده عن الصواب كثيرا وجعل الماديين اصح فيه نظرا ، وان لم يكونوا ادق منه خيالا .

اما الآراء الجديرة بالعناية بحق فهى آراء ارسطو ، وهى اخطر الآراء لانها اكثر دقة وتفصيلا وشمولا ، كما انها اخذت لنفسها طابع النظر العقلى المحض من ناحية والمبنى على الملاحظة من ناحية اخرى .

وآراء ارسطو اشد خطرا من جانب آخر هو انها الآراء التى اثرت اعمق الاثر فى الفكر الانسانى قديمه وحديثه ، وطبعته بطابعها . ورغم الهجوم العنيف الذى شنته الفلسفات الحديثة على فكر ارسطو ، خصوصا فى مباحث المنطق والطبيعة ، ورفض العلم لمناهج التى وضعها للتفكير خصوصا فى ميدان العلوم ، الا ان الفكر الانسانى عامة والغربى خاصة لم ينجح قط من التخلص الكامل والحقيقى من فكر ارسطو ، وحسبنا ان نعلم ان ارسطو يعد المسؤول الاول عن اخراج الله اخراجا كليا من العالم فى تصور الفكر الفلسفى عامة قديما وحديثا ، ثم فى الفكر الغربى والعلمى الذى يأخذ به العالم على اختلاف عقائده الآن .

وعلى الرغم من المحاولات التى بذلها اللاهوتيون المسيحيون لاعادة الله الى العالم فى الفكر الفلسفى الا انهم فى النهاية اصبحوا ضحية فكر ارسطو الذى تبنوه كعقيدة لاهوتية مع التعديل الضرورى . كذلك الحال بالنسبة للفلاسفة الاسلاميين وعلماء الكلام . اذ ان جهودهم لم تنته الى شىء اكثر من زعزعة الاساس الفكرى الذى اقام عليه العرب تصورهم فى الله والوجود والذى اقر الاسلام مناهجه وبنى عليها دعوته الى الله خالق الوجود .

اما الفكر الغربى فقد انتهى بعد صراع طويل شاق الى نهج ارسطو فى اخراج الله من العالم لا فى التصور الفلسفى المجرد فقط ، وانما من التصور المنهجى العلمى الذى يعتنقه العالم كله الآن فى النظر الى الوجود ومباحث العلم فى فروعه المختلفة ، وكذلك فى مبادئه الاساسية ، وهذا اخطر انجاز تم ضد العقيدة فى الله خالق العالم ومدبره ، يستوى فى ذلك الملاحدة الماديون العلميون (المادية الجدلية) او الملاحدة الماديون الوجوديون (الوجودية) او المؤمنون الذين يدينون بدين او الذين لا يدينون ، ونحن هنا فى مدارسنا العربية ندرس العلم الطبيعى وبقية العلوم بنفس التصور العربى مع تناقضه تناقضا اساسيا مع مناهج الفكر العربى القديم ثم الاسلامى بعده .

فالعلوم جميعها تدرس العالم مستغنيا تماما عن الله ، ومستقلا عنه ومكتفيا بعلله وضروراته واسبابه وماهياته وقوانينه الذاتية ، وكذلك اخذناها نحن ، وعلى ذلك ننشىء اجيالنا فى المعاهد والمدارس والمعامل ، ونخرج اجيالا ، لا تعرف شيئا عن الله ، ولا عن حاجة العالم اليه ، واذا عرفت شيئا عن الله عرفته من زاوية سلبية محض اى كمجرد وجود لا يفعل ولا يؤثر كما ارسطو .

نقد آراء ارسطو :

لقد ذهب ارسطو الى ان المبادىء الاساسية ثلاثة فقط هى : الهيولى او المادة الاولى ، والعدم ، والصورة كما سبق ان ذكرنا ولكن على اى اساس

