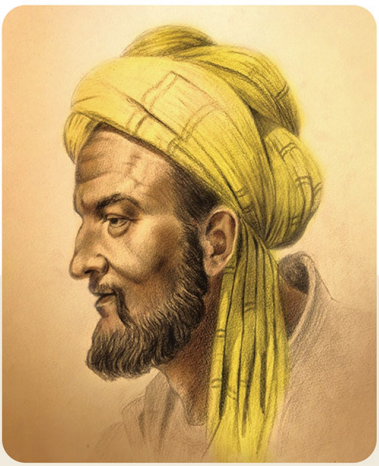
العتبة العباسية المقدسة
المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة

دراسات إبستمولوجيّة « ٤ »

المعرفة ومشكلاتها
في المذهب الفلسفيّ لابن سينا



د. خنجر حميّة

المعرفة ومشكلاتها

في المذهب الفلسفيّ لابن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم
١٤٣٠

العتبة العباسية المقدسة
المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة

دراسات إبستمولوجيّة « ٤ »

المعـرفة ومشكلاتـها
في المذهب الفلسفيّ لابن سينا

د. خنــجر حميّـة

حمية، خنجر، مؤلف.
المعرفة ومشكلاتها في المذهب الفلسفي لابن سينا / خنجر حمية.-الطبعة الأولى.-النجف، العراق : العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ١٤٤٥ هـ. = ٢٠٢٤.
٢٠٨ صفحة ؛ ٢١×١٥ سم.- (دراسات ابستمولوجية ؛ ٤)
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية : صفحة ٢٠٥-٢٠٨.
ردمك : ٩٧٨٩٩٢٢٦٨٠٤٠٨
١. ابن سينا، الحسين بن عبد الله بن سينا، الرئيس، ٣٧٠-٤٢٨ هجري--آراء حول الفلسفة. ٢. المعرفة (فلسفة). ٣. الفلاسفة المسلمون. أ. العنوان.

LCC : B751.Z7 H36 2024
مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
فهرسة اثناء النشر

» **الكتاب:** المعرفة ومشكلاتها في المذهب الفلسفيّ لابن سينا.
» **تأليف:** د. خنجر حميّة.
» **الناشر:** العتبة العبّاسيّة المقدّسة/ المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة.
» **الطبعة:** الأولى، العراق، النجف الأشرف / ٢٠٢٤م.

www.iicss.com
islamic.css@gmail.com

المحتويات

كلمة المركز ٧
مقدّمة ١١
تمهيد ١٥

الفصل الأوّل: الإدراك الحسّيّ الظاهر
طبيعته وأدواته ووظيفته في العمليّة الإدراكيّة

أوّلًا: طبيعة الإدراك الحسّيّ ٤١
ثانيًا: عناصر الإحساس ٤٨
ثالثًا: الشروط الفيزيولوجية للإحساس ٦٧
رابعًا: ترتيب الحواس الظاهرة ٦٩

الفصل الثاني: الإدراك الحسّيّ الباطن
طبيعته، وقواه، ووظيفته في العمليّة الإدراكيّة

أوّلًا: إثبات وجود الحواس الباطنة ٧٩
ثانيًا: اختلاف الحواس الباطنة بالعدد ٨٥
ثالثًا: تدرّج الحواس الباطنة حسب تجرّد موضوعاتها ٨٨
رابعًا: فكرة الحواس الباطنة ومصادرها عند ابن سينا ٩٠
خامسًا: طبيعة الإحساس الباطن ٩٣

سادسًا: كيفيّة تكوّن الصور في الحسّ الباطن..... ٩٥
سابعًا: تفصيل الحواس الباطنة، تعريفها وتحديد وظائفها..... ١٠١

الفصل الثالث: الإدراك العقليّ والمنابع الصوفيّة للنزعة الإشراقيّة عند ابن سينا وعلاقتها برؤيته للنبوّة

أوّلًا: الإدراك العقليّ، طبيعته وقواه ١٤٣
ثانيًا: المعرفة الإشراقيّة وعلاقتها بفكرة النبوّة..... ١٨٩

المصادر..... ٢٠٥

كلمة المركز

من بين سائر مباحث الفلسفة أخذت نظريّة المعرفة حيّزًا كبيرًا من اهتمام الباحثين؛ وذلك لتعلّق موضوعها بتخصّصاتٍ عديدةٍ، وتناولها لجميع اتجاهات المعرفة الإنسانيّة بوصفها فلسفةً للعلوم. ومن جهة فهي تشكّل المرتكز الذي حدا بالفلسفة لأنْ تتنوّع إلى مدارس ومذاهب واتّجاهاتٍ ونزعاتٍ ومناهج تبعًا لمصادر استقائها التي يُعوّل عليها في تحديد نوعها.

إنّ تشكّل نظريّة المعرفة الفلسفيّة بوصفها نظريّةً مستقلّةً ظهر منذ ثلاثة قرونٍ على يد الفلاسفة الغربيّين، أمّا في الفكر الإسلاميّ فقد طُرِحَت كثيرٌ من مسائلها ومصادرها ومناهجها متفرّقةً في مباحث الفلسفة، والمنطق، وأصول الفقه منذ زمن تأسيس تلك العلوم، واستمرّت تتطوّر معها إلى يومنا الحاضر.

ومنذ ذلك الحين وهي ذات شأنٍ في فرز الأصيل عن الدخيل من مناهج المعرفة وأبحاثها المعاصرة.

تهدف نظريّة المعرفة إلى الكشف عن حقيقة المعرفة الإنسانيّة وطبيعتها، وحدودها، ومصادرها، ومناهجها، وقيمتها، وموانعها، وصدقها وخطئها، والشروط الموضوعيّة لتشكّلها، ووسائل إنتاجها، وسبل نموّها بوصفها مدخلًا ضروريًّا تؤسَّس عليه كثيرٌ من المعارف الرامية لإنتاج اليقين. وتُعنى نظريّة المعرفة أيضًا بنقد العلوم وتقويمها، وتحديد الأُسس التي ترتكز عليها، لتؤمّن الوصول إلى المعرفة السليمة.

ولا تقف نظريّة المعرفة في علاقتها بالعلوم على إطارها الموضوعيّ فحسب؛ وإنّما تمارس دورًا منهجيًّا تنطلق منه لمعالجة العلاقة بين الذات والموضوع، وضبط طبيعتها؛ لتحصين سلامة الآليات والأدوات المعرفيّة بينهما وتوليد نتائج معرفيّةٍ أمينة.

