المملكة المغربية
جامعة محمد الخامس

منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 90

الجبال

ودورها في تقدم المعرفة العلمية

تنسيق
عبد السلام بن ميس

منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
سلسلة : ندوات ومناظرات رقم 90

الخيال

حميد لحمداني

وَدَوْرُهُ فِي تَقَدُّمِ الْمَعْرِفَةِ الْعِلْمِيَّةِ

تنسيق
عبد السلام بن ميس

الكتـــاب : **الخيال ودوره في تقدم المعرفة العلمية (ندوة).**
سلسلـة : ندوات ومناظرات رقم 90.
النـاشـــر : منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.
تنسيق : عبد السلام بن ميس.
حقـوق الطبـع : محفوظة لكلية الآداب بالرباط بمقتضى ظهير (1970/7/29).
الطبـع : مطبعة النجاح الجديدة ـــ الدار البيضاء.
ردمـــك : 9981-59-039-x.
التسلسل الدولي : 1113-0377.
الإيداع القانوني : 2000/1685.
الطبعة الأولى : 2000-1421.

طبع هذا الكتاب بدعم من برنامج التعاون
بين كلية الآداب ومؤسسة كونراد أديناور

المحتويات

- تقديم 9
- الخيال والإبداع
عبد الرحمان التليلي 13
- صراع الخيال والعقل في الحضارة العربية الإسلامية
محمد المصباحي 23
- ابن رشد في مواجهة علماء المغرب للقرن 13م
محمد أبلاغ 43
- التخيل والعلم في فلسفة الفارابي
محمد ألوزاد 63

تقديـــم

من المعتـقـد عـادة أن الخيـال هو أسـاس الإبداع. غيـر أن عـلاقة الخيـال بالعلم ليست واضـحة بقـدر مـا نعتـقـد، من وجـهة نظر إبستيـمولوجيـة. أيجوز افتراض أن العقل البشري ليس إلا مرآة منفعلة ذات طبيعة ميكانيكية كـمـا يزعـم الماديون عـامة ولوك خاصـة ؟ أو هل يجب اعتبار الخيال وظيفة حيوية من وظائف العقل البشري ؟ إذا تم تبني هذا المنظور الأخير، وجب عدم اعتبار العقل البشري مجرد وظيفة من وظائف الدماغ على صورة كومبيوتر حيث يتم تخزين معلومات لا تختلف طبيعتها عن تلك المخزنة في آلة مبرمجة. وهنا نثير مشكلة طبيعة الخيال (أو المخيلة) وعلاقته بالوظائف المعرفية الأخرى.

بعد ذلك يأتي مشكل صيغة عمل المخيلة بشكل عام. هل هناك قوانين معرفية تحكم عـمل المخيلة أو هل لا يختلف التخيل عن التفكير أو التعقل ؟ ألا ينبغي أولاً البرهنة على أن النظام، كما تصوره ديكارت ونيوطن وكاليلي، هو نفسه منتوج من منتوجات الخيال وأن الواقع "الحق" يختلف عن ذلك ؟ أمن الضروري افتراض أن المتَخَيَّل هو كل الواقع أم فقط واحد من مستوياته ؟ هذا إذا قبلنا أن الواقع يتشكل من مستويات مختلفة : الواقع اليومي (أو المدرك المباشر) والواقع العلمي والواقع المطلق (أو الأولي)، إلخ. ليس من المستبعد أيضا افتراض وجود وحدة بين الخيال والعقل.

في فلسـفـة العلوم، هناك في الواقع تصـورات مـختلفـة للخيـال : بعض هذه التصـورات ذو طابع ميتافيزيقي (أو يعتبر كذلك) وبعضـها الآخر علمي (أو يعتبر كذلك). حسب التصور الميتافيزيقي، الخيال أداة تساعد الإنسان على إيجاد نظام معين أو على تحسين ظروف وجوده. هل معنى هذا أن الخيال لا يولّد الفوضى ؟ بل من الميتافيزيقيين من يعتقد أن الطبيعة ليست إلا خيالا. أما التصور العلمي للخيال فيختلف عن التصور الميتافيزيقي له باعتبار الأول يدافع عن ثنائية الذات والموضوع وعن احترام قوانين ومبادئ الطبيعة. إذا أخذنا بعين الاعتبار المنظور الديكارتي للعالم، والذي يرد العالم إلى نظام ميكانيكي ومادي، فقد لا يكون للخيال إلا دور

ضئيل في العالم. غير أن تاريخ العلوم يبين أن الخيال، في الواقع، كان وراء قفزات علمية مختلفة. لقد تبين أن كل كسب جديد في المعرفة العلمية لا يحصل إلا بخرق قوانين الأنساق العلمية القائمة. ففي الفيزياء المعاصرة، على سبيل المثال، أصبح مبدأ السببية مضمونا باستحال تجاوز سرعة الضوء. ولكن تم خرق هذا المبدأ غير ما مرة (في منظور كوسطا دو بو روكار وفيجيي مثلا). ثم أيضا خرق المبدأ الثاني للنظرية الدينامية الحرارية. وهكذا يمكن القول : إن الخيال في صراع دائم مع القانون العلمي ومع النظام بشكل عام. وعندما ينتصر الخيال يحصل تقدم. ألا يجوز إذن رد التقدم العلمي إلى انتهاك قوانين الطبيعة بفعل الخيال ؟ يكفي تصفح تاريخ العلم لإدراك أهمية دور الخيال في ظهور كبريات الثورات العلمية : الثورة الكوبرنيكية والثورة الكاليلية والثورة الداروينية وثورة أينشطاين وبلانك في الفيزياء المعاصرة، وغيرها. لنذكر هنا بأن السرعة التي بها يحول الخيال البشري الطبيعة تطرح مشاكل. فنحن اليوم نعيش في وضع ثقافي واجتماعي متخلف بالنسبة للحالة التي عليها التقدم التكنولوجي. لاشك إذن أن هناك نقصا في عمل الخيال على المستوى الثقافي والاجتماعي. وقد يؤدي هذا إلى نوع من استلاب الإنسان بالنسبة لمنتوجه التكنولوجي نفسه. وإذا رغبنا في تجاوز هذا الوضع، فلا ينبغي لخيالنا أن يلتجئ إلى اللاواقعي أو إلى الأيديولوجيات "المعلبة" والسهلة التناول أو إلى الأحلام.

إذا قابلنا المنظور الديكارتي للعلم مع تطور العلم نفسه، فسوف يبدو أن البنية التاريخية للعلم تتضمن منطقا داخليا يحكمها. لكن، منذ بضع عشرات السنين، تبين أن الفيزياء بدأت تنتج مفارقات لا حل لها، على ما يظهر. لنأخذ مثال المفارقة المعروفة المنسوبة لأينشطاين وبودولسكي وروزن التي تبرر وجود التأثير الآني عن بعد، وهو أمر مستحيل في الفيزياء الكلاسيكية بما فيها النظرية النسبية. أيعني هذا أن المنظور الجديد للعالم المادي أصبح ينحو نحو المنظور الأسطوري لنفس العالم ؟ ها نحن من جديد في عمق مشكلنا الأساسي : مشكل الخيال. فبفضل هذا الأخير، كل شيئ يمكن أن يوضع موضع سؤال. **أليس تقدم الغرب اليوم مؤسسا على العمل البطولي المتمثل في وضع كل انتصار جديد، كيفما كانت قيمته، موضع سؤال، ولو كان هذا الإنتصار ثمرة عمل مُضْنٍ وطويل** ؟ ففي ميدان الفيزياء مثلا، ومنذ بداية القرن العشرين، أدى الخيال إلى ضرورة الأخذ بعين الاعتبار واقع علمي غريب على المستوى الإنساني العادي ومؤسس على مجموعة من الثوابت. من بين هذه الأخيرة

ثابت بلانك "h" وثابت أينشطاين "c" (سرعة الضوء) وثابت بولطزمان "k". وبعد سنوات قلائل من إدخال هذه الثوابت بدأت المفارقات تظهر. من بين هذه المفارقات وأشهرها تلك المنسوبة لأينشطاين وبودولسكي وروزن المذكورة ومفارقة تماثلية الماضي والمستقبل (أو انتهاك النظام السببي) المنسوبة إلى فيجيي وكوسطا دو بو روكار، وغيرها. أيستطيع إنسان عادي تخيل إمكان الإبراق نحو الماضي ؟ قد يصعب ذلك. ولكن دو بو روكار، العارم الخيال، لا يرى في ذلك مانعا إذا استعملنا في إرسال البرقية جزيئات ذات طاقة سالبة. وسوف يؤدي هذا إلى التخلي عن مجموعة من الأفكار الكلاسيكية مثل فكرة الزمن ذي الإتجاه الوحيد ماضي - مستقبل وفكرة السببية الشرطية التي يحدد فعلها مبدأ الحالة القصوى المتمثل في سرعة الضوء (ثابت أينشطاين : c). في هذا الإطار لم يبخل الخيال البشري أي مجهود في بلورة منظور جديد للعالم. ولحق أفكارا علمية أساسية تغير كبير. فبالإضافة إلى فكرتي الزمن والسببية المذكورتين، لحق تغيير جذري فكرة المكان أيضا. فمن المحتمل أن يكون المكان الرباعي الأبعاد (مكان مينكوفسكي) مجرد الجزء الواقعي (أو الظاهر) من مكان أعم أكثر تعقيدا : مثلا مكان ثماني الأبعاد. باستطاعتنا فعلا الحديث عن هندسة متعددة الأبعاد، ثمانية مثلا، أربعة منها هي أبعاد الزمكان النسباني المعروف والأربعة الأخرى خيالية بنفس المعنى الذي نتحدث فيه عن الأعداد الخيالية. وهكذا سوف نجد أنفسنا في وضع يكون فيه الواقع المباشر (الواقع بالمفهوم الساذج إن صح التعبير) مجرد مستوى من مستويات واقع أعمق. بل قد يكون هذا الواقع المباشر هو نفسه واقعا خياليا، بينما الواقع العلمي هو شيء آخر. وهكذا يصبح الخيال حلقة وصل بين العلم والشعر والميتافيزيقا والتصوف. وفي هذا الاتحاد سوف تختفي مجموعة من الأفكار العلمية الفلسفية الكلاسيكية. يكفي أن نذكر من بينها التقابلات المعروفة : ذات - موضوع، عقل - مادة، نظام - فوضى، إلخ.

إن هدفنا من اقتراح لقاء حول "الخيال ودوره في تقدم المعرفة العلمية" هو، أولا، إعادة النظر في مفهوم الخيال ودوره في التقدم العلمي، وثانيا، إعادة فحص علاقة الفلسفة بالعلم من خلال هذا الموضوع، ثم، أخيراً، تقويم آثار التغيرات السريعة وغير العادية في العالم على محيطنا الثقافي والاجتماعي.

عبد السلام بن ميس

الخيال والإبداع

عبد الرحمان التليلي
كلية الآداب - تونس

" إن وظيفة الخيال عبارة عن عملية كيميائية لمعالجة عقلية، حيث تتفاعل القوّة الفكريّة والانفعاليّة وتسهم في تنشيط التّنبيه والطّاقة وخلق العمل الإبداعي " (*) (Khatema) .

إن كان ملكوت الإنسان هو ملكوت المعنى والدّلالة فلأنّ عالم الإنسان هو عالم الخلق والإبداع(1) .

هذا الخلق ليس من مصدر له إلاّ المخيّلة البشريّة، فالإبداع نشاط يرتبط جوهرا بالخيال، والتّجديد لا يتمظهر إلا من خلال فعل الخيال(2) .

(*) J. Khatema : "Advances in Researche on Greative Imagery", The Gifted Child Quarterly, 1977, XXI, (p. 433).

(1) يرى عالم البيالوجيا والفيلسوف الأمريكي : "سنوت" (Sinott) أن الإبداع هو أحد التجليات الطبيعية للحياة، واعتبر الخيال بمثابة قدرة الفرد على تصور شيء ما بين عقله، شيء لم يره من قبل، ولم يمر بخبرة خاصة معه .
عبد الحميد شاكر : **"الصورة العقلية والخيال الإبداعي"** في : عبد الحليم محمود السيد (محرر) **علم النفس العام**، القاهرة، 1990، ص 629 .

(2) يرى الشيخ الرئيس ابن سينا أن التخيل هي، تلك القوة التي بها نفرق بين صور المحسوسات بعضها عن بعض، وبين المعاني بعضها عن بعض، أو بين صور المحسوسات والمعاني، أو نؤلف بينها جميعا في عمليات التفكير والابتكار . فالإبتكار عنده راجع إلى نشاط التخيل في عمليات التفريق والجمع بين الصور والمعاني المدركة بالحس . (ابن سينا : **"الشفاء" "النجاة"، "مبحث عن القوى النفسانية"، "عيون الحكمة"**)، وفي هذا يقول المعلم الثاني الفارابي عن الخيال : "أنه القوة تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، وتركيب بعضها إلى بعض في اليقظة والنوم" ؛ فالقوة المتخيلة، تركب المحسوسات بعضها إلى بعض، وتفصل بعضها عن بعض، تركيبات وتفصيلات مختلفة، بعضها كاذب وبعضها صادق" (الفارابي : **"آراء أهل المدينة الفاضلة"، "فصوص" - الحكم ضمن =**

إن الخيال بفعل إلحاح الغرائز يصوّر لنا حالات وهميّة تبعث الحماس في النّفس وتدعمها أكثر ممّا تفعله الأفكار المبتذلة المألوفة التي تنتمي إلى هذا العالم. فالخيال يبدع نمطا جديدا من الحياة ويتيح للذّات التطلّع إلى آفاق جديدة في محاولة لاكتساح الحصار اليومي للصور والأشياء التي فقدت معناها لكثرة تداولها.

فالتّخيل يقوم على تداعي الصّور فيجعلها تتداعى من صورة لأخرى دون أن نظلّ سجناء صورة واحدة إذ هو قوّة تحرّرنا من خلال التّغيير والتّجدد اللاّمتناهيين فنشعر أنّنا أسياد خلقنا وآلهة منشآتنا. فلم يكن للعقل أن يحقق رغبته في السّيطرة على العالم دون أن يشرّع بمشيئته نواميس الكون والتي هي تجسيدا أو تأييدا لما ابتدعه خيالنا[3].

= **"مجموعة عيون المسائل"**). ومن ناحيته نظر "كانت" (Kant) إلى الخيال على أنه وسيلة أو أداة لسد الفجوة أو الثغرة بين الإحساس والتفكير، هذا على الرغم من وجود بعض جوانب الاختلاف فيما بينها حيث يرى "دافيد هيوم" أن الخيال يساعد على تكوين صورة للموضوع غير موجودة في الواقع، في حين يرى "كانت" أن أهمية الخيال تتمثل في تكوين المفاهيم المجردة.

فالخيال هو القدرة العقلية النشطة على تكوين الصور والتصوات الجديدة واعتبر الخيال أنه الجذر المشترك الذي ينبثق منه العلم والفن معا وينموان ويزدهران. والخيال إبداعي وبنائي ويتضمن الكثير من عمليات التنظيم العقلية ويشتمل على خطط خاصة بالمستقبل.

ويرى أتباع "يونج" (C.G. Yung) إن الخيال يعد مصدراً أساسياً للإبداع. وأن هناك أهمية كبيرة للصور الخيالية في التفكير الإبداعي.

(J. L. Singer : **Daydreaming**, NYC : Random House, 1966)

ومن ناحيته أكد "تومسون" على الدور المهم الذي يسهم به الخيال في الإبداع وأوضح أن النشاط العقلي الخاص بتنشيط كل إمكانيات التصور والخيال هو نشاط شديد الأهمية في إثراء عملية الإبداع بوجه عام.

(R. Thompson : **The Psychology of Thinhing**, London 1971)

وفي ضوء تعريف "ولس" (Wallas) للعملية الإبداعية بأنها تتضمن أربع مراحل هي الإعداد، والإختمار، والإشراق، والتحقق - يرى "جوان" (C.G. Gowan) أن هناك ارتباطا قويا بين عملية الاختمار والصور الخيالية الإبداعية. وأوضح أن ذلك من مهمة الشق الأيمن من المخ. وأن الاختمار (الاسترخاء) يعد من الظروف الملائمة التي تساعد الاستبصارات، والرؤى الإبداعية على النمو والظهور. (**نفسه** : Khatema 1977).

(3) يعرف أرسطو التخيل (فنتازيا φαυτασια) بأنه حركة ناتجة عن الإحساس بالفعل (De Anima, III, 3, 429a, 2-4). فهو يهتم في تعريفه للتخيل بتوضيح العلاقة بين التخيل والإحساس، أكثر من اهتمامه بتوضيح الطبيعة الخاصة بالتخيل، وهي التفريق والجمع بين الصور والمعاني تمهيداً لعمليات التفكير والابتكار. ويعرف "دوجاس" (Dugas) التخيل بأنه القوة التي بها تستعيد النفس الأشياء الغائبة، وتبتكر أشياء لم توجد من قبل. فليس عمل التخيل منحصراً في استعادة الصور ولكنه يقوم أيضا بالتأليف والابتكار (Dugas : **L'Imagination**, Paris 1903) ومن ناحيته يعرف "وارن" التخيل =

فكل مكسب جديد ينضاف للحقل العلمي يكون الخيال أصله ومصدره[4] .
وكل تمثل موحّد ومنسجم للعالم الذي يحيط بنا هو دوما نتاج المخيّلة .

فالخيال ينطلق من العالم ويعود إلى العالم باحثاً عن بنائه وإعادة بنائه في مجال من الحسّية ، وتتمثّل في ما ينشده موضوع ما من قيم متعدّدة .

يجمع الخيال الفن والعلم كرؤى نطلّ من خلالها على العالم وبهما نسعى لإنشاء المعنى والقيمة على حضورنا في العالم .

= بأنه عملية عقلية عليا تقوم في جوهرها على إنشاء علاقات جديدة بين الخبرات السابقة بحيث تنظمها في صورة وأشكال لا خبرة للفرد بها .

(H. C. Warrem : **Dictionary of Psychology**, Boston, 1934)

والتخيل بهذا المعنى عملية عقلية تستعين بالتذكر في استرجاع الصور العقلية المختلفة ثم تمضي بعد ذلك لتؤلف منها تنظيمات جديدة تصل الفرد بماضيه وتمتد به إلى حاضره ومستقبله ، فتبني من ذلك كله دعائم قوية للإبداع الفني والتكيف القوي للبيئة (فؤاد البهي السيد : **الأسس النفسية للنمو من الطفولة إلى الشيخوخة**، القاهرة، 1971) . ومن جهته يعرف "ويبستر" الخيال بأنه : الفعل أو عملية التخيل فهي التحليل العقلي لأفكار جديدة من عناصر توجد في الخبرة بشكل منفصل أو مستقل .

(J. Khatema : "Imagination Imagery", buy Children and the Production of Analogy, Gifted child Quaterly, 1973).

حول التخيل والإبداع راجع : عبد الستار إبراهيم : **آفاق جديدة في دراسة الإبداع**، (الكويت 1978) . د . عبد الحليم محمود : **الإبداع والشخصية**، (القاهرة 1971) ؛ شاكر عبد الحميد : **"الصور العقلية والخيال الإبداعي"**، في : عبد الحليم محمود السيد (محرر) علم النفس العام، (القاهرة 1980)، شاكر عبد الحميد : **"العملية الإبداعية في فن التصوير"**، (الكويت 1987)، د . عزة الغنام : **"الإبداع الفني في قصص الخيال العلمي"** (القاهرة 1988)، د . عبد اللطيف محمد خليفة : "علاقة الخيال بكل من حب الاستطلاع والإبداع لدى عينة من تلاميذ المرحلة الإعدادية" ، **المجلة العربية للتربية**، (الألكسو)، 14، 1984، سامي أدهم : "الإبداع الخيالي" **الفكر العربي المعاصر**، تموز/ آب، عدد : 66-67 . 1989، غاستون باشلار : **"جماليات المكان"**، ترجمة غالب هلسا، (بيروت 1987) .

(4) حول هذا المبحث راجع :

Basarab Nicolescu : "L'imaginaire sans images : symboles et thêmata dans la physique contemporaine", in **L'imaginaire dans les sciences et les arts** (Cahiers de l'imaginaire), l'Ile verte Berg international, Paris 1979 (pp : 25-36) ; Gérald Holton : **"L'imagination scientifique"**, Paris (Gallimard) 1981 ;

Alexandre Koyre : **"Etudes d'histoire de la pensée scientifique"**, Paris (Gallimard) 1973.

راجع أيضا : جون . ج . تايلور : **"عقول المستقبل"** ترجمة : د . لطفي فطيم، (عالم المعرفة)، الكويت 1985 .

لا تربطنا بالطّبيعة علاقة آنيّة ومباشرة وإنّما ثمّة واسطة تربط بيننا وبينها هي ما نضيفه إليها وما نبدعه فيها. وما اللّغة والرّموز والفنون والعلوم. . . تلك الأدوات التي تلازم كينونة الإنسان إلاّ تأكيدا للذّات الصّانعة المبدعة[5]. والإنسان مدين بوجوده لإبداعاته أو بالأحرى لملكة الخيال والإبداع لديه. إلى الخيالي الذي يثير فينا الجمالي لأنه ينشأ المختلف والمغاير. فالخيال لا يشير إلى الكينونة والوجود الأنطولوجي، وإنما هو مجاوزة لما هو أنطولوجي ووجودي. فالإبداعي في المتجاوز، فيما ليس يرى ويشاهد. هو هروب من المتناهي، من الموجود العبثي إنه ضرب من الانتصار الأنطولوجي، فكيف يتمظهر هذا الانتصار في التّجربة الفنّية وفي التّجربة العلميّة ؟

ما علاقة الإبداعي بالخيالي ؟ أي حضور للخيالي في الإبداع الفني وفي المعرفة العلميّة من جانب ثان ؟

إن الإبداع في الفنّ لا يظهر إلا في المختلف، فالمختلف الفريد هو الذي يفرد العمل الفنّي، فالشّيء الذي هو نفسه لا نلمس فيه القيمة الجمالية. لأن القيمة الجمالية لا تبرز إلاّ في الفريد المختلف، في المغاير المتميّز[6]. فليس لنا والحال هذه أن نبحث عن الجمال وعن الإبداع في الطّبيعة، إن عالم الفيزيس هو عالم التّقنين والرّتابة والآليّة، وعالم الفنّ هو عالم الانطلاق والتحرّر لذا لا يمكن أن يكون الإبداع إلاّ في المغاير المختلف الذي ينشأه الخيال فيجاوز من خلاله الحضور والطّبيعة. إن الإبداعي الجمالي مغاير لقانون الطّبيعة.

