الفصل الثالث

الإدراك الذهني عند الفلاسفة المسلمين
ملكاته النفسية ومستوياته الدلالية

تمهيد

يتصل الحديث عن الإدراك الذهني لدى الفلاسفة بنظرهم في النفس الإنسانية وبحثهم في ملكاتها الباطنية، وسعيهم الحثيث إلى فهمها وإدراك حقيقتها؛ لأن من عرفها فقد عرف جوهر الإنسان، إذ «العلم بالنفس أكرم من سائر العلوم وأحسن، أما كرمه فلأنه يقود الإنسان إلى علم ذاته، فإنه إذا علم ذاته علم سائر الأشياء التي تعلوه، والتي هي أدنى منه، وأما حسنه فلاستصفائه وصحته. فعلم النفس أعلى من سائر العلوم الحسنة، ومنه يرقى إلى علم الجوهر الشريف الحقي. والدليل على أن من علم ذاته، علم سائر الأشياء، أن الأشياء لا تخلو من أن يكون العلم بها واقعا تحت القوى، والقوى كلها للنفس، والذي يعرف النفس يعرف قواها، والذي يعرف قواها، يعرف الأشياء الواقعة تحت قواها، فمن عرف النفس عرف الأشياء كلها»[1].

فموضوع المباحث النفسية القديمة هو النظر في النفس من جهة قواها الظاهرة والباطنة، والبحث في جوهرها وحقيقتها الأولى لأنها علة حركتها وإدراكها. والنفس هي كمال أول «لجسم طبيعي آلي، أو لجسم ذي حياة بالقوة، أي من شأنه أن يحيا بالنشوء ويبقى بالغذاء؛ وإنما يحيا بإحساس وتحريك هما في قوته»[2]. ومعنى ذلك أن النفس كائن طبيعي حي بالقوة، ولها أعضاء تتغذى بها وآلات تدرك بها العالم الخارجي وتتفاعل

(1) أرسطو: كتاب النفس، تر: إسحق بن حنين، تح: د. أحمد فؤاد الأهواني، ص 133.

(2) ابن سينا: أحوال النفس، ص 56. أنظر بصدد حد ماهية النفس ابن سينا: النفس، ص 10-11، ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، ص 12، فلوطرخس: الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة، تر: قسطا بن لوقا، تح: عبد الرحمن بدوي، ص 156 - 158.

معه بواسطتها، وتنقسم إلى ثلاثة أقسام جنسية: النفس النباتية، والنفس الحيوانية، والنفس الإنسانية[1]، وتفارق هذه النفوس الثلاثة النفس الفلكية، لأن هذه الأخيرة تدرك وتتحرك بلا آلات، وتحيى بلا غذاء ولا نمو[2].

وكما هو الشأن بالنسبة إلى كل الأمم، انشغل العرب منذ القدم بأمر النفس، فتساءلوا عن ماهيتها وطبيعتها الغريزية، وكيفية تفاعلها مع العالم الخارجي، ومن أبرز الشواهد التي تدل على ذلك قوله تعالى ردا على سؤال الكفار لرسوله (ص): ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[3]، كما أن كلمة «نفس» قد تكرر ذكرها في القرآن الكريم اثنين وثلاث مائة مرة[4].

وإذا كان بحث العرب الخُلَّص في النفس يختلف تصورا ومنهجا واصطلاحا عن المباحث النفسية القديمة لدى اليونان، فإن العناية الكبيرة التي خص بها الفلاسفة المسلمون كتاب أرسطو: في النفس[5] تندرج في

(1) ابن سينا: أحوال النفس، ص 57.

(2) ابن سينا: النفس، ص 10 – 11.

(3) الإسراء، 85.

(4) أنظر محمد فؤاد عبد الباقي: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص 710 – 714.

(5) مما يدل على هذه العناية أن إسحق بن حنين قد ترجم كتاب النفس لأرسطو إلى العربية مرتين (ابن النديم: الفهرست، ص 311 – 312)، وأن الفارابي تعمق في دراسته له وأطال النظر فيه وكان يرجع إليه باستمرار كما تدل على ذلك العبارة التي وجدت مكتوبة على ظهره حين مات، وفيها يقول: «إني قرأت هذا الكتاب مائتي مرة» (ابن خلكان: وفيات الأعيان، 5/ 154)، وإضافة إلى ما ذلك خص ابن سينا موضوع النفس بحوالي ثلاثين رسالة، فاستهل حياته الفكرية برسالة في النفس هي: «رسالة القوى النفسانية»، واختتمها بعد أربعين سنة برسالة أخرى في النفس هي «رسالة في الكلام عن النفس الناطقة» (د. أحمد فؤاد الأهواني: ضمن ابن سينا: أحوال النفس، المقدمة، ص 5).

سياق إدراك كنهها واصلها الرباني، لأن «من عرف نفسه، عرف ربه»[1].

إن ما يهم هذه الدراسة في موضوع قوى الإدراك الذهني عند الفلاسفة المسلمين هو الإحاطة بتصورهم لطرق تشكل الإدراك النفسي ومستوياته، واستقصاء ترتيبهم للقوى الذهنية وتعيينهم لوظائفها الإدراكية. ولذلك سيركز هذا الفصل بدرجة أكبر على دراساتهم لملكات الخيال، والمتخيلة، والوهم، لكونها آليات للإبداع الفني، ولأن لا سبيل لإدراك الخصائص الجمالية والوظيفية لمفهوم التخييل دون معرفة طبيعة النشاط الذهني لتلك القوى، ودور كل واحدة منها في عملية الخلق والابتكار، تقول الروبي في هذا الإطار: «لايستطيع الباحث أن يتعرف على مفهوم الشعر أو المحاكاة عند الفلاسفة المسلمين دون التعرف على المخيلة الإنسانية – بوصفها مصدر هذا النشاط الإبداعي (الشعر) – وتحديد مكانة هذه القوة بالنسبة للقوى النفسانية الأخرى»[2].

كما سيقف هذا الفصل أيضا عند تصورهم لمستويات تشكل المعنى واشتغاله، وهو تصور ذو علاقة وطيدة بالحركة الذهنية لملكات الإدراك النفسي، ويعنى برصد مراتب الدلالة ودرجاتها الوجودية ومستوياتها التعبيرية وطرق تحولها من مرتبة ذهنية إلى أخرى.

1. ملكات الإدراك الذهني: ماهيتها وخصائصها ووظائفها:

ميز الفلاسفة بين ثلاثة مستويات للإدراك تتسم بالترابط والتداخل، وتختلف بحسب الآلة الذهنية التي تتحكم فيها، والوظيفة النفسية التي

(1) ابن سينا: مبحث عن القوى النفسانية، ص 147. ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، ص 93.

(2) د. ألفت كمال عبد العزيز: نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، ص 16. أنظر أيضا د.جابر عصفور: الصورة الفنية، ص 9 – 10.

تستهدف تحقيقها، وهي: الإدراك الظاهر، والإدراك الباطن، ثم الإدراك العقلي.

1.1. ملكات الإدراك الظاهر:

يقصد بملكات الإدراك الظاهر الحواس الخمس، أي البصر والسمع والشم والذوق ثم اللمس، ويصطلح عليها بالحس و«المشاعر» أيضا، لأنها تشعر بالمدركات الخارجية[1]. وتتحدد وظيفتها الإدراكية في نزع صورة الشيء المحسوس مع لواحقه العرضية وعلائقه المادية، إلا أنه نزع مجرد عن المادة[2]، فكل واحد من هذه الحواس لا يعمل في غياب محسوسه، ولا يأخذ منه – حين يدركه– مادته (طينته وهيولاه)، بل متعلقاته: أي شكله ووضعه وحركته ولونه وحرارته.

وتكمن أهمية الحس في كونه يمثل أول قوى الإدراك التي تحدث في الإنسان[3]، وأول وسائل تحصيل المعرفة والعلم،فهو الذي يزود المستويين الآخرين من الإدراك بمواد اشتغالهما وعناصر تفاعلهما مع العالم وفعلهما فيه، وبدونه يصير الإنسان سلبيا في حياته وفي عداد الموتى؛ لأن الحواس –كما يرى الفارابي– آلات الإدراك، ومن إدراكاتها للظواهر الجزئية تصل النفس إلى تصور الكليات وتمثلها[4]، وهذا ما عبر عنه أرسطو في كتاب البرهان بقوله:«من فقد حسا ما فقد فقد علما ما. فالمعارف إنما تحصل في النفس بطريق الحس»[5]، وقد أجاد التوحيدي (ت 401هـ) تلخيص هذه

(1) الفارابي: فصوص الحكم، ص 152. ابن سينا: رسالة في القوى الإنسانية وإدراكاتها، ص 56.
(2) ابن سينا: عيون الحكمة، ص 42.
(3) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 87.
(4) الفارابي: الجمع بين رأيي الحكيمين، ص 98.
(5) نفسه، ص 99.

الفكرة حين قال: «الحسيات معابر إلى العقليات»[1].

2.1. ملكات الإدراك الباطن:

يمثل الإدراك الباطن المستوى الثاني من مستويات التفاعل الذهني مع العالم المادي، وتنقسم قواه الإدراكية بدورها إلى خمس قوى، وهي: الحس المشترك والخيال أو المصورة والمتخيلة والوهم والحافظة، وتحتل هذه القوى مواقع متراتبة في الدماغ، وتختلف عن آلات الحس الظاهر بكونها لا تدرك الأشياء في تحققها العيني، وإنما بعد غيابها، لأن حضورها في الحس يعوق حركتها الإدراكية ويوقفها.

ولاحظت الروبي أن هذا التقسيم الخماسي لقوى الإدراك الباطني لا يوجد إلا عند الفارابي وابن سينا، وأن الفلاسفة العرب الآخرين يقتصرون على ذكر قوى دون أخرى، أو يسقطون إحداها ويثبتون بدلها أخرى[2].

1.2.1. الحس المشترك:

يعتبر الحس المشترك أول قوى الإدراك الباطن، ويقع في التجويف الأول من الدماغ[3]. ويمثل بذلك نقطة الاتصال بين الإدراكين: الظاهر والباطن، ومن ثمة مركز الحواس ومجمع الإدراكات الحسية. ويشبه ابن رشد علاقته بالحواس الخمس بالعلاقة بين الأطراف والخطوط المتشعبة ومركزها، يقول ابن رشد موضح ذلك: «والحال في تصور هذه القوى واحدة من جهة، كثيرة من جهة أخرى، كالحال في الخطوط التي

(1) التوحيدي: المقابسات، ص 167. ويقول ابن سينا في هذا الصدد: «نحن إنما يحصل الشيء أولا في حواسنا، ثم يرتفع عنها إلى خيالاتنا ثم إلى عقولنا». التعليقات، ص 166.

(2) د. ألفت كمال عبد العزيز: نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، ص 18 - 20.

(3) ابن سينا: النفس، ص 35 - 36، عيون الحكمة، ص 38.

تخرج من مركز الدائرة إلى محيطها، فإن هذه الخطوط كثيرة بالأطراف التي تنتهي إلى المحيط، واحدة بالنقطة التي تجتمع أطرافها عندها وهي المركز. وكذلك هذه الحركات التي تكون عن هذه المحسوسات هي من جهة المحسوسات والآلات كثيرة، وهي من جهة أنها تنتهي إلى قوة واحدة واحدة»[1].

معنى ذلك، أن الحس المشترك هو الأداة الفعلية للإدراك،لأن عملية الإدراك لا تتحقق بارتسام بعد حسي واحد للشيء المدرك في النفس، بل تتم من خلال المعلومات الأخرى التي تقترن به، والتي تكون نابعة من حقيقته المادية أو وليدة مقارنته بمعطيات حسية شبيهة أو مناقضة له؛ ذلك أن البصر أو اللمس أو أية قوة حسية أخرى لا تدرك موضوعا ماديا معينا في ذاتها وبذاتها، بل تدركه عبر الإدراكات الخاصة بالآلات الحسية الأخرى، فحين ترتسم مثلا في شبكة بصر الإنسان صورة العسل، يدرك في تلك اللحظة أنه سائل لذيذ المذاق وطيب الرائحة، وهذه المعلومات لم تأت من حاسة البصر وحده، بل وردت عليه من «الحس المشترك»: «الحواس الظاهرة ليس شيء منها يجمع بين إدراك اللون والرائحة واللين؛ وربما لقينا جسما أصفر وأدركنا منه أنه عسل حلو طيب الرائحة سيال، ولم نذقه ولا شممناه ولا لمسناه. فبين أن عندنا قوة اجتمعت فيها إدراكات الحواس الأربعة، وصارت جملتها عند صورة واحدة. ولولاها لما عرفنا أن الحلاوة مثلا غير السواد، إذ المميز بين شيئين هو الذي عرفهما جميعا. وهذه القوة هي الموسومة بالحس المشترك»[2].

(1) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، تح: د. أحمد فؤاد الأهواني، ص 55، أنظر أيضا الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 88 – 89.

(2) ابن سينا: مبحث عن القوى النفسانية، ضمن ابن سينا: أحوال النفس، تح: د. أحمد فؤاد الأهواني، ص 166.

وبالنظر إلى هذه الخاصية الإدراكية، فقد اعتبره ابن سينا القوة الحقيقية للإدراك الحسي،كما يدل على ذلك قوله: «القوة الباصرة تبصر ولا تسمع ولا تشم ولا تذوق، والقوة التي هي الحاسة المشتركة تبصر وتسمع وتشم وتلمس وتذوق »[1]. وفضلا عن ذلك، يتميز الحس المشترك عن الحواس الخمس بقدرته على تجريد المدركات عن موادها، وهذا ما يشير إليه الكندي بقوله: «الحاس: قوة نفسانية مدركة لصورة المحسوس مع غيبة طينته. الحس: إنية إدراك النفس صور ذوات الطين في طينتها بأحد سبل القوة الحسية (...)»[2].

يتحدد الفرق بين «الحاس»، الذي يستعمله الكندي بمعنى الحس المشترك[3]، والحس الظاهر في أن قوى هذا الأخير لا تشتغل إلا بحضور مدركاتها. خلافا للأول الذي يدرك صورة المواضيع المادية حتى ولو زالت

(1) ابن سينا: النفس، ص 133.

(2) الكندي: رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، تح: عبد الهادي أبي ريدة، 1/ 167، أنظر أيضا ابن سينا: النفس، ص 36.

(3) يدفع إطلاق الكندي لمصطلح «الحاس» على الحاسة المشتركة إلى الإشارة إلى مسألة هامة تتصل بلحظة تشكل المصطلح النفسي في البحوث الفلسفية، حيث يلاحظ أن أول النصوص في هذا المجال كانت تسمي تلك الملكة بمصطلحات مختلفة؛ ذلك أن قسطا بن لوقا يسميها في ترجمته لكتاب فلوطرخس: الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة، الجزء الرئيس (ص 160، 163، 169، 171) والحاسة المشتركة (ص 163) والعضو الرئيس (ص 162)، ويطلق عليها إسحق بن حنين في ترجمته لكتاب أرسطو: النفس، اسم الحس العامي (ص 162، 170 – 171)، وأول من نجده يستعمل مصطلح «الحس المشترك» هو الفارابي، لكنه يسميه مع ذلك بالحاسة الرئيسة (آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 88 – 89، 92، 100. والمثير للانتباه أن ابن سينا الذي يمثل لحظة نضج المصطلح الفلسفي واستقراره يطلق عليها أحيانا مصطلح فنطاسيا (النفس، ص 41، أحوال النفس، ص 61، 68)، وأحيانا أخرى بنطاسيا (النفس، ص 35، أحوال النفس، ص 119 – 120، 139، الإشارات والتنبيهات، ص 353).

عن الحس، لأن فيه «قوة على التمسك بآثار المحسوسات وحفظها»[1]، إلا أنه تمسك محكوم بزمن محدود وضيق، لأنه لو طال أمده واتصل ارتسامه في الذهن لأصبح تذكرا.

2.2.1. الخيال أو المصورة:

يعتبر الخيال أو المصورة ثاني قوى الإدراك الباطن، وهو على صلة وطيدة بالحس المشترك، لأنه يقع بعده مباشرة؛ أي «في آخر التجويف المقدم من الدماغ»[2]، وتقوم حركته الإدراكية بحفظ المعطيات الإدراكية الواردة عليه من الحواس الخمس وتخزينها. ويعد بذلك أكثر تجريدا للمدركات من الحس المشترك وأقوى منه تخليصا للصورة المنزوعة من المدرك عن مادتها[3]، إلا أنه لا يصل في هذه العملية إلى درجة تامة من التجريد والنزع، لأن مواضيعه تظل – بسبب مصدرها الحسي – مشوبة ببعض علائق المادة ولواحقها[4].

ولا تتضمن هذه القوة – بحكم علاقتها الوطيدة بالحس المشترك– إلا الصور الصادقة المستفادة من الحس[5]. وبذلك فهي تفارق القوة المتخيلة التي تعيد إنتاج الصور الحسية، فتركبها بشكل مغاير لجوهرها المادي أو الحركي.

---

(1) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، تح: د. أحمد فؤاد الأهواني، ص 63.

(2) ابن سينا: النفس، ص 36، 151. تجدر الإشارة إلى أن الفارابي وابن سينا هما الفيلسوفان الوحيدان اللذان انفردا بذكر هذه القوة؛ فقد أشار إليها الفارابي في رسالته: فصوص الحكم، ص 152، أما ابن سينا فكان يخلط بينها وبين الحس المشترك (أنظر رسالة في القوى الإنسانية وإدراكاتها، ص 43–44، عيون الحكمة، ص 38)، وهذا أمر سبق أن نبهت إليه ألفت الروبي في كتابها: نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، ص 26 – 27.

(3) ابن سينا: النفس، ص 51. أحوال النفس، ص 71.

(4) ابن سينا: النفس، ص 51 – 52.

(5) ابن سينا: مبحث عن القوى النفسانية، ص 166.

3.2.1. المتخيلة:

المتخيلة هي القوة الذهنية الثالثة ضمن ملكات الإدراك الباطن، وتقع في «التجويف الأوسط من الدماغ»[1]، وبذلك تحتل مرتبة وسطى بين تلك الملكات، لأنها تأتي بعد الحس المشترك والخيال، وتسبق الوهم والحافظة. ويسميها الكندي بـ«المصورة»[2]، و«الفنطاسيا»[3]. ويبدو من فعلها الإدراكي أنها تتحرك على نحو مخالف للقوى السابقة، حيث إنها لا تكتفي بقبول الإدراكات الواردة عليها من الحس ولا تقتصر على حفظها، بل تعيد تشكيلها على نحو جديد لا مثيل له في الواقع العيني.

ويحدد الفارابي لهذه القوة ثلاثة أفعال رئيسة هي: حفظ المدركات، وتركيبها، ومحاكاتها: «والمتخيلة هي التي تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، وتركب بعضها إلى بعض، وتفصل بعضها عن بعض، في اليقظة والنوم، تركيبات وتفصيلات بعضها صادق وبعضها كاذب، ولها مع ذلك إدراك النافع والضار، واللذيذ والمؤذي، دون الجميل والقبيح من الأفعال والأخلاق»[4].

يكشف إسناد دور حفظ مدركات الحس إلى القوة المتخيلة، وهي وظيفة موكولة إلى الخيال أو المصوّرة، أن الفلاسفة المسلمين كانوا يعتبرون في أحيان عديدة الخيال والمتخيلة قوة نفسية واحدة، وأنهم قل ما كانوا يفصلون بينهما. ويلاحظ أن الفارابي يشير هنا إلى ما يميز بينهما، ذلك أنه يرى أن المتخيلة ليست مجرد خزانة لمدركات الحس، بل هي

---

(1) ابن سينا: النفس، ص 36.

(2) الكندي: رسالة في ماهية النوم والرؤيا، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، 1/ 299 – 300.

(3) نفسه، 1/ 295.

(4) الفارابي: السياسة المدنية، ص 33، فصول منتزعة، ص 28.

أيضا أداة ذهنية لإعادة إنتاج الظواهر الإدراكية بصور تركيبية جديدة مماثلة لمعطيات الواقع المادي أو مغايرة لها. وإذا كان هذا الأمر يعني أنها تفارق القوى الذهنية السابقة بقدرتها على تغيير ما يرد عليها والتأثير فيه، فإنه يبين أن جوهرها الإدراكي ينطوي على طاقة حركية دائمة ومتجددة، إذ إنها تصوغ ما شاءت من المواضيع والأشياء، وتشتغل في كل الظروف والأوقات، يقول الكندي: «(...) إنها تجد ما لا تجد الحواس بتة؛ فإنها تقدر أن تـرُكِّب الصور، فأما الحس فلا يركب الصورة، لأنه لا يقدر على أن يمزج الطين ولا أفعالها؛ فإن البصر لا يقدر على أن يوجدنا إنسانا له قرن أو ريش أو غير ذلك مما ليس للإنسان في الطبع، ولا حيوانا من غير الناطق ناطقا (...)»[1].

وعلاوة على الحفظ والتركيب، تتميز المتخيلة بخاصية ثالثة هي المحاكاة، يقول الفارابي موضحا ذلك: «(...) ولها، مع حفظها رسوم المحسوسات وتركيب بعضها إلى البعض، فعل ثالث، وهو المحاكاة، فإنها خاصة من بين سائر قوى النفس، لها قدرة على محاكاة الأشياء المحسوسة التي تبقى محفوظة فيها. فأحيانا تحاكي المحسوسات بالحواس الخمس، بتركيب المحسوسات المحفوظة عندها المحاكية لتلك، وأحيانا تحاكي المعقولات، وأحيانا تحاكي القوة الغاذية، وأحيانا تحاكي القوة النزوعية، وتحاكي ما يصادف البدن عليه من المزاج»[2].

وتدل خاصية المحاكاة التي تتميـز بها أيضا القـوة المتخيلة على أن قـدرتها الابتكارية لا تقتصر على خلق أشياء جديدة غير موجودة في الواقع العيني فحسب، بل تقوم علاوة على ذلك باستدعاء المعطيات الإدراكية السابقة، فتمثلها،على سبيل المقارنة أو المقاربة، بمعطيات أخرى قد تكون

(1) الكندي: رسـالة في ماهية النوم والرؤيا، ضمن رسـائل الكندي الفلسـفية، 1/ 299 – 300.

(2) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 108 – 109.

حسية أو عقلية أو انفعالية. وتعد هذه العملية المحاكية صفة غريزية في حركتها الإدراكية، وهو مايوضحه ابن سينا بقوله: «إن القوة المتخيلة لما فيها من الغريزة المحاكية والمنتقلة من شيء إلى غيره، تترك ما أخذت وتورد شبيهه أو ضده أو مناسبه»[1].

وتتحدد الغاية الإدراكية التي تنشد «المتخيلة» تحقيقها بهاتين الخاصيتين «الإبداعيتين» (التركيب والمحاكاة) في مساعدة النفس الإنسانية على تمثل بعض المعطيات التي يصعب على الإنسان تصورها كما هي في ذاتها، والتي تكون في الغالب معقولات مجردة، كما تتحدد أيضا في حمل الإنسان على الانقياد للأمزجة والغرائز العاطفية التي يقتضيها المحتوى الخيالي للصور المركبة أو المحاكية[2].

بيد أن الحركة الذهنية للمتخيلة لا تستمر على حالة واحدة، إذ يختل نشاطها الإدراكي ويضعف باشتغال الحواس، ويقوى ويتضاعف حين تتحرر من قيود الحس وتتخلص من السلطة الشعورية للوعي والفكر. يقول ابن سينا بهذا الصدد: « والقوة المتخيلة خاصتها دوام الحركة ما لم تغلب»[3]، ويفسر ابن رشد هذه المسألة بقوله: «فعل هذه القوة يجود بالسكون، ويختل مع حضور المحسوسات»[4]. ولذلك، فالحركة الإبداعية للمتخيلة تبلغ أعلى مستويات تحررها وحيويتها في النوم، لأن فيه تسكن كل قوى الإدراك وتبسط المتخيلة سلطتها المطلقة على كل ملكات النفس، فتخضعها لمنطقها الإدراكي[5].

(1) ابن سينا: أحوال النفس، ص 177.
(2) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 109 - 110.
(3) ابن سينا: عيون الحكمة، ص 39.
(4) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، ص 64.
(5) الكندي: رسالة في ماهية النوم والرؤيا، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، 1/ 295، 1/ 299. ابن رشد: الحاس والمحسوس، ص 228.

وترتبط بالمتخيلة قوة نفسية هامة يسميها الفلاسفة بالقوة النـزوعية، ويضيف إليها ابن سينا صفة الشوقية، ويعرفها الفارابي بقوله: «النـزوعية هي التي يكون فيها النـزوع الإنساني بأن يطلب الشيء أو يهرب منه، ويشتاقه أو يكرهه، ويؤثره أو يتجنبه. وبها يكون البغضة والمحبة والصداقة والعداوة والخوف والأمن والغضب والرضا والقسوة والرحمة، وسائر عوارض النفس»[1]؛ كما يعرفها ابن سينا في نص هام بقوله: «القوة النـزوعية الشوقية وهي القوة التي إذا ارتسمت في التخيل (...) صورة مطلوبة أو مهروب عنها بعثت القوة المحركة الأخرى التي نذكرها على التحريك، ولها شعبتان: شعبة تسمى قوة شهوانية وهي قوة تبعث على تحريك تقرب به من الأشياء المتخيلة ضرورية أو نافعة طلبا للذة. وشعبة تسمى غضبية وهي قوة تبعث على تحريك تدفع به الشيء المتخيل ضارا أو مفسدا طلبا للغلبة. وأما القوة المحركة على أنها فاعلة فهي قوة تنبعث في الأعضاء والعضلات من شأنها أن تشنج العضلات فتجذب الأوتار والرباطات المتصلة إلى نحو جهة المبدأ وترخيها أو تمدها طويلا، فتصير الأوتار والرباطات إلى خلاف جهة المبدأ»[2].

فـ «النـزوعية» حركة انفعالية للنفس الإنسانية تحول النشاط الإدراكي للقوة المتخيلة من المستوى الذهني إلى المستوى السلوكي،فتدفع الذات المتخيلة إلى طلب الموضوع المخيل إليها أو الإعراض عنه. وتتم هذه العملية النزوعية وفقا لمقتضى الموضوع الخيالي، فإن كان يحث على طلب الشيء المخيل، فإنها تتراخى وتتمدد بالدرجة التي تسمح بتحقيقه وحصوله؛ أما إذا كان يحث على تركه والابتعاد عنه، فإنها تتقلص وتتشنج بالشكل الذي يعوق الوصول إليه.

(1) الفارابي: السياسة المدنية، ص 33.

(2) ابن سينا: النفس، ص 33. أنظر أيضا ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، ص 97-98.

وتتحقق هذه الاستجابة الانفعالية عن طريق توظيف النزوعية لما يسمى «الحار الغريزي»، وهو طاقة نفسية تحرك مزاج البدن وتعدل حرارة عضويه الرئيسين (الدماغ والقلب) بالقدر الذي يؤثر في العضلات والأعصاب الجسدية، ويدفعها إلى إنجاز الوقفة السلوكية التي يقتضيها فعل التخيل[1].

ومما يدل على سيطرة النزوعية وقدرتها الكبيرة على تصريف الحرارة الغريزية للنفس وفقا لمقتضى الصورة المرتسمة في الخيال أنها تثير في النفس شهوة النكاح عن طريق الأفعال المحاكية له، فتنهض أعضاء القوة الخادمة للنزوعية إلى تحقيقها بشكل لا إرادي، وهذا ما يحصل في الاحتلام عادة، كما أنها تدفع النائم إلى الضرب والصراخ والفرار[2]، وتوهم العطشان أنه يروي ظمأه في منامه[3].

ويشترط الفلاسفة المسلمون لتحقيق هذه الاستجابة الانفعالية وجود نسبة ما بين القوة المتخيلة والقوة النزوعية، إذ لا بد أن تتشوق النفس للموضوع الخيالي، لأننا «قد نتخيل الشيء، وننزع إليه من غير أن نتحرك»[4]. ومعنى ذلك أن ثمة نوعين من التخيلات:تخيلات مؤثرة، وتخيلات غير مؤثرة، وأن عملية التأثير في النفس تتوقف على تحريك النزوعية، بفعل الشوق، للحار الغريزي: «عندما تحرك الصورة الخيالية النفس، تحرك النزوعية الحار الغريزي، فيحرك هو سائر أعضاء الحركة. ولذلك متى كفت النفس المتخيلة عن التشوق عن التحريك، أو لم تلف بينهما هذه النسبة، كفت الحركة. وذلك أن النزوع ليس شيئا أكثر من تشوق

(1) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، ص 100.
(2) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 111.
(3) ابن رشد: الحاس والمحسوس، ص 232.
(4) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، ص 100.

حضور الصور المحسوسة من جهة ما نتخيلها، فإذا حصلت هذه الملاءمة بين هاتين القوتين من الفعل والقبول، تحرك الحيوان ضرورة إلى أن تحصل تلك الصورة المتخيلة محسوسة بالفعل»[1].

ويقود الحديث عن العلاقة بين القوة المتخيلة والنزوعية، وعن دور الحار الغريزي في دفع النفس إلى القيام بالفعل المخيل إليها إلى الحديث عن العوامل المؤثرة في اشتغالها، وخاصة عن دور الحرارة الغريزية في إطلاق حركاتها أو قبضها. وتندرج هذه المسألة عند الفلاسفة في سياق بحثهم في أسباب تفاوت القوى المتخيلة واختلاف أنشطتها الإدراكية بين الناس، ومن حين لآخر لدى الشخص الواحد. كما تتصل أيضا بتصورهم لأثر التفاعل الحراري بين القلب والدماغ على القوى النفسية المحركة والمدركة. يقول الفارابي في هذا الإطار: «القلب ينبوع الحرارة الغريزية، فمنه تنبث في سائر الأعضاء، ومنه تسترفد، وذلك بما ينبث فيها عنه في الروح الحيواني الغريزي في العروق الضوارب. ومما يرفدها القلب من الحرارة إنما تبقى الحرارة الغريزية محفوظة على الأعضاء. والدماغ هو الذي يعدل الحرارة التي شأنها أن تنفذ إليها من القلب حتى يكون ما يصل إلى كل عضو من الحرارة معتدلا له»[2].

فالقلب هو العضو الرئيس في الجسد ومصدر تلك الحرارة وينبوعها، وإذا كان يبثها في سائر أعضاء البدن وعروقه، فإن الدماغ يعدلها بالدرجة التي تناسب القوة المراد تحريكها. وتكمن أهمية هذه العملية في كونها تحدد العوامل النفسية الباطنية التي تؤثر في اشتغال قوى الإدراك الظاهر والباطن، وتبين أسباب تفاوت الناس في القدرة التخيلية، بل وتباين هذه

(1) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، ص 100.
(2) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 93.

القدرة لدى الشخص الواحد في لحظات نفسية مختلفة. وهذا ما يوضحه الفارابي بقوله: «إن تخيل القوة المتخيلة إنما يكون متى كانت حرارة القلب على مقدار محدود. وكذلك فكر القوة الناطقة، إنما يكون متى كانت حرارته على ضرب ما من تقدير، أي فعل، وكذلك حفظها وتذكرها للشيء. فالدماغ أيضا يخدم القلب بأن يجعل حرارته على الاعتدال الذي يجود به تخيله، وعلى الاعتدال الذي يجود به فكره ورويته، وعلى الاعتدال الذي يجود به حفظه وتذكره، فبجزء منه يعدل به ما يصلح به التخيل، وبجزء آخر منه يعدل به ما يصلح به الفكر، وبجزء ثالث يعدل به ما يصلح به الحفظ والذكر»[1].

ومعنى ذلك أن المتخيلة لا تشتغل من تلقاء نفسها، وأن القوى الذهنية التي قبلها وبعدها لاتفيدها في عمليتي تركيب الصور المحفوظة فيها ومحاكاتها، إذ العامل الأساس المتحكم في حركتها الإدراكية أن تبلغ الحرارة الغريزية درجة معينة من الاعتدال تختلف عن الدرجات الخاصة بملكات الحفظ والتذكر والتفكير. وإذا كان ذلك يعني أن الإبداع يتوقف في تصور الفلاسفة على درجة اعتدال أمزجة الدماغ، فإنه يفسر سبب اختلاف الحركات الذهنية للمتخيلة تفاوتها في القيام بفعلها الإبداعي، وهو ما يتضح من قول إخوان الصفا: «اعلم أن العلة في تفاوت درجات الناس في هذه القوة ليست من اختلاف جواهر نفوسهم، ولكن من أجل اختلاف تركيب أدمغتهم واعتدال أمزجتها، أو فسادها وسوء مزاجها»[2].

وفضلا عن ذلك، فوقوع المتخيلة بين قوى الإدراك الباطن يجعلها في وضع الفاعل والمنفعل؛إذ تنفعل بقوتي الحس المشترك والخيال اللتين تسبقانها، وتؤثر في القوتين اللاحقتين لها ألا وهما الوهم والحافظة.

(1) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 94.

(2) إخوان الصفا: رسائل إخوان الصفا، 3/ 418، أنظر تفصيل هذه القضية لدى ابن سينا: النفس، ص 160 - 161.

4.2.1. الوهمية:

الوهمية هي القوة الذهنية الرابعة ضمن ترتيب ملكات الإدراك الباطن، وتقع بعد المتخلية وتستقر قربها، إذ إنها «مرتبة في التجويف الأوسط من الدماغ»[1]. وتتميز هذه القوة عن الملكات الذهنية السابقة بتفوق نسبي في تجريد المعطيات الإدراكية وتقبلها: «وأما الوهم فإنه قد يتعدى قليلا هذه المرتبة في التجريد، لأنه ينال المعاني التي ليست هي في ذاتها بمادية، وإن عرض لها أن تكون في مادة، وذلك لأن الشكل واللون والوضع وما أشبه ذلك أمور لا يمكن أن تكون إلا لمواد جسمانية. وأما الخير والشر والموافق والمخالف وما أشبه ذلك، فهي أمور في أنفسها غير مادية، وقد يعرض لها أن تكون مادية، والدليل على أن هذه الأمور غير مادية، أن هذه الأمور لو كانت بالذات مادية لما كان يعقل خير أو شر أو موافق ومخالف إلا عارضا لجسم، وقد يعقل ذلك بل يوجد»[2].

تتحدد الخاصية الذهنية للقوة الوهمية في أنها تدرك المعاني المجردة الثاوية خلف التجليات المادية والعلائقية للمدركات الحسية، كالخير والشر والنافع والضار ونحو ذلك من المعاني غير المادية التي لا تدركها النفس اعتمادا على الجوهر المادي للظواهر الحسية أو الخيالية، بل تدركها انطلاقا من قيمتها الرمزية التي تنتج عن طبيعة العلاقة التفاعلية بين الذات المدركة وموضوع الإدراك. ويتضح هذا الأمر من هروب الشاة من الذئب حتى ولو لم يهم بإيذائها[3]، وحكم السبع على الأحجام الصغيرة للمدركات التي تتراءى له من بعيد بأنها فرائس فيتجه إليها ليصطادها[4]؛ فما يجعل الشاة

(1) ابن سينا: النفس، ص 36.
(2) نفسه، ص 52، أحوال النفس، ص 71 – 72.
(3) ابن سينا: النفس، ص 35.
(4) ابن سينا: مبحث عن القوى النفسانية، ص 166.

تهرب من الذئب إدراكها معنى الخوف من صورته بالرغم من أن هيأته المرئية لا تحمل في ذاتها ما يدل عليه، لأنه لو كان الأمر كذلك لكانت صورته مدعاة لهروب كل الحيوانات منه، كما أن ما يجعل السبع يدرك من صورة بعيدة حجمها الحقيقي ومعناها المرتبط بالافتراس هو القدرة المميزة للوهم، ولهذا فالفلاسفة المسلمون يسمونها أيضا بالقوة المميزة[1].

وعلاوة على قدرتها على التمييز والحكم على الظواهر الإدراكية، تنطوي القوة الوهمية على طاقة تأثيرية كبيرة؛ إذ تستطيع أن تقنع النفس المدركة بصدق المعاني التي تستنبطها والأحكام التي تقررها، فتدفعها إلى الانقياد لمقتضياتها، حتى ولو خالفت الضوابط والأحكام العقلية، وذلك لأن « الوهم هو الحاكم الأكبر في الحيوان، ويحكم على سبيل انبعاث تخيلي من غير أن يكون ذلك محققا؛ وهذا مثل ما يعرض للإنسان من استقذار العسل لمشابهته المرار، فإن الوهم يحكم بأنه في حكم ذلك، وتتبع النفس ذلك الوهم وإن كان العقل يكذبه. والحيوانات وأشباهها من الناس إنما يتبعون في أفعالهم هذا الحكم من الوهم الذي لا تفصيل منطقيا له، بل هو على سبيل انبعاث ما فقط»[2].

بيد أن الأحكام الوهمية لا تحقق غايتها التأثيرية إلا إذا خدمتها القوى الباطنية الأخرى؛ ولذلك فلكي تستقذر النفس العسل لابد أن تورد عليها قوى الحس المشترك والمتخيلة والحافظة صور الأشياء القذرة والكريهة التي يعافها الإنسان كالمرار ونحو ذلك، فتمثلها له كما لو أنها ماثلة أمامه. وهذا ما يشير إليه ابن سينا بقوله: «الوهم حاكم في الحيوان يحتاج في أفعاله إلى طاعة هذه القوى له»[3].

---

(1) ابن سينا: البرهان، ص 255. ابن رشد: الحاس والمحسوس، ص 211 – 212.
(2) ابن سينا: النفس، ص 162.
(3) نفسه، ص 134، 141، 164، أحوال النفس، ص 68.

وتنم حاجة الوهم لتحقيق وظيفته التأثيرية إلى القوى الذهنية الأخرى عن أمر هام في العملية الإدراكية مؤداه أن النفس الإنسانية لا تتفاعل مع العالم الخارجي ولا تنساق إلى الأحكام والصور الوهمية إلا بواسطة تفاعل شبكة معقدة وغامضة من الملكات، يتداخل فيها ويتكامل ما هو حسي وخيالي بما هو فكري وذاكري؛ لأنه حين يقول لنا إنسان ما، سواء كان محل ثقة أم لا، لما نكون بصدد تناول العسل: لا تأكله فإنه مرة مقيئة، فإن الصورة التي يثيرها كلامه في نفوسنا تستدعي «لاشعوريا» المواضيع القذرة التي عرفناها في تجارب إدراكية سابقة، وردود الأفعال السلبية التي تكون قد ولدتها في نفوسنا، فننفر من العسل ليس لأنه فعلا طعام مر ومقيء، بل لأن الحكم الذي تتضمنه الصورة الوهمية استطاع أن يخرجنا من اللحظة الواقعية التي نعيشها فأدخلنا في لحظة أخرى خيالية، وحينها سهل عليه أن يؤثر فينا، ويقبض نفوسنا وينفرها من العسل. إلا أن ذلك لم يكن من الممكن أن يتحقق دون تدخل الذاكرة، وإسهامها في استعادة ما يسهل عملية التأثر.

5.2.1. الحافظة والذاكرة:

الحافظة هي القوة النفسية الخامسة في ملكات الإدراك الذهني، وتقع بعد الوهمية وتستقر في آخر تجاويف الدماغ[1]، وسميت حافظة لأنها تصون ما يؤديه إليها الوهم من مدركات ومعاني جزئية، وبهذا فهي تماثل الوظيفة التي يؤديها الخيال أو المصورة بالنسبة إلى الحس المشترك.

وتنقسم الوظيفة الإدراكية للحافظة إلى قسمين: إذ تقتصر على مجرد الحفظ والتخزين، كما تستدعي معاني الأشياء بعد غيابها عن الحس. ويسميها ابن سينا بالذاكرة والمتذكرة، لأنها «تكون حافظة لصيانتها ما فيها،

(1) ابن سينا: النفس، ص 148 – 149، عيون الحكمة، ص 38، ابن رشد: الحاس والمحسوس، ص 211.

ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثباته، والتصور به، مستعيدة إياه إذا فقد»[1].
ويرى ابن رشد أن الفرق بين الحافظة والذاكرة يكمن في طريقة إحضارها للمدرك، فإن «كان إدراكها متصلا سميت حافظة، وإن كان منفصلا سميت ذاكرة»[2]. ويعتبر أن الحافظة أفضل من الذاكرة؛ لأن عملية الحفظ أشرف وتتطلب جهدا ذهنيا واستعدادا نفسيا أكبر مقارنة بعملية التذكر[3]، ثم لأن هذه الأخيرة متضمنة بالضرورة في العملية الأولى.

وكون الذاكرة آخر قوى الإدراك الذهني معناه أنها تحتاج إلى إفادة كل القوى السابقة عليها وإلى خدمتها لها، وذلك بأن تنقل إليها صور المعطيات المادية ومعانيها المتنوعة، وتقدم إليها كل المعلومات المتصلة بها، والتي تتنوع حسب الوظائف الإدراكية الخاصة بكل واحدة منها سواء تعلق الأمر بآلات الحس الظاهر أم بآلات الحس الباطن السابقة، ولهذا يرى ابن رشد «أنها محتاجة في فعلها إلى أن تتقدمها قوتان: قوة الحس وقوة التخيل»[4]. ولا تحتاج الذاكرة إلى القوى الذهنية المتقدمة عليها لكي تزودها بمواد اشتغالها فحسب، ثم تنقطع بعد ذلك صلتها بها، بل تظل مرتهنة بها في عملية استدعائها للمعاني والأشياء واستعادتها لصورها؛ إذ «إن تذكر المرء شيئا قد نسيه إنما يكون ضرورة بإحضار معنى ذلك الشيء. فإذا أحضرته القوة الذاكرة أحضر المصور صورة ذلك الشيء وركب المميز المعنى الذي ميزه وفصله بأنه إلى المعاني التي تفصلت فمنها يتركب، والمركب هو المفصل. فمعنى الصورة تحضره الذاكرة، ورسمها تحضره المتخيلة،

(1) ابن سينا، النفس، ص 149.
(2) ابن رشد، الحاس والمحسوس، ص 209.
(3) نفسه، ص 213.
(4) نفسه، ص 209.

وتركيب المعاني إلى الرسم تعطيه المميزة»[1].

معنى ذلك، أن الحركة الإدراكية للذاكرة أو الحافظة لا تقتصر على الانفعال بالمعاني والمعلومات التي توردها عليها القوى الذهنية المتقدمة عليها وخاصة الوهم، بل إنها تترجم الانفعال الوجداني إلى استجابة سلوكية؛ حيث إنها تقلب الحركة الذهنية للفعل الإدراكي، فتعيد تركيب موضوع التذكر بالمعاني والصور التي تمثلته بها النفس في السابق. إلا أن هذه العملية لا تتم دائما بيسر، لأن استعادة النفس لمعطى مادي سابق يمكن أن تصادف ضعفا أو اختلالا في النشاط الذهني لتلك القوى، فتعجز عن إنجاز الوظيفة الإدراكية المنوطة بها أو لا تسهم بالفاعلية المطلوبة في إنجازها، الأمر الذي من شأنه أن يؤثر سلبا في العملية ككل[2].

وتعتبر درجة اعتدال «الحرارة الغريزية»العامل الأساس الذي يتحكم في الحركة الذهنية للذاكرة، ويؤثر في طريقة استعادتها للمعطيات المترسبة في الحافظة والمخزونة فيها ودرجتها. وقد قدم ابن رشد تعليلا هاما لسبب تعثر الذاكرة واختلال نشاطها، فأوضح أن أمزجة الأدمغة البشرية نوعان: أحدهما شديد الرطوبة؛ والآخر شديد اليبوسة. فأصحاب الأمزجة الرطبة لا يتذكرون الأشياء لأن الصور لا تثبت في الرطوبة، إلا أنهم يتميزون بسرعة الحفظ؛ أما أصحاب الأمزجة اليابسة فيتمسكون بالصور الحاصلة لهم، وتنطبع في ذاكرتهم الظواهر الحسية التي يدركونها، إلا أنهم يكونون قليلي الحفظ[3].

بيد أن الحركة الإدراكية للذاكرة لا تظل أسيرة القوى الذهنية التي

(1) ابن رشد: الحاس والمحسوس، ص 211 – 212.
(2) نفسه، ص 212.
(3) نفسه، ص 214.

تسبقها، ولا ترتهن كليا بالمعطيات التي تقدمها إليها، بل إنها قد تتجاوزها في أحايين وحالات خاصة، فتبتكر بعض الأشياء التي لم يؤدها إليها الحس «كما حكى أرسطو عن بعض القدماء أنه كان يصور أشياء نقلت إليه بالسماع من غير أن يكون شاهدها»[1]. ويفسر ابن رشد هذه الظاهرة باتحاد قوى الذاكرة والمتخيلة والمميزة (الوهم) في عملها، كما يرجعها إلى تحرر هذه القوى من الشواغل الحسية، ويتحقق هذا أمر حين ينفرد الإنسان بنفسه في الفضاءات الخالية والرياض المعشبة[2].

وتتمكن أيضا الحركة الإدراكية للذاكرة في أحيان عديدة من مماثلة القوتين المتخيلة والوهمية في أفعالهما التأثيرية، فتولد في النفس انفعالات لذيذة أو مؤلمة بموضوع التذكر بالرغم من أنه غائب عن الحس[3]، فكثيرا ما يتملك الإنسان الحزن أو يجهش بالبكاء بمجرد تمثل صورة حبيب مفقود أو استعادة ذكرى حادث أليم، وبالمقابل قد تغمره الفرحة وتلوح على محياه ابتسامة عالية نتيجة تذكره لحظة ممتعة سابقة. إلا أن هذه الاستجابة الانفعالية لا تتحقق إلا بالإسهام الفعال لكل قوى الإدراك الذهني التي تثير الشعور بأكثر لحظات الواقعة المتذكرة إثارة لمشاعر الشوق أو الغضب.

تلك إذن أبرز خصائص قوى الإدراك الباطن ومحددات اشتغالها، وإذا كان تناول الفلاسفة المسلمين لها يتسم بالتجزيء، فإن غايتهم من ذلك توضيح الطبيعة الإدراكية لكل واحدة منها، وبيان علاقتها بالقوى الأخرى. وقد كانوا ينطلقون من تصور أساس يرى أن الإدراك الذهني عملية مترابطة تتكاثف فيها القوى النفسية وتتداخل فيها حركاتها الإدراكية. وهذا ما أكده

(1) ابن رشد: الحاس والمحسوس، ص 212.
(2) نفسه.
(3) نفسه، ص 214.

الفارابي حين قال إن تلك القوى «كلها متصلة بعضها ببعض»[1].

وبالرغم من فاعلية الوظائف الذهنية لقوى الحس الظاهر والباطن وأهميتها إلا أنها تظل،في المنظور الفلسفي، مشوبة بالقصور ومعرضة للخطأ لأن الحس يظل هو أساس حركتها الإدراكية، ولأن إحاطاتها بمدركاتها لا تصل إلى مستوى تجريدي تام؛إذ لا تتخلص من علائقها المادية وجزئياتها العرضية، ولا تصل إلى إدراك المعاني الكلية وتصور المعقولات والحقائق المجردة.

3.1. الإدراك العقلي:

الإدراك العقلي درجة عليا من معرفة النفس الإنسانية وإدراكها للأشياء والجواهر المادية، وهو عملية ذهنية تتم بآلة شريفة ونورانية هي العقل، وهو «جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها»[2]، أي أنه الملكة التي يتجاوز بها الإنسان المظاهر المادية للأشياء وخصائصها الجزئية ليصل بها إلى جواهرها.

ويعد الإدراك العقلي من العلامات الفارقة للإنسان عن غيره من الحيوانات الأخرى؛ إذ إن كثيرا منها تشترك معه في القوى الإدراكية السابقة، إلا أنه يتميز عنها بالعقل، ولهذا سمي بأنه حيوان عاقل. وتعتبر القوة العقلية آخر قوة نفسية تحدث في الإنسان، وتكمن خاصيتها الإدراكية، كما يشير إلى ذلك الفارابي، في أنها القوة «التي بها يمكن أن يعقل المعقولات وبها يميز بين الجميل والقبيح، وبها يحوز الصناعات والعلوم، ويقترن بها أيضا نزوع نحو ما يفعله»[3].

---

(1) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 115.

(2) الكندي: رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، 1/ 165.

(3) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 87.

ويمثل الإدراك العقلي الملكة النفسية الوحيدة التي تستطيع أن تجرد الشيء عن لواحقه المادية وعوارضه الجزئية تجريدا تاما ومطلقا، وتتصور ماهيته الكلية التي تصدق على كل أجناسه[1]، وهو أيضا الملكة الوحيدة التي يدرك بها الإنسان الأفعال والأخلاق الجميلة والقبيحة، والأشياء النافعة واللذيذة أو الضارة والمؤذية، ويهتدي بها إلى ما يجب أن يفعله أو يتجنبه[2]، كما أنه الأداة الوحيدة التي يكتسب بها الإنسان العلم الحق[3].

وعلاوة على ذلك، فالقوة الناطقة أو العقلية ترأس كل قوى الإدراك الظاهرة والباطنة ولا ترأسها أي قوة أخرى: «وأما القوة الناطقة، فلا رواضع ولا خدم لها من نوعها في سائر الأعضاء، بل إنما رئاستها على سائر القوى المتخيلة؛ والرئيسة من كل جنس فيه رئيس ومرؤوس. فهي رئيسة القوة المتخيلة، ورئيسة القوة الحاسة الرئيسة منها ورئيسة القوة الغادية الرئيسة منها»[4].

ينبعث الإدراك العقلي من قوة واحدة غير متشعبة إلى آلات جزئية هي القوة الناطقة، وبذلك يفارق المستويين الآخرين من الإدراك، لأن كل واحد منهما يتشعب إلى خمس قوى. والعلاقة بين القوة الناطقة وقوى الحس والتخيل بمثابة علاقة الرئيس بمرؤوسيه والسيد بخدامه، لأن العقل لا يصل إلى جواهر الأشياء والمعارف الكلية إلا عن طريق ما تورده عليه تلك القوى، فبدون حس ولا تخيل لا يمكن للإنسان أن يتصور المعقولات. يقول أرسطو: «لا يكون شيء ذا عقل إلا أن يكون أولا ذا وهم، ولا يكون ذا وهم إلا أن

(1) ابن سينا: التعليقات، ص 166، عيون الحكمة، ص 42، النفس، ص 209 - 210.
(2) الفارابي: السياسة المدنية، ص 33.
(3) ابن سينا: البرهان، ص 257.
(4) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 89، 106. وابن سينا: النفس، ص 40 - 41.

يكون ذا حس»[1]. ويقول ابن سينا في السياق نفسه: «أول شيء نصيبه نحن ونعرفه هو المحسوسات، وخيالات مأخوذة منها، ثم منها نصير إلى اقتناص الكليات العقلية»[2].

وإذا كان الحس والخيال شرطين ضروريين لإدراك الكليات والجواهر العقلية، فيجدر التساؤل: هل المدارك الحسية والخيالية وسيلة للوصول إلى المعقولات أم أنها مكون أساس من مكوناتها؟ وإذا كان من المستحيل صوغ الأنساق العقلية دون إدراك حسي أو خيالي قبلي، فهل يظل تمثلها رهينا بهما؟

الواقع أن الإجابة عن هذه التساؤلات يحكمها موقفان اثنان: في الموقف الأول، يشير ابن سينا إلى أن «كل ما تعقله النفس مشوب بتخيل»[3]؛ وفي الموقف الثاني،يرى أن «العقل الصرف لا يخالط معقوله تخيل»[4]. وقد ذهبت الروبي إلى أن الفلاسفة المسلمين يضطربون في بيان طبيعة العلاقة بين التخيل والتفكير العقلي وحدود تداخلهما، ولا يستقرون على تصور واحد في هذه المسألة[5]، ويبدو أن الأمر ليس كذلك، لأنهم يميزون بين ضربين من التفكير العقلي كل واحد منهما يتحدد بحسب موضوعه، وطبع صاحبه واستعداده الفطري لتمثل الكليات وتصور الحقائق الجوهرية في ذاتها ولذاتها، أو عن طريق مثالات تحاكيها وتسهل تمثلها.

فالضرب الأول من التفكير العقلي يسمى التعليم الخاص وتشتغل به الخاصة وصفوة المفكرين (أي الفلاسفة)، ويتم بالطرق البرهانية اليقينية

(1) أرسطو: في النفس، تح: عبد الرحمن بدوي، ص 174 - 175.
(2) ابن سينا: البرهان، ص 55.
(3) ابن سينا: التعليقات، ص 109.
(4) نفسه، ص 127.
(5) د. ألفت كمال عبد العزيز: نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، ص 60.

فحسب، لأنها تقيم صور الأشياء في أذهانهم بجواهرها الحقة دون حاجة إلى مثالات تحاكيها أو تقربها من أفهامهم الثاقبة؛ وأما الضرب الثاني من التفكير العقلي فيسمى التعليم العام وتشتغل به العامة والجمهور، ويقوم هذا النوع من التعليم على المثالات والتخييلات التي تحاكي الأشياء النظرية الصعبة وتُسَهِّل تحصيلها في نفوس العامة.

وقد كان الفلاسفة المسلمون حريصين أشد الحرص على تمييز طريقتهم البرهانية اليقينية عن غيرها من الطرق الأخرى، وذلك لتأكيد تفوق مداركهم العقلية عمن هم دونهم من الناس، يقول الفارابي بهذا الصدد: «الطرق الإقناعية والتخيلات إنما تستعمل إذن في تعليم العامة وجمهور الأمم والمدن، وطرق البراهين اليقينية في أن تحصل بها الموجودات أنفسها معقولة؛ تستعمل في تعليم من سبيله أن يكون خاصيا»[1]؛ ويقول أيضا: «التخييل والمحاكاة بالمثالات هو ضرب من ضروب تعليم الجمهور والعامة لكثير من الأشياء النظرية الصعبة لتحصل في نفوسهم رسومها بمثالاتها ويجتزأ منهم ألا يتصوروها ويفهموها كما هي في الوجود ولكن يفهمونها ويعقلونها بمناسباتها، إذا كان فهمها ذواتها على ما هي عليه في الوجود عسرا جدا إلا على من سبيله أن يفرد بالعلوم النظرية فقط»[2].

يشي حرص الفلاسفة المسلمين على تمييز خطابهم الفلسفي وتفكيرهم العقلي عن المستويات الأخرى للخطاب وطرائق التفكير

(1) الفارابي: تحصيل السعادة، ص 88.

(2) الفارابي: فلسفة أرسطو طاليس، ص 85. أنظر أيضا تحصيل السعادة، ص 79 – 82، 86، 90،93 – 94. السياسة المدنية، ص 85 – 87. كتاب الحروف، ص 131 – 132، 151 – 152، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 147 – 148، كتاب الملة، ص 45 – 46، ابن سينا: البرهان، ص 59. الخطابة، ص 169. ابن رشد: فصل المقال، ص 31، 48.

المغايرة بموقفهم الحقيقي من الخيال، ويتلخص في تقزيم وظيفته الإدراكية وحصرها في مجرد تقريب الاستدلالات النظرية والتصورات المجردة التي لا يمكن أن تتمثلها أذهان الجمهور وتدركها عقولهم بصورتها الجوهرية، وذلك عن طريق توظيف المثالات والمحاكيات المناسبة لها؛ أما ما دون ذلك فلا قيمة للخيال ولا أهمية له في الإدراك العقلي. وإذا كان هذا الموقف متضمنا في النصين السابقين، فإنه يبرز بوضوح في قول ابن سينا: «الخيال فيما سوى التعليمات في أكثر الأمور مضل، وفي التعليمات هاد مرشد»[1].

ويرى ابن سينا في سياق آخر أن وظيفة الأشكال والصور التي تخيل الأنساق المجردة والأفكار البرهانية بالصور التي تحاكيها وتمثلها في النفس تكمن في أنها تشغل الخيال بما هو من جنسه، فتصرفه بذلك وتمنعه من التشويش على عملية الاستدلال البرهاني، وهو ما يوضحه ابن سينا حيث يقول: «إنما احتيج إلى أن تكون أشكال الهندسة مصورة في لوح عند تعلم البراهين ليشتغل بها الخيال فلا يتشوش على العقل استيفاء البرهان، ويكون الخيال مشغولا بشيء من جنس الشيء الذي يطلب برهانه، فلا يعاوق ولا يمانع»[2].

ولم تكن تنحصر غاية الفلاسفة المسلمين من بحث المدارك الإنسانية وتصنيف درجاتها ومراتبها النفسية في إبراز خصائصها الإدراكية ووظائفها النفسية والعملية فقط، بل كانوا يسعون أيضا إلى تصنيفها بحسب درجة قربها من الجوهر الكلي للعالم وقدرتها على تمثله في حقيقته المجردة. ولذلك فقد رتبوا المدارك الحسية والخيالية والعقلية بشكل تصاعدي، واعتبروا أن العقل هو أفضلها، والحس أدناها، وأن الخيال يحتل منزلة وسط بينهما.

(1) ابن سينا: البرهان، ص 127.
(2) ابن سينا: التعليقات، ص 84.

ويقود الحديث عن تصنيفهم لطرق تفاعل النفس الإنسانية مع العالم الخارجي، وبحثهم لتوالي الحركات الذهنية للحس والخيال والعقل وتتابعها إلى الوقوف عند تصورهم لمراتب المعنى ومستويات تشكله في النفس.

2. مستويات تشكل المعنى في النفس:

يحفل تراث الفلاسفة المسلمين بتصور نظري هام له علاقة وثيقة بالمباحث النفسية القديمة، ويتصل بتمييزهم بين مسارات تشكل الإدراك الذهني، وتحول المعنى المادي من سياقه الواقعي المجرد إلى مجال الإدراك النفسي، ثم إلى مرحلة الإنجاز اللغوي والكلامي. وتتجلى قيمة هذا التصور في كونه لا يتابع عملية انتقال المعطى الإدراكي من ملكة ذهنية إلى أخرى، ولا يقيس درجات تجريدها له عن لواحقه المادية وعوارضه الجزئية، بل يرصد الطريقة التي تنتج بها الدلالة وتتحول بها من مستوى خاص في الوجود إلى آخر مغاير له، ويتابع من ثمة مختلف اللحظات الذهنية والتغيرات النفسية التي ينتقل عبرها المعطى الواقعي من وجوده المادي الغفل إلى مستوى الوجود اللغوي.

ذلك أنهم ميزوا بين أربع مراتب "وجودية" للمعاني هي: وجودها في الأعيان، ووجودها في الأذهان، ووجودها في الألفاظ (الكلام)، ثم وجودها في الخطوط (الكتابة). وأول من نقل إلى العربية هذا التصور ذي الأصول الأرسطية هو الكندي. يقول: « قد توجد متشابهة بالاسم بعضها علة بعض كالمخطوط، والملفوظ، والمفكر فيه، والعين القائمة؛ فإن الخط الذي هو جوهر منبئ عن اللفظ الذي هو جوهر، واللفظ الذي هو جوهر منبئ عن المفكر فيه الذي هو جوهر، والمفكر فيه الذي هو جوهر منبئ عن العين الذي هو جوهر؛ وقد يقال لهذه جميعا: واحد: أعني العين في

ذاتها، وفي الفكرة، وفي اللفظ، وفي الخط؛والعين في ذاتها علة العين في الفكـر، والعين في الفكـر علة العين في اللفظ، والعين في اللفظ علة العين في الخط»[1].

ويتضح هذا التصور بجلاء لدى ابن سينا في قوله: «فللأمور وجود في الأعيان ووجود في النفس يكون آثارا في النفس. ولما كانت الطبيعة الإنسانية محتاجة إلى المحاورة لاضطرارها إلى المشاركة والمجاورة، انبعثت إلى اختراع شيء يتوصل به إلى ذلك، ولم يكن أخف من أن يكون فعلا، ولم يكن أخف من أن يكون بالتصويت، وخصوصا والصوت لا يثبت ولا يستقر ولا يزدحم، فتكون فيه مع خفته فائدة وجود الإعلام به مع فائدة انمحائه، إذ كان مستغنيا عن الدلالة به بعد زوال الحاجة عنه، أو كان يتصور بدلالته بعده، فمالت الطبيعة إلى استعمال الصوت، ووفقت من عند الخالق بآلات تقطيع الحروف وتركيبها معا ليدل بها على ما في النفس مـن أثـر. ثم وقع اضطرار ثان إلى إعلام الغائبين من الموجودين في الزمان أو من المستقبلين إعلاما بتدوين ما علم (...) فاخترعت أشكال الكتابة. فما يخرج بالصوت يدل على ما في النفس، وهي التي تسمى آثارا، والتي في النفس تدل على الأمور وهي التي تسمى معاني، أي مقاصد للنفس، كما أن الآثار أيضا بالقياس إلى الألفاظ معان. والكتابة تدل على اللفظ إذ يحاذى بها تركيب اللفظ (...)»[2].

وتتجلى أهمية هذا التصور، الذي لقي عناية كبيرة لدى الفلاسفة المسلمين والذي استمدوه من كتاب العبارة لأرسطو[3]، في كونه يميز

(1) الكندي: رسـالة في الفلسـفة الأولى، ضمن رسـائل الكندي الفلسـفية، 1/ 155 – 156.

(2) ابن سينا: العبارة، ص 2 – 3.

(3) أنظـر الفارابي: شـرح أرسـطو طاليس في العبارة، ص 24–29، ابن رشـد: تلخيص كتاب العبارة، ص 57 – 58. إخوان الصفا: رسائل إخوان الصفا، 1/ 392 – 393.

- في سياق تأمل المعطيات المادية- بين خمسة مستويات لوجودها كل واحد منها يؤشر على لحظة إدراكية خاصة وهي:الوجود العيني، والوجود الحسي، والوجود الفكري، والوجود الشفاهي، والوجود الكتابي. وتتميز هذه المستويات الخمسة بخاصيتين: أولهما أن لكل واحد منها مرتبته الخاصة ووظيفته المحددة في عملية الإدراك الذهني؛ وثانيهما أنها ليست ذات طابع آلي، إذ بالرغم من علاقاتها المترابطة إلا أن اشتغال إحداها لا يعني تحرك الأخرى بالضرورة.

ويشير الوجود العيني إلى المعطيات والمواضيع المادية القائمة خارج النفس، أي تلك التي لم تحصل في الحس ولم تع الذات وجودها بعد. ويسميها الفارابي بالموجودات الخارجية التي لم تحس بها النفس ولم تعقلها[1]، وبتحديد دقيق إنها هذا الخزان الهائل واللامتناهي من المعاني والأشياء التي يحفل بها الواقع الموضوعي، والتي لا تتعدى - باصطلاح الفلاسفة - مستوى الوجود بالقوة، لأنها بمجرد ما تقع في الحس وتعي الذات كينونتها إلا وتنتقل إلى مستوى الوجود بالفعل.

والوجود الحسي هو لحظة الشعور بالمعطيات الإدراكية والانفعال بها، ويقع في خط محاذ للوجود السابق، وهو الذي يخرج تلك المعطيات من مستوى الوجود بالقوة إلى مستوى الوجود بالفعل، ولا يقوم إلا بالتقاط صورها وأشكالها وأوضاعها العلائقية، لأنه يشتغل بآلات الإدراك الظاهر التي لا تأخذ - كما اتضح سابقا - من الظواهر الإدراكية إلا عوارضها المادية، أما التفكير فيها وتحليلها الذهني فأمر موكول إلى آلات الإدراك الباطن التي يتضمنها «الوجود الفكري».

ويعتبر الوجود الفكري لحظة تحول الشعور من الإطار الحسي المجرد

(1) الفارابي: شرح أرسطو طاليس في العبارة، ص 24.

إلى مجال التحديد «الذهني» للمعطى الإدراكي مع ما يعنيه ذلك من توظيف للقوى المميزة والمفكرة والحافظة قصد التعرف عليه بالصفات المميزة له، والتي تشكل في مجموعها المعنى الفكري؛ أي المضامين النفسية التي تقوم داخل الذات المدركة وتشكل مادة الدلالة. ويسمي إخوان الصفا هذا المستوى بالحروف الفكرية، وهي عندهم «صور روحانية في أفكار النفوس مصورة في جواهرها قبل إخراجها معانيها بالألفاظ»[1]. ومن الواضح أن هذا المستوى من وجود المعطى الإدراكي يرتبط بقوة بالمستوى السابق، وأن الفصل بينهما لا يعدو أن يكون إجرائيا ونظريا فحسب، لأنه كلما حصلت صورة الشيء في الإدراك إلا وتحددت دلالته في الفكر. ويشير الفارابي إلى أن أرسطو يسمي هذا المستوى من الوجود بالآثار التي في النفس؛ لأنه يشمل كل ما يقع في النفس بعد غياب المدركات عن الحس سواء تعلق الأمر بمعقولات الأشياء وخيالاتها المحسوسة مثل خيال زيد ككائن واقعي، أم بما تخترعه النفس حين تركب الخيالات بعضها إلى بعض مثل عنزأيل وما شابه ذلك [2].

أما الوجود الشفاهي فهو لحظة تحويل مدركات الحس والمضامين النفسية القائمة في الفكر إلى رموز صوتية تعبر عنها وتحدد ماهيتها لسانيا، وهو طريقة الدلالة على الآثار الواقعة في النفس بغاية تيسير تمثلها الذهني، سواء عند الذات المدركة أم الذات السامعة، يقول ابن سينا بهذا الصدد: « معنى دلالة اللفظ أن يكون إذا ارتسم في الخيال مسموع اسم ارتسم في النفس معنى. فتعرف النفس أن هذا المسموع لهذا المفهوم؛ فكلما أورده الحس على النفس التفت إلى معناه»[3].

(1) إخوان الصفا: رسائل إخوان الصفا، 1/ 392.
(2) الفارابي: شرح أرسطو طاليس في العبارة، ص 24.
(3) ابن سينا: العبارة، ص 4. التعليقات، ص 162.

وإذا كان لهذا الضرب من الوجود غاية تواصلية، فإن الحركة الذهنية الناتجة عنه تنشد أساسا، من خلال تسميتها للظواهر الإدراكية وإخضاعها لمجال التداول اللغوي، السيطرة عليها؛ لأن معنى أن يظل معطى إدراكي بلا تسمية هو أنه يمارس عنفا رمزيا على الإنسان، وتحديا مباشرا لعقله وتفكيره.

أما الوجود الكتابي فهو لحظة تحويل الأصوات الدالة على المعنى القائم في الفكر إلى رسوم وخطوط لتدل عليها وتعلم الغائبين بذلك المعنى، وإذا كان هذا الضرب يماثل الضرب السابق في وظيفتي التبليغ والإعلام، فإنه يختلف عنه ويتفوق عليه بامتداده في الزمان والمكان، إذ لا يستند على الصوت المحكوم بزمن فيزيائي محدد، بل يقوم على تدوين الكلمات ونقش الحروف على الألواح وفي بطون الطوامير، لأن الكلام يذهب، أما الكتابة فتبقى.

ويلاحظ ابن رشد أن النوعين الأخيرين من الوجود يتميزان عن النوعين السابقين بتطابقهما عند كل الناس مهما اختلفت أجناسهم وأوطانهم؛ ذلك أن الموجودات والمعاني التي في النفس (الوجود الحسي والوجود الفكري) «واحدة وموجودة بالطبع للجميع»، أما الألفاظ والحروف المكتوبة (الأصوات والخطوط) فتختلف من جنس إلى آخر، ومن لغة إلى أخرى لأن قوامها التواطؤ والاصطلاح[1].

(1) ابن رشد: تلخيص كتاب العبارة، ص 57.

خاتمة الفصل

يمكن إجمال أبرز خلاصات هذا الفصل ونتائجه في النقط الآتية:

أولا: لم تكن عناية الفلاسفة المسلمين بأمر النفس وبحثهم في قواها الذهنية ومميزاتها الإدراكية يغذيان عندهم شغفا علميا خالصا، ولكنهما كانا يستجيبان لمطلبين أساسين: أولهما «عقائدي»، ويتصل بمعرفة الجوهر الرباني للنفس الإنسانية، لأن « من عرف نفسه فقد عرف ربه»؛ وثانيهما «وظيفي»، ويتعلق بفهم طبيعة النشاط الإدراكي لقوى النفس وتحديد جواهرها الحركية. ويعتبر هذا الشرط مدخلا نظريا رئيسا للتعرف على الخصائص الذهنية والإبداعية لقوى الإبداع الشعري.

ثانيا: بالرغم من أن الفلاسفة المسلمين ميزوا قوى الإدراك الذهني وصنفوها إلى ملكات نفسية متراتبة ومنفصلة عن بعضها إلا أن ذلك لا يعني أن النشاط الإدراكي للنفس الإنسانية يتم في تصورهم بصورة مجزأة ومفككة، إذ لا توجد أي إشارة في رسائلهم وكتبهم النفسية تمضي في هذا السياق، بل إنهم أكدوا أن هذه القوى متصل بعضها ببعض؛ أما تمييزهم لها وتسميتهم لكل واحدة منها بمصطلح خاص بها، فكان يهدف إلى بيان الخصائص الإدراكية والوظائف النفسية التي تميز كل واحدة منها في ذاتها وفي علاقتها بغيرها من القوى الأخرى، والتي لا يمكن الوصول إليها إلا بالتجزيء والتفريع.

ثالثا: من أبرز النتائج التي قادهم إليها بحثهم في القوى الخيالية تأكيدهم طابعها الحركي وجوهرها الإبداعي؛ فـ«الخيال» و«المتخيلة» و«الوهم» تتميز عن غيرها من القوى الذهنية الأخرى بخاصيتها الإبداعية التي تمكنها

من تغيير صور الأشياء الواردة عليها من الحس. وذلك بما تنطوي عليه من قدرة على التفكيك وإعادة التركيب. وتتميز الحركة الإدراكية لتلك القوى الذهنية بارتباطها بملكات نفسية أخرى هي القوى النـزوعية، التي تتحدد فاعليتها في تحريك القوى الشهوانية أو الغضبية في النفس بعد وقوع صور الأشياء الخيالية فيها فتدفعها إلى الرغبة في الشيء المخيل أو الرغبة عنه، أي إلى استلطافه أو النفور منه.

رابعا: أدى شغفهم بالمباحث النفسية إلى ربط تقسيمهم لقوى الإدراك الذهني بطرق تشكل المعنى في النفس ومستويات التعبير عنه، فقسموا هذا الجانب أيضا - كما هو الشأن بالنسبة إلى قوى الإدراك الظاهر والباطن - إلى خمسة مستويات سموها على التوالي: المعاني في الأكوان، والمعاني في الأعيان، والمعاني في الأفكار، والمعاني في الألفاظ، والمعاني في الخطوط. وتستمد هذه التقسيمات قيمتها من إسهامها في تشكيل الأرضية النظرية للتفكير في طرائق تولد العمل التخييلي عبر تفاعل النشاط الذهني والملكات التعبيرية لقوى النفس الإنسانية، ومن ثمة في إنتاج عوالم شعرية جديدة وجميلة.