وما زالت مهمّة نظريّة المعرفة هي البحث حول المعارف الصحيحة التي يمكن اعتمادها وطرح الحقائق في ضوئها، ومحاكمة الحقائق والقضايا الأخرى التي تنتج صورةً خاطئةً عن الواقع؛ فهي إذًا تحمل مهمّة إنتاج اليقين أو بيان طريقه؛ فتؤسّس للوصول إلى اليقين الكاشف عن الواقع؛ بشكل يتجاوز الجزم العلميّ والفلسفيّ إلى الجزم بمطابقة الواقع والكشف عنه.

ويمثل تأسيس (سلسلة دراسات إبستمولوجيّة) من قبل (المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة) استجابةً واعيةً لمتطلباّتٍ معرفيّةٍ حاضرةٍ في واقع الفكر المعاصر، يسعى بوساطتها المركز إلى اتّخاذ موقفٍ معرفيّ حاسمٍ في المسائل الأساسيّة لنظريّة المعرفة، من شأنها الإسهام في إيضاح ومعالجة قضاياها المركزيّة، ومآلاتها الفكريّة.

في هذا الكتاب

أبــان الدكتور خنجــر حَميّة أنّ ابن ســينا لم يفــرد المعرفة ومشــكلاتها ببحثٍ مســتقلٍّ على غرار مســائل الوجود مثلاً، أو الطبيعة، شأنه في ذلك شأن معاصريه من الفلاســفة المسلمين كالفارابي، أو شأن فلاســفة اليونان الذين يشكّل مذهبهم الفلســفي أحد المنابع الأساسية التي استقى منها ابن سينا العناصر الكبرى لمذهبه، أو المبادئ التي أقام عليها نسقه المعرفي، وستشكّل دراستها جزءًا من دراسةٍ للنفس الإنسانية في حقيقتها وفي قواها. وإذا كان ذلك يوحي بأنّ مشكلات المعرفة كانت مجرّد مشــكلاتٍ عرضية، أو تابعــة، فإنّ ما يُلفت عند الشــيخ الرئيس هو أنّ هذه المشــكلات ستصبح أكثر مباحث النفس أهميةً، وأشدها إلحاحًا وأكثرها حضورًا، وسيتأكد عنده ارتباطها الشديد بمشكلاتٍ وجوديةٍ وميتافيزيقيةٍ، كما هو الحال مع نظرية القبض أو فكرة تجرّد النفوس، أو فكرة العقول المفارقة، وستكتســب أهميةً شــديدةً لجهة علاقتها بمشكلاتٍ لاهوتيةٍ دينيةٍ كمشكلة النبوّة والإلهام على سبيل المثال.

لقد كان ابن سينا في الواقع أكثر فلاسفة الإسلام عنايةً بالنفس الإنسانية، وهو الذي أنجز أكثر التصورات تماســكًا واستيعابًا لفكرتها مستلهمًا عناصر جِدّ متفرقةً ومعقّدة، في نسقٍ يكاد يكون شــديد الاكتمال بمقياس عصره، وهو الذي استوت على يديه حلولٌ لمشــكلاتٍ كانت عصيّةً على الحلّ في التراث اليوناني نفسه، أو كان يشــوب حلولها كثيرٌ مــن الارتباك والغموض. وإذا كان ذلك يصدق على مســألة النفس في عمومها فهو يصدق على مســألة المعرفة إيّاها، حين باتت المعرفة تدرس بوصفه كمالًا للنفس في مرتبتها الأسمى.

هنا ســيقدم ابن سينا أكثر رؤاه عمقًا وعبقرية حين يَعدُّ المعرفةَ إنجازًا متقدّمًا لقــوى النفس كلّها، وكمالًا تنتهي إليه فاعلية هذه القوى مجتمعة، ســواء منها تلك

التي تتصل بالبدن بنحوٍ من أنحاء الاتصال، أم المجرّدة عنه. وهنا كذلك ستتبدى أكثر رؤاه إشكاليةً حين يربط المعرفة بما هي كمال للنفس الناطقة بمشكلاتٍ أنطولوجيةٍ وميتافيزيقيةٍ كوجود العقول المفارقة، وفكرة المعرفة كتلقٍّ لإشراق العقل الفعال، وكوسيلةٍ للارتباط الوجودي بعوالم علوية.

وسيكون لافتًا في هذا السياق المدى الذي أمكن لابن سينا بوصفه عالمًا وطبيبًا أن يذهب إليه في استثمار معارف طبيعيّة وتشريحيّة وطبية تتصل بالجسم الإنساني أو بالدماغ؛ لفهم طبيعة القوى الإدراكيّة ووظيفتها والدور الذي تضطلع به في عملية المعرفة في كليّتها. وهي بالرغم من كونها معارف متنوعة المصادر مختلفة القيمة، فإنّها كانت في الزمن الذي أنجز فيه ابن سينا مشروعه الفكري آخر ما انتهى إليه العقل الإنساني فيما يتصل بهذه الميادين من ميادين المعرفة الطبيعيّة. وهي بالرغم من كونها كانت معروفةً على نطاقٍ واسعٍ في عالم الإسلام وفي نطاقاتٍ معرفيّةٍ أخرى فإنّ طريقة استثمارها كانت جهدًا عبقريًّا أثمر أكثر نظريات المعرفة عمقًا وشمولًا في الفكر الإسلامي في القرون الوسطى، وأكثر رؤى النفس عبقرية. ممّا وفّر لها فرصة أن تعيش مستلهَمةً شرقًا وغربًا زمنًا طويلًا كإحدى أكثر رؤى الفلسفة تماسكًا وخلاقيّةً حول المعرفة في تاريخ الفكر الإنساني.

وتقدّم هذه الدراسة عن المعرفة ومشكلاتها في النسق الفلسفي لابن سينا محاولةَ استيعاب عناصرها وموضوعاتها وأبعادها ودلالتها من غير حشوٍ أو تزيّد، ومن غير استطرادٍ أو فضول قولٍ؛ لتكون كافيةً في الكشف عن الإنجاز السينوي في هذا الجانب من جوانب الفكر الإنساني في أكثر عناصره جِدةً وابتكارًا.