---

(5) لاحظ "تومسون" إلى الدور الهام الذي يساهم به الخيال في الإبداع، وفي الأحكام والصور بأنواعها المختلفة، وكذلك عناصر الخبرات الإدراكية التي يتم تذكرها قد تستخدم كمادة لتطوير مواد أخرى جديدة يتم استخدامها في الأعمال الإبداعية.

(R. Thompson : "The psychology of Thinking" (p. 196..)

(6) فالجمال والإبداع ليسا في الطبيعة الفيزيائية. فالفيزيائي هو الرتيب وهو المقنن وهو الكون الطبيعي. إن الإبداع هو الخلافي اللاّمساوي لذاته والمغاير لقانون الطبيعة. فالإبداع لا يستقر في الهوية وليس في التطابق والتجانس وإنما في الخلافي المختلف. سامي أدهم : "الإبداع/ الخيالي"، **(الفكر العربي المعاصر)**، 66-67 (1989) ص 45 . . . ، ومن ناحيته يقول "هيفل" (Hegel) : "هناك ضرورة داخلية للإهتمام بالتأمل الجمالي وبممارسة الفن" فالتربية الجمالية لا تتجه إلى إنتاج فنانين بل إلى إثارة المقدرات الطبيعية الداخلية التي تتعلق بالممارسة الفنية وإتاحة التأمل الجمالي. هيغل : **"مدخل إلى علم الجمال"** (Introduction à l'Esthétique). ويقر "سارستر" بأن الفن تعبير عن الفعل الإنساني، عن الإمكانية الكامنة فيه. فإرساء الوعي الجمالي - أي وعي الحساسية المخيالية (Sensibilité de l'imaginaire) لا يتم إلاّ من خلال التعبير عن الانفعالات الجمالية الكامنة داخلنا.

ففي تماثل الأثر الفنّي وما في الطّبيعة لاّ إبداع. الإبداعي هو البعيد عما هو في الطّبيعة المحسوسة لا نلمس في التّطابق والتّجانس إبداعاً وإنما نجده في المغاير المختلف. إذ أن قيمة الأثر الفني وديمومته تكمن في فردانيّته المطلقة. فليس في محاكاة الطّبيعة الصمّاء والخرساء إبداع.

إن كلّ ما في الطّبيعة مساو لذاته والإبداعي يلوح بإنيّة مختلفة، فالشّيء كما هو سكون وموت ؛ فالفن ليس هَو الجمود وإنما هو تحطيم ومجاوزة لهذا الموجود ؛ هذا المستقر الساكن الهادئ[7].

ففي المختلف نلمس روح الأثر الفني وقدرة الإنسان على إبراز هذا المغاير المختلف ؛ هذا المختلف الذي يولّد في الأنا أبعاداً لا متناهية ؛ ومن هذا المختلف يتمظهر الخيال الباعث للحياة في الأثر الفنّي.

إن أصل الفنّ وأصالته يكمن في الخيال، في هذه الرؤية المتميّزة التي تقود الفنّ نحو الإبداع[8].

الفنّان يجسّد ويبرز ويخلق ما هو ليس هو، وهو بذلك يريد أن يجعل من ذاته ما ليس ذاته، فهو يسعى للتألّه وهو فعلاً إله أمام إبداعاته ؛ فقط في لحظة الخلق المنبعثة من الخيالي المبدع يستطيع الفنان "أن ينزع عنه الحداد ويكون إلاها"[9]. إنّها لحظة تحطيم اللّحظة التي تميتنا وهروب من سكون قاتل يخنق الذّات إلى دنيا الخيال بحثا عن الكينونة المغتربة في اليومي، وتوقاً لملاقاة الذات الحقيقية، المغيبة في الزّمن.

فمن الخيالي تنبثق الحركة، تنبعث الحياة، يتولد المعنى ؛ فعمل الفنان ليس إلا إضفاءاً للمعنى فيما هو خلو منها، وإيجاد نافذة أرحب نطلّ منها على العالم فعلى

---

(7) انظر : سامي أدهم : "**الإبداع الخيالي**"، ص : 45 وما يتبعها.

إن أصل الفن وأصالته "هيدغر" (Heidegger) لا يمكنان في التساوي الفارغ ولا في الانتساب إلى ثقافة بذاتها، بقدر ما ينتسبان إلى الخلافي المختلف. فالخلافي في الفن هو رؤية متمايزة، تجعل التعبير في الفن ينحو نحو الإبداع والأصالة. **نفسه**، ص : 46.

(8) يعتمد مفهوم الخلق الفني لطرح إشكالية ذات أهمية في حقلي الجمالية الحديثة والمعاصرة، فبعد أن ساد التفسير اللاهوتي للإبداع الإلهي وحصرت عملية الخلق داخل علاقة الإنسان بالله باعتباره الخالق والمبدع الوحيد تكونت ميتفيزيقا [الإبداع] الإنساني لتركز على تحقيقه انطلاقا من الذات المبدعة. أنظر : توفيق الشريف : **"فلسفة الفن"**، فصل II : الخلق الفني والخيال، (تونس 1995)، ص 29 وما يتبعها.

(9) بول كلي : **"نظرية الفن الحديث"** :

Paul Kle : "Théorie de l'art moderne", Paris (Gauthier) 1982, p : 40-41.

ذواتنا فلا يلوح لنا إلا الجمالي. وهذا الجمالي يستدعي الإبداعي، والإبداعي لا يظهر إلا في الجمالي.

فالإبداع الفنّي إذن ليس تصوّرا محدّدا وليس ما هو متطابقا متماثلا مع الطّبيعة، وإنما هو في المغاير المختلف النّابع من الذّات الفنّانة المتجاوزة لنفسها والمتفوّقة عنها بما تكتسبه من قدرة خياليّة إبداعيّة تخترق بها الأباعد. فالقيمة الجماليّة الإبداعيّة لا تستمدّ من السّكوني، المتكرّر، الرّتيب المساو لذاته وإنما من المختلف المغاير، من الخيال السابح في فضاء الرّموز والصّور الذهنية. وحده الخيال يختلف مع ذاته ففي كل لحظة خياليّة خلق وإبداع لأنّ كلّ لحظة مختلفة عن سابقتها. إن الخيال هو الذي يحرّك اللّحظات وهو الذي يكسبها المعنى ؛ ويضفي عليها القيمة. فلو توقّف الخيال لحظة لتساوت اللّحظات وتأكّدت عبثيتها ؛ ولأصبح الماضي والحاضر والمستقبل متجمّداً في الحاضر اللّحظوي. إن كلّ لحظة في الخيال هي نزال للزّمن الّذي يحملنا ليمحونا. اللّحظة الخياليّة تنتصر على الزمن لأنها تخلّد في الزّمن ؛ فوحده الإبداع يخلّدنا، هذا الإبداع للمغاير وللمختلف. والإبداع الخيالي هو إبداع مختلف ؛ فالخيال ينتج المغاير في العمل الفنّي.

وهذا الخيال هو جوهر الإبداع وأصل العمل الفنّي، فمن الذات المبدعة ينبجس الإبداع في الأثر الفني، ومن الخيال ينبثق الإبداع، فخطأ أن نفصل الإبداع في الأثر الفني عن الذات المبدعة، وعبثي أن يظل الإبداع في الخيال بدون الذات المبدعة. فالإبداع هو تمظهر الخيالي والرّمزي في الأثر الفني ونجد أصول المختلف المنبجس من الخيالي في الأنا الإنساني ذاك الأنا القلق الممزّق الذي ينزع نحو الفن السامي. فالصراع والمعاناة هما شرطا انبعاث القيم الجماليّة الكامنة في الأنا.

إن الوعي المغترب يخلق المحال، ويحلق في الفضاء الخيالي ؛ هو الوعي المجاوز للوجود، إنه الوعي المبدع الذي يخلق عالما خياليّا ويبدع فنّا يحاول أن يكشف من خلاله عن كينونته أو يخلق من خلاله كينونته ويؤكّدها.

إن الإبداع هو طريق الذّات لذاتها فهو شرط البحث عن الآنية. ففعل الإبداع ليس إلاّ هذه الحركة ألاَ متناهية التي تنفي فيها الذات ذاتها تطلعا لما ليس ذاتها. فيصبح بذلك الإبداع فعلا مبدعا تخلق فيه الذات المبدعة السابحة في العالم الخيالي ذاتها من جديد. فالذات وهي تغترب في العالم الخيالي تحمل معها الإبداع

والكينونة. إن ملكة الخيال تتوسّط لما هو وما هو ليس هو ؛ فتعيد خلق الذّات وخلق العالم. إذاً الخيال ينشأ التمثّلات والصّور المشحونة بالمعاني والدّلالات.

إن الخيال هو بحث عن المعنى ولأن ملكوت الإنسان هو ملكوت المعنى والدلالة لابد أن يكون عالم الإنسان عالم الخيال. فالمعاني محمولة بالخيال. هكذا يطوّر الإنسان موقفه من العالم عبر كل بنى المشروع الخيالي[10]. فالعالم الخيالي ليس وهما كما يعتقد، بل هو حاجة ضرورية للذات لتستكشف كينونتها وتبحث لها عن موقع في خضمّ الموجود علّها تشعر بقيمة هذا الوجود. ووحده الخيال منشأ للمعنى وحامل الدّلالة. لأنّ "الواقع ليس ما نعتقده بل هو ما كان ينبغي أن نفكّر فيه" بتعبيرة بشلار ويمكن أن نظيف : ما نتخيّله" . فنحن نعيش في العالم وفي ذهننا عالم. نحن نتموضع في عالم مخيّلتنا.

يظهر الخيال الرّمزي كنفي للفناء الذي يمارسه الموت العنيد والزّمن العبثي، فالخيال يجدد التوازن الحياتي الذي تتحكم به مهارة الموت. ويعود إلى برغسوف فضل إعطاء دور بيولوجي واضح للخيال ولما يطلق عليه برغسوف "وظيفة التّخريف" بوصفه "ردّ فعل الطبيعة ضد الإرادة الهدّامة للعقل" وتتمظهر هذه الإرادة السّلبية للعقل في الشّعور بالضّعف والموت. ومن هنا يتحدّد الخيال "كردّة فعل دفاعيّة للطبيعة ضدّ التّصور بالعقل لحتمية الموت"[11].

---

(10) راجع عمل : "**L'imagination symbolique**" : Gilbert Durant جيلبار دوران : الخيال الرمزي" ترجمة علي المصري، (بيروت 1971).

(11) H. Bergson : **"Les deux sources de la morale et de la religion"** Paris (P.U.F) 1976, p 127, 159.

لذلك يعتبر برغسون أن الصور الخيالية منافضة لصور العقل إذ نراه يقول : "فلما رأت أن عمل العقل يقوم على التصورات عمدت هي إلى إنشاء تصورات خيالية تصمد أمام تصور الواقع (برغسون) : منبعا الأخلاق والدين) : "Les deux sources de la morale et de la religion" فالوظيفة التخيلية تنتسب إلى العقل لكن انتسابها له لا يعني تأثرها بتركيبته وخضوعها لأوامره. فهي ليست من العقل من ناحية تركيبتها ومن ناحية وظيفتها ولكنها منه من حيث موضعها ومكانتها. انظر : عثمان جبري : **"الأخلاق والدين – بين علم الاجتماع والتصوف –"** (تونس 1988) ص 188، ومن ناحيته يقسم برغسوف الانفعالات إلى صنفين أو مستويين : المستوى الأول : انفعالات ناتجة عن تصور عقلي لذلك يطلق على هذا الصنف من الانفعالات " أدنى من العقل" .

المستوى الثاني : الانفعال الأسمى من العقل. فهو عبارة عن حالة وجدانية ملأى بالتصورات العقلية. ويرى الفيلسوف برغسون أن هذا النوع من الانفعال هو الذي يمكن أن يؤدي إلى أفكار إبداعية. السيد عبد الحليم محمود **"الإبداع والشخصيّة"** (القاهرة 1971) ص 241.

وعقب برغسون بسنوات عدّة أكد رنيه لاكروز[12] على الدور البيولوجي للخيال "حيث تبدو لديه مملكة الصور كموقف انطواء في حال الاستحالة الماديّة" أو "التّحريم الأخلاقي" وهروباً بعيداً عن الواقع المميت. واستناداً على التقييم الانتروبولوجي يتوصل جلبار دوران لاثبات الوظيفة الدينامية للخيال والتي تنشد تطوير موقف الإنسان في العالم عبر كل بني المشروع الخيالي[13]، وهو لا يختلف في تحديده هذا عن مارسيل غريول(Grioule) - عالم السّلالة - في اعتبار الخيال ضرباً من التمرّد على فساد الموت ؛ فأنَ نتخيّل الموت كراحة، كاسترخاء، فكأنّما بذلك نواريه وندمّره.

الخيال الرمزي هو أيضا باعث للتوازن النفسي الاجتماعي. ففي التحليل النفسي (مع فرويد) يتحول الدافع الجنسي إلى قوة مبدعة (الإعلاء أو التسامي) تترجم قيمة الخيال بوصفه متنفّس آدم ؛ فإلى دنيا الخيال يهرب إنسان حضارة القمع، وفي عالم الخيال يحقق ما عملت الحضارة على قمعه باستمرار. فالخيال هو الخلاص من واقع مميت ومن حقيقة قاتلة. وهو بذلك قادر على أن يحقق هذا التوازن النفسي والاجتماعي[14].

أما علماء النفس المعاصرون، فقد جعلوا للصورة دوراً جوهريا : فهي عامل دينامي يُعيد التوازن العقلي، أي الدّور النفسي الاجتماعي.

وبما أن الطبيب النفسي سيعالج مرضى نفسيين، فهو سيبني لهم صوراً متعارضة، صوراً تسمو بهم عن اللحظة وتختلف عن اللحظة، لأنها يجب أن تكون أفضل من اللّحظة.

ومن أجل إعادة التوازن لمرضى العصاب الذين يضيقون ذرعا بالواقع ويتجهون لفقدان الصلة به فإن رويد ديزوي (R. Desoille) في علم المداواة، يجعل مرضاه يحلمون. فهو يجعلهم حسب المصطلح البشلاري "ينسون الخوف"[15].

---

(12) R. Lacrose : **"La fonction de l'imagination"**, Paris (Boivin et Cie), 1938.

د. لاكروز : **"وظيفة الخيال"**، في : **"الخيال الرمزي"** لجيلبار دوران، ترجمة علي المصري، ص : 115.

(13) ج. دوران : **"الخيال الرمزي"**، ص 115.

(14) إن الإبداع والخيال لا يرتبطان بعامل نوعي واحد، بل يرتبطان بالعديد من متغيرات الشخصية. فالعلاقة بينهما تتشكل بالوظائف المختلفة للأساليب المعرفية.

(15) ر. ديزوي : **"حلم اليقظة في الطب النفساني"** (باريس 1952)، راجع : غاستون باشلار : **"الأرض وأحلام اليقظة"**. =

فمن الإرادة الهائلة للإنسان تنبثق الحريّة الشاعرية حرية الخيال " وهكذا نشعر أكثر من أيّ وقت مضى أن علما دون شعور أي دون تأكيد أسطوريّ " لامل " إنسانيّ سيسم الانهيار النهائي لحضارتنا " (16).

بين زوال الصورة وخلود المعنى الذي يبنيه الرمز تلج الثقافة الإنسانية كلها كواسطة أبدية بين أمل الناس ووضعهم الزمني. فلا يمكن للإنسانية أن تحارب الوهمي والخيالي. فعلى الذات الإنسانية أن تحلم بالكلمات، وتحلم بالقصائد وتحلم بالأساطير. . . عليها أن ترتمي في أحضان الحقيقة التي يصطنعها خيالها. فهي الحقيقة الأكثر حياة والأكثر أهمية بالنسبة لمصير الإنسان ولسعادته من الحقيقة الموضوعية المميتة.

إن الحرية الحقيقية وشرف النزوع الأنطولوجي للبشر لا يرتكزان إلا على تلك العفوية الفكرية وذلك التعبير الخلاق الذي يشكل ميدان التخيل. لذا، يبدو أن علم تربية الخيال يفرض نفسه إلى جانب التربية البدنية والعقلية، وقد استفادت حضارتنا دون أن تدري من نظام خاص للتحليل لأنها مهما ادعت العقلانية ومهما مجدت الموضوعية وتخلت عن الروحانيات تجد نفسها مغمورة بجزر الذاتية المكبوتة وبالحنين إلى ألاَّ عقلانية حتى لا يتحول الكائن الإنساني إلى مجرد شيء غير قادر على التخيل.

بعيداً عن اعتبار الخيال من رواسب عجز ذرائعي، فإنه يبدو كطابع للنزعة الأنطولوجية، إنما هو ضرب من الانتصار الأنطولوجي ؛ وبعيداً عن الاعتقاد بأنه ظاهرة عارضة وسلبية تمثل عدمية ماض بعيد أو تأملاً عبثيا له ؛ فقد ظهر التخيل ليس فقط كفعل يغير العالم، كخيال مبدع بل أساسا كتغيير أفضل للعالم ؛ كقدرة ذهنية كتنسيق للكائن ضمن أنظمة أفضل. ذاك هو الهدف الذي يرنو إليه التوجه الخيالي.

(G. Bachelard : "La terre et les rêveries de la volonté", Paris (Corti) 1948, p. 398) =

وبتعبير آخر فإن الخيال حسب علماء التحليل النفسي هو نتيجة لصراع بين الغرائز الجنسية والكبت الاجتماعي، وبعيداً عن كونه نتيجة للكبت فالخيال هو على عكس ذلك مصدر للتصريف. ج. دوران : **"الأنتروبولوجيا رموزها أساطيرها أنساقها"** ترجمة د. مصباح الصمد، (بيروت 1991). ص 20.

(16) ج. دوران : **"الخيال الرمزي"**، ص 127.

يتفق "بروست" مع "برغسون". أن الحريات التي يرفع بها العقل الكلفة مع الطبيعة لا تحدد في الحقيقة طبيعة العقل، أمّا ما يراه غاستون باشلار فإن الخيال هو قوة رئيسية من قوى الطبيعة الإنسانية. وبسبب سرعة فعله، يفصلنا الخيال عن الماضي وعن الواقع، انه يواجه المستقبل. فإذا عجزنا عن التخيل فسوف نعجز عن التنبؤ. غ. باشلار : **"جماليات المكان"** ترجمة غالب هلسا، بيروت 1991)، ص : 30.

`

صراع الخيال والعقل
في الحضارة العربية الإسلامية

محمد المصباحي
كلية الآداب – الرباط

مهما قيل عن الحضارة العربية – الإسلامية، فإننا نعتقد أنها كانت في جوهرها حضارة عقل لا حضارة خيال. والدليل على ذلك أن لغتها العربية أوجدت ما يقرب من أربعين مرادفاً لاسم العقل، هذا عدا نعوته المتعددة والواردة في معظمها من التراث اليوناني (كالعقل المنفعل، والعقل بالقوة، والعقل المادي، والعقل بالفعل، والعقل الفعال، والعقل بالملكة، والعقل القدسي، والنفس العاقلة أو الناطقة). في حين أنها لم تعط الخيال أو المتخيلة سوى مرادفات معدودة، مع الاعتراف بأنها أوجدت لمتعلقاته وتوابعه أسماء كثيرة.

وبالرغم من اختلال ميزان القوى اللغوي والدلالي هذا بين القوتين الخيالية والعقلية، فقد كان للإنتاج الخيالي، الثقافي والعلمي، ولتأثيره العملي على صعيد الجماهير والعمران، وقعاً لا يقل عن وقع العقل. وهذا ما يحملنا على القول بوجود صراع حاد، خفي أحيانا وصريح أحيانا أخرى، بين العقل والتخيل في حضارتنا العربية الإسلامية.

وقد اتخذ الخيال عند الفلاسفة العرب عدة أبعاد ومستويات، تجعل فعله يشمل معظم الأنشطة البشرية الانفعالية والفعلية، البيولوجية والمعرفية، الحركية والإدراكية. فالخيال هو أداة معرفية وعملية وتخييلية، أداة لنقل الواقع والاحتفاظ به في غيابه، وأداة لتجاوز الواقع وإبداعه أو تشويهه، أداة للاستعارة والبرهان، أداة

للتمثيل والتأويل، أداة لتحريك الفعل والتأثير على الإنسان والواقع الذي يوجد فيه. كما أنه أداة للانفعال بالواقع والتأثر به والوقوع ضحية مفارقاته، وأخيراً قد يندّ الخيال عن مراقبة العقل، فيجنح في تخييلات غريبة تكون مصدراً للإبداع أو فخاً للتوهمات. وهذا ما يجعل الخيال، بلغة المتصوفة، برزخا يربط بين كل شيء، بين المعقول واللامعقول، الحس واللامحسوس، الرؤيا والواقع، الوهم والحقيقة، السماء والأرض. ومن أجل ذلك كان الخيال أداة التواصل بامتياز بين الإنسان وذاته، بين واقعه ومستقبله، بين الإنسان وغيره، سواء كان هذا الغير إنسانا أو أحد الكائنات الميتافيزيقية التي خلقتها القرون القديمة والوسطى، كالعقل الفعال وما في معناه، الخيال باختصار حاضر في النوم واليقظة، حاضر في العلم والتقنية، في الفعل وتجلياته (من أخلاق وسياسة ودين)، في الانفعال ولواحقه (العواطف والأمراض النفسية. . .) وفي الإبداع بأجناسه وفنونه.