بنى ارسطو قوله فى المبادىء الثلاثة ، نقد نقد ارسطو المبادىء السابقة عليه وفندها ، ولكنه لم يضع يده على ادلة افضل من ادلتهم يبنى عليها راية . ان الاساس الاول لآراء ارسطو هو ما يسميه الواجب ، فهو يقول يجب القول ان المبادىء ثلاثة فقط ، ولماذا يجب لانه يتبين ذلك من النظر فى التغير ، 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 للتغير تحولت الى نظر عقلى محض ، وذلك مبدأ يرفضه العلم لقد احال ارسطو الوجود الى مبادىء 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 كميته ، ولا كيفيته ، ولا شيئا داخلا فى المقولات التى هى اقسام الوجود ، ولكنها قوة صرفة لا تدرك فى ذاتها ، وانما نضطر لوضعها « تاريخ الفكر ص 174 — 175 » فكيف يمكن ان نبنى تصورا شاملا للعالم على مجرد فرض نضطر لوضعه اضرارا ؟

ان العالم ما زال على رغم الشوط الطويل الذى قطعه يضع النظريات فى اصل العالم ثم ينقضها، ولكن نظرية واحدة فى اصل 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 اصل نشأته غير الله الواحد الذى خلقه وحده .

وقد جعل ارسطو الموجودات عنلا اربع هى المادة (الهيولى) والصورة ، والفاعلية ، والغائية ، والموجود الطبيعى حاصل فى ذاته على مبدأ حركة وسكون الى المكان ، او النمو والذبول ، او الى الاستحالة ، فالطبيعة مبدأ وعلة حركة وسكون للشىء القائمة فيه اولا وبالذات لا بالعرض . ولكن هذا القول بالعلة والطبيعة والفاعلية والغاية يختلف تماما عن القول بالعلة والطبيعة والفاعاية والغاية فى الفكر العربى ، فعند ارسطو الطبيعة لازمة بالضرورة عن الشىء فى ذاته ومن ذاته ، فالطبيعة مبدأ وعلة وحركة وسكون للشىء القائمة فيه اولا وبالذات لا بالعرض « تاريخ الفكر ص 176 » ، ولكن كيف يكون الشىء علة ذاته ؟ وارسطو يذهب الى ان كل علة لا بد لها من معلول ؟ ان راى 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 الشىء من ذاته وبذاته كما فعل ارسطو ، وانما اكتفى باعتبار طبيعة الشىء كافية لتفسير عمليات وجوده ، وفى ضوئها يمكن بحثه ودراسته ، ولكن ما الفرق ؟ النتيجة ان العالم مكتف بذاته ليس فى حاجة الى خالق او مدبر لان العالم مدبر نفسه بطبيعته .

لقد كان الفلاسفة قبل ارسطو بما فيهم افلاطون يفسرون الحركة والحياة فى العالم النفس ، ثم جاء ارسطو فاخرج النفس من العالم ووضع بدلا منها مبادىء فى الجوهر والقوة والفعل والمحرك الاول والمحركين المساعدين .. الخ . واراد ارسطو ان ينقض مذاهب الحسيين الآليين فاقام بدلا من عالمهم عالما عقليا الا انه اكثر آلية من عالمهم ، وجعل هذا العالم ثابتا ليس فيه شىء جديد اللهم الا النمو والنقلة والاستحالة والكون والفساد والنمو والتوالد للنبات والحيوان ، والنقلة للاشياء فى المكان ، والاستحالة تحول العناصر بعضها الى بعض والكون ظهور الاشياء والموجودات وفسادها ثم لا شىء غير ذلك فقد وجدت الاشياء من الابد وستظل الى الازل على ما هى عليه، وهذا ما يسمى بعالم ارسطو الاستاتيكى ، وهو العالم الذى حدد فيه كل شىء سلفا وليس فيه مكان لشىء جديد ، لا تطور ولا خلق ولا اختراع ، وانما جهد البشر ان يقلدوا الطبيعة الكاملة التامة وان ينسجوا على منوالها فى الادب والفن والصناعات النافعة .. الخ . ولما كان التقليد دائما دون الاصل فستظل الطبيعة دائما هى الكمال الذى لا يمكن الوصول اليه ، وقد جمد هذا المفهوم الاستاتيكى للعالم الفكر الانسانى تماما فى جميع المجالات ، الى ان جاء العلماء العرب والمسلمون فكسروا هذا الحصار واخذوا بمبدأ التجربة واهملوا القول بالمبادىء الاولية فشقوا الطريق الى الاختراع والابتكار ، وعن طريقهم عرف العالم الغربى المنهج العلمى واحدث الثورة العلمية التى كانت فى الحقيقة ثورة على عالم ارسطو وقال بنظرية التطور ، وان الانواع والاشياء لم تنشأ دفعة واحدة كجواهر ابدية، ولكنها تطورت فى سلسلة طويلة من الانواع والاشكال عبر ملايين السنين .