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

النجف الأشرف

مقدّمة

تحتلّ قضيّة المعرفة والإدراك مكانة مهمّة في تفكير ابن سينا وفي فلسفته، وهو عالجها كجزء لا يتجزّأ من معالجته للنفس الإنسانيّة، التي قدَّم فيها أوسع رؤية أمكن أن يبلغها التصوّر الفلسفيّ للنفس منذ اليونان، وهي رؤية راحت تتبدّى في دوائر الفكر شرقًا وغربًا إلى أزمنة متأخّرة، وافترضت في مدى الزمن أنّها إحدى أكثر التبصّرات الفلسفيّة عمقًا واستيعابًا ونفاذًا إلى جوهر النفس وقواها وأحوالها.

لكن ابن سينا، وهو يعالج الإدراك أو المعرفة في خضمّ انشغاله بقوى النفس، لم يكن يعنيه أن ينشئ نسقًا يبيّن فيه الأدوات الإدراكيّة وطبيعتها وقيمة المعرفة التي تتولّد عنها، كأدوات يقوم كلّ نوع فيها في استقلال تامّ عن سواه، ولا تحديد طبيعة المعوقات التي تمنع المعرفة من أن تتحقّق، ولا الشروط المنطقيّة للمعرفة الصحيحة أو الآليّات المنطقيّة التي يميّز بها المرء بين صحيح الفكر وفاسده؛ فجزء من ذلك كان بنظره شيئًا يتكفّل به المنطق، وآخر تتكفّل به الميتافيزيقا، لكنّه لم يكن مع ذلك كافيًا بنظره لفهم طبيعة تشكّل المعرفة وحصولها، ولا لاستيعاب خطوات فعل التعرّف.

ما كانت تعنى به نظريّة الإدراك عنده هو الوصف المباشر لعمل القوى النفسيّة، بما في ذلك عمل الإدراك، أي أنّ ما كان موضع اهتمامه على وجه أكيد، هو وصف تجربة المعرفة نفسها وصفًا مباشرًا كما تعاين في سياق إنجازها وتحقّق

خطواتها وحصولها، واستيعاب آليّة عملها، والمراحل التي يمرّ بها عمل التعرّف من أدنى مراتبه إلى أعلاها... باعتباره عملًا واحدًا يبدأ بخطوات بسيطة ثمّ يتعقّد شيئًا فشيئًا حتى يبلغ اكتماله.

والملفت في جهد ابن سينا في ميدان النفس هو هذه النظرة الشاملة العامّة التي كانت تتعاطى مع قوى النفس كلّها بما هي وحدة متكاملة العناصر، أو فلنقل بما هي وظائف للنفس الواحدة البسيطة، تنجز بها أغراضها وتبلغ من خلالها كمال وجودها، ومن خلالها كذلك تقوم النفس بأفعالها المختلفة، سواء منها الطبيعيّة كالحركة والنمو، أو المعرفيّة كالإحساس والفكر.

ولقد كان طموح ابن سينا، وهو يعالج قضية الإدراك وطبيعته وخطواته، ويصفه وصفًا مباشرًا، النظر في الإدراك باعتباره وحدة نشاط، تتعدّد خطواته وعناصره لكنّها تمتزج أو تذوب في وحدة كلّيّة النشاط إيّاها. هو بالأحرى خطوات متعدّدة لنشاط واحد في كلّيّته، وهو وحدة لأنّ المعرفة لا تتمّ في صورتها الأكمل بما هي (فكر) إلّا باكتمال خطوات عمل الإدراك هذا، وتحقّق جملة عناصره التي يرتبط بعضها ببعض، ويأخذ بعضها برقاب بعض، ويقود بعضها إلى بعض، وتتشكّل في صورة عمل واحد يُنتج في نهاية دورة اكتماله ما نسمّيه التعرّف، لا أنّ كلّ خطوة من خطواته إنّما تنتج جزءًا خاصًّا محدّدًا من المعرفة منعزلًا عن ما سواه من أجزاء. إنّ كلّ خطوة من خطوات المعرفة تساهم في عمل الإدراك كلّه... وإذا كان التحليل يلزمنا أن نبيّن طبيعة ما يترتّب على كلّ خطوة من خطوات عمل الإدراك من إنجاز، كالإحساس الظاهر مثلًا، فإنّ ذلك شيء يقتضيه التحليل نفسه، الذي يرغب في الأصل في زيادة الفهم، لكنّه ليس هو الذي تتحقّق وفقه تجربة المعرفة نفسها. ما

تتحقّق وفقه، هو أنّ كلّ خطوات الإدراك من أدناها إلى أعلاها تساهم في حصول المعرفة بما هي حدث بسيط، وإذا كان ثمّة من تعقيد، فهو في الطريق إليها، لا في طبيعتها.

ولأجل ذلك انصبّ اهتمام الرجل على وجه الدقّة على وصف تسلسل الخطوات الإدراكيّة، من الحسّ الظاهر مرورًا بالحس الباطن وانتهاء بالعقل، ثمّ راح يصف لنا فعل الإحساس، الذي هو فعل إدراك واحد ولو تعدّدت عناصره، أو فلنقل الذي هو جزء من عمليّة الإدراك في كلّيّتها، منذ أن تتشكّل علاقة الأدوات الحسّيّة بالعالم أو بأشيائه، مرورًا بجهد القوى الباطنة في تماسكها وترابط عناصرها، وصولًا إلى قوى التعقّل والتجريد التي توظّف كلّ نتاج القوى الحسّيّة وإنجازها في نشاط موحّد مكتمل الخطوات، وصولًا إلى تحقق فعل المعرفة بما هو انكشاف لكلّيّة الحقيقة بعد أن تتهيّأ النفس لبلوغها.

وإذا كان ابن سينا يمارس وصفًا قل نظيره لعمل القوى الإدراكيّة وترابط خطواتها واتصال عمل بعضها بعمل بعضها الآخر، وللوظيفة التي يؤدّيها كلّ عنصر من عناصرها في عمل الإدراك في كلّيّته، فهو لا يكتفي بذلك (أعني بمجرّد الوصف) بل يحاول بناء نسق مكتمل العناصر، وتأسيس رؤية يوظّف فيها - كما هو حال أستاذه الفارابي - معارف مختلفة ورؤى متعدّدة متباينة، طبيعيّة وميتافيزيقيّة، ومعطيات فزيولوجيّة وتشريحيّة، خاصّة عند وصفه لتكوين الأعضاء الحسّيّة وكيفيّة عملها، والطريقة التي ترتبط من خلالها بمحسوساتها أو بالكيفيّات الحسّيّة الخاصّة بكلّ حسّ منها، وتكوين الدماغ وكيفيّة عمله وطبيعة تركيبه، مما هو في الحقيقة أقرب إلى علم التشريح منه إلى نظريّة المعرفة.