إن اختلاف نظريات الخيال، تابع لتغليب أحد هذه العناصر أو بعضها في النظر إليه وتحليله. وهذا ما حصل في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي. فمنهم من غلّب الجانب التخييلي كالفارابي وابن سينا وابن طفيل، ومنهم من غلّب الجانب المعرفي كابن باجة وابن رشد، ومنهم من حرره من كل ارتباط بالمادة ناظرا إليه نظرة روحية خالصة كابن عربي والملاصدرا الشيرازي. وبالإضافة إلى هذا العامل المذهبي، يمكن إضافة الصراع بين العقل والخيال، أو الصراع بين النزعة الخيالية والنزعتين الواقعية والعقلانية، بوصفه عاملا من العوامل التي تفسر تعدد هذه القراءات. وقد امتد هذا الصراع إلى زماننا هذا، حيث ساد منذ مدة الرأي القائل بأن التفريط في العقل لحساب الخيال أو لحساب أحد منتوجاته، هو المسؤول المباشر عن توقف وانهيار حضارتنا. وقد كان فشل المقابلة الشهيرة بين ابن رشد وابن عربي، والتي انتصر فيها هذا الأخير، مؤشراً على نهاية عهد العقل، وبداية عهد الهيمنة الثقافية للخيال على فضاء العالم العربي الإسلامي ممثلة في فكر الإشراق والتصوف. فهل كان هذا الميل لصالح الخيال هو السبب الحقيقي في جمود الحضارة والثقافة عن المبادرة الخلاقة في الزمان الوسطوي المتأخر، أو أنه علينا أن نبحث عن السبب الحقيقي في عالم الفعل والسياسة ؟

من حسن حظ الخيال في أيامنا هاته، أنه بعد انحسار النفوذ التنويري وظهور حركات التحليل النفسي والأنتروبولوجي والحركات ما بعد الحداثية في الفنون

والآداب والفلسفات، وبعد ظهور مجموعة من العلوم والتقنيات والفعاليات التي تعتمد على الصورة وسيلة للتبليغ والتواصل والمعرفة، أصبح التنويه بالخيال وبمنتجاته هو القاعدة، ولم يعد يُنظَر إليه على أنه أخس من العقل. وهذا ما يجعلنا نقول إن فكر ما بعد الحداثة بمعناه الواسع، والذي يتضمن التيارات والعلوم المختلفة المشار إليها، هي امتداد لابن عربي أكثر من أنها امتداد لابن رشد !

وإذا كانت طبيعة الخيال التوسطية، قد أهّلته لأن ينتمي وظيفيا في نفس الوقت إلى عالمي الحس والعقل، فإنه من الناحية الأنطولوجية ليس لا من هذا ولا من ذاك. فلمنتجاته نمط وجودي خاص، هو الوجود الذهني. لكن هذا النمط من الوجود النفسي للخيال، لا يقوم على مبدإ المطابقة مع الواقع كما هو الشأن بالنسبة للمعقولات النظرية. بل إن وجوده الذهني يقوم على مبدإ المحاكاة والتصوير والتمثيل والترميز للواقع والعقل معاً. وهذا ما مكّن الخيال من أن ينفتح على أشكال وعوالم متعددة من الإبداع على مستويات الحلم والرؤيا، النص والصورة، الفعل والتاريخ. لكن في المقابل يمكن أن تعرّض هذه الأفعال المختلفة الخيال لخطرين، خطر الانزياح نحو تخييلات وتهويمات مرضية، على مستوى التصور، وخطر الانزلاق نحو الكذب، على مستوى التصديق.

ونرجع إلى تاريخ الخيال في ماضينا الفلسفي، لنقول إننا يمكن أن نتكلم عن أربع مراحل في تطور الخيال عند فلاسفة الإسلام : فالفارابي وابن سينا يشكلان في تطور نظرية الخيال العربية الإسلامية اللحظة الشعرية والقدسية للخيال، لحظة المحاكاة والمجاز الفعال ؛ ويشكل كل من ابن اجة وابن رشد اللحظة المعرفية للخيال، وأخيراً يمكن اعتبار لحظة ابن عربي والملا صدرا الشيرازي اللحظة الأنطولوجية للخيال.

1) اللحظة المجازية للخيال : الفارابي

تقوم القوة المخيلة عند الفارابي، بعدة أفعال أو وظائف تغطي الحياة الانفعالية والفعلية والمعرفية كالحفظ والإلهام والرؤيا والأحلام والتنبؤات، هذا عدا دورها في الحث على العمل أو الصد عنه. وفي غالب الأحيان، تكون المخيلة خادمة لغيرها من القوى المعرفية أو النزوعية، ولكنها أحيانا تفعل من أجل ذاتها، أن من أجل فعلها التخيلي فقط.

لقد مر بنا أن ما يميز لحظة الفارابي في تاريخ التخيل، هي اللحظة الشعرية المجازية. وبالفعل فإن المخيلة تقتطع من مجال الأقوال قولا خاصا بها هو القول الشعري، الذي يستخدم أداة المحاكاة من أجل استحداث وإثارة التخييل عند المتلقي. ومن ثم كان التخييل هو غاية القول الشعري، في مقابل الإقناع الذي هو غاية القول الخطابي، والظن الذي هو ثمرة القول الجدلي، والعلم الذي هو ثمرة القول البرهاني.

والتخييل ليس هدفا في حد ذاته، بل له مقاصد في غيره وأشهرها المقصد العملي الذي يعمل على حث الفرد على فعل الخير والابتعاد عن الشر، أو العكس.

ويبدو من التجربة في هذا الصدد، أن الصور الخيالية أو التخييل أعظم أثراً من الظنون والعلوم. لأن التخييلات أشد وقعا في النفوس من الحقائق والوقائع، لذلك من يتقن صناعة التخييل يكون أشد تأثيراً من الذين يحترفون البرهان. فالجمهور يريد صوراً وتخييلات للنهوض إلى العمل والإبداع، لا براهين وأقيسة مطولة ومملة لحواسه وفكره.

وبالرغم من أن الخطابة هي أشد الأقوال قربا من القول الشعري، فإنها تختلف عنه لأنها ترتبط أساساً بالتصديق، في حين يرتبط التخييل أي القول الشعري بالتصور. فالإنسان لا يحتاج إلى تصديق الشيء المخيّل للنهوض إلى الفعل أو الهروب منه. فعندما تحصل جودة التخييل يمكن للإنسان أن ينهض لفعله، وإن كان علمه بالشيء يوجب خلاف ما يتخيله. وكثير من الناس كما يقول الفارابي "إنما يحبون ويبغضون الشيء ويؤثرونه ويجتذبونه بالتخيل دون الروية، إما لأنه لا روية لهم بالطبع، أو أن يكونوا أطرحوها في أمورهم".

والغريب في الأمر، أن الفارابي يتصور إمكان أن يلعب التخييل دوراً في إصلاح القوة الناطقة النظرية والعملية نفسها، بتسديد أفعالها نحو السعادة. كما قد تقوم بدور تليين عوارض القوة في الإنسان لتصير إلى الاعتدال مثل الغضب وعزة النفس والقسوة والنخوة والقحة ومحبة الكرامة إلخ، أو تقوية عوارض اللين والرخوة في الإنسان كالشهوات اللذات ورقة النفس والخوف والغم. ولكنها في المقابل قادرة أن تحدث في العقل وفي القوى الانفعالية حالات وكيفيات مضادة للحالات السابقة.

وعندما تصل المخيلة عند بعض الناس إلى مرتبة الكمال، يصبحون قادرين على تلقي الوحي وتحويله عن طريق المحاكاة والترميز والإبدال لتقريبه من أفهام الجمهور. وهذا التوسط للخيال بين الوحي والجمهور لا يقوم بتحويل المعرفة الحسية إلى معرفة عقلية، بل بتحويل "المعرفة العقلية" أو الميتافيزيقية إلى معرفة خيالية وحسية. ومعنى هذا، أن هذه المرتبة الكاملة للمتخيلة تؤهلها لأن تكون قادرة على قبول الوحي الإلهي مباشرة من العقل الفعال، بخلاف الأمر بالنسبة للعقل البشري الذي لا يستطيع أن يتصل بالعقل الفعال إلا عن طريق المتخيلة.

ويمكن أن نتكلم عن توسط ثالث للمتخيلة - بالإضافة إلى التوسطين السابقين بين المحسوسات والمعقولات، وبين الوحي والمحسوسات - وهو الذي يكون بين العقل النظري والعقل العملي. إن تحويل المخيلة للمعقولات النظرية إلى معقولات عملية، وتحويل الحقائق الإلهية والمعقولات المفارقة إلى رموز خيالية هو من أجل توظيفها في أفعال المدينة والعمران، وجعل المعرفة الإلهية قابلة للتداول بين الجمهور.

هكذا تصبح المخيلة عن طريق المحاكاة، أداة للتواصل الجماهيري، أداة توصيل الحقائق إلى الناس على شكل رموز. فتتحول من وظيفة معرفية إلى وظيفة تواصلية. وهكذا تصبح المتخيلة على صعيد التحويل الرمزي للمعقولات، تعادل القوة العاقلة في قيمتها، هذا إن لم تكن تفوقها، بعد أن كانت على صعيد المعرفة النظرية أقل قيمة من النفس العاقلة.

ويبدو أن زمان المتخيلة عند الفارابي كان متوجها نحو المستقبل أكثر من توجهه نحو الماضي بخلاف ما نجده عند أصحاب التحليل النفسي، لأنها إن كانت في بدايتها تقوم باستحضار صور ورسوم لأشياء سبقت أن مرت والتقطتها القوة الحاسة، فإن وظيفتها الحقة لديه، تقوم في توقع أشياء ستحدث في المستقبل بل وفي رؤيتها موجودة.

وهناك مجال آخر تفعل فيه المتخيلة من أجل ذاتها، لا من أجل غيرها، وهو مجال الأحلام أثناء النوم. وذلك لأن النوم يحقق للمتخيلة أمرين أساسيين هما: الانفراد بالذات بعد تعطل الحواس، والكف عن خدمة القوتين العاقلة والنزوعية. وتقوم المتخيلة في هذا المجال بفعلي التركيب والتفصيل، أي فصل المحسوسات

وإعادة تركيبها في صور خيالية جديدة، من دون اهتمام بموافقة التركيبات الخيالية الجديدة للمحسوسات أو مخالفتها إياها. مما يشير إلى أن الطابع التحكمي للمتخيلة لا يظهر إلا أثناء النوم، وإلا فإنها لا تستطيع أن تحكم على المحسوسات بالصدق والكذب[1].

نستخلص مما سبق أنه يمكن الكلام عند الفارابي عن أربعة أنواع من الخيال، وإن كنا لم نتطرق إليها جميعا : فهناك أولا خيال منفعل حافظ يقبل رسوم المحسوسات ويحفظها، ثم خيال بالفعل يقوم بعمليات الفصل والتركيب، ثم عن خيال فعال يختلق موضوعات أو إحساسات حسية، ثم خيال رمزي قدسي يقوم بقبول المعرفة الماورائية وتحويلها إلى رموز وأوامر ونواه. إن هذا التقسيم، والذي هو تطبيق للتقسيم الذي خضع له العقل، سنجده يترسخ عند ابن سينا.

2) عن اللحظة الفعالة – المنفعلة للخيال : ابن سينا

كانت استراتيجية ابن سينا بصدد الخيال، تقوم على تكثير وظائفه بناءً على المبدإ الذي يقضي بوضع وظيفة لكل فعل. هكذا يمكن أن نتكلم عن أربع قوى خيالية هي الخيال، أو القوة المصورة، التي كلفها ابن سينا بحفظ واستثبات صور المحسوسات ؛ والقوة المتخيلة، أو المفكرة، التي تقوم بتفصيل عناصر الصور المحسوسة وإعادة تركيبها تركيباً جديداً ؛ والوهم الذي يقوم بإدراك معاني الصور المحسوسة ؛ ثم القوة الحافظة، أو الذاكرة، التي تقوم بحفظ معاني القوة الوهمية.

ومما يتميز به الخيال عند ابن سينا، أنه يقوم بخزن الصور دون إدراكها، لأن ما يقوم بدور الحفظ لا يمكن أن يقوم بدور الإدراك في نفس الوقت. وإلا كان الخيال مدركاً وخزاناً معاً، وهذا مستحيل. وهذا هو أحد الفروق بين القوة الخيالية والقوة الناطقة، ذلك "أن وجود الصورة المعقولة في النفس هو نفس إدراكها لها". كما يمكن أن نتكلم عن فرق آخر بين الخيال والعقل، وهو أن الأول لا يستطيع إدراك ذاته، بحكم الارتباط الوجودي والوظيفي للخيال بالجسم، بخلاف العقل.

---

(1) وهنا لابد من استحضار الانقلاب الذي أحدثه فرويد في النظر إلى طبيعة ووظيفة الأحلام. فقد صار الحكم عنده تحقيقا لرغبة واستكمالها، وليس مجرد فعل للتركيب والفصل، أي أن الحلم أضحى فعلا جديا، صار فعلا له معنى، فعلا يحقق رغبة لم تنجز في اليقظة، وليس مجرد لعبة معرفية لفصل الصور المخزونة من أجل تركيب صور جديدة لا دور لها ولا معنى لها في حياة الفرد.

أما عن فعلي تركيب وتفصيل عناصر الصور التي توجد في الخيال، واللذين تقوم بهما القوة المتخيلة، أو المفكرة فيتميّزان بتدخل الإرادة، بخلاف في فعلي التلقي والحفظ. مما يدل على أن هذه القوة تتميز بالحرية بخلاف الخيال أو المصورة. وتدخل المتخيلة في علاقة الاستفادة والإفادة مع جملة من القوى النفسية والبيولوجية. فهي تستفيد من خدمة القوتين النزوعية والخيالية، في مقابل خدمتها للقوة الوهمية وللنفس الناطقة العاملة، حيث تستفيد هذه الأخيرة من المتخيلة والمتوهمة لغاية استنباط التدابير واستنباط الصناعات الإنسانية.

1.2. قدرة الخيال على التشجيع والتمثيل : الأحلام، التخيلات المرضية والإنذارات الغيبية :

لقد قلنا بأن المصورة أو الخيال، قوة سلبية انفعالية معدَّة لخدمة غيرها، أن لخزن ما تأدى للحس المشترك من صور المحسوسات الخارجية، وتقديم هذه المعطيات لقوى أخرى كالمفكرة والعاقلة والنزوعية لاستعمالها في أفعالها الخاصة. غير أن ابن سينا يشير إلى قبول من نوع آخر ومن جهة أخرى، وهو قبول الصور الآتية من التخيل والفكر، أو من التشكلات السماوية. لكن الخيال لا يمكنه أن يَقْوَى على قبول تلك الصور إلا "عند سكون القوى العقلية أو غفول الوهم. . . واشتغال النفس النطقية عن مراعاة الخيال والوهم. . . ". وبعد تلقي المصورة لتلك الصور يقوم الحس المشترك بتحويلها إلى أمور محسوسة بالحواس الظاهرة" . . . فيسمع ويرى ألوانا وأصواتا ليس لها وجود من خارج ولا أسبابها من خارج".

ويستثمر ابن سينا فكرة وحدة قوى النفس الأرسطية، لتفسير تنامي قدرة الخيال أثناء النوم. ذلك أنه لما كانت كل القوى الحسية الباطنية لنفس واحدة، فإنه عندما يتوقف بعضها عن القيام بوظائفها أثناء النوم، تقوى القوى الخيالية، وهي وحدها التي تبقى فاعلة أثناء النوم. فتتفرغ لفعلها الخاص تقوى إما في اتجاه خلق الأحلام أو في اتجاه استحداث تخيلات مرضية، أو في اتجاه تلقي الصور الغيبية. وهذا ما يسميه بالقدرة على التشبيح والتمثيل من دون مراعاة مطابقة تمثلاتها وأشباحها مع المحسوس أو المعقول.

وعندما يتوقف العقل عن توظيف القوة الخيالية لصالحه، وتتوقف مراقبته لها، كما يحدث أثناء النوم، أو في الأمراض "يتقوى التخيل ويُقبل على المصورة

ويستعملها ويتقوى اجتماعهما معا . فتصير المصورة أظهر فعلاً فتلوح الصور التي في المصورة في الحاس المشترك فترى كأنها موجودة خارجا . . . " . هكذا يظهر لنا أن التحرر من خدمة غيرها ومن مراقبته يمكن المصورة (الخيال) والمتخيلة من أن تتحدا وبمعيتهما الحس المشترك، الذي يقوم بتحويل المتخيل أو المعقول إلى محسوس .

2.2. عن الرؤيا والنبوة الخاصة بالمتخيلة :

وضمن هذه الإشكالية، إشكالية اشتداد قوة الخيال ووحدته مع المتخيلة واستعادتها لفعلها الخاص بها وانفلات سيطرة العقل والحس عليها، يطرح ابن سينا تفسيره لظاهرة النبوة والعلم بالغيب والقدرة على تفسير الأحلام . فعندما تكون القوة المتخيلة عند بعض الناس " شديدة جداً غالبة حتى أنها لا تستولي عليها الحواس ولا تعصيها المصورة، وتكون النفس أيضا قوية لا يبطل التفاتها إلى العقل وما قبل العقل انصبابها إلى الحواس " ، أي عندما تكون المتخيلة متحررة من الحواس ومتحكمة في المتصورة مع قوة في النفس تجعلها تقيم التوازن بين العقل والحواس . فإنها - أي المتخيلة - تمكن بعض الناس من أن تكون لهم في اليقظة ما يكون لغيرهم في المنام، حيث يستطيعون إدراك المغيبات، إما بحالها أو بأمثلة لها .

وقد " يتمثل لهم شبح ويتخيلون أن ما يدركونه خطاب من ذلك الشبح بألفاظ مسموعة تحفظ وتتلى، وهذه هي النبوة الخاصة بالقوة المتخيلة " . وبهذا النحو تستطيع المتخيلة القوية جداً أن تتجه إلى فوق فتفيض عليها بعض الأفعال المنسوبة إلى الروح القدسية، بعد أن كانت تنظر فقط إلى أسفل، أي إلى خزائن الأمور الحسية .

3.2. الخيال : من القدرة على حفظ الواقع إلى القدرة على خلقه

لقد كان ابن سينا يعتبر التخيل، شأنه شأن الشهوة والغضب والخوف والغم والانفعال، قوى للنفس من جهة ما، هي ذات بدن، بخلاف الوظائف البيولوجية كالنوم واليقظة والصحة التي هي قوى للبدن، من جهة ما له نفس . إن هذه الصلة الصميمية بين الخيال والبدن، يجعل الصورة الخيالية قادرة على التأثير في البدن - بالرغم من أنها ليست من الانفعالات التي تكون للبدن من حيث هو بدن - فتوجب الاستحالة في المزاج كما توجب الحرارة والرطوبة في الجسم، " فالصورة الصحية

التي في نفس الطبيب مبدأ لما يحدث من البرء . . . " ، بل قد تكون المداواة بالصور الوهمية والخيالية " أبلغ مما يفعله الطبيب بآلات ووسائط " .

ويستخلص ابن سينا من مبدإ تأثير الصور في البدن الخاص بالنفس، إمكان تأثير النفس في بدن آخر أو في عنصر آخر. لا سيما إذا كانت نفسا شريفة، لكن بشرط أن يستحكم وجودها في النفس ويجري الاعتقاد بها. وقد يبدو لنا هذا الكلام غريبا إذا أخذناه في سياقه الخاص، لأنه قد يبدو مخالفا لواجب العقل، لكننا لو انتبهنا إلى ما يقوم به الخيال اليوم، غير علوم التواصل والصورة، من تزييف للحقائق والوقائع وفرضها على الناس عنوة بقوة التخييل لما رأينا فيها غرابة أبدا. فقدرة الصور الخيالية على التأثير على الإنسان، وتحويل مجرى إرادته وتفكيره صارت من ثوابت ما بعد الحداثة في عوالم التواصل. فكثير من " حقائق " حرب الخليج و" وقائع " المواجهة اليومية الفلسطينية الإسرائيلية هي عبارة عن تخييلات وتوهيمات يتم تفصيلها وتركيبها لشل الفكر، والإرادة البشرية بصفة عامة.

حاول ابن سينا إذن، رصد لحظة تحرر التخيل من خدمة الحواس (الحفظ) والعقل والنفس النزوعية، وربطه بالإرادة. وعندما يصبح فعل الخيال تابعا للإرادة يغدو قادرا على خلق صور جديدة، وعوالم جديدة، وعلى توجيه الشوق والنزوع. ومن ثم يصير التخيل قادراً على تحريك الإنسان نحو الأفعال والانفعالات أو صرفه عنها. ومعنى هذا أنه عندما يتحرر التخيل تنقلب طبيعته من طبيعة حافظة ومنفعلة إلى طبيعة فعالة وخلاقة ومؤثرة. فيصبح الواقع عندئذ انعكاساً للخيال وليس العكس. ومع ذلك، أي بالرغم من أن ابن سينا كاد أن يقدم لنا نظرية للخيال الفعال عندما كان بصدد وصف فعله الخاص. فإنه لم يصل إلى الحد الذي يرضي به طموح المتأثرين به كالملا صدرا الشيرازي الذي سيحرر الخيال وسيعطيه صلاحيات تجعله قوة خلاقة على المستوى الميتافيزيقي.

4.2. المطالعة : الدور المعرفي للخيال

لكن، إذا كان الخيال فعالا على مستوى الرؤى والإدراكات والأفعال الخارقة التي تبيح تواصلا بين المادة والنفس، فإنه يبدو منفعلا على مستوى المعرفة النظرية عند ابن سينا، لأنه لا يعمل سوى على توفير فرصة مطالعة العقل للصور الجزئية

المخزونة فيه، وإعداد النفس لقبول ما يفيض عليها من العقل الفعال من المعاني المجردة.

ومعنى ذلك، أن الصور الخيالية لا تنتقل هي نفسها من التخيل إلى العقل منا، أي لا تتحول هي نفسها إلى معقولات بالفعل، وإنما تلعب دور الوعاء الذي يقبل من العقل الفعال المعاني التي تجعلها معقولات. هكذا يكون ابن سينا قد حرم النفس العاقلة من القيام بدور تجريد الصور الخيالية، جراء حرمان هذه الأخيرة من حيازتها للمعقولية بالقوة، أي حرمان الإنسان منها، وحرمان الواقع نفسه من امتلاكه لمعقوليته الذاتية.