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

بالقوة المحضة صدر عنه وجود بالفعل فى معقولة غير مفهومة ولا معقولة ولا مقبولة ، الى الفاء المكان ؛ فالارض فى الماء والماء فى الهواء والهواء فى الاثير والاثير فى العالم والعالم ليس فى شىء ولا فى مكان .

وكما انكر ارسطو المكان انكر الخلاء ، حتى الزمان حاول انكاره ، فقال اما الزمان فيلوح انه غير موجود ، او ليس له سوى وجود ناقص غامض لان الماضى فات والمستقبل غيب ، والحاضر فى نقص مستمر ؛ ولكن لما وجد نفسه مضطرا الى اثباته جعله قياسيا للحركة ومباينا لها وجعل الحركة ازلية قديمة مثل المحرك نفسه ليتفادى القول بمبدأ الحركة فى الزمان ، ويتفادى القول بتحرك المتحرك لاحداث الحركة وكل هذه المحاولات التى بذلها ارسطو فى الجواهر الثابتة ، والقوة والفعل ، وانكار المكان والخلاء ، ومحاولة انكار الزمان ، هى فى اساسها لاثبات عالم الثوابت وراء عالم المتغيرات وهى الآلهة واذا نجح فى اثبات ان المكان ليس ضرورة والخلاء ممتنع ، والزمان يمكن الاستغناء عنه وكل شىء يفعل بنفسه وينتقل من القوة الى الفعل بمقتضى الضرورة فان من السهل القول بآلهة ثابتة ابدا غير متحركة تقوم فى غير مكان وفى غير زمان وفى غير خلاء ، ما دام أمكن اثبات ان وجود الموجود ثابتا ابديا لا يحتاج لهذه الاشياء ، وبانتفاء الحاجة تنتفى الموانع التى تحول دون تصور عالم كامل ثابت ابدى مفارق للعالم ؛ وبذلك ينقض ارسطو قول الماديين بوحدة الوجود ، وبالاله العامل فى العالم او الحال فيه وما يترتب على ذلك القول من اشكالات تستعصى على الحل ، وما يسببه ذلك من نقص فى تنزيه واجب الوجود الذى لا يتحرك ولا يتحيز ولا يتجسد ، ولكن نقص التنزيه فى تصور الماديين كان اهون آلاف المرات من تنزيه ارسطو ، لان العالم قبل ارسطو كان محتاجا لله على صورة من الصور ؛ اما عند ارسطو فان العالم يشارك الله فى الضرورة وتشاركه الحركة فى القدم مثل ما عند الماديين ؛ ولكن ارسطو يزيد فيجعل الاشياء تستغنى فيه بطبيعتها عنه ، ولم يسلم ارسطو بكل عقلانيته من نقض التنزيه ، اذ انه جعل العالم واحدا محدودا منظما ازليا ابديا كريا قديما بمادته وصورته وحركته وانواع موجوداته ، لا يكون ولا يفسد فيه سوى جزئيات الانواع فنسب للعالم من صفات الله القدم والازلية والابدية لا باعتباره كلا فقط ، وانما باعتبار مادته وصورته وحركته وانواع موجوداتـه فاشرك العالم نفسه فى الالوهية فقال بمثل ما قال به الماديون ولكن بطريق مختلف ، ولم تسلم عقلانية ارسطو مع كل ذلك من التفكير الاسطورى فزعم ان مادة الاجرام السماوية غير مادة الاجسام الارضية المتغيرة وجعل مادتها الاثير او العنصر الخامس جسما ليس له ضد وجعل الافلاك اجساما كرية مشعة مجوفة، يضاف اليها فلك الكواكب الثابتة فالفلك المحيط وراءها جميعا ، مركبة بعضها فى جوف بعض والكواكب كلها ثابتة لا تتحرك حتى نفسها وانما الذى يدور هو الفلك الحامل للكواكب والفلك المحيط او السماء الاول هو المتحرك الاول عن المحرك الاول وهو « غلاف العالم » ، ولكنها اسطورة تليق بعقلانية ارسطو .