وكيف كان، فلقد حاولت أن أبيّن بوضوح في هذا النصّ الموجز طبيعة الوظيفة

الإدراكيّة عند ابن سينا، وما الذي يعنيه أن نعرف أو أن ندرك، وكيف تكتمل عمليّة التعرّف في خطواتها التي تبدأ بسيطة ساذجة ثمّ تتعقّد شيئًا فشيئًا حتّى تبلغ نهاياتها... فابتدأت ببيان تمهيدي لمكانة المعرفة عنده، وعقّبت بوصف خطواتها الأولى الأبسط، أعني خطوات الحسّ الظاهر، مبيّنًا طبيعتها وطبيعة العلاقة الميكانيكيّة الضروريّة التي تربط بين أفعال الحسّ على تعدّدها وتنوّعها، ثمّ انتقلت إلى وصف ما هو أعقد من خطوات، أعني خطوات الإحساس الباطن، وكيف يرتفع هذا الحسّ بجهد الإدراك خطوة إلى الأمام، وكيف تندرج إنجازاته في وحدة العمليّة الإدراكيّة تلقائيًّا.

ثمّ انتقلت إلى الحديث عن العمليّات الأكثر تعقيدًا في عمل التعرّف، أعني التعقّل، مبيّنًا دوره وأهمّيّته وكيفيّة عمله...

وكان ضروريًّا ليتّضح مذهب ابن سينا في المعرفة أن نبيّن وجهة نظره في العقل الفعّال ما دام أنّ الاتصال به في الحقيقة هو آخر مراتب عمليّة التعرّف التي يصبح بمكنة الإنسان عندها أن يمسك بالحقائق في كلّيّة وجودها المجرّد، وسيقودنا تلقائيًّا إلى وجهة نظر ابن سينا في النبوّة، ما دام أنّه كان يراها شكلًا من أشكال الاتصال بالعقل الفعّال، وبالتالي شكلًا خاصًّا من أشكال المعرفة التي لها شروطها ذات نفسها، وشروط خاصّة لمن تحصل له. وبهذا تكون خطوات المعرفة قد اكتملت وتمّت، وبهذا نكون قد استوعبنا بالدرس نسق المعرفة عند ابن سينا في عموم ما يعنيه فعل التعرّف، وكشفنا عن خطواته وآليّات اشتغاله، والأدوات التي يقوم عليها وينتفع منها، والمراحل التي يجتازها ليبلغ خواتيمه.

وبالله التوفيق

تمهيد

قسّم ابن سينا الإدراك إلى قسمين، إدراك حسّيّ وإدراك عقليّ، ثمّ حدّ الإدراك في عمومه قائلًا:

«كل إدراك إنّما هو أخذ صورة المدرَك بنحو من الأنحاء، فإن كان إدراكًا لشيء مادّيّ فهو أخذ صورته مجرّدة عن المادّة تجريدًا تامًّا...»[1].

وهكذا فالإدراك عمومًا هو «أن تكون حقيقة الشيء المدرَك متمثّلة عند المدرِك يشاهدها ما به يدرك»[2]، وبالتالي يصبح الإدراك الحسّيّ هو أن تتمثّل صورُ المحسوسات في الحواس، والإدراك العقليّ هو أن تتمثّل صور المعقولات في العقل، فتكون الإحساسات، منبع المعاني الجزئيّة التي تتمثّل في الحواس، ومنبع المعاني الكلّيّة التي تتمثّل في العقل. وفي كلّ تمثّل -كما لا يخفى- نوع تجريد، وهكذا فالمعرفة هي إذًا تجريد كما قال أرسطو، وليست تذكّرًا كما ادّعى أفلاطون.

وستتبدّى طبيعة هذا التجريد في مختلف القوى الإدراكيّة حسّيّة وعقليّة، ظاهرة وباطنة، لكن يبقى في نظريّة المعرفة عنده شيء من شائبة المثاليّة، خاصّة في حديثه على الإدراك العقليّ كما سيأتي في موضعه، حيث إن ابن سينا يعتقد بأن المعرفة

---

١. ابن سينا، الشفاء، طهران، ١٣٠٣هـ. ج١، ص ٥٩. ويقارن: ابن سينا، كتاب التعليقات، تح. حسن مجيد العبيدي، دمشق: دار الفرقد، ٢٠٠٩. ص٩١.

٢. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القاهرة، ١٣٢٥هـ. ج١، ص ١٣٠.

العقليّة لا تنشأ عن حسّ ولا يتأتّى للحواس أن تنتجها بحال؛ لأنّ الحواس لا تدرك إلّا الجزئيّات، والمعرفة العقليّة كلّيّة بإطلاق... وليس للحواس فيما يخصّ المعرفة العقليّة سوى أن تعدّ العقل وتهيئه لإدراك الكلّيّات عبر الاتصال بالعقل الفعال، فيكون للمعرفة الحسّيّة، على تنوعها، وظيفة المعدّ والمهيِّئ فحسب، وهو الذي يوفر الأرضيّة اللازمة، والشروط الكافية ليتأتّى للعقل أن يقوم بوظيفته، وأن يكتسب شكلًا من أشكال الاتصال بالمفارق؛ ليحصِّل المعارف الكلّيّة ويبلغ كمال إنجازه كما سيأتي.

وعلى أي حال، فإنّ فعل الإدراك عند ابن سينا يكاد يكون واحدًا على تعدّد مراحل تحقّقه وتفاوت عناصره وتنوّعها وتعقّد شروطه وتكثّرها، أعني أنّه فعل واحد متدرّج تسهم جميع القوى الإدراكيّة على تنوّع مستوياتها وتعدّد وظائفها وتفاوتها في إنجازه، بدءًا بالقوّة الحسّيّة، الأبسط فالأعقد، مرورًا بقوى الحسّ الباطن، في تنوّعها وترابط وظائفها وتشابك أفاعيلها، وصولًا إلى قوى العقل الإدراكيّة التي تتشكّل المعرفة في مرتبته في كلّيّة ما تعنيه وكمال ما يقصد منها.

وبالتالي فإن المعرفة في صورتها الأتم الأكمل، تنشأ عن اشتراك كلّ قوى الإدراك وتعاونها، بحيث تنجز كلّ قوّة منها دورًا محدّدًا واضح المعالم في عمليّة المعرفة، ومن هنا فإنّ فصل هذه القوى بعضها، والحديث عن وظيفة كلّ قوّة على حدة بمعزل عن غيرها، إنّما هو فصل منهجيّ لا واقعيّ، يُقصد منه تبيين طبيعة الإنجاز الذي تحقّقه كلّ قوّة، ومستوى ما تؤدّيه، والدور الذي تساهم به أو تشترك فيه مع غيرها من القوى. وبالتالي فهو ليس فصلًا حقيقيًّا، ولا يمكن في الواقع لقوّة ما أن تحقّق وحدها شيئًا هو معرفة بإطلاق، بل عنصرًا من عناصر هذه المعرفة

وخطوة من خطواتها، في سـياق يتدرّج من أدنى العناصر إلى أعلاها، ومن أبسطها إلى أعقدها... والذي يحسن أن يسمّى في الحقيقة عمليّة الإدراك أو الإنجاز المعرفيّ، الذي يتشـكّل على التدريج في صورة إنجازات متشـابكة يقود بعضها إلى بعض، ويتّصـل بعضها ببعض وتتعالق فيما بينها على نحو نسـقيّ لتؤسّـس وعينا بالعالم وبأشيائه.

وسنرى بعدُ أنّ الإدراك عند ابن سينا ظاهر وباطن، أعني أنّ العمليّة الإدراكيّة تقوم على خطوات، منها أفعال إدراك حسّيّ، ومنها أفعال إدراك عقليّ، والأوّل منها ما هو ظاهر ومنها ما هو باطن... ولكلّ فعل من هذه الأفعال قوى تنجزها وتتوحّد كلّها في وحدة شاملة للنفس على نحو يتبدّى أنّ الفاعل في الواقع هو النفس ذاتها، وأنّ فواعل الإدراك ليسـت سـوى قوى إدراكيّة بها تنجز النفـس العمليّة مع كلّ خطواتها وتوحّد بين جميع مراتبها وتجمع كلّ إنجازاتها في كلّيّة متّسقة.

وعلى أي حال، فإنّ المعرفة تنشأ عن أفاعيل حسّيّة ظاهريّة وباطنيّة تؤدّيها قوى ظاهـرة وباطنة، وعن أفاعيل عقليّة تؤدّيهـا قوى عقليّة... فما هي هذه القوى التي تساهم في بناء نسق المعرفة؟ وما هي وظائفها؟ وما هي الشروط التي تعمل استنادًا إليها؟ وما هي إنجازاتها في كلّيّة فعل المعرفة؟ وكيف يمكن فهم علاقاتها فيما بينها وتداخل أفاعيلها؟ هذا ما سنقوله بعدُ بتفصيل.

ولأنّ المعرفة تبدأ في الحقيقة بإدراكات حسّيّة بسيطة ظاهرة، ثمّ تتكامل بواسطة إدراكات حسّـيّة باطنة وتكتمل بواسـطة الإدراك العقليّ، فقد رتب ابن سينا قوى الإدراك على هذا النحو مبتدئًا بقوى الحسّ الظاهر، مارًّا بقوى الحسّ الباطن، منتهيًا بالعقل، مفصّلًا الكلام على كلّ قوّة قوّة منها، محدّدًا وظيفتها على وجه دقيق، مبيّنًا

مرتبتهـا، مفصّلًا وظيفتها في عمليّة الإدراك، وكيفيّة ترابطها في الإنجاز مع غيرها من القوى، في سياق تكامل فعل المعرفة وحدوثه.

لكن ابن سينا لم يخصّص لنظريّة العلم أو المعرفة دراسة مستقلّة تطلعنا على كلّ عناصرها وأبعادها، وتعالج تفاصيلها في كلٍّ منسـجم متناسـق يجمع ما تفرّق من قضاياها المتنوّعة وجوانبها المختلفة وجهاتها المتعدّدة، وجوديّة أو منطقيّة أو طبيعية أو معرفيّة خالصة، ولم يعالجها بما هي موضوع قائم بنفسـه، فيسـتقصي القول فيها وفق ما تقتضيه طبيعته، مستعرضًا ما تثيره أمام العقل من مشكلات، ثمّ يقرّر فيها رأيًا موحّدًا متماسكًا يجمع فيه ما تفرّق من عناصره، بغض النظر عن ما يتصل به أو يقارنه أو يتداخل معه من جوانب فلسفيّة على اتّساعها وتشعّب ميادينها.

وبالتالي فهو لا يعنـى بإقامة نظريّة في المعرفة بالمعنى الشـائع للكلمة، بحيث تستند إلى منهج نظر واضح المعالم والخطوات، بل يكتفي في الواقع بمعالجة قضاياها في سياق معالجته لمشكلات فلسـفته المركزيّة، كالوجود والنفس والطبيعة والمنطق والميتافيزيقا... شأنه في ذلك شأن أستاذه الفارابي الذي تداخلت معالجته لمشكلاتها بمشـكلات النفس والوجود والميتافيزيقـا تداخلًا جوهريًّـا، وارتبطت قضاياها بقضايا فلسفته كلّها وبعناصرها على تنوّعها واختلاف ميادينها.

ولعلّ السـبب في ذلك هو أنّ ابن سينا، كغيره من الفلاسفة الذي عاصروه أو تقدموا عليه منذ أرسـطو حتى الفارابي، كان يُعنى بالمعرفة بما هي نشاط من أنشطة النفس، وإنجاز من جملة إنجازاتها، وبالتالي كان من الطبيعيّ أن يكون حديثه عنها في سـياق الحديث عن جملة هذه الإنجازات على اختلافها وتعدّد مراتبها وتفاوت قيمتهـا ومنزلتها، فضلًا عن أنّه كان يدرك بعمق حقيقة العلاقة التي تربط الإنجاز

المعرفيّ بالوجود المشخص للعارف، أعني بوجوده الطبيعيّ وبقواه المادّيّة وبملكاته وبشروط تكوينه الفيزيولوجيّ، فينبغي النظر إليها كإنجاز لكائن طبيعيّ كذلك، يتمتع بقوى بدنيّة، وبآلات بها يحقّق شكلًا من أشكال الانسجام والتكيّف مع العالم الذي يحيط به ويوجد فيه.