3) الخيال عند ابن باجة : لحظة التوسط الأنطولوجي والمعرفي

يقلص ابن باجة القوى الروحانية التي توجد بين الحواس والنفس الناطقة في ثلاث هي بالترتيب : الحس المشترك والخيال والذكر. أما مصطلح "القوة الفكرية" فقد انصرف عنده للدلالة على القوة الناطقة. في حين لا نعثر إلا على إشارات نادرة للقوة الوهمية، كالإشارتين اللتين وردتا في رسالة "تتمة القول في القوة الناطقة"، (مخ برلين، 169)، لكن دون أن يفصل القول فيها وأن يجعلها قوة مستقلة عن القوى الثلاث المذكورة. كما تجدر الإشارة إلى أنه ورد عرَضاً ذكر للمصورة التي نعتقد أنها اسم آخر للخيال تسرب للمصطلح الباجي من ابن سينا.

1.3. الغياب والكذب جوهر الخيال :

وتختلف القوى الروحانية الثلاث المذكورة، باختلاف إدراكاتها من الصور الروحانية، فالحس المشترك يدرك صنم الشيء، والخيال يدرك رسمه، والذكر يدرك معناه. غير أننا نلاحظ أن أبا بكر لم يكن يحترم تمييزه هذا بين أنواع الصور الروحانية الثلاث، حيث نجده أحيانا يجعل وظيفة القوة المتخيلة هي إدراك معاني المحسوس.

ونفهم من هذا أن ابن الصائغ، بخلاف ابن سينا، اعتبر إدراك الخيالات المرسومة في الحس المشترك، هي الوظيفة الأساسية للقوة المتخيلة. مما يعني أن الحس المشترك – الذي يقوم بدور قبول الصور الحسية وحفظها والاستمساك بها – صار هو مجال إدراك المتخيلة. أكثر من ذلك، إن هذه العلاقة الإدراكية تجعل من الحس

المشترك محرك القوة المتخيلة. وبحكم هذه العلاقة، تصبح المتخيلة تابعة في وجودها للحس المشترك، أي أن هذا الأخير هو الذي يخرجها إلى الفعل، فيكون كمال وجود ووظيفة المتخيلة بشيء أدنى منها.

إذن الخيال لا يدرك المحسوس بالذات، بل بالعرض فقط، لأن إدراكه هو "طلب الأجسام الغائبة عنا"، في مقابل الحواس التي تطلب ما كان موافقا للمدرك للإقبال عليه، وتهرب مما هو مخالف ومضرّ به. لكن بالرغم من هذا الغياب، فإن الإدراكات الخيالية تحتفظ بالقدرة على التحريك نحو الأفعال والصناعات والفضائل وبناء السير المختلفة.

لكن لا يتوقف فعل المتخيلة عند حدّ إدراك وقراءة ما ارتسم في مرآة الحس المشترك، بل إنها تتجاوز ذلك إلى تصور الشيء الواحد بأحوال مختلفة، أي تركيب وفصل الخيالات بعضها عن بعض، فتخلق صوراً جديدة بإرادتها. فما يوجد في الخيال ليس كله موجودا خارج النفس، بل قد يتخيل المتخيل أشياء قد وجدت ثم تلاشت، أو أشياء لم توجد البتة لا في الماضي ولا في الحاضر، أي أن بإمكان المتخيلة أن تركب خيالات لم يحس بها، فيكون بعضها صادقاً وبعضها كاذباً. وهذا ما يطرح مسألة الصدق والكذب في الخيالات، ذلك أن معظمها كاذب، وما كان منها صادقا يجب أن يكون مطابقا للمدركات الحسية. هكذا ينضاف الكذب إلى الغياب ليشكلا جوهر الممارسة الخيالية عند ابن باجة. بيد أن الكذب، أقصد مخالفة المحسوسات الموجودة في الخارج، هو الذي يضفي على المخيلة طابعها الخلاق، أو قل إن فضيلة الخيال هي أن يكون كاذبا، في مقابل الحس والعقل، اللذين يجب أن تكون فضيلتهما الصدق وإلاّ لم يستطيعا الوصول إلى كمالهما الأخير الذي هو المعرفة.

2.3. التوسط الخيالي بين الإنسان والعقل : فعل الخيال في العقل

يلح ابن باجة في أكثر من مناسبة على طبيعة التوسط بوصفها ميزة القوة المتخيلة، سواء بالقياس إلى قوتي الحس المشترك والتذكر، أو بالقياس إلى النفس الناطقة. فمن المسائل المرتبطة بالتوسط في معناه الأنطولوجي مسألة ما إذا كانت المتخيلة نفساً أو قوة روحانية أو بالأحرى قوة جسمية. فتارة نراه يصرح بأن "هذه

القوة قوة واسطة بين النفس وبين القوى التي ليست بأنفس " ، أي أنها قوة وسط بين الموجودات المادية والموجودات المفارقة للمادة، وهو نوع من الوجود الذي " فارق، غير أنه مأخوذ بالحال التي هو بها في هيولى " . ولكنه بعد ذلك بقليل من قوله السابق في كتاب النفس ينص صراحة " بأن القوة المتخيلة كمال لجسم طبيعي آلي، فهي إذا نفس " ، وليست فقط قوة من قواها، مما يطرح مسألة وحدة النفس .

وطبيعة التوسط الأنطولوجي للمتخيلة هي التي سمحت ببروز مسألة قبولها للعقل، التي حفظ لنا ابن رشد "إجابة" ابن باجة عليها . وإذا كان من الصعب العثور في أعمال ابن باجة، المعروفة لنا على الصياغة الواضحة التي وردت بها تلك الإجابة على لسان ابن رشد، فإننا مع ذلك نستطيع أن نقتفي آثارها هنا وهناك، فمثلا نقرأ له في "رسالة اتصال العقل بالإنسان" بأن الصور الروحانية الخيالية المتوسطة هي هيولى المعقولات، أي أن المتخيلة هي الموضوع القابل للعقل في الإنسان، أو هو النقطة الممكنة التي تسمح باتصال العقل بالإنسان، بحكم درجة الروحانية التي تتمتع بها القوة المذكورة . بيد أن قوله في إحدى الرسائل المنسوبة إليه يرجع بنا إلى منطقة اللبس، حيث يصرح بأن "الإنسان يوجد وليس فيه هذه القوة [الناطقة]، ثم يقبلها، فتكون فيه بعد أن لم تكن، فقبل أن يقبلها له قوة شأنها أن تقبلها ليست في الفرس" . فهذا التصريح يجعل فرضية قبول المتخيلة للعقل لاغية بحكم وجودها في الفرس، وإن كان بغير المعنى التي هي موجودة به في الإنسان . فيبقى أن القوة التي تقبل العقل هي القوة الناطقة، أو ما كان يسميها ابن باجة بالفكر، وليست القوة المتخيلة . لكن في هذه الفرضية يصبح العقل يقبل ذاته، وهذا ما يخالف مبادئ علم الطبيعة وما بعد الطبيعة .

أما التوسط الوظيفي أو المعرفي للخيال، فيتجلى في تردد منتجاته بين الخصوصية والعمومية . فإذا كان ابن باجة يدرج الخيالات ضمن قائمة الصور الخاصة، فإنه كان أحيانا يضفي عليها شيئاً من الكلية، حيث كان يعتبرها صوراً عامة بالعرض بالقياس إلى الصور العقلية التي صور عامة بالذات أو صور عامة بالقياس إلى الصور الروحانية العامة، وهي الصور العقلية، وصور عامة بالقياس إلى الصور الجسمية، وهي الصور الملتبسة بالأشياء المادية المشار إليها . وبلغة المحاكاة، عندما

يحاكي الخيال الشخص يقال بتقديم، وعندما يحاكى النوع يقال بتأخير، وفي هذه الحالة الأخيرة تكاد تكون المحسوسات نفسها عبارة عن خيالات، لأنها محاكيات للأنواع كما كان يرى أفلاطون. ويظهر هذا الفرق جلياً بين العقل والمخيلة إذا نظرنا الخيالات من زاوية الفعل المعرفي، فإدراك القوة العاقلة هو إدراك لماهيات الأشياء. بينما إدراك المتخيلة والحس هو إدراك للشيء، أو "للأشخاص فقط"، أو بالأحرى إدراك المعاني الشخصية للأشياء. وبالجملة فإن إدراك المتخيلة لصورها مرتبط بأحوالها المختلفة من زمان ومكان. بل إنها "تدرك جميع لواحقها الذاتية وغير الذاتية كشيء واحد"، فيكون إدراكها إدراكا مجملا ومن غير قدرة على الحكم، في مقابل العقل الذي ينفرد إدراكه بالتميز والتفصيل. إن كل هذا هو ما أملى عليه أن يقول بأن الخيال هو للإنسان بما هو حيوان. أما ما يميز الإنسان فهو الرأي أو الفكر "فإنه متى تحرك عن الخيال فقط كانت حركاته حيوانية. . . وأما الحركة الإنسانية فهي الحركة الكائنة عن الرأي صائبا كان أم خطأ". وخلاصة القول إن طبيعة التوسط تجعل من فعل المتخيلة وسيلة لا غاية في ذاته.

3.3. الخيال محرك أول للإنسان ؟

هذا عن دور المتخيلة في المعرفة، أما عن دورها في الحركة وما يتبعها من أفعال وصناعات وفضائل، فإنه اعتبرها أحد محركات الحيوان. غير أنها لا تستطيع أن تكون كذلك إلا بتنسيق مع النفس النزوعية، وأحيانا مع الفكر أو الرأي، وأحيانا مع العقل. لكن ما هو دور الخيال بالضبط : هل محرك أول أو ثان ؟

لقد أربكت هذه المسألة ابن باجة كثيراً، حيث نجده يتردد بين أربعة أنواع من المحركات الأول : الخيال، والخيال المركب مع النزوع، والخيال المركب مع الرأي. ثم العقل. وقد يتضافر الحس المشترك، والذكر مع الخيال في تحريك النفس النزوعية، وهذا ما يسميه ابن باجة بالإجماع. ويعكس هذا التردد، في الحقيقة، تعدد مستويات تحليله لعلاقة المتخيلة بالحركات والأفعال والانفعالات المختلفة في نوعها وغاياتها. فهناك الحركات التي يحركها شوق بيولوجي محض لإرضاء الحاجات الجسدية المختلفة، وهناك الحركات التي يكون وراءها شوق لإرضاء الحاجات الروحانية الخاصة بمراتبها المتنوعة، وهناك الحركات التي يحركها شوق لإرضاء الحاجات الروحانية العامة من فضائل وصناعات وعلوم، وهناك الحركات

التي يحركها شوق لإرضاء حاجة تحقيق السعادة العظمى، ولا يمكن أن يكون المحرك الأول واحداً لكل هذه المراتب من الشوق والنزوع.

وباختصار، يمكن أن نتكلم عن نوعين من التحريك : تحريك صادر عن قوى روحانية لها علاقة بالجسم، وهي النزوع والخيال، وتحريك صادر عن قوى مفارقة، وهي الفكر (أو الرأي) والعقل. وهذا هو ما يفسر كلام ابن باجة عن نوعين من النزوع ؛ فالنزوع أو الشوق النطقي يكون موضوعه العلوم والصنائع والفضائل الفكرية، والنزوع البهيمي يكون موضوعه المتخيل والمحسوس والفضائل الشكلية. لهذا فقد يختلف ويتقابل الشوقان الفكري والخيالي - النزوعي، ولكنهما قد يتضافران " فإذا تقدم الرأي تحركت الخيالية لتدرك ما أوجه الرأي، وأحضر الحس المشترك صنم ذلك الرأي، وحضر الاشتياق له وتحرك الجسد. فلذلك كلما احتاج فيه المحرك الأول الإنساني إلى آلة جسمانية احتاج فيه ضرورة إلى التخيل" . هكذا نجد الخيال قد نزل إلى مرتبة الآلة الجسمانية.

وفي إطار علاقة المتخيلة بالحركة والتحريك تندرج مسألة صنع الأشياء، فبفضل المتخيلة تكون للحيوان أفعال وصنائع كثيرة كما هو الشأن بالنسبة للنمل والنحل، وبه تنشأ الفضائل والسير وأفعال الدول المختلفة. ذلك أنه بفضل إحضار الخيال الأشياء الغائبة على هيئة أصنام ورسوم يتمكن الصانع من صنع أدواته : " وعلى هذا النحو من التمييز تتميز المعاني الكلية عند الصناع وعند أكثر من ينظر في العلوم. فإن الصانع عندما يفكر كيف يصنع مصنوعا مّا، يحضر صنم ذلك المصنوع فيميزه ويتخيله ويدبر كيف يصنع، وكذلك الناظر في العلوم. . . يحضرها في القوة المتخيلة" . كما يستعمل الإنسان المتخيلة وسيطاً لتصوير ما في العقل الإنساني لإبلاغه في الفهم والقول والمخاطبة.

4.3. فعل العقل في الخيال :

وليست المعقولات كلها محتاجة إلى أن تمر عبر الخيال أو الحس لكي تدركها القوة الناطقة. فهناك صنف من المعقولات لا يحتاج إلى هذه الوساطة الحسية والروحانية، أي غير محتاجة للمرور بالحس المشترك بأية صفة كانت لا بشخصها ولا باسمها ولا بما يدل عليها، وإنما يقذفها العقل مباشرة في القوة الناطقة، وهي

الأسباب القصوى للمخلوقات. وبالإضافة إلى هذه المعقولات يبسط العقل في الخيال معلومات عن حوادث جرت أو لم تجر بعد ولا حصلت في القوة المتخيلة عن حاسة. وهذا يعني أن معقولات الرؤى والكهانات مرتبطة بزمان المستقبل بخلاف المعقولات النظرية التي تمتاز بالأزلية. ومن ثم، لم يكن لإرادة واختيار الإنسان مدخل في المعقولات الرؤوية، طالما أنها لا تأتي بطول نظر وتعلم. بل من الله عن طريق ملائكته وتوسط العقل الإنساني. ولما كانت هذه الأحوال من الرؤيا والكهانة لا توجد إلا في النادر من الناس ومن الأزمنة، استحال عليها أن تترتب عنها صناعة أو تدبير إنساني. غير أن ابن باجة يدخل في باب خدمة العقل للمتخيلة أو فعله فيها إعطاؤه إياها معلومات استنبطها بإرادته من آراء خلقية وصناعية.

ونستخلص مما سبق، أن الصور الخيالية إذا أرادت أن تكون صادقة، وجب أن يكون مصدرها إما الحس أو العقل. وفي هذه الحالة الأخيرة تلعب النفس الناطقة دور الوسيط بين المتخيلة والعقل. ومن البيّن بنفسه، أن الصدق الأول صدق معرفي، بينما الثاني صدق رؤيوي. والواقع، أن أبا بكر بن الصائغ كان حريصا على تنويع مصادر المتخيلة من الصور الروحانية الخاصة/ العامة، حيث جعلها تستمد صورها من أربعة مصادر لكل منها صوره الخاصة وغاياته الذاتية : الحواس والطبيعة والفكر والعقل.

أما عن أهل الولاية من الصوفية، فابن باجة لا يعترف لإدراكاتهم بالطابع الروحاني المحض. هذه الإدراكات التي يلعب فيها إجماع القوى الروحانية الثلاث دوراً حاسما، وإنما يرى فيها مجرد صور خيالية قد تكذب وقد تصدق، أي ليست كالصور العقلية التي يكون "التصديق والتصور فيها باضطرار". لاسيما وأن الصوفية أنفسهم يزعمون بأن "إدراك السعادة القصوى قد يكون بلا تعلم، بل بالتفرغ. . . ". ولذلك فإن إدراكات الصوفية لصورهم إن كانت صادقة فهي كذلك بالعرض لا بالذات. ولعل هذا هو السبب في أنها حتى " . . . لو أُدركت لما كان منها مدينة، أو لبقي أشرف أجزاء الإنسان فضلا لا عمل له. وكان وجوده باطلا، وكان يبطل جميع التعاليم والعلوم الثلاثة التي هي الحكمة النظرية. . . بل والصنائع الظنونية كالنحو وما جانسه". ومن تحذيره العنيف هذا، يمكن أن نستخلص أن المتخيلة لا يمكن أن تكون مفيدة في الصنائع والعلوم والفضائل والسياسات، أي

مفيدة في بناء الحضارة والعمران، إلا إذا كانت متعاونة مع العقل وخاضعة لتوجيهه ورقابته.

أما فيما يخص مسألة الأحلام، فقد قدم لنا ابن باجة فكرتين جديدتين، أولاهما أن الإنسان يرى في النوم "معقولات" الأشياء، معقول السبع مثلا، مما يعني أن الكائنات التي تظهر في الأحلام تتصف بنوع من التجريد. وثانيهما أن الإنسان يحكم على هذه "المعقولات الحلمية"، فيحكم مثلا على صورة السبُع أنها سبُع. ولا ندري هل ننزل كلامه عن "المعقولات" في الأحلام منزلة زلة لسان، أو نعتبره موقفا مفكرا فيه بإمعان. لأنه إذا كانت القوة الروحانية الوحيدة التي تبقى متحركة في النوم هي المتخيلة، فمعنى ذلك أنها هي التي تدرك "المعقولات" في النوم وتحكم عليها، وهذا مخالف لطبيعة وظيفتها التي لا تدرك الكلي، اللهم إلا بعد تحويلها إلى خيالات عن طريق المحاكاة، وهذا ما لم يفصل القول فيه.

4) اللحظة الاتصالية للخيال : ابن رشد

نظر ابن رشد إلى كتاب النفس من خلال كتاب البرهان أي من خلال نظرية العلم، وبالتالي كانت تحليلاته للخيال تخضع لهذا المنظور في غالب الأحيان. ومن جملة النتائج التي تترتب عن تبني هذه النظرة اعتبار الحقيقة موجودة في الواقع وفي الصور المنعكسة عنه في الخيال. فالحقيقة العقلية موجودة في الصور الخيالية بالقوة، ولا يمكن أن تخرج إلى الفعل إلا عندما يقوم العقل بفعل تجريدها. ولم يعترف ابن رشد إلا بقوتين من قوى التخيل هما المتخيلة والمفكرة، حيث لم يجد أي مبرر للقول بوجود القوة الوهمية التي قال بها ابن سينا. وتقوم المتخيلة والمفكرة بأفعال الحفظ والإدراك والتركيب والتفصيل والتروي والتمييز والاستنباط، هذا عدا التصوير والتمثيل.

لم تعد المتخيلة عند ابن رشد مجرد أداة مُعينة على المعرفة العقلية ومعدّة لقبول فيضها من خارج، بل صارت عنصراً فعالاً في إعطَاء المعرفة مصداقيتها الواقعية، وفي تحديد الوضع الأنطولوجي للإنسان نفسه. هكذا صارت المخيلة أداة تقديم المعقولات بالقوة، وهي الصور الخيالية، إلى العقل ليمارس عليها أفعاله المختلفة لتصييرها معقولات بالفعل، كتحويل متخيل المكان أو الزمان أو الكم المتصل إلى مفاهيم مجردة قابلة لأعمال الاستدلال والاستنباط. ومعنى هذا أن الصور الخيالية

لا تختلف عن الصور المعقولة إلا بدرجة التجريد وما يتبعها من ضرورة ووحدة وثبات وخلود، وإلا فإن موضوعهما واحد.

وبما أن دور الخيال، هو استحضار صور المحسوسات أثناء غيابها عن الحس، فقد اعتبره ابن رشد المبدأ الذي يمثل الواقع في المعقولات والمفاهيم النظرية. وهذا معناه أن قوام الصدق الواقعي للحقيقة العلمية راجع إلى الخيال. فالخيالات هي مادة المعقولات النظرية، بينما تأتي صورة هذه المعقولات من العقل الفعال. ويلعب الخيال أيضا دور المحرك للعقل، لأن التصورات الخيالية هي التي تحركه للقيام بأفعال التجريد لتحويلها إلى معقولات نظرية.

ومن جهة أخرى، كان ابن رشد يرى بأن الخيال هو أداة الاختلاف، فهو الذي يمثل الجانب الإنساني والشخصي والزمني في المعرفة العقلية. فالمعرفة تختلف من شخص إلى آخر باختلاف تخيلاته، في مقابل العقل الذي هو أداة إنكار الذات وإلغائها لصالح المعرفة العامة. وهذا ما يجعلنا نفهم رد فعل الأزمنة المعاصرة ضد الحضارة الحديثة التي غلّبت العقل على ما عداه من وسائل الاتصال بالوجود زمنا طويلا، مما أضفى عليها طابعاً لا ذاتيا. إن العودة اليوم إلى الخيال هو تعبير عن شوق عارم للحرية، للاختلاف، للتجاوز، للخلق العشوائي، وحتى للنقد، الذي هو ميزة العقل الخاصة. إن السيولة الصورية للتخيل تسمح بكل هذا، ولكن "بحسب الواجب العقلي" كما يقول ابن سينا.

1.4. الدور الأنطولوجي للخيال :

وعندما تقوم المتخيلة بفعل تقديم المواد الضرورية للتعقل، فإنها تمكّن الإنسان في نفس الوقت من الاتصال بالعقل. فقبل التخيل لا يكون العقل متصلا بنا، أي أن العقل لا يتصل بنا تلقائيا، ولذلك لابد من فعل بشري، هو التخيل، من أجل أن نضمن هذا الاتصال ونحضّر له. وهذا هو معنى قول ابن رشد، بأننا كائنات موجودة بالخيال، ولكننا نصبح كائنات عاقلة بالعقل، فالوجود يكون لنا بالخيال أما الماهية فنحصل عليها بالعقل.