هذه هى صورة الوجود فى الفلسفة اليونانية ولم تات المذاهب المتاخرة بجديد يصلح للمناقشة ؛ وليس فى هذا التصور الكثير الذى يقال عنه انه صحيح ومطابق للعالم ، وما فيه من تخريف واساطير وخيالات وآراء تحكمية يذهب بهذا القليل الذى يبدو فيه صحيحا .

مقارنة التصور العربى للوجود بتصور الفلسفة اليونانية :

ا — تصور العرب العالم حادثا مخلوقا فى الزمان باذن الله ومشيئته على غير مثال سابق ودون وسطاء او معاونين من آلهة شركاء ، وان الله يصرف العالم ويديره ابدا ، ويخلق فيه خلقا جديدا باستمرار دون ان يكون حالا فى العالم على اى وجه من الوجوه وفى اى صورة من الصور ، ومعنى هذا ان العرب قد وصلوا الى اسلم وجه للعقيدة فى الله وفى العالم، فى الوقت الذى لم يستطع فيه الفكر الاغريقى ممثلا فى مدارسه الفلسفية للوصول الى هذه العقيدة السليمة الخالصة الصافية على وجه من الوجوه . فقد ظل الفكر الاغريقى الى آخر فلاسفته العظام ارسطو ومن جاء بعده يؤمن بقدم العالم وازليته ، وانه قديم مادة وصورة وحركة وبانواع موجوداته ولم يستطع هذا الفكر ان يصل الى صيغة منزهة قط لصدور هذا العالم عن الله فمنهم من جعله هو العالم ، ومنهم من جعله فى العالم ، ولكنه لم يوجده حتى حالا فى العالم ، بل ان ايا منهم لم يوجده قط على اى صورة من الصور لانهم جعلوا العالم مملوءا بالآلهة حتى ارسطو جعل الكواكب آلهة .

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 تخبطوا فى كيف بدا العالم ، فاما الماديون فقالوا ان الاشياء كانت على ما عليه منذ الازل فهى 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) ليبدا العالم على مثالهم ، وهذا يعنى ان افلاطون لم يستطع ان يتصور لله قدرة شاملة تخلق الخلق على ما هو عليه وراغبا فى تحقيق كماله المقدور 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 الهيئة .

واذا كان افلاطون قد استعمل فقط (خلق وصنع) فى بدء العالم فان احدا من شراحه لم يفهم كلمة (الخلق) بمعنى الحدوث او الخلق من العدم لان هذه الفكرة غريبة على الفكر اليونانى وانما فهموا هذه الكلمة على انها الخلق فى الزمان او كما يقول يوسف كرم « والحق ان فكرتى حدوث العالم والابداع من لا شيء لم تكونا معروفتين لليونان ، ولا يوجد فى 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 فى ذاتها بل بالاستدلال ، كل ما نعقله عنها انها موضوع التغير او المكان والمحل الذى تحصل فيه الصور المعينة ، لانه اذا كان الاصل معينا وكانت له صورة ذاتية فليس يفهم التغير الذاتى « تاريخ الفلسفة 103 » . وهذا النص يوضح لنا فكرة الخلق تماما فى الفكر اليونانى عامة وعند افلاطون خاصة . الله بالنسبة للعالم ليس خالقا بمفهومنا عن الخلق ، انما 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 الوضع بالنسبة لارسطو فهو ادنى من مرتبة (مهندس) انه (دينامو) اى مولد للحركة ، فالعالم قائم مع الله منذ الازل والسماء وهى سطح العالم الماس (للدينامو) يتحرك بتحريك (الدينامو) له ، ثم يتم كل شيء بعد ذلك بغير تدخل من هذا (الدينامو) الثابت الذى يحرك ولا يتحرك ، وانما تتشكل الصور فى فلك القمر وتنحل بينما الافلاك الباقية خالدة ثابتة على صورتها كالاله تماما ، لان ما دون فلك القمر هو وحده هذا الكون والفساد ، فيه موجودات جمادية واحياء غير عاقلة، فيه الامراض المسوخ والخطيئة والاتفاق ، بينما السماء دائمة « تاريخ الفلسفة ص 194 » . وفى السماء (الكواكب) آلهة ثابتة وخالدة كالله تماما .