من هنا نفهم لمَ كان جزء من دراسة ابن سينا للإدراك يؤسّس نفسه هنا في قضايا علم الطبيعة والطبّ والفيزيولوجيا التي كان لابن سينا مشاركة فيها لا تكاد تضاهى ولا يمكن إغفالها في أيّ دراسة لفكره أو لفلسفته أو لتراثه، والتي قدّم فيها إنجازات سبق فيه علماء عصره ومفكّريه. ثمّ إنّ ابن سينا، شأنه شأن الفارابي، كان يرفع الإدراك العقليّ إلى مستوى يفوق كلّ مراتب الإدراك الأخرى، أو فلنقل إنّ مساهمة العقل عنده في عمليّة المعرفة تفوق كلّ مساهمة أخرى، وتتجاوزها وتتقدّم عليها، وهي عنده ذروة ما يتمّم فعل الإدراك من عناصر وبإنجازها إنّما تتمّ حلقات الوعي وتكتمل. وهو كان يفهم تميّز هذا الفعل استنادًا إلى رؤية للمعرفة العقليّة تتجاوز حدود تحصيل انطباع حسّيّ جزئيّ بالعالم يتوسّل أدوات معرفة طبيعيّة حسّيّة، وهو كان يقيم فعل التعقّل بما هو الجزء الأبلغ لعمل الفهم والمعرفة، وبما هو العنصر المتمّم لعناصر الإدراك على تنوّعها، كإنجاز يرتقي بالإدراك من مستوى الاكتساب إلى مستوى الخلق، ومن مستوى الفعل الطبيعيّ إلى مستوى الفعل ما بعد الطبيعيّ المجاوز، الذي يكشف بشكل أو بآخر عن شكل ممارسة وجوديّة أو مشاركة وجوديّة يصبح الإنسان فيها على علاقة وطيدة بعوالم ترتفع به إلى مستوى شراكة كونيّة مع الحقيقة وتدمجه في تراتب هرميّ مع ذوات وجوديّة مفارقة وعقليّة... أعني أنّها تجعل منه كائنًا عقليًّا لا طبيعيًّا فحسب، كائنًا متعقّلًا لا مجرّد كائن حساسيّة وإدراك طبيعيّين.

ومن هنا نفهم السبب الذي لأجله ارتبطت بحوث المعرفة عنده بالميتافيزيقا التي تنشغل بمبادئ الوجود العامّة، وبالأنطولوجيا التي تحدّد مراتب الموجودات ودرجاتها الوجوديّة.

وعلى أيّ حال، فإذا كان الإدراك نشاطًا من أنشطة النفس وفعلًا من أفعالها على تنوّع مراتبه، وإذا كانت المعرفة إنجازًا للنفس الناطقة ولقواها المختلفة، فلا بدّ من أجل استيعاب أبعادها من أن نفهم بدقّة طبيعة قوى النفس في عمومها[1]، وطبيعة قواها الإدراكيّة بشكل خاصّ، ليتأتّى لنا استيعاب الكيفيّة التي يتحقّق بها علم أو تنشأ من خلالها معرفة، وليتأتّى لنا فهم الآليّة التي تكتمل بها عمليّة الإدراك وتتمّ أو تتشكّل وتنجز بما هي فعل للنفس الناطقة، أو نشاط من أنشطتها، أو إنجاز من إنجازاتها... يتشكل عبر خطوات جدّ معقّدة، ومن خلال أفعال متداخلة متراكبة تنجزها قوى الإدراك على تنوّعها في سياق متدرّج يبدأ من أكثر أشكال الإدراك بساطة إلى أكثرها تعقيدًا وتركيبًا، ومن أدنى مراتب الأفعال الإدراكيّة وأكثرها محدوديّة إلى أسماها منزلة وأشدّها تعبيرًا عن جوهر المعرفة وحقيقتها، وهو شيء يتطلّب مع ابن سينا أن نفهم طبيعة قوى النفس في العموم، وطبيعة القوى الإدراكيّة على نحو خاص، وأن نفحص بدقّة واستيعاب قوى الإدراك الحسّيّ ووظائفها والموقع الذي تحتلّه في عمليّة المعرفة في كمالها، وما تقدّمه من إنجاز في خدمة هذه العمليّة، وكيف يتحقّق الترابط الضروريّ بين هذه الإنجازات ليتأتّى للمعرفة أن توجد أو تتمّ.

---

١. حسن ملّا عثمان ومحمّد خير عرقسوسي، الجانب النفسيّ في بحوث ابن سينا، بيروت: مؤسّسة الرسالة، ١٩٨٢. ص١١٣. والتعليقات، ص١٤٥. ومحمّد عثمان نجاتي، الإدراك الحسّيّ عند ابن سينا، بحث في علم النفس عند العرب، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعيّة، د. ت.

تتراتب الوظائف النفسيّة عند ابن سينا تراتبًا نسقيًّا مبتدئة من أدنى مراتبها إلى أعلاها، ومن أبسطها إلى أكملها... سواء في ذلك الوظائف الإدراكيّة أو غيرها من الوظائف، على نحو تفترض الوظائف العليا ما هو أدنى منها درجة، وبحيث توجد الأدنى متضمّنة على الدوام فيما هو أعلى منها. ولأجل ذلك فدراسة إحدى الوظائف هذه يتطلّب معرفة مرتبتها في سلّم تصنيف الوظائف النفسيّة، ومكانها في السلسلة المتدرّجة هذه، سواء أكانت مرتبة دنيا كما هو الحال في الوظائف البدنيّة الخالصة، أو الطبيعيّة الخالصة كوظائف الاغتذاء والنموّ... أو وظائف حركيّة كالانتقال من مكان إلى مكان مثلًا، أو وظائف إدراكيّة كالشم والتذوّق والسمع والتخيّل والتوهّم إلخ[1]... أو كانت وظائف عقليّة خالصة كإدراك الكلّيّات. وإذا كان الإدراك على تنوّع مراتبه وقواه وظيفة من وظائف النفس هذه وإنجازًا من إنجازاتها، فله مكانه إذًا في سلّم القوى النفسيّة، وله علاقته الأكيدة بالوظائف النفسيّة الأخرى، وبالتالي فلن يتأتّى لنا أن نفهم طبيعته ولا إنجازه ولا الدور الذي يضطلع به إن لم نفهم مكانته في سلّم الوظائف وعلاقته بما يحيط بها منها أو يرتبط به. وفي السياق سيستثمر ابن سينا كلّ ما أمكنه أن يصل إليه من معارف وتصوّرات ورؤى، سواء ما يتّصل بالنفس أو بقواها أو بالمعرفة وبأدواتها، عند من سبقه من فلاسفة ومفكّرين، ولن يفوته كذلك أن يستثمر كلّ ما أمكن له أن يعرفه من علوم الطبيعة التي بلغته أو علوم الطبّ وما يتّصل بها من علوم كالتشريح والفزلجة، مستنفدًا كلّ مقتضياتها، مستثمرًا ما أمكن له أن يستثمره من قضاياها في محاولة تشكيل رؤية متماسكة لما تكوّنه المعرفة أصلًا، ولكيفيّة تشكّلها وللشروط الضروريّة

١. ابن سينا، أحوال النفس، «رسالة في النفس وبقائها»، تح. أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة: البابي الحلبيّ، ١٩٥٢. ص ٥٧.

الطبيعيّة لحصولها، وللعناصر التي تتركّب منها، وللقوى التي تولّدها. وهو لم يكن في السياق مجرّد ناقل ينهل مما بلغه من علوم الأوائل بلا رويّة فكر ولا إعمال نظر ولا نقد أو ابتكار أو اجتهاد... ما هو معروف أن ابن سينا كان عالمًا صاحب ملكات رفيعة شارك في علوم عصره مشاركة إبداع وخلّاقيّة لا مجرّد مشاركة نقل واجتياف، واستوعب تراث الأوائل استيعاب تجاوز وتخطٍ لا استيعاب حفظ وترديد، ولقد كانت له مكانته التي لا تضاهى في علوم الطبّ والتشريع والفزلجة، وفي علوم الطبيعة في عمومها، فضلًا عن ما كان له من مكانة في العلوم الفلسفيّة والمنطقيّة واللغويّة... وهو راح يستثمر في بناء تصوّراته وآرائه وقناعاته خبرته العمليّة كذلك كطبيب مشرّح صاحب رأي وملكة وإنجاز. وسيتّضح لنا ذلك بأجلى صورة في حديثه عن القوى النفسيّة عمومًا، وعن قوى الإدراك التي تعنينا هنا على وجه خاصّ، في طبيعتها التشريحيّة وكيفيّة عملها ومكانها في البدن بما أنّها قوى جسمانيّة، خاصّة حين الحديث على قوى الإدراك الحسّيّ الظاهر والباطن.

ولقد ساعده ذلك أفضل مساعدة على أن يقسم القوى النفسيّة تقسيمًا يقوم على أساس واضح جليّ، ويصنّفها تصنيفًا محكمًا شاملًا، ويبيّن علاقاتها بعضها ببعض في سلّم متراتب تخدم فيه الوظائف الدنيا من وظائفها الوظائف العليا، وتكون للعليا فيه على الدنيا سلطة الرياسة[1]. فما هي هذه القوى النفسيّة إذًا، وكيف يرسم لنا ابن سينا صورتها في ترابطها وإحكامها وفي تناسقها وتدرّجها، وكيف يحدّد لنا طبيعة وظائفها وجوهر إنجازها.

تنقسم القوى النفسيّة عند ابن سينا انقسامًا أوّليًّا إلى ثلاثة أقسام:

---

١. ابن سينا، النجاة، مصر، ١٣٣١م، ص ٢٧٤ – ٢٧٥. والشفاء، م. س.، ج١، ص ٢١٣ و ٣٤٥.

– وظائف يشترك فيها الحيوان والنبات كالتغذّي والنموّ والتوليد[١].

– وظائف تشترك فيها أنواع الحيوان، ولا حظّ فيها للنبات كالإحساس والتخيّل والحركة الإراديّة.

– وظائف تخصّ الإنسان وحده، وهي وظائف العقل.

وكلّ قسم من هذه الوظائف له قوّة خاصّة تنجزه ويصدر عنها.

أمّا القسم الأوّل، وهو وظائف التغذّي والنموّ والتوليد، فتنجزه قوّة يسمّيها ابن سينا النفس النباتيّة، ويعرّفها بأنّها كمال أوّل لجسم طبيعيّ آليّ من حيث يتولّد وينمو ويغتذي. والقوّة التي تصدر عنها وظائف القسم الثاني، أعني الإحساس والتخيّل والحركة بالإرادة، يسمّيها ابن سينا نفسًا حيوانيّة، ويعرّفها بأنّها كمال أوّل لجسم طبيعيّ آليّ من حيث يدرك الجزئيّات ويتحرّك بالإرادة. أمّا القوّة التي تصدر عنها وظائف القسم الثالث، أعني وظائف التعقّل، فيسمّيها نفسًا إنسانيّة، وهي كمال أوّل لجسم طبيعيّ آليّ من حيث يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكريّ والاستنباط بالرأي، ومن حيث يدرك الأمور الكلّيّة.

والمتقدّم من هذه القوى أو النفوس، كما يحلو لابن سينا أن يقول، يوجد فيما يليه، بحيث إنّ النفس الحيوانيّة تشتمل على النفس النباتيّة، والنفس الإنسانيّة تشتمل على كلتيهما، وهو أمر كان أرسطو قد قرّره بوضوح في كلامه على القوّة والفعل في كتاب النفس، ويكاد يكون ابن سينا قد ردّده عنه بلا تغيير[٢].

---

١. م.ن.، ج١، ص ٢٧٩، والنجاة، ص ٢٦٦.

2. De anima, II, 3, 414b. 29 – 32.

وسنقارن دومًا بـ: أرسطو، في النفس، ترجمة عربيّة قديمة، حقّقها عبد الرحمن بدوي، القاهرة: مكتبة النهضة المصريّة، ١٩٥٤. ص ٢٦ وبعدها. وقارن ترجمة الأهواني، القاهرة: المركز القوميّ للترجمة، ٢٠١٥. والترجمة الإنكليزيّة:

لكنّ النفوس الثلاث أو القوى الثلاث هذه بالأحرى، هي في الإنسان نفس واحدة ذات قوى مختلفة ووظائف متعدّدة، وكذا يقال في الحيوان مثلًا، وبالتالي فلا ينبغي أن نتوهّم من قول ابن سينا أنّ النفس الإنسانيّة تشتمل على ما هو أدنى منها رتبة من نفوس، أو أنّ في الطبيعة الإنسانيّة نفوسًا ثلاثة تقيم كلّ واحدة منها إلى جوار الأخرى وتنتهض بوظيفتها التي هي لها. ما يقصده على وجه الدقّة أنّ النفس الحيوانيّة نفس واحدة تقوم بما هي واحدة بوظائف النفس النباتيّة والحيوانيّة كليهما، وأنّ النفس الإنسانيّة نفس واحدة تقوم بوظيفة قوى النفوس الثلاث كلّها... وبالتالي فإنّ لكلّ نفس من هذه قوى تتعقّد وظائفها كلّما ارتقينا من أدناها مرتبة إلى أعلاها، ففي النبات نفس واحدة لها قوّة النموّ والاغتذاء والتوالد، وفي الحيوان نفس واحدة لها قوّة النمو والاغتذاء والتوالد، وقوّة الإحساس والحركة بالإرادة، وفي الإنسان نفس واحدة جامعة للقوى هذه كلّها ولوظائفها ولقوّة التعقّل مضافًا إليها.

ثمّ يتشعّب التقسيم الأوّليّ هذا عند ابن سينا إلى تقسيمات فرعية أخرى إذا ما قرّرنا أن ندرس كلّ نفس من هذه النفوس على حدة، وجملة قواها التي تفعل فيها أو من خلالها جملة أفعالها[1].

أمّا النفس النباتيّة فلها كما اتّضح ثلاث قوى، هي الغاذية والمنمّية والمولّدة، والأولى تحيل الغذاء إلى مشابهة جسم المغتذي وتضيفه إليه بدل ما يتحلّل منه.

De Amina, tran. R. D. Hicks, M. A. , Cambridge 1907.

١. ابن سينا، مبحث في القوى النفسيّة، نشرة فانديك، مصر، ١٣٢٥هـ، ص ١٠. ويقارن نشرة الأهواني في كتاب: أحوال النفس، ص ١٥٠- ١٦٨.

والمنمّية هي التي تنمّي الجسم المغتذي نموًّا متناسبًا في أقطاره طولًا وعرضًا وعمقًا، حتى يبلغ كمال نشوئه. أما القوّة المولّدة، فهي التي تولِّد الشبيه.

وللنفس الحيوانيّة قوّتان، مدركة ومحرّكة؛ والأولى عنده قسمان، قوّة تدرك من خارج، أي أنّها تدرك العالم كما يتأدّى إليها في انطباعات حسّيّة، وما يدرك من خارج إنّما يُدرَك بأدوات ظاهرة هي الحواس الخمس الظاهرة، والتي تتحدّد وظيفتها أو تتعيّن بإدراك صور المحسوسات الخارجيّة. وقوّة أو قوى تدرك من داخل، أي أنّها تدرك ما يبقى في النفس بعد زوال علاقتها بالعالم الخارجيّ أو بالمدركات الخارجيّة، وهي إنّما تدرك من داخل بأدوات باطنة هي الحواس الخمس الباطنة، الحسّ المشترك، والمصورة، والمتخيّلة، والوهم والذاكرة.

وبعض هذه الأدوات إنّما يدرك ما يتأتّى له أن يقع عليه من صور المحسوسات التي سبق للحسّ الظاهر أن عثر عليها، وبعضها يدرك معاني جزئيّة في صور المحسوسات لا تدركها الحواس الظاهرة أصلًا، ولا تقف عليها.

وبالتالي يفرّق ابن سينا في الحسّ الباطن بين إدراك الصورة وإدراك المعنى، لجهة أنّ الأولى يدركها الحسّ الباطن والظاهر كليهما، لكن الظاهر يدركها أوّلًا، ثمّ يؤدّيها إلى الحسّ الباطن بعد ذلك، كإدراك الشاة صورة الذئب وشكله وهيئته ولونه. أمّا المعنى فيدركه الحسّ الباطن من المحسوس الخارجيّ من غير أن يدركه حسّ ظاهر، كإدراك الشاة عداوة الذئب الذي هو المعنى الموجب لخوفها.

والقوّة المحرّكة كذلك قسمان، محرّكة بما هي باعثة على الحركة، ويسمّيها ابن سينا القوّة النزوعيّة الشوقيّة، ومحرّكة بما أنّها فاعلة للحركة، وهي القوّة التي تنبعث في العضلات والأعصاب، فتحدث الحركة فيهما أو من خلالهما، ويسمّيها القوّة الإجماعيّة؛ لأنّها تجمع على الحركة وتؤدّي إليها وتحدثها، وهي قوّة واحدة لا تنقسم

ولا تتعدّد. أمّا القوّة الأولى التي سـمّاها نزوعيّة شوقيّة، فهي عنده قسمان: شهوانيّة وغضبيّة. والأولى تبعث إلى جلب الضروريّ والنافع طلبًا للذّة، والثانية تبعث إلى دفع المنافي والضارّ طلبًا للغلبة[١].

وتنقسـم الناطقـة[٢] إلى قوّة عاملة وقوّة عالمة، وكلّ واحدة منهما تسـمّى عقلًا باشـتراك الاسـم، أي أنّ ما يُقصد من كون الأولى عقلًا هو غير ما يُقصد من كون الثانية كذلك.

والأولى عنده هي مبدأ محرّك لبدن الإنسان إلى الأفعال الجزئيّة الخاصّة بالروية فيما ينبغي أن يفعل وأن يترك. وبهذا المبدأ تتعلّق سياسة البدن وتدبيره، وإليه كذلك تنسـب الأخلاق؛ أمّا القوّة العالمة أو العقل النظريّ كما يحلو لابن سـينا أن يقول، فوظيفتـه إدراك الصور الكلّيّة المجرّدة عن المادّة. ولهذا العقل بالنسـبة إلى الصور الكلّيّـة درجات مختلفة؛ لأنّه قد يكـون كالقوّة المطلقة التي لا تقبل بعدُ شـيئًا من الكمال، وذلك قبل أن تدرك شـيئًا من المعقولات، فيسـمّى حينئذ عقلًا هيولانيًّا، أي أنّه عقل بالقوّة على الإطلاق، أو من جميع الجهات، أو أنّه مجرّد استعداد خالص لـلإدراك. فإذا