يلعب التخيل إذن، دور الوسيط بين الموجودات، التي تنقلها المحسوسات، والمعقولات التي يجردها العقل، ومن خلال هذا التوسط المعرفي يتم توسط آخر هو

التوسط الأنطولوجي بين الإنسان والعقل. وباختصار، إن الإنسان لا يصبح إنسانا إلا بالمعرفة العلمية التي تكفل له الاتصال بالعقل، هذه المعرفة التي هي غير ممكنة بدون الخيال. بعبارة أخرى، بحكم وجود الحقيقة في الواقع من جهة، وفي الإنسان، عن طريق التخيل، من جهة ثانية، أمكن للعقل أن يتصل به، إذ لولا النواة العقلية الموجودة في الخيالات لما أمكن حدوث الاتصال بين العقل والإنسان. الخيال إذن، يلعب دور الاتصال الذي بفضله يتمكن الإنسان من أن يكون إنسانا.

ولا يتوقف توسط الخيال عند حدود هذين المجالين، المعرفي والأنطولوجي، بل يتعداه إلى المجال العملي، ذلك أن ابن رشد يجاري الفارابي وابن سينا في القول بأنه لا يمكن أن ينهض الإنسان إلى فعل ما أو الاشتياق إلى ممارسته دون المرور بالصور الخيالية. بل إن الخيال هو أداة العمل بامتياز، لاسيما وأنه القوة التي تؤهل الجمهور - مع العقل العملي - لتأسيس الصناعات وتثبيت العمران وحفظ مبادئ الفضيلة والشريعة.

2.4. انزياحات الخيال :

وبالرغم من تقديره الكبير للخيال، فإننا نجد لدى ابن رشد موقفا متوجسا ومحتاطا منه. فبغض النظر عن ارتباط التخيل بالشهوات والنزوات والأعراض الهلوسية الإدراكية والانفعالية التي تنسب إلى اختلال في وظيفته، فإننا نجده زيادة على ذلك، يستعمل الخيال في معاني قدحية تتعارض مع كل ما ينسب إلى الحق والعلم والسداد في الرأي. بل وبالرغم من اعترافه بقدرة الخيال على تحصيل ما يسميه بالإدراكات الإلهية، كالأحلام والرؤى والنبوات، وبالرغم من شهادة الطبيب جالينوس بعثوره أحياناً على حلول لمشاكله الطبية في الأحلام، فإنه رفض أن تكون الأحلام والرؤى أساسا ذاتياً لقيام العلم النظري.

ويمكننا أن ندخل ضمن هذه النظرة المتدنية إلى الخيال، تصوره للجمهور، أو للجماهير بلغتنا المعاصرة، بوصفه غير قادر على تجاوز عتبة التخيل والعقل العملي. من هنا جاء إلحاحه على أن أنسب قول لمخاطبته، هو القول الشعري والخطابي، وإلا فإن مخاطبتهم بالقول الجدلي أو القول البرهاني سيؤول إلى تهديد وجود الفضائل والصنائع وما يتبعه من خراب للحضارة والعمران.

من ناحية أخرى، جرت عادة ابن رشد على استعمال عبارة "هذا قول شعري" أو هذا قول خيالي لتسفيه آراء خصومه من المتكلمين والفلاسفة بسبب اعتمادهم على التصوير والتمثيل الخيالي لعرض آرائهم واجتهاداتهم. ومن هذا الباب، يدخل انتقاده لكل من يعول على الخيال لتصور وصياغة المبادئ الميتافيزيقية كالزمان الأزلي واللانهاية وإدراك الذات. فقد اعتبر مفهوم الزمان الكلامي الذي يتجاوز ويسبق وجود العالم منتوجا خياليا، كما اعتبر القول بالعقل الكوني الذي يسكن في القمر، ويدير عالمنا من هناك من باب الاختلاق الخيالي. وهذا ما يجعلنا نفهم أن "الخيالي" عنده كان يعني غير القابل للبرهان انطلاقا من المبادئ المعروفة في زمنه وبخاصة تلك التي قال بها أرسطو.

3.4. الخيال يوجد في أصل مبادئ العلم والعمل :

ولكن هل حقا كانت منتوجات الخيال مدعاة لهذا الشك المنهجي فيها ؟ في الواقع لو تتبعنا أصل الكليات العقلية والمفاهيم النظرية، لوجدناها منتوجات خيالية في عمقها ؛ فمن جهة، سبق لابن رشد أن نبه بأن المفاهيم العقلية بدون الصور الخيالية مفاهيم جوفاء لا مصداقية ولا واقعية لها ؛ ومن جهة ثانية كان أبو الوليد يعتبر الكليات، من أجناس وأنواع، محاكيات للموجودات الواقعية، وقد مر بنا أن المحاكاة فعل من أفعال الخيال ؛ من جهة ثالثة، يقوم صدق المبادئ العملية – التي تخص الفضائل والصنائع والسياسات – على أساس التقليد الذي لا يبعد عن نطاق الخيال ؛ وأخيراً، وقياسا على ما سبق، فإن الصدق المنطقي هو الآخر قائم على أساس مبادئ لا تقبل البرهان. الأمر الذي يقتضي التسليم بها. والتسليم كما قلنا هو أمر غير بعيد عن مجال الخيال، فكأن الأساس البعيد للبرهان، ومن ثم أساس العقل، هو الخيال. إذن الأصل في كل شيء هو الخيال : في المعرفة وفي العمل وفي السياسة وفي الشريعة. سواء أكان هذا الخيال معرفة أو حلما أو رؤيا أو رمزا أو شريعة أو أدبا أو فنّاً. . .

إضافة إلى ذلك، إذا فحصنا مبدأ المطابقة، الذي تقوم عليه فكرة الحقيقة العلمية عند ابن رشد وعند غيره من الفلاسفة المسلمين، لوجدناه قائما على المطابقة مع واقع خيالي لا مع واقع خارج النفس، أي أن التطابق يكون مع صورة ركبتها أو أعادت تركيبها المخيلة أو المفكرة. فإذا سلمنا بهذه الملاحظات المتعلقة بالأصل

الخيالي للمبادئ العملية والعقلية فسنصل إلى أن المعرفة في جوهرها أقرب إلى عالم الإمكان منها إلى عالم الضرورة.

ونعتقد أننا بهذا التشخيص لعلاقة الخيال بالعقل، وقفنا على أحد الأسباب الذاتية لانتصار الخيال في صراعه مع العقل في الحضارة العربية الإسلامية، هذا الانتصار الذي تم ترسيمه نهائيا مع ابن عربي في المغرب الإسلامي والملاصدرا الشيرازي في المشرق الإسلامي، بالمناداة بالخيال الفعال ذي الثقل الأنطولوجي. وبصرف النظر عن النتائج والإنعكاسات التاريخية لهذا الانتصار، فإننا نرى مع ذلك أنه فتح آفاقاً معرفية جديدة، وتجربة وجودية ووجدانية جديدة، أثمرت أعمالا عملاقة مازالت تلهم كثيرا من المفكرين والأدباء والفنانين إلى يومنا هذا.

من هنا، سيكون علينا أن لا نفهم الصراع بين مفهومي العقل والخيال على أنه صراع بين نظامين معرفيين، أحدهما علمي واقعي، والآخر صوري وجداني صوفي، أو أنه صراع بين عقلانية ولاعقلانية، وما يتبعها من علمانية وأصولية. بل إننا نذهب إلى أن العقلانية توجد في كل إنتاج نظري، وأن التجربة التخييلية والوجدانية - الوجودية توجد في كل نظام علمي وفلسفي. إن الإشكال ليس قائما في معرفة أيهما نختار العقلانية أو اللاعقلانية، بل في الاختيار بين الإبداع والتقليد، بين الحرية والقمع، بين الاختلاف والمجانسة. فقد تكون العقلانية مطية للتقليد، كما قد تكون التخييلية مقفزاً للإبداع، والعكس صحيح. أي أن تكون العقلانية أداة للإبداع والمغامرة، والتخييلية معبراً مباشراً للشعوذة والتقليد. وبالفعل، لقد كانت العقلانية في جميع الأزمنة، وبخاصة في العصور الحديثة، رديفة المغامرة والإقدام: الإقدام على اجتراح مفاهيم جديدة، وعلوماً جديدة، وآفاقاً جديدة، ولغة جديدة، لكنها لم تكن لتفعل ذلك لولا استئناسها بالخيال. فالخيال، سيبقى دائما مصدراً للتصورات المخالفة الملهمة لا في ميدان التجربة الفنية والأدبية والصوفية والوجودية، بل وأيضا في مجال التجربة العلمية والنحت المفهومي والنظري. وهذا ما يفسر كثرة الدعوات في أيامنا هذه لمزيد من الخيال لحل مشاكلنا، بعد أن صار العقل في الغالب مطية للبيروقراطية، وللكسل الفكري، سواء على صعيد الأحزاب أو الدول أو الجماعات.

ابن رشد في مواجهة علماء المغرب للقرن 13م(*)

محمد أبلاغ
كلية الآداب – فاس

. . . وإذا كان هذا واجبا على أرسطو مع قلة ما كان عند من تقدمه من معرفة الحق وعظم ما أتى به من الحق بعدهم وانفرد به حتى أنه الذي كمل عنده الحق فكم أضعاف ما وجب عليه من الشكر يجب على من جاء بعده من شكره ومعرفة حقه. وشكره الخاص به إنما هو العناية بأقاويله وشرحها وإيضاحها لجميع الناس **فإن الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات** إذ كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدي إلى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة الذي هو أشرف الأعمال عنده وأحظاها لديه **جعلنا الله وإياكم ممن استعمله بهذه العبادة التي هي أشرف العبادات واستخدمه بهذه الطاعة التي هي أجل الطاعات**. ابن رشد : "تفسير ما بعد الطبيعة".

مقدمـــــة :

لن يكون هذا العرض الذي أتقدم به هنا مندرجا ضمن العروض التي تحاول مساءلة العمل العلمي نفسه ودور الخيال في بلورة المفاهيم والنظريات والقوانين العلمية نفسها. أي العمل الذي يقوم به الرياضي أو الفيزيائي والذي يستنجد فيه بالمعرفة الخيالية لشق طرق بحث جديدة لإنجاز أعماله. بل سأركز أساسا على دراسة بعض الخصائص الفكرية للمرحلة الانتقالية التي تكون دائما موجودة بين مرحلة سابقة ومرحلة لاحقة في تاريخ العلوم.

(*) العنوان الذي اقترحته في البداية هو أرسطو في مواجهة علماء المغرب للقرن 13م غير أنني اقتنعت في الأخير بأن ابن رشد هو الذي لعب دورا حاسما في تاريخ الفكر الإنساني الحديث، فالثورة العلمية التي حدثت في أوربا في القرن 17م هي ثورة على قراءة ابن رشد لأرسطو، ورد الفعل الفكري الذي حدث في المغرب في القرن 13م هو رد فعل ضد ابن رشد.

وحتى أتمكن من التطرق مباشرة إلى موضوع عرضي هذا أقول : بأن المرحلة التي سأحاول دراسة بعض جوانبها هنا هي تلك التي تفصل بين ميلاد العلوم الحديثة في أوربا في القرن 17م وعلوم القرون الوسطى وهي التي نسميها بالنسبة لأوربا بعصر النهضة بينما لا نطلق عليها هنا في الدول الواقعة جنوب البحر المتوسط أي اسم لأنها للأسف وبكل بساطة لم تدرس بعد في شموليتها حتى نتعرف على اَلخصائص الفكرية التي سادت فيها[1] .

لكن لماذا هذا الإهتمام بعصر النهضة الأوربي في عرض يتوخى الحديث عن مكانة ابن رشد بالنسبة للعلماء المغاربة في القرن 13م ؟

أولا أريد الانطلاق من فرضية للبحث تدعم ما سأذهب إليه في تحليلي هذا، وهي أن الإنسان كلما أبدع قانونا علميا فهو في نفس الوقت يضيف قيدا جديدا للعقل البشري يتطلب من هذا الأخير جهدا جهيدا للتخلص منه . وعندما تتحول هذه الأفكار إلى نسق متكامل يشغل جميع مجالات الاهتمام العلمي فإن ذلك يتطلب في بعض الأحيان قرونا من الجهد لاستشراف آفاق جديدة تقلب كل التصورات التي كانت سائدة وتستبدلها بأخرى جديدة وهكذا دواليك .

I. ابن رشد وعصر النهضة الأوربي :

كان على عصر النهضة الأوربي إذن أن يحطم النسق الفيزيائي الأرسطي الذي من مميزاته، التي يهمنا هنا إبرازها، هي وضعه لتصور يضع ترتيبا دقيقا للعالم كل مكوناته تحتل مكانا خاصا بها . أي بناء كوسمولوجيا تضع الأرض كمركز للكون تتبعها العناصر الأربعة ثم يتم الارتقاء إلى العالم السماوي وصولا إلى محرك الكون . وبذلك تصور أرسطو عالما متناهيا مغلقا كل الفيزياء والميتافيزيقا الأرسطية وضعت للدفاع عن هذا التصور المتماسك والصلب وأشدد على أنه كان صلبا ومتماسكا وذلك لأنه يوافق التجربة الحسية وما هو معطى للإنسان بالمعاينة الحسية الملموسة[2] .

(1) هناك من يعتبر هذا العصر بعصر انحطاط الفكر العربي الإسلامي في مقابل نهضته في أوربا، . لكن الدارس لهذه المرحلة والمقارن لها بنفس المرحلة من تاريخ أوربا سيجد أن المنطقتين لم تكونا مختلفتين كثيرا من حيث المستوى العلمي . بل وبفعل ازدهار ترجمة الكتب إلى اللغتين اللاتينية والعبرية ستكون المنطقتان متشابهتان من حيث القضايا المناقشة وكذلك ستكون لهما نفس الاهتمامات .

(2) أنظر على سبيل المثال :

A. Koyré, "Galilée et Platon", dans : **Etudes d'histoires de la pensée scientifique**, Paris, Gallimard, 1973, pp. 166-195.

كيف كان هذا التحطيم ؟ عندما نسمع هذه الكلمة، أي كلمة النهضة الأوربية، يخيل لنا بأنها كانت نهضة علمية وأدبية وفكرية عقلانية فقط إلى درجة أن المتحدثين اليوم عن النهضة العربية يقرنون دائما بين النهضة والعقل[3].

لكن الغريب في الأمر أنه إذا نحن رجعنا إلى النهضة الأوربية فإننا سنلاحظ أن الأمر مختلف تماما. أي أنها مرحلة تاريخية بالنسبة لأوربا وجد فيها السحر والشعوذة والشعر واتجه الناس نحو الأدب وقصص الغرائب والعجائب والفن خصوصا الرسم والنحت. حيث يمكن إدراج هذه المعارف كلها ضمن المعارف الخيالية لأنها لا تخضع لقوانين علمية واضحة[4].

وإذا أضفنا إلى ذلك العودة للاهتمام بالفلسفة الأفلاطونية وكون الثورة العلمية للقرن 17م جاءت نتيجة لأسباب ليست علمية فقط بل كذلك دينية وفلسفية[5] نستطيع رسم الصورة العامة للفكر الأوربي الحديث الذي تآزرت فيه عوامل عدة لتحطيم التصور الكوسمولوجي الأرسطي المتناهي والمنغلق وتعويضه

---

(3) أنظر على سبيل المثال : محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، دار الطليعة، بيروت، 1985.

(4) أنظر على سبيل المثال : كارل هينرش بيكر، **تراث الأوائل في الشرق والغرب، في التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات - الكويت، دار القلم - بيروت، 1980، الطبعة الرابعة، ص 3-33.

(5) سبق لألكسندر كويري في كتاباته عن تاريخ العلوم الحديثة أن دافع عن أطروحة تقول بأن العلوم الحديثة هي انتصار لأفلاطون على أرسطو، حيث لاقت هذه الأطروحة خصوصا في فرنسا ترحيبا كبيرا قبل أن تتعرض للنقد من قبل المؤرخين المعاصرين للعلوم. وأريد التنبيه على أنني لا أتبنى هذه الأطروحة لسبب جوهري وهو أن هذا القول يتناسى الدور الذي قام به العرب من القرن 8م إلى القرن 14م في تاريخ العلوم. وقد سبق لي أن بينت أن العودة لأفلاطون هي عودة لأفلاطون كما قرأ تاريخيا من قبل العرب الذين حطموا الحاجز الذي بناه أفلاطون بين العالم المفارق والعالم المحسوس.
أنظر :
محمد أبلاغ : **رفع الحجاب عن وجوه أعمال الحساب لابن البنا المراكشي** (ت. 721هـ/1321م) تقديم ودراسة وتحقيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية رقم 5 ظهر المهراز - فاس، 1994، ص 7-16.
غير أن الانتقادات الموجهة لكويري اليوم لا يجب أن تنسينا بأن الثورة العلمية للقرن 17م لم تكن أسبابها تكنولوجية محضة، أي قائمة على التجربة، بل كانت لها فعلا أسباب نظرية عميقة دينية وفلسفية وعلمية. لكن لفهم هذه الأسباب من اللازم على الدارس المعاصر أن يفهم هموم ومشاغل ومعتقدات أولئك المفكرين الذين قاموا بهذه الثورة وإلى ماذا كانوا يطمحون تحقيقه. وذلك باحترام المسافة الزمنية الفاصلة بيننا وبينهم.

بكون مفتوح ولامتناهي الذي يعتبر الإنجاز الحاسم للثورة العلمية الحديثة في تاريخ البشرية وذلك بإجماع المؤرخين[6].

سأحاول في هذا العرض أن أجيب عن سؤالين مترابطين :

الأول يتعلق بالدور العلمي الذي لعبه الغرب الإسلامي في التمهيد لقيام هذه الثورة العلمية الحديثة، بحيث لن أقف عند ترجمة الكتب العلمية والفلسفية إلى اللغتين العبرية واللاتينية، بل أساسا عند الدور العلمي نفسه. وهنا سأتحدث بطبيعة الحال عن ابن رشد.

والثاني مصير أرسطو في الغرب الإسلامي وهو المآل الذي حسب ظني لم يتم الالتفات إليه بالبحث والتقصي من قبل مؤرخي الفلسفة ومؤرخي العلوم في الغرب الإسلامي.

لماذا قلت الدور العلمي لابن رشد في قيام الثورة العلمية الحديثة ولم أقل الدور الفلسفي ؟

لأنه حسب رأي الدور الفلسفي تم إبرازه والذي يهم أساسا نظريته حول العقل ويكفي أن أشير هنا إلى العمل القيم الذي قام به الأستاذ محمد المصباحي عن نظرية العقل عند ابن رشد[7] لذلك أكتفي بالقول هنا بأن الفسلفة الحديثة تعتبر بمثابة رد فعل ضد قول ابن رشد بوحدة العقل الإنساني.

أما إسقاط التصور المعاصر للعلوم على مراحل سابقة من تاريخ العلوم فهو بالضرورة سيحجب عنا الأسباب الحقيقية لهذه الثورة. وما يشجع على دراسة العلاقة بين العلماء المغاربة وما آلت إليه الأمور في أوربا هو أن هؤلاء العلماء كانوا يعيشون في نفس المناخ الفكري والدراسة المقارنة يمكنها أن تثبت أنهم كانوا يحاولون الإجابة على نفس الأسئلة. وهو ما سيتضح من خلال هذا التحليل. كما أننا تناولناه من زاوية أخرى للنظر وهي الزاوية الرياضية في مقالنا :

" هل يمكن الحديث عن التفسير في العلم عند الرياضيين المغاربة للقرن الرابع عشر الميلادي ؟ " في : **التفسير والتأويل في العلم**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة : ندوات ومناظرات، رقم 62، 1997، ص 65-84.

(6) أنظر على سبيل المثال، Toby E. Huff الذي يقول :

"The Arabs were perched on the forward edge of one of the greatest intellectual revolutions ever made, but they declined to make the grand transition "from the closed world to the infinite universe" to use Koyré's famous phrase. Having failed to make this great transition during the early modern period, Islamic countries of the world today still cling to calendars based on lunar cycles", **"The rise of early modern science"** 1993, Cambridge university press, p. 60.

(7) محمد المصباحي، **إشكالية العقل عند ابن رشد**، المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء، 1988.

لكن ما هو الدور العلمي لابن رشد ؟

أعتقد أن دور ابن رشد في هذا المجال يتجلى في أنه اعتبر أن العلم الحقيقي هو العلمي الأرسطي دون غيره. ففي نظر ابن رشد يعتبر العلم الطبيعي بمباحثه الثمانية وكذلك علم ما بعد الطبيعة الأرسطي بمثابة خلاصة نهائية لكل العلم الإنساني[8].

ماذا سيترتب عن هذا الأمر ؟

سيترتب عنه أولا اعتبار ابن رشد بأن الحكمة الإنسانية قد وصلت مع أرسطو إلى خطها النهائي الذي لا يمكنها أن تتعداه، وما لا يجب أن يغرب عن بالنا كذلك هو إيمان ابن رشد العميق بكون الدين الإسلامي هو آخر الأديان السماوية، حيث إن اكتمال الدين هو الذي يدعم إمكانية القول باكتمال الفلسفة[9]. مما يستدعي النظر في العلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة كعلوم دقيقة كما ينظر في العلوم الرياضية.

وهكذا يقول في بداية الصياغة الأولى من كتاب السماع الطبيعي :

" قصدنا في هذا القول أن نعمد إلى كتب أرسطو فنجرد منها الأقاويل الضرورية في حصول الكمال الإنساني (. . .) ونحذف الآراء والأقوال التي تعد شكوكا على أقاويله، إذ معرفة ذلك غير ضرورية في حصول الكمال المقصود بالإنسان (. . .) لأن الحكمة في زمانه كانت لم تتم، وكان فيها آراء لأقوام مشهورين يظن بهم بالحكمة. وأما اليوم والحكمة قد

---

(8) لفهم هذا القول يجب أن لا يغرب عن بالنا ولو للحظة أن الغاية من العلم عند ابن رشد وكذلك فلاسفة القرون الوسطى وحتى العصر الحديث هو أن يحقق الإنسان كماله الإنساني. أي أن الإنسان لا يحقق إنسانيته الكاملة إلا إذا استوعب حقيقة الكون الذي يعيش فيه، وهو ما لا يتأتى إلا بدراسة العلوم النظرية من منطق وتعاليم، واستيعاب العلمين الباحثين في الوجود الحسي والمفارق أي العلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة.

(9) يقول ابن رشد عن أرسطو وأفلاطون : "منتهى ما وقفت عليه العقول الإنسانية موجود عندما جاء به هذين الفيلسوفين". **تهافت التهافت**، نشرة محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ص 253 وانظر كذلك : ابن رشد، **الضروري في السياسة مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، نقله عن العبرية إلى العربية الدكتور أحمد شحلان، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت : 1998، ص 139 التي يتحدث فيها عن الشروط الضرورية لتحقق المدينة الفاضلة، حيث يقول : الجواب هو أنه يمكن أن نربي أناسا بهذه الصفات الطبيعية التي وصفناهم بها، ومع ذلك ينشأوون وقد اختاروا الناموس العام المشترك الذي لا مناص لأمة من هذه الأمم من اختياره وتكون مع ذلك شريعتهم الخاصة بهم غير مخالفة للشرائع الإنسانية، وتكون الفلسفة قد بلغت على عهدتهم غايتها. وذلك كما هو الحال في زماننا هذا وفي ملتنا هذه. فإذا ما اتفق لمثل هؤلاء أن يكونوا أصحاب حكومة، وذلك في زمن لا ينقطع، صار ممكنا أن توجد هذه المدينة".

كملت، وليس في زماننا أقوام يظن بهم الحكمة (. . .) فينبغي أن يكون النظر في هذه العلوم على جهة ما ينظر في التعاليم "[10].

وهكذا سيكون هدفه في كتاباته إما التهييء أو التأسيس لهذا الأمر، وهو ما دفع الباحث المرحوم جمال الدين العلوي إلى القول في أحد آخر أبحاثه بأن ابن رشد أسس علما جديدا هو علم ما بعد الطبيعة له موضوعه الخاص وقوانينه الخاصة[11]. الفلسفة علم كلي وما ارتحت له كثيرا وأنا بصدد إعداد هذه الدراسة هو أنني قرأت مقالا في العدد الأول من مدارات فلسفية التي تصدرها الجمعية الفلسفية المغربية يشير فيه صاحبه إلى تمسك هوسرل كفيلسوف معاصر بهذا التعريف للفلسفة[12].

إذن القول باكتمال الحكمة الإنسانية والعلم الإنساني سيجعل النهضة الأوربية تنصرف إلى تحطيم النسق الأرسطي كما وضعه ابن رشد وهو ما اتخذ ملامح متعددة كما أبرزناها قبل، قبل أن تنجز الثورة العلمية للقرن 17م. وهنا أريد أن أشير أنني أفهم من الخيال الحدس بالحقيقة دون امتلاك الأدوات العلمية لتحقيقها وهو ما لا يأتي إلا لاحقا.

لن أحلل هذا الأمر بالنسبة للنهضة الأوربية بل سألتفت إلى الكيفية التي تمت بها الأمور في المغرب بعد وفاة ابن رشد.

---

(10) ينبغي التذكير هنا أن هذه الصياغة ينقلها لنا مخطوط القاهرة كما نجد ذلك في : جمال الدين العلوي، **المتن الرشدي**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1986، ص 161-162، وهي مغايرة للصياغة الثانية من نفس الكتاب وهي الصياغة التي قام بها ابن رشد في مرحلة لاحقة من حياته، وهذه الصياغة الثانية هي التي ينقلها لنا مخطوط مدريد وطبعة حيدر أباد لسنة 1947، وهي التي اعتمد عليها ناشران لإعادة نشر هذه الجوامع تحت عنوان خاطئ هو : **رسالة السماع الطبيعي**، دار الفكر اللبناني، لبنان، 1994.

(11) وهي الأطروحة التي دافع عنها في أحد آخر أبحاثه غير المنشورة، أنظر على سبيل المثال : محمد أبلاغ، "جمال الدين العلوي وآفاق البحث في فلسفة ابن رشد"، في **دراسات فلسفية وسوسيولوجية مهداة لجمال الدين العلوي**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية عدد خاص رقم 14، ظهر المهراز، فاس، 1999، ص 21-57.

(12) إسماعيل المصدق، "هوسرل وأزمة الثقافة الأوروبية"، **مدارات فلسفية** (مجلة الجمعية الفلسفية المغربية)، العدد الأول، 1998، ص 12. غير أن ما يعاب على صاحب المقال، أنه لم يبد ولو ملاحظة بسيطة على حصر هوسرل للفسلفة في اليونان وأوربا الحديثة وكأنها ثقافة أوربية محضة. وهكذا يمر من اليونان إلى جاليلي إلى أوربا المعاصرة وكأن العلم والفسلفة وليدا الثقافة الأوربية وحدها.

وإذا كانت عدة عوامل قد حجبت عن فلاسفة كهوسرل كونية الفلسفة بفعل قيادة أوربا للعالم في العصر الحديث، فعلى دارسينا العرب ألا يتقمصوا شخصية هؤلاء الفلاسفة ويسقطوا في نفس ما سقطوا فيه من تشويه لتاريخ الفسلفة.

II. أرسطو في المغرب بعد وفاة ابن رشد.

في نظري الأمور متشابهة كثيرا إذا تناولناها من المنظور المقترح من قبل هذه الندوة. حيث بقول ابن رشد باكتمال الحكمة في عصره، وحتى الأمور التي تركها معلقة بدافع ضيق الوقت كما يقول هي أمور لا تتطلب إبداعا جديدا بل قولا جديدا لكي تنسجم مع الأصول الأرسطية، وأشير هنا على الخصوص إلى الوعد الذي قطعه على نفسه غير ما مرة بوضع هيئة أخرى جديدة – قديمة توافق الأصول الطبيعية للمعلم الأول[13]. سنجد أنه لم تكن هناك إمكانية لقيام مدارس رشدية لكونه من جهة أغلق أفق الفسلفة التي في غياب معطيات علمية جديدة وشروط جديدة على جميع المستويات ما كان لها سوى أن تجعل من تلامذة ابن رشد شراحا لمعلمهم دون إضافة الجديد[14].

ومن جهة ثانية لم يكن ضروريا في المغرب قيام مدارس رشدية، لأن فلسفته كانت مفهومة للتكوين الفلسفي الذي كان موجودا وكذلك لأنها مؤلفة بلغة يفهمها الجميع. عكس أوربا التي كان فيها قيام هذه المدارس أمرا ضروريا وذلك لغياب التكوين الفلسفي[15] وكذلك لضرورة نقل فلسفته إلى اللغة اللاتينية وشرحها بهذه اللغة[16].

---

(13) "المتن الرشدي"، **المرجع السابق**، ص 211.

(14) أنظر بشكل خاص، محمد بن شريفة، **ابن رشد الحفيد سيرة وثائقية** مطبعة دار النجاح الجديدة، 1999، ص 232-244، حيث من بين تلامذته نجد القلة القليلة هي التي كتبت في الفلسفة، فإذا غضضنا الطرف على بعض الكتابات الطبية التي كتبت بإيعاز من ابن رشد نفسه، نجد أنفسنا أمام نصين فلسفيين فقط وهما : "هل يتصل بالعقل الهيولاني العقل الفعال" التي كتبها ولد ابن رشد أبو محمد عبد الله وهو نص موجود، أما الثاني فهو : "رسالة في البرهان على أن الهيولى لا تحدث ولا تفنى" لأبي جعفر أحمد بن سابق القرطبي وهو مفقود.

(15) A. Koyré, "Etudes d'histoire de la pensée scientifique", **op. cit.**, p. 26 حيث يقول : "إن العرب كانوا **أساتذة ومربين** للغرب اللاتيني، ولقد شددت على أنهم كانوا أساتذة ومربيين وليس فقط، كما هو مقول كثيرا مجرد وسطاء بين العالمين الإغريقي والروماني. لأن ليس السبب في كون الترجمات اللاتينية الأولى للكتب الفلسفية والعلمية الإغريقية لم تتم مباشرة من الإغريقية بل عن طريق العربية، عدم وجود شخص في الغرب لا يعرف الإغريقية بل أساسا عدم وجود شخص قادر على فهم كتب عويصة كالسماع الطبيعي أو ما بعد الطبيعة لأرسطو أو المجسطي لبطليموس، وأنه بدون مساعدة الفارابي وابن سينا وابن رشد ما كان ذلك ممكنا. لأنه لفهم أرسطو أو أفلاطون لم يكن كافيا معرفة الإغريقية وهذا خطأ شائع في الدراسات الفيلولوجية الكلاسيكية، بل يجب معرفة الفلسفة. لكن اللاتينيين لم يكونوا يعرفون منها شيئا يذكر".

(16) الجدير بالذكر أن قيام مدارس يكون في الغالب مرتبطا بحاجيات النقل من لغة إلى أخرى ففي أوج ازدهار الترجمة من اليونانية والسريانية إلى العربية كانت هناك دور للحكمة في بغداد على رأسها بيت الحكمة المشهور للمأمون العباسي. لأن الترجمة تكون محتاجة لتضافر جهود اللغويين والفلاسفة والعلماء والمترجمين وغيرهم.

من انعكاسات هذه الأمور مجتمعة وغيرها مما لم نذكره هنا، أن ابن رشد لم ينل حقه من التحليل والإستيعاب الكامل في البيئة التي ولد بها، بل ستنصب المحاولات كلها منذ البداية وبدون فهم الأبعاد العميقة لفلسفته على محاولة الخروج من النسق الفكري الذي وضعه.

عندما نتحدث عن تحول فكري حدث على مستوى مرحلة ما من مراحل تاريخ الإنسانية نجد أن هذا التحول حدث أساسا في المجال الفلسفي والعلمي، وليس في المجال الأدبي. فالذي غير صورتنا عن العالم الذي نعيش فيه ونقلنا من عالم العصور الوسطى إلى العالم الحديث هو التصور الجديد الذي وضعه علماء القرن 17م، كما أن نظرية النسبية هي التي أحدثت تحولا جديدا في الفكر الإنساني الحالي وتصورنا عن العالم الذي نعيش فيه.

إن التذكير بهذا الأمر هو للتخلص من الفكرة الشائعة التي تقول بأن الفلسفة ماتت في المغرب بوفاة ابن رشد، وكذلك للرد على من يقول بأن علماء القرن 13م و14م هم تلامذة لابن رشد.

فهل حدث تحول في الفكر المغربي بعد وفاة ابن رشد أم لا ؟

إن ما حدث في المغرب هو بمثابة تحول فكري عنيف ضده، تحول لم يكتب له أن يصبح ثورة فكرية لتوقف النشاط الفكري وتحجره فيما بعد.

تعتبر هزيمة العقاب سنة 1212م إحدى المحطات الرئيسية في تاريخ الصراع بين الإسلام والمسيحية في هذه المنطقة من العالم، ولا نعرف بعد هل كان لها دور ما في التخلي عن المشروع الفكري لابن رشد الرامي لدمج الفلسفة في الفكر الإسلامي نفسه، إذ من الممكن أن تعتبر هذه الهزيمة بمثابة عقاب من الله على التخلي عن "الإسلام الخالص" واعتناق الفلسفة، كما أن العلاقة بين ابن رشد والحكم الموحدي، والتي كانت وطيدة، ستجعل ربما من بداية الاحتضار الطويل للدولة الموحدية احتضارا كذلك للفكر الرشدي ؟؟[17].

---

(17) ربما كان هناك رد فعل ضد ابن رشد منذ وفاته ووفاة أبي يعقوب المنصور سنة 595هـ/1198م وتولي الناصر (ت 610هـ/1213م)، حيث يقول جمال الدين العلوي أن هذه الفترة عرفت تغييبا لاسمه بشكل يدعو إلى الاستغراب، ويعتبر أن من بين أسباب إسقاط اسم ابن

وفي غياب معلومات تاريخية دقيقة سنكتفي بما نتوفر عليه من معطيات لرصد هذا التحول الفكري.

من السمات الأساسية للفكر المغربي بعد وفاة ابن رشد هو الرجوع إلى الأخذ بالمذهب المالكي في الفقه وكذلك تنامي الحركات الصوفية والاهتمام بالعلوم السحرية. والواقع أن الاكتفاء بإيراد هذه السمات التي بدأت تطبع المغرب ابتداء من القرن 13م دون تحليل أبعادها ستجعلنا نسقط في الأحكام التي تقول بانحطاط الفكر الإسلامي ابتداء من هذا القرن وهو ما لا يستجيب للمعطيات الموضوعية التي سنذكرها فيما يلي :

لا يمكن مقارنة ابن رشد بأي مفكر جاء بعده سوى ابن البنا المراكشي، وسأبرز أسباب ذلك فيما يلي :

إن ابن رشد كان له نسق فكري متكامل وكان مشروعه الفكري تحكمه وحدة كشف عنها جمال الدين العلوي في كتابه **المتن الرشدي**، كما أن المجالات التي اختار البحث فيها كانت اختيارا واعيا من قبله بينما جل المفكرين الذين انتقدوا ابن رشد فيما بعد لم يكتبوا في مجالات متعددة مثله بل أغلبهم كان متصوفا كابن عربي وابن سبعين وهي مسألة نتمنى الرجوع إليها في بحث لاحق.

وهكذا سيكون ابن البنا (ت. 1321م) أول مفكر جاء بعد ابن رشد يمكن القول بأن له نسقا فكريا متكاملا كفيلسوف قرطبة. وأقصد بالضبط أنه كتب في مجالات

رشد من نسخة **مختصر المستصفى** المعروفة اليوم هو هذا التغييب ذلك أنها نسخت سنة 606هـ/1209م.

أنظر : جمال الدين العلوي، **الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى**، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1994، ص 19.

والجدير بالذكر أن هذه الحملة ضد الفلسفة ولكن كذلك ضد المهدوية سيتزايد إلى أن يصل إلى ذروته مع المأمون الموحدي (ت 629هـ/1231م) الذي أمر بالتخلي النهائي عن القول بعصمة المهدي، وسائر الأفكار التي قامت عليها الدولة الموحدية، أنظر :

الناصري : **كتاب الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1954، الجزء الثاني، ص 240، وقام المأمون كذلك بمحاربة الفلسفة وذلك بقتله للفيلسوف الأندلسي ابن حبيب. أنظر : محمد المنوني، **العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين**، الرباط، الطبعة الثانية، 1977، ص 102.

متعددة إلا أن اختياره لهذه المجالات لم يكن وليد الصدفة بل استجابة لمشروع فكري متكامل كابن رشد تماما. غير أن ما يثير الانتباه هو أنه لم يتتبع خطوات ابن رشد بل عاكسه على طول الخط، حيث إن العلوم التي لعبت دورا ثانويا في النسق الفكري لابن رشد هي التي ستكون لها المنزلة الرفيعة وجوديا ومعرفيا عند ابن البنا، وسنلاحظ ذلك من خلال الأمثلة التالية :

أولا على مستوى العلوم التي ستكون لها الأفضلية حيث بذل الاهتمام بالمنطق والعلم الطبيعي وما بعد الطبيعة سينصب اهتمامه أساسا على الرياضيات[18]. وبذل الاهتمام بالكوسمولوجيا سيركز ابن البنا على علم الفلك وعلم التنجيم. وفي حين كتب ابن رشد في مجال علم أصول الفقه سينصب اهتمام ابن البنا على علم الفرائض أي قسمة المواريث[19].

وحتى نعرف الفرق الشاسع بين الرجلين سنقف عند الغرض من المعرفة الإنسانية عند كليهما وذلك من خلال ما صرحا به في أعمالهما.

بيّن جمال الدين العلوي في كتابه المتن الرشدي أن ابن رشد لم يكن أرسطيا منذ البداية، حيث إن في أول أمره كان أرسطو بالنسبة إليه علما ضمن أعلام آخرين عمل على اختصار أعمالهم ضمن مشروع فكري محدد وهو " انقاذ ما هو ضروري في المعرفة العلمية للكمال الإنساني "[20].

ويضيف جمال الدين العلوي بأن :

> " وراء هذا المشروع الطريف لابن رشد قراءة مزدوجة اتخذت مسارين مختلفين وانتهت إلى قناعة واحدة. ذلك أنها من جهة قراءة للشروط

(18) عكس فلاسفة آخرين كالكندي وابن سينا وابن باجة فلم يترك لنا ابن رشد مؤلفات في الرياضيات رغم تكوينه الرياضي الذي يظهر من خلال مؤلفاته، النص الوحيد المذكور في ببليوغرافيته هو كتاب **"ما يحتاج إليه من كتاب أوقليدس في المجسطي"** الذي يقول عنه جمال الدين العلوي أنه مفقود في أصله العربي، إلا أنه يضيف بأن دوسلان (De Slane) في فهرسته لمخطوطات المكتبة الوطنية بباريس يذكر مخطوطا رقم 2458 منسوبا للشيخ أبي الوليد موضوعه شبيه مما يوحي به عنوان النص. " المتن الرشدي "، **المرجع السابق**، ص 16.

(19) أنظر لائحة بأعمال ابن رشد في المتن الرشدي، **المرجع السابق**، ص 11-45، أما أعمال ابن البنا فيمكن الرجوع ل : **حياة ومؤلفات ابن البنا** (مع نصوص غير منشورة)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2000.

(20) **"المتن الرشدي"، المرجع السابق**، ص 5.

التاريخية الراهنة للمعرفة العلمية في المجتمع الأندلسي، وقراءة من جهة ثانية لتاريخ الفلسفة دون أن تكون هذه القراءة منحصرة فيما عرفه تاريخ الإسلام من مذاهب فلسفية، بل ربما كانت عنايتها متجهة إلى الفلسفة القديمة باعتبارها الأصل الأول لكل فلسفة ممكنة. ومن البديهي أن القراءتين متداخلتين غير منفصلتين، بمعنى أن إحداهما تؤدي بالضرورة إلى الأخرى لتنتهيا معا إلى الإعلان عن حكم يبدو غريبا هو نفي كل إمكانية لقيام إبداع فلسفي في هذا العصر "[21].

ويظهر هذا جليا في الكتابات الأولى لفيلسوف قرطبة، حيث إن مختصره في المنطق يظهر فيه تأثير الفارابي الواضح، كما أن مختصره في النفس يذهب فيه مذهب الإسكندر وابن باجة، بل يذهب جمال الدين العلوي إلى القول في مقدمة مختصر المستصفى بأن ابن رشد ربما بدأ أصوليا قبل أن يصبح فيلسوفا[22]. وعند إنجازه للصياغة الأولى للجوامع الطبيعية لم يكن ابن رشد أرسطيا بمعنى الكلمة، وسيتحول مشروعه من مشروع لإنقاذ الضروري من المعرفة العلمية إلى مشروع يهدف إنقاذ الفلسفة نفسها، ولكن ليس أية فلسفة بل الفلسفة الحق وهي التي يمثلها أرسطو وهكذا أعاد ابن رشد النظر في جوامعه الطبيعية وجعلها تتلائم مع مشروعه الجديد الذي تعتبر التلاخيص[23] على أعمال أرسطو في المنطق والعلم الطبيعي وما بعد الطبيعة والأخلاق الإعلان الأول عنه الذي انتهى في الأخير إلى إخراج الفلسفة إخراجا علميا برهانيا وهو ما تجسده الشروح الكبرى التي أنجزها كتتويج نهائي لمشروعه الفلسفي. لذلك فتحقيق الكمال الإنساني يتحقق بالعلم الطبيعي الذي لخص أجزاءه في الفقرة التالية من كتاب الآثار العلوية التي يقول فيها أن أرسطو :

"ابتدأ أولا في هذا الكتاب بذكر غرض كتاب كتاب من الكتب التي سلفت (في العلم الطبيعي) ويشير إلى موضعه في المرتبة ثم يعرف غرض هذا

---

(21) **المرجع السابق**، ص 206.

(22) **"الضروري في أصول الفقه"**، **المرجع السابق**، ص 18-19.

(23) أنظر الفرق بين أنماط الكتابات الرشدية من مختصرات وجوامع وتلاخيص في كتاب **"المتن الرشدي"** المتكرر ذكره في هذا المقال.

الكتاب وما بقي عليه بعده من هذا القول في هذه الحكمة الطبيعية . فنقول إنه لما كان قد تكلم في المبادئ الأولى لجميع ما قوامه بالطبيعة وتكلم مع ذلك في اللواحق العامة للموجودات الطبيعية كالزمان والمكان وفي كل ما يحتاج إليه في الفحص عن تلك المبادئ وهذا كله في الكتاب المترجم بالسماع الطبيعي، وكان بالواجب ما فعل من ذلك، أعني تقديم هذا الكتاب في التعليم على سائر الكتب لعمومه على ما تبين، وتكلم بعد ذلك أيضا في أجزاء العالم البسائط وفي صورها واللواحق العامة لها وذلك في كتاب السماء والعالم . وكان أيضا بالواجب أن يتلو هذا الكتاب في التعليم للسماع الطبيعي ويتقدم على ما بعده لأنه أول كتاب يفحص عنه فيه عن شيء شيء من الأمور المحسوسة، ولذلك ابتدأ فيها أولا بأبسطها فعرف صورها والأعراض الموجودة لها . ولما فرغ من هذا النظر وكان هاهنا أيضا أمور عامة لشيء شيء من الأمور الجزئية الكائنة الفاسدة وهي حركة الكون والفساد على الإطلاق البسيط منه والمركب وحركة الاستحالة والنمو، شرع بعد ذلك أيضا بالنظر إلى هذه الأشياء وأعطى ما به تتقوم هذه الحركات على العموم، وذلك في الكتاب الملقب بالكون والفساد، وكان أيضا بالواجب تلو هذا الكتاب لكتاب السماء والعالم وتقدمه على ما بعده من الكتب، وذلك أنه لما كان غرضه الأدنى التكلم في موجود موجود من الأمور الجزئية الكائنة الفاسدة ابتدأ أولا في هذا الكتاب يعرف الأمور العامة لها كما فعل في السماع حيث عرف الأمور العامة لجميع ما قوامه بالطبيعة أزليا كان أو فاسدا أو بسيطا . ولما تم له هذا النظر شرع في هذا الكتاب يفحص عن الأشياء التي توجد في الأسطقسات كالأعراض واللواحق وذلك في الأسطقسين منها، أعني الهواء والماء والأرض كالشهب والأمطار والزلازل والرواجف، ولذلك لقب بالآثار العلوية "[24] .

إن هذا الفحص الطبيعي الذي لخص لنا ابن رشد أغراض مباحثه، يؤم غاية قصوى هي التمهيد لعلم ما بعد الطبيعة المتضمن في مقالات كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، والتي لخص أغراضها ابن رشد في بداية مقالة اللام أهم مقالات الكتاب لأنها تضم موضوع علم ما بعد الطبيعة كعلم، وهكذا يقول بصددها :

---

(24) أنظر **جوامع الآثار العلوية**، المنشور خطأ تحت عنوان رسالة الآثار العلوية تقديم وضبط وتعليق د. رفيق العجم ود. جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1994، ص 21-22 .

" وأما مقالة اللام التي شرعنا في تفسيرها فغرضه الأول فيها أن يعرف مبادئ الجوهر المحسوس الأول، لكن شرع في أولها بأن يعرف مبائ جميع الجواهر بإطلاق فابتدأ بمبادئ الجوهر الكائن الفاسد " (25).

إذن فغاية العلمين الطبيعي وما بعد الطبيعة هي الوصول إلى معرفة المبدأ الأول المحسوس أي المادة الأولى وكذلك الجوهر المفارق أي الصورة الأولى والغاية الأولى والفاعل الأول وبذلك يحقق الإنسان كماله الأخير، أي إنسانيته كإنسان.

إن هذه المنزلة الرفيعة التي توخاها ابن رشد هي التي جعلته يفضل العلوم النظرية على العملية، بل في كل العلوم حتى التي الغاية القصوى منها عملية، فإنه وقف عند الجانب النظري فقط منها. وهكذا فالغاية من كتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد في أصول الفقه هو وضع دساتير للقول الفقهي ترقى به إلى مستوى القول العلمي البرهاني بالرغم من وعيه الكبير باختلاف طبيعة النظر الفقهي عن غيره من أنواع النظر في مراتب التصديق التي ينتهي إليها(26)، وهو نفس الهاجس الذي تحكم فيه عند كتابته للكليات في الطب(27) واختصاره لكتاب السياسة لأفلاطون(28).

من سمات التحول الفكري الذي قلنا بأنه حدث في المغرب بعد وفاة ابن رشد هو التغير في تحديد الأهداف المتوخاة من المعرفة الإنسانية، حيث اعتبر ابن رشد أن الكمال الأخير بالنسبة للإنسان هو امتلاك المعرفة الإنسانية في آخر صورها. فهل هو نفس الأمر بالنسبة لابن البنا ؟

للبحث في هذه المسألة ارتأينا أن نبحث في الغاية من المعرفة عند ابن البنا وذلك انطلاقا من رصد العلوم التي ستكون لها الأولوية في متنه الفكري وكذلك من خلال الإشارة للأهداف المتوخاة من المعرفة الإنسانية فى نظره.

لعل أول مجال اهتم به ابن البنا المراكشي هو علم أحكام النجوم، حيث نجد في بيوغرافيته وصفا لهذا الاهتمام المبكر وذلك من خلال علاقته بشيخ في هذا العلم

---

(25) ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة اللام، دار المشرق بيروت – لبنان، الجزء الثالث، ص 1404-1405.

(26) **"المتن الرشدي"**، **المرجع السابق**، ص 68، 176، 183-189.

(27) **المرجع السابق**، ص 176، 177-183.

(28) **نفسه**، ص 17. وانظر كذلك **"الضروري في السياسة"**، **المرجع السابق**، ص 71.

هو أبو عبد الله الهزميري (ت. 678هـ/1279م)، حيث يقول ابن هيدور التادلي (816هـ/1416م) في ترجمته لحياة ابن البنا، إنه بعد اتصاله بالشيخ المذكور :

"أخذ في ذلك الوقت في طلب الهيئة والنجوم حتى أدرك في ذلك الغاية التي لم يلحقها أحد في زمانه، إلا أنه لم يصح عنده الإخبار بالكائنات قبل كونها ولم يطرد له في ذلك قانون، كما ذكره أصحاب علم تقدمة المعرفة. فكان يحس من ذلك في باطنه أمرا عظيما، وأخذ يستصفي في ذلك جميع أصول أحكام النجوم، ولم يدع في ذلك ما قاله الأقدمون شيئا إلا جربه واختبره، فلم يحصل له بذلك قانون إخباري مطرد، وبقي على تلك الحالة سنينا" (29).

إن هذا الاهتمام لم يكن مقتصرا على ابن البنا وشيخه بل كان ظاهرة عامة ستستمر في القرون اللاحقة. غير أن المثير عند الرياضي المراكشي هو هذا الإيمان بعلمية الأحكام النجومية واطراد قوانينها. حيث إن العالم السماوي متحكم بشكل كلي في نظره في مجريات الحياة الإنسانية والطبيعية. ويتبين لنا ذلك من خلال الرسائل التي صنفها في هذا المجال. ففي الكلام على التسييرات ومطارح الشعاعات مثلا يتحدث عن تحكم الأدلة التنجيمية في المرء منذ ولادته إلى حين وفاته، مبرزا الطريقة العلمية في نظره لتسيير أدلته التنجيمية في المنازل الفلكية المنحوسة أو السعيدة. معتبرا أن التسييرات موضوعة بالتجربة والامتحان وتخضع للقانون الطبيعي والقياس العقلي، كما نجد في نفس المجموعة من النصوص كتابا عن القول الكلي الضابط لأحكام النجوم وهو ما يشير إلى إيمانه بعلمية الأحكام النجومية كما أشرنا لذلك فيما قبل(30).

أما كتاب المدخل لصناعة الأحكام النجومية لابن البنا المراكشي والذي لا يزال مخطوطا : فسنجده أولا يربط بين هذا العلم والعلم الطبيعي للقول بأن هذا العلم يأخذ مبادئه من العلم الطبيعي ثم سيعتبره نافعا في الطب كعلم أدنى منه(31).

(29) "حياة ومؤلفات ابن البنا"، **المرجع السابق**.

(30) نشرنا في المرجع السابق النصوص التنجيمية التالية التي نحيل إليها هنا وهي : "الكلام على التسييرات ومطارح الشعاعات ومسائل في الجبر والإقبال وفي عمل الطلاسم وفي المناسبة والكلام الكلي الضابط لأحكام النجوم ونقول في موضع النيرين، وتنبيه على اختلاف العناصر".

(31) قام سالم يفوت بدراسة هذا المخطوط مؤخرا، أنظر : "مقدمة لقراءة كتاب المدخل لصناعة الأحكام النجومية لابن البنا"، المائدة المستديرة : **تاريخ العلم في المغرب**، 10-13 فبراير 2000، سينشر ضمن أعمال الملتقى ضمن منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.

ثم بعد ذلك سيحاول دراسة العلاقة بين العالم الأرضي السفلي والعالم السماوي العلوي بالتركيز على مفهوم التناسب بين العالمين. بمعنى آخر أن هناك تأثيرا للعالم السماوي على مجريات الأمور في العالم الأرضي. هذا التناسب يبين الارتباط الوثيق بين العالمين السماوي والأرضي سنجد ابن البنا يردد فيه ما سبق أن أبرزه البوني بشكل واضح وهو أن هذا التأثير قائم على التناسب بين الكيفيات الأربع الرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة والعالم السماوي[32].

فما هي دلالات هذا الاهتمام بعلم الأحكام النجومية خصوصا إذا ما نحن قارناه ليس فقط بموقف ابن رشد منها بل أيضا الفارابي السابق بكثير على ابن رشد. حيث إن الفارابي ينتقد بقوة هذه العلوم التي يعتبر أن صحة توقعاتها لا يخضع سوى للصدفة، ولا تنبني عليه معرفة موضوعية بل ذاتية، ولا تخضع لقوانين عقلية أو منطقية[33].

بينما لا ينفي ابن رشد أي تأثير بين العالمين السماوي والأرضي، إلا أنه يشدد على أن هذا التأثير هو تأثير طبيعي فقط[34]. أما انتقاداته لهذه العلوم فهي انتقادات أخف من انتقادات الفارابي، حيث إنه في حين يعتبر علم الطلسمات علما باطلا[35]، يرفض إدراج علم أحكام النجوم ضمن العلوم الطبيعية دون نفي استعمالاته العملية وإمكانية تحقق تنبؤاته جزئيا لأنه يندرج ضمن الزجر والكهانة[36]، ومن هذه الجهة فهو ليس علما إذ لا علم إلا بالكلي.

(32) هناك بالنسبة لأحكام النجوم إيمان بالتناسب بين العالم الطبيعي والحروف والأعداد، حيث نقرأ عند البوني (ت 622هـ/1225م) : "اعلم أن للأعداد أسرارا كما أن للحروف آثارا وأن العالم العلوي يمد العالم السفلي، فعالم العرش يمد عالم الكرسي وعالم الكرسي يمد فلك زحل وفلك زحل يمد فلك المشتري وفلك المشتري يمد فلك المريخ وفلك المريخ يمد فلك الشمس وفلك الشمس يمد فلك الزهرة وفلك الزهرة يمد فلك عطارد وفلك عطارد يمد فلك القمر وفلك القمر يمد فلك الحرارة وفلك الحرارة يمد فلك الرطوبة وفلك الرطوبة يمد فلك البرودة وفلك البرودة يمد فلك اليبوسة وفلك اليبوسة يمد فلك الهواء وفلك الهواء يمد فلك الماء وفلك الماء يمد فلك التراب وفلك التراب يمد فلك زحل. **شمس المعارف الكبرى**، المكتبة الشعبية للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، 1970، ص 5.

(33) مقالة أبي نصر الفارابي فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم في : **رسالتان فلسفيتان للفارابي**، تحقيق وتقديم وتعليق جعفر آل ياسين، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1987، ص 43-65. وهذا النقد العنيف من قبل الفارابي يجعل ما يقوله ابن خلدون في **المقدمة** من كون الفارابي اعتبر أن صناعة الكيمياء صحيحة ليست صحيحة. أنظر : عبد الله العروي، **مفهوم العقل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1996، ص 208.

(34) أنظر على سبيل المثال "جوامع الآثار العلوية"، **المرجع السابق**، ص 24-26 حيث يلخص هذه العلاقة من الناحية الطبيعية.

(35) "تهافت التهافت"، **المرجع السابق**، الجزء الثاني، ص 768.

(36) **المرجع السابق**، نفس الصفحة.

وبالجملة :

"الصنائع التي تدعى تقدمة المعرفة بما يوجد في المستقبل إنما عندها آثار نزرة من آثار هذه الطبيعة، أو الخلقة، أو كيف شئت أن تسميها أعني المحصلة في نفسها التي يتعلق بها العلم" (37).

إن الفارق الكبير بين ابن رشد وابن البنا يكمن في أن الأول قصر العلاقة بين العالم السماوي والأرضي في الجانب الطبيعي، بينما العالمين متخالفين تماما، حيث إن الأول سرمدي متكون من مادة غير متكونة ولا فاسدة هي الأثير، أما الثاني فإنه كان يؤمن بالوحدة بين العالمين السماوي والأرضي والإيمان بالوحدة بين العالمين هو الذي أدى إلى ميلاد الثورة العلمية الحديثة، التي من أهم نتائجها كما نعرف هو الاقتناع بأن العالم بكامله تحكمه نفس القوانين الفيزيائية.

ولابد من التذكير بالفارق الكبير فيما يخص هذه النقطة بين أوربا والمغرب، حيث إنه فيما سيؤدي الاهتمام بعلم أحكام النجوم في أوربا إلى ميلاد العلم الحديث(38)، ستتوقف الأعمال الخاصة بالبحث في قوانين هذا العلم الذي سيحتفظ فيه بالجانب العملي فقط.

أما العلم الثالث الذي يمكن اعتبار الاهتمام به هو الآخر قد جاء كرد فعل ضد ابن رشد فهو التصوف الذي يطلق عليه ابن البنا اسم مراسم طريقة في فهم الحقيقة من حال الخليقة(39). الذي هو علم لا يبحث في وحدة الوجود انطلاقا من جهد بدني وعقلي مباشر فقط، بل لا يستثني أي علم سواء كان عقليا أو نقليا في عملية البحث عن حقيقة الخلق وهكذا سيعتمد فيه على الرياضيات إلى جانب العلوم اللغوية

---

(37) **المرجع السابق**، الجزء الثاني، ص 798.

(38) والجدير بالذكر أن الاهتمام بالعلوم السرية لم يتوقف بميلاد العلم الحديث وهو الخطأ الذي سقطت فيه التفسيرات الوضعية لتاريخ العلوم، بل استمر هذا الاهتمام حتى بين رواد العلوم الحديثة ككوبرنيك وكبلر وخصوصا نيوتن وفق ما كشفت عنه مخطوطات اكتشفت مؤخرا تثبت تعاطيه للكيمياء القديمة (alchimie) أنظر على سبيل المثال :

Mohamed ABATTOY, "**Le concept de force chez Newton : Explication mécanique ou interprétation alchimique**", dans : **Explication et interprétation dans les sciences**, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, série : Colloques et séminaires n° 62, 1997, pp. 3-29.

(39) أنظر أسباب هذه التسمية في : "رفع الحجاب" . . . **المرجع السابق**، ص 13.

والدينية لكن ما يهمنا هنا هو أن التصوف أتاح الخروج من النسق الأرسطي والتحرر من قضاياه ومفاهيمه. وهو ما سأحاول إبرازه في هذه النقطة من العرض :

نلاحظ مثلا أن القيمة الكبرى التي ستكون للرياضيات ستتيح التخلص من قيود المنطق الأرسطي. وهنا نقد المنطق لن يكون بدعوى أن أصوله تناقض أصول الدين الإسلامي بل لتفضيل العلماء المغاربة في القرن 13م للرياضيات وهكذا يصرح شارح مراسم طريقة أن النظر يكفي فيه العقل السليم[40] أما ابن البنا فيعطي أمثلة بمسائل عندما نستعمل فيها الحس تكون غامضة وكأنها غير صحيحة ولكنها مبرهن عليها بطريقة عقلية رياضية، حيث يقول عند البحث في المبادئ التي يقول عليها العلم، أن النظر فيها يختلط فيه العلم بها بوجودها نفسه، حيث :

> "يصير مثلهما كمثل خطين امتدا على استقامتهما من جهة البصر إلى طرفي مبصر بعيد جدا فلا يدركه البصر للبعد وانطباق أحد الخطين على الآخر حسا لشدة ضيق الزاوية على البصر للبعد فيضمحل الإبصار في ذلك المضيق، وإن كان العقل يشهد بأنهما إثنان "[41].

لكن ما هو مثير أكثر للاهتمام هو تمجيد العقل في الاسلام حيث بتحرره من المفاهيم الأرسطية فيما يخص نظرية العقل سيستخدم ابن البنا وشارحه كذلك مفاهيم أخرى أي بدل المرور من العقل الهيولاني للوصول للعقل الفعال سيتم استخدام المفاهيم التالية انطلاقا من التدرج التالي : سيقال بأن العقل الطبيعي هو ربط ما في الذهن بالوجود والعقل الروحي ربط الوجود بالحقيقة والعقل الشرعي ربط الحقيقة بالأسماء والصفات. إذن العقل الشرعي الإسلامي هو أشرف العقول لأن هذا العقل هو بمثابة نور تنكشف له كل أسرار الوجود. وسيدفع تشريف ابن البنا للعقل إلى وضع شارحه التنظير العقلي كمقياس لوضع ترتيب تدرجي للأمم : حيث سنجد في المرتبة الأولى الأمة الإسلامية التي منزلتها في التنظير منزلة الإدراكات العقلية، منزلة الأمة التي قبلها منزلة الإدراكات التخيلية، ومنزلة الأمم الأولى منزلة الإدراكات الحسية. فلنتصور لو استمر تقدم العلوم وتطور المجتمعات العربية

---

(40) محمد أبلاغ، **مراسم طريقة في فهم الحقيقة من حال الخليقة وشرحه**، عمل في طور الإنجاز، غير أنني أريد الإشارة هنا أنني تيقنت من أن الشارح ليس ابن البنا نفسه بل هو شارح مجهول.

(41) **المرجع السابق**.

الإسلامية بنفس الوثيرة كيف كان سيكون الفكر العربي الإسلامي الحديث ؟ وما هي المكانة التي كان العقل سيحتلها في هذا الفضاء ؟

يكفي أن أقول هنا بأن تشريف العقل هذا أدى بشارح ابن البنا إلى القول بأن الإنسان هو اختصار للعالم كله لأنه مركب من جميع مواد العالم وينفرد عن هذا الأخير بالعقل .

ستلاحظون بأن النسق الأرسطي كان ينهار ليس دائما بأدلة عقلية بل بالحدس لما سيأتي ، حيث كلما تعمقنا في قراءة هذه النصوص إلا ونجد أنفسنا وكأننا نطل على العالم الحديث بعقلانيته ولكن بإنسيته كذلك وسيشمل هذا التحطيم كل المجالات .

وفي الوقت الذي كانت فيه الأرسطية تضع الأرض في مركز العالم ، سنجد أن الإيمان بلا تناهي العالم حيث إن باب العلم أوسع من باب الوجود سيجعل ابن البنا يسقط القول بمركزية الأرض فعالمنا المرئي لا يشكل سوى جزءً يسيرا من الملكوت الإلهي . وهكذا يسقط القول بالمركز ، يقول ابن البنا : " فالجهات نحو ما توجهت ولا وجود لها عند عدم هذا الاعتبار فإن العالم لا جهة له " [42] .

هذا الأمر سيجعله يقول بإمكانية وجود أكوان متعددة وليس كونا واحدا ونعرف أن هذا القول كلف Giordano Bruno (1548-1600) في أوربا حياته[43] .

بهذه الأفكار نشعر وكأننا في العصر الحديث ولكن يجب أن نقول بأن هذه الأفكار كانت تفتقر إلى السند العلمي ولن تجد تحققها الكامل إلا في أوربا العصر الحديث . هذا القول ليس معناه أن هذه الأفكار انتقلت من المغرب إلى أوربا لأن المرحلة التي ظهر فيها ابن البنا كانت الترجمة قد توقفت ، بل المثير في الأمر أنها أفكار ظهرت في المغرب وفي أوربا في نفس الوقت تقريبا وكتب لها النجاح هناك والجمود هنا .

---

(42) **المرجع السابق** .

(43) تتلخص فكرة جيردانو برونو في القول بأن القدرة الإلهية اللامتناهية قادرة على خلق أكوان لامتناهية ، غير أن هذه القدرة يجب أن لا تبقى في إطار القوة على الفعل ، كما هو الأمر عند الأرسطين بل إن الله لا متناه بالفعل وبذلك فهو فعلا خلق أكوانا لا متناهية . وبعد أن قضى 8 سنوات في السجن تم إحراقه من قبل الكنيسة سنة 1600 .

عن أفكار برونو أنظر على سبيل المثال : A. Koyré, **Du monde clos à l'univers infini**, Paris, 1988

الفكرة التي تحققت في المغرب هي فكرة تنظيم المجتمع الإنساني وفق قوانين عقلية وهو ما قام به ابن خلدون الذي لا يجب بتاتا اعتباره فلتة من فلتات العصر أو إنسانا حديثا سابقا لعصره بقرون، ابن خلدون هو تلميذ للآبلي الذي هو بدوره تلميذ لابن البنا الذي يقول شارحه المجهول :

"والناس في أفكارهم أمة واحدة، ولما كان الإنسان لا تتم معيشته لو تولى تدبيره من غير شريك يعاونه على ضرورياته وحاجاته فلابد أن يتعاون الناس بعضهم بالبعض حتى إذا اجتمعوا كان أمرهم مكفا فاضطروا للإقامة بالمدن والصنائع واحتاجوا أن يكون لهم في معاملتهم ومناكحتهم وجنايتهم قانون مرجوع إليه "(44).

خـاتمـــــة :

أدى تجاهل الفترة العربية الإسلامية في تاريخ العلوم إلى تجاهل حقيقة تاريخية وهي أنها ثورة ليس على أرسطو الذي تفصله قرون كثيرة على عهد الثورة العلمية وإنما هي ثورة في الحقيقة على ابن رشد. حيث إنها ثورة فتحت آفاقا لم يكن ابن رشد الذي كان بطبيعة الحال سجين عصره يعرف وجودها.

إن هناك محاولات اليوم خصوصا في أمريكا لابراز كونية العلوم، هذه المحاولات في المجال الابستمولوجي والتاريخي يجب أن نغذيها بالأبحاث والدراسات وكذلك الاجتهادات الخاصة بالعلوم العربية الإسلامية ودورها في التاريخ الكوني للعلوم.

وحتى إن كانت العلوم العربية الإسلامية ومن بينها الأعمال التي تحققت في المغرب في القرنين 13م و14م أي بعد وفاة ابن رشد، لم تساهم بشكل مباشر في حدوث الثورة العلمية فإن كون الأفكار التي جاءت بها مشابهة لأفكار النهضة الأوربية تثبت بما لا يدع مجالا للشك أن فكر الأندلس والمغرب هو الذي كان وراء ما تحقق في أوربا.

---

(44) "مراسم طريقة وشرحه"، **مرجع سابق**.

أعتقد أن ما يمكن أن أختم به هذا العرض هو الدعوة إلى ضرورة الدراسة الفلسفية والابستمولوجية لما قام به الباحثون المعاصرون من تحليل وتحقيق للنصوص العلمية العربية الإسلامية في المغرب، لأنه لا يجب إغفال بعدها الثقافي الهام بالنسبة لعصرنا وثقافتنا العربية الإسلامية والموقع الذي يجب أن نحتله في العالم المعاصر.

لقد استفاقت النهضة العربية الحديثة في القرن التاسع عشر على تقدم كبير في أوربا وتخلف مهول في الفكر العربي الإسلامي، فكان لزاما عليها أن تدرس الفكر الأوربي المتقدم لعلها تجد الإجابة عن سبب تخلف الفكر العربي الإسلامي، وكانت بذلك دائمة المقارنة بين الفكر المشرقي والفكر الغربي، ولعل الأوان قد حان الآن لمساءلة الفكر العربي الإسلامي نفسه ما هي الطرق التي كان سيسلكها نحو الحداثة لو كتب له اطراد التقدم.

ففي ما قلنا أعلاه بعض الملامح من هذه الحداثة غير المكتملة والتي تتطلب منا جهدا جماعيا لإبرازها في صورتها الأخيرة، لعلنا نفهم العالم المعاصر من داخل فكرنا العربي الإسلامي.

التخيل والعلم في فلسفة الفارابي

محمد ألوزاد

كلية الآداب فاس/ سايس

إن مسارنا ينطلق من فحص دلالة العلم عند الفارابي ليتضح لنا كيف تنتهي هذه الدلالة إلى إثارة قضية التخيل والعلم في فلسفته. وبالتالي يمكن أن نستخلص كيف حدث هذا الإتصال غير المتوقع بين العلم والتخيل في هذه الفلسفة التي قدمت نفسها في صورة منظومة فيضية عقلية في سائر مراتبها.

حينما نتصفح كتاب الفارابي في البرهان [ت ماجد فخري – دار المشرق بيروت 1987] نلاحظ أولا أن اسم "العلم" يقع على معنيين : "أحدهما التصديق" والثاني "التصور". لكن الأرجح أن يطلق "التصديق". ويقع في التصديق على "اليقين الضروري" أكثر من وقوعه على "ما ليس بيقين" أو الذي هو "يقين وليس ضرورياً" [**نفس المصدر** – ص 25].

إن صيغة هذا التحديد ليست حاسمة وليست منغلقة. فمن جهة تفسح المجال أمام مشروعية استعمال اسم "العلم" – ولو بالإشتراك – على التصورات المحضة حتى وإن ظلت هذه التصورات في مستوى التخيلات في مستوى الألفاظ المجردة. كما تفسح المجال ولو على الأقل لاستعمال اسم العلم على ما ليس بيقين أو الذي هو يقين وليس ضروريا. مما يفتح الباب أمام علم "السفسطة أو الحكمة الموهة. والعلم الذي يضم الظنون والاحتمالات وكل ما هو عرضي واتفاقي مما تلتمسه الخطابة والشعر والجدل. .

إذا كان هذا الإنفتاح المفترض في قول الفارابي لا يمنع من التسليم بأن "العلم" الحق في قوله هو "العلم اليقيني الضروري". الذي يحصل بقياس برهاني. إلا أنه

لابد من ملاحظة أن هذا "التحديد نفسه لا يحول دون تسليم الفارابي بعلم يقيني وضروري ولكنه ليس قياسيا. ونقصد به يقينا لا يصنعه التعقل الإنساني الخالص.

هنالك أولا علم بالأوائل أو بالمقدمات الأولى أو المبادئ الأولى على الإطلاق "التي يجد الإنسان نفسه كالمفطور على التصديق بها من أول الأمر [**نفس المصدر** – ص 71] وخطورة هذا العلم أن بدونه لا يمكن تأسيس القياس الذي يسمى برهانا. فهذا القياس إنما يؤلف من "مقدمات يتيقن بها "يقينا ضروريا" [**نفس المصدر** – ص 26].

إن الفارابي في **"العقل"** [ت م بوج – دار المشرق – بيروت 1983]. يحيل إلى العقل الذي ذكره أرسطو في كتاب **البرهان** أي قوة النفس التي بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية لا عن قياس أصلا ولا عن فكر بل "بالفطرة والطبع. . " وتلك المقدمات هي "مبادئ العلوم النظرية" [**نفس المصدر** – ص 9-8. .].

وفي محاولة الفارابي تعليل وجود هذه المقدمات يلجأ إلى دلالة أخرى ضمنية للعلم أنه يصبح نتيجة لفعل الإنارة. إنارة العقل الفعال (المفارق) للعقل الإنساني (الهيولاني). الإنارة تعني "فعل النزول" أي ما يشبه فعل الشمس في البصر. ولاشك أنها تنير : قوى النفس الرئيسية مادام أن اليقين بالمقدمات الأول يحصل في الصبا وفي فترة لم يتحقق فيها للقوة الناطقة كما لها الأخير. وفي هذا السياق يحضر الخيال ويساهم في هذا التلقي وفي هذا الإبصار.

يقول الفارابي في **آراء أهل المدينة الفاضلة** [ت أبير نصري نادر – دار المشرق بيروت 1973]. إنه إذا حصل "في القوة الناطقة عن العقل الفعال ذلك الشيء الذي منزلته منها منزلة الضوء من البصر، حصلت المحسوسات حينئذ عن التى هى محفوظة في القوة المتخيلة، معقولات في القوة الناطقة. وتلك هي المعقولات الأولى التي هي مشتركة لجميع الناس، مثل أن الكل أعظم من الجزء. وأن المقادير المساوية للشيء الواحد" [**نفس المصدر** – ص 103].

بدون المحسوسات المحفوظة بالقوة المتخيلة تتعذر الإنارة ويصبح العلم اليقيني القياسي كله "متعذر". فالمقدمات العقلية الأولى تنبثق من المحسوسات المتخيلة متى تعرضت لهذه الإنارة الخارقة.

يتحدث الفارابي عن علم آخر هو كمال كل علم. وهو "السعادة القصوى والحياة الآخر" كما يقول في رسالة العقل ويحاول رسمه في "كلامه وأقواله في السعادة". إن العلم هنا يعني قمة الصعود العملي والنظري عبر تجريد الصور عن المواد لتقريبها من "المفارقة قليلا قليلاً إلى أن يحصل العقل المستفاد". فيصير عند ذلك "جوهر الإنسان أو الإنسان بما يتجوهر به أقرب شيء إلى العقل الفعال" [الفارابي – **رسالة في العقل** – ص 31].

هذا العلم أو العقل (وهما مترادفان في هذا المستوى) إذا كان يمكن أن يستغني في "قوامه عن أن يكون البدن مادة له" إلا أنه يحتاج "في أفعاله أو في كثير منها إلى أن يستعمل قوة جسمانية ويترفد بها. وذلك مثل الحس والتخيل" [**نفس المصدر** – 32].

وهكذا نرى أن العلم حينما يخطو خارج القياس قد يلجأ إلى الخيال. لكن هذا اللجوء احتمالي ويقصد "التعبير العملي" عما هو "خارق" نظرياً. إن تدخل الخيال هنا ليست له نفس الحتمية في العلم" بالمقدمات الأولى.

في كتاب البرهان يشير الفارابي إلى علم آخر لا يعول في إدراك "معلوماته" على القياس والإستبدال عموماً وهو علم يندرج ضمن العلم بالصنائع. أو العلم بالصناعات العملية. يقول الفارابي: "ضمن المعلومات في الصنائع ما يحدث علمها للإنسان مع مزاولة أعمال تلك الصناعة والإعتياد للأفعال الكائنة عنها.." [الفارابي – البرهان – ص 59..].

إنه علم بالممارسة ورغم أنه أدنى من العلوم النظرية (في تقدير الفارابي ومعاصريه) إلا أنه شرط ضروري لقيامها. لأنه علم يساهم في قيام الحياة الجسمانية والمدنية التي بدونها يرتفع العلم جملة. لكن الفارابي لم يوضح هذه الممارسة الصنائعية رغم أنه من الممكن أن نفترض أنها تتم بالبدن وقواه النفسية ومنها القوة المخيلة. لكن إحدى رسائل معاصريه إخوان الصفا لم تغفل أهمية التخيل في هذه الممارسة بل منحته أولوية وأهمية تثير الإنتباه (تفصله عن الوظيفة الحسية).

فالقوى الحسية تدرك "محسوساتها في الجواهر الجسمانية من خارج" أما القوى المتخيلة "فهي تتخيلها وتتصورها في ذاتها". ويتجلى ذلك في أفعال "الصناع البشريين" فكل صانع يبتدئ أولاً "يتفكر ويتخيل ويتصور في وهمه صورة

مصنوعة بلا حاجة إلى شيء من خارج" ثم بعد ذلك يقصد إلى "هيولى مَّا، في مكان مَّا، في زمان مَّا، فيصور فيها ما هو مصوَّر في فكره بأدوات مَّا وبحركات ما . . " [إخوان الصفاء - **رسالة في الآراء والديانات الرسائل** - المجلد الثالث - دار صادر - بيروت - دون تاريخ - ص 417].

لكن يبدو أن الفارابي إنما يقصد أساساً تعلم (الصناعة) بينما يقصد إخوان الصفا "فعل الصنع نفسه" كخلق للأشياء المصنوعة.

في سائر هذه الدلالات لا نجد القوة المتخيلة تؤسس علماً مستقلاً. إنها تظل رهينة بقية القوى وخادمتها. لكننا نخلص منها إلى أن الفارابي يلجأ إلى الخيال كلما كان العلم يدل على ما لا يحصل بالقياس.

إن هذه الثغرة تمهد لنا السبيل لفهم كيف أن الفارابي حينما سلم في سياقات مختلفة بعلم لا دور فيه للتجربة ولا للحس ولا للعقل الإنساني ولا للممارسة لجأ إلى التخيل ومنحه منزلة تنافس منزلة سائر القوى النفسية بما فيها القوة الناطقة ومنحه استقلالا وتفرداً. إن التخيل أصبح بإمكانه أن يؤسس علماً متميزاً يقينياً وضرورياً.

كيف تمت هذه النقلة وتم النفاذ من تلك الثغرة نحو لقاء استثنائي بين التخيل والعلم ؟ سؤال يمكن أن نلتمس بعض ما ينيره في كلام الفارابي "في المنامات" (فمحاولة "تفسير المنامات" تقليد بدأه الكندي في المشائية الإسلامية وامتلك قوة بفضل ما نسب لأرسطو من أقوال في الرؤى والكهانات) كما يمكن أن نلتمسه في انشغال الفارابي العميق بمحاولة رفع العناد الذي عاصره أدانه بين أهل الملة وأهل الحكمة على أساس أن القول في المنامات والرؤى يمكن أن يمتد ليفسر أيضاً "العلم النبوي". إن ذلك يجرنا بالبداهة إلى تصور علمين (من مصدر واحد) علم (تؤسسه القوة الناطقة). وعلم تؤسسه القوة المتخيلة" : علم الحكماء وعلم الأنبياء.

في هذا الإتجاه سيخرق الفارابي قاعدة التزم بها الكندي وإخوان الصفا (المعاصرين له) وهي قاعدة أفلاطونية الأصل (وإن استعملها أرسطو لاحقاً) تفيد أن وجود الإنسان كإنسان رهين "بالرئاسة المستمرة" للقوة الناطقة لسائر قواه النفسية والجسمانية.

فالتخيل في نظر الكندي ينسب للقوة المصورة وهي في نظره "مصورة الفكر الحسية" فأي فكرة عرضت لنا عند تشاغلنا عن جميع الحواس تمثلت صور تلك الفكرة لنا مجردة فرضية" (أي بغير هيولى) لذلك نرى في النوم من "الصور الحسية ما ليس يجده الحس البتة" [الكندي - **القول في سبب المنامات** - رسائل الكندي - ت أبو ريدة - دار الفكر العربي - القاهرة 1950 - ص 299-300 . .].

وفي حالة الرؤى التي تنكشف فيها "الأشياء عن أعيانها قبل كونها" وهي أعلى مراتب الرؤى وأكملها. وتتقبل القوة المصورة ما هو كامن في النفس من معاني الأشياء قبل وجودها العياني [الكندي - **نفس المصدر** - ص 303 . .].

أما إخوان الصفا فرغم أنهم في إحدى رسائلهم (التي سبقت الإحالة إليها) يتكلمون عن القوة المتخيلة وعجائبها وفضيلتها وأنها تتمتع بالصفة الروحانية إلا أن الرسالة تحذر من أن هذه القوة "تركب القياسات" الفاسدة وتحكم بها "على حقائق الأشياء بلاَ روية ولا اعتبار" مثل ما يفعل "الصبيان والجهال وكثير من العقلاء أيضا". فَكثير من العلماء "تائهون في بحر هذه القوة وعجائب متخيلاتها". فيظن بعضهم أنهم إذا "تفكروا وتخيلوا بهذه القوة شيئاً ما ظنوا أن ذلك حق". وحكموا عليه بأنه حق "بلا حجة ولا برهان". وكثير منهم "إذا سمع شيئاً من العلوم فلم يتصوره - لعجز هذه القوة ونقصان فعلها فيه - أنكر وجحد ولم ينظر إلى الدليل والبرهان البتة" [الرسائل - ص 420].

لكي يتجاوز الفارابي هذا الموقف السلبي من التخيل - كتعبير قابل للانحراف عن الأفكار والتصورات راجع مفهومين أرسطيين : **الممكن والمحاكاة**. على أساس أن التخيل يقدم علماَ بالممكنات (الجزئية) بواسطة (المحاكاة) لما في النفس ولما هو خارج النفس.

إن الأمور الممكنة كما يقول الفارابي في شرحه على كتاب العبارة على ثلاثة أوجه :

1. أحدها ممكن وجوده ولا وجوده على التساوي.
2. الممكن الذي وجوده أحرى وأكثر من لا وجوده،

3. الممكن الذي وجوده على الأقل. [الفارابي - شرح الفارابي لكتاب أرسطو طاليس في **العبارة نشره** : ولهلم كوتشي اليسوعي وستانلي مارو اليسوعي. المطبعة الكاثوليكية - بيروت 1960 ص 95].

في سائر هذه المعاني يغيب اليقين الضروري لأن الممكن يتعلق بما ينبغي أن يوجد في المستقبل وقد لا يوجد. كما أنه يتعلق خلافا للضروري (ليس بأشخاص الجواهر) وإنما بأشخاص لأعراض أي بجزئيات وعلل ظاهرة وباطنة لا تحصرها العلوم النظرية.

وسؤال الفارابي هل علم الممكن متعذر على الإطلاق حتى إن نسبنا (لله) ؟ وذلك أن تشكك أرسطو يصعب دفعه. فما علم صادقاً أنه سيكون "فعلا يمكن أن لا يكون". فيكون "وجود ما يوجد في المستقبل" متى كان القول عليه قبل ذلك "صادقاً ضروري الوجود". أي أن علم الممكن ما أن يصبح يقينياً وضرورياً حتى يلتحق بالضروري ويفقد صفة الإمكان. "فتعود الأشياء كلها فتكون ضرورية في أنفسها" [**نفس المصدر** - ص 98].

لكن جعل كل الأمور (ضرورية) يرفع كل ما هو إنسي في الحوادث والوقائع ويرهن الإنسان "بحتمية أو جبرية" تنعدم فيها الإرادة الروية. فتبطل كل العلوم التي تشترط هذه الإرادة وهذه الروية خاصة علم الأخلاق والعلم المدني.

لتجاوز تشكك أرسطو الذي يحول دون قيام علم بالممكنات يقدم الفارابي ما يسميه "بالجواب الصحيح" أي أن "لزوم الشيء عن الشيء ضرورة" لا يعني أن "الشيء اللازم ضرورياً في نفسه" فصدق "القول الموجب" إذا كان يلزم عنه ضرورة وجود الأمر. فإنه لا يلزم عنه أن ذلك الأمر "ضروري الوجود في نفسه" [شرح الفارابي لكتاب أرسطو طاليس في **العبارة** - ص 99].

إن الفارابي في العلم بالممكن فصل بين (الضرورة في هذا العلم) والضرورة في (الممكن) نفسه. فوقوع الممكن وتحققه لا يرفع عنه صفة الإمكان حتى وإن علمناه بعلم ضروري ويقيني [ص 99] فإننا إن صدقنا في قولنا "إن المطر يكون غداً" وأن "زيداً سيسافر غداً". لزم من ذلك سقوط المطر وسفر زيد. لكن الضرورة في علمنا

بسفر زيد لا ترفع الإمكان عن هذا السفر باعتباره رهين بإرادة زيد. وكان يمكن لزيد أن يقعد في بيته ولا يسافر [**نفس المصدر** – ص 99].

إذا كان هذا الجواب الجدلي لا يمكنه أن يرفع الفعل العلم بالممكن إلى مقام العلم الذي يؤسسه البرهان فإنه يمكن أن يحيلنا إلى (الإعتقادات) التي يحكمها الظن والإحتمال والترجيح وهي دون هذا العلم أو "التسليم بصنف آخر من العلم الضروري اليقيني مَحَلَّ الممكنات الضروريات معاً (لا يخضع لمعايير الاستدلال العقلي) تستطيع القوة المتخيلة وحدها أن تنقله من مصدر مفارق أي من إنارة تخصها من العقل الفعال.

فإذا استطاعت هذه القوة في إنسان ما أن تبلغ أعلى مراتب الكمال. وأمكنها أن تستقل عن انشغالها الدائم واستغراقها المعتاد بالمحسوسات وخدمتها للقوة الناطقة ليتاح لها فضل "تفعل به أفعالها التي تخصها". عندئذ وعبر هذه القوة يتقبل صاحبها في يقظته عن العقل الفعَّال "الجزئيات الحاضرة والمستقبلة أو محاكياتها من المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها" [الفارابي –**آراء أهل المدينة الفاضلة** – ص 114-115].

لكن كيف تتقبل القوة المتخيلة هذا العلم الخارق بالممكن والواجب وبالمحسوس والمعقول رغم أن طبيعتها الأصلية طبيعة حسية جسمانية ؟

تساؤل سيحيلنا في فلسفة الفارابي إلى مفهوم المحاكاة في هذه الفلسفة وأهمية الخاصة بالنسبة لصلة التخيل بالعلم.

على المجرى الطبيعي نجد الفارابي يلمح لهذا المفهوم بدلالة تعني خلق صورة لموضوع تحت تأثير المدركات والرغبات الحميمية. فالقوة المتخيلة تحرك النزوع إلى علم شيء ما، إما بتخيل الشيء الذي "يرجى ويتوقع" أو "شيء مضى". أو تمني "شيء ما تركبه القوة المتخيلة" وقد يتم ذلك بما يرد على القوة المتخيلة "من إحساس بشيء ما ينشأ عنه تخيل ذلك الأمر على أنه مخوف أو مأمول"، كما يمكن للتخيل أن يخلق صورة لموضوع بفعل ما يرد علية "من فعل القوة الناطقة" [**آراء أهل المدينة الفاضلة** – ص 91].

لكن هذه الدلالة تفترض أن للقوة المتخيلة مخزونها الخاص من الصور الحسية بها يمكن أن تميز صورها عن الصور الحسية المباشرة. إن هذا المخزون الخيالي يتبلور

ويتأسس ويتخذ أشكالاً جديدة (تغاير منابعها الأصلية) بفعل التركيب والفصل. فالقوة المتخيلة تنتهز كل فرصة تنفرد فيها عن الحاسة والنزوعية والناطقة لتمارس عملية الفصل والتركيب في رسوم المحسوسات التي تحتفظ بها.

إن المحاكاة تعني إذن تقديم صور (خاصة) من مخزونها بمناسبة المؤثر الخارجي كما هو الشأن في العبارة الشعرية حينما نستعمل "مثالات المعاني وخيالاتها" [الفارابي - **الحروف** - تحقيق محسن وهدي - دار المشرق 1973 - ص 142 . .].

فإذا كانت هذه القوة تحت تأثير المحسوسات بالحواس الخمس تكتفي "بتركيب محسوساتها المحفوظة" فإنها تحت تأثير المعقولات تقوم بتصوير أشياء إما حسنة المنظر إذا كانت المعقولات تتصف بالكمال والبهاء وتصوير أشياء قبيحة المنظر إذا كانت المعقولات تتصف بالنقص والقصور.

وتحت تأثير القوى الجسمانية كالقوة الغاذية والنزوعية والمزاجية. تقوم القوة المتخيلة بتركيب الأفعال التي "شأنها أن تكون عن تلك الملكة". فتؤسس صورة محركة للفعل في المنام "فربما قام إنسان من نومه فضرب آخر" [الفارابي - **آراء أهل المدينة الفاضلة** - ص 110-111].

في سائر هذه الأحوال تحتفظ (المحاكاة) بدلالتها الأصلية التي تعني التناسب والتناظر بين التمثل وموضوعه. أي بين الصور الخيالية والمؤثرات الحسية والعقلية والجسمانية التي ترتبط بها. لكن هذا التناسب يصعب تصوره متى قصدنا مؤثراً آخر هو العقل الفعال. فنحن بصدد إنارة عقلية خارقة تصدر عن عقل مفارق تتحول بالمحاكاة إلى مادة خيالية. لتصبح بعد ذلك رؤى حسية إدراكية.

فالقوة المتخيلة في أكمل مراتبها تتخيل ما يعطيها العقل الفعال بما تحاكيها "من المحسوسات المرئية" ثم تعود هذه المحسوسات المتخيلة لترتسم "في القوة الحاسة". فإذا حصلت رسوماتها في الحاسة المشتركة انفعلت عن تلك الرسوم "القوة الباصرة". فارتسمت فيها تلك ومنها ينتقل الرسم إلى الخارج ليعود إلى القوة الباصرة عبر العين ومنه إلى الحس المشترك وإلى القوة المتخيلة. فيصير "ما أعطاه العقل الفعال من ذلك مرئياً لهذا الإنسان" [الفارابي - **آراء أهل المدينة الفاضلة** - ص 114-115 . .].

في هذه **المحاكاة** التي تفتقد التماثل والتناظر والتناسب (أي كل العناصر الضرورية في الأشكال التخيلية في القول والفعل الطبيعي). يلتقي التخيل بالعلم. ويكون اللقاء في اليقظة عند الأنبياء ومن دونهم يتفاوتون في العلم وتغلب عليهم الرؤى في المنامات. والرؤى التي تقصد الجزئيات وما دون ذلك أضغاث أحلام أو هلوسات المختلين.

إن هذا اللقاء بين العلم والتخيل سيؤسس أنساقاً (كما يؤسسها العلم البرهاني) لكنها أنساق متميزة : أنساق شعرية ودينية تقصد تعليم الجمهور هذه الأنساق لا يتم بناؤها إلا بتدخل اللغة وتدخل القياس. غير أن هذا التدخل يؤدي إلى انحراف هذه الأنساق وتحولها عن منبعها الأصلي أي عن صفةُ اليقين والضرورة. فينشأ تعاند سلبي بين هذه المعرفة التخيلية وبين المعرفة البرهانية.