اما عند العرب فالامر اهون شاء الله ان يخلق العالم فخلقه بمشيئته وكل ما فى العالم حادث ومخلوق بفعل لمشيئته وحدها ، ولا يعلم الكيف الا الله .

2 ــ قال العرب بالحركة والزمان ، وجعلوا الزمان محتوى التغير والتبدل وجعلوا قدر الله يجرى بامر الله ، وما جرى بأمر الله فهو مربوب له يعدمه اذا شاء ويبطله اذا شاء ، بينما الحركة فى الفكر اليونانى وعند جميع القائمين بها ازلية مثل الله لا يملك ان يوقفها ولا ان يبطلها ، والحركة ضرورة لازمة عن الله ولازمة له ايضا لزوما ازليا .

3 ــ قال العرب بطبائع للاشياء تتشكل على صورتها ، وجعلوا هذه الطبيعة مخلوقة فى الاشياء بامر الله لا بطبيعة الاشياء وهى ملزمة للاشياء وليست ملزمة لله ، يبطلها اذا شاء ويعطلها اذا شاء ، لا معقب لحكمه ، ولا راد لقضائه ، اما طبائع الاشياء وضرورتها عند الآليين وعند ارسطو فهى لازمة من الاشياء لا من الله لا يملك بشانها ايقاعا ولا ابطالا .

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

5 ــ التنظيم والتدبير والقدر وطبائع الاشياء لا تلغى حرية الارادة ولا تعطلها وبهذه الحرية تتعلق المسؤولية والجزاء فى الفكر العربى ، وللحرية مجال واسع للتدبير والاختيار والحكم وقد درسنا ذلك كله فى مبحث النفس ، وفى ذلك يتفق التفكير العربى مع افلاطون وارسطو على ما سنفعله فى مبحث الاخلاق .

الاسلام وتصور الفكر العربى للوجود :

سبق ان سجلنا اقرار الاسلام للتصور العربى لذات الله وصفاته ، فوصف الله نفسه فى القرآن الكريم بما وصفوه به وسمى نفسه بما سموه به ، كما أقر طريقتهم فى 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 منطقهم فى النظر والاستدلال ، ولان احدا غيرهم لم يصل الى ما وصلوا اليه بغير دين سماوى ، والاديان السماوية (اليهودية والمسيحية) لم تؤثر فى تفكيرهم الا على اضيق نطاق وبالنسبة لبعض القبائل والافراد ، ولان هاتين الديانتين تأثرتا تأثرا شديدا بالفكر اليونانى ، وهو الفكر الذى يقف منه المفكر العربى موقف النقيض خصوصا فى تصور الله او تصور الوجود ، وقد نقلنا من القرآن النصوص التى تقر تصور العربى للـه وصفاته ، وهى نفسها التى تقر تصورهم للوجـود مخلوقا بمشيئة الله مدبرا بأمره دون شريك او وسيط ، كما أقر الاسلام رأيهم فى فطر الاشياء وطبائعها فقال تعالى : « فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله » الروم : 30 ، وقال : « ونفس ومـا سواها ، فألهمها فجورها وتقواها » الشمس : 7 ، 8 .

وأقر رأيهم فى سنن الوجود التى يجرى عليها فقال : « سنة الله التى قد خلت من قبل ولن تجـد لسنة الله تبديلا » الفتح : 23 .

وقال : « سنة الله فى الذين خلوا من قبل وكان امر الله قدرا مقدورا » الاحزاب : 38 ، وقـال : « أو لم يهد لهم كم اهلكنا قبلهم من القرون يمشون فى مساكنهم » وقال تعالى : « انا كل شىء خلقناه بقدر ، وما أمرنا الا واحدة كلمح البصر » القمر : 49

وأقر حرية الاختيار فى اطار التدبير المحكم لله ، وعلق به المسؤولية والجزاء فقال تعالى : « بـل الانسان على نفسه بصيرة ولو القى معاذيـره » القيامة : 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 لهـا ما كسبت ، وعليها ما اكتسبت » البقرة : 286 .

وأقر موقفهم فى 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 فأجاب القرآن « يسألونك عن الروح قل الروح من امر ربى ، وما اوتيتم من العلم الا قليلا » الاسراء : 85 ، فأقر موقف العرب فى التوقف عن القول فيما لا يحيط به العلم .

هوامش البحث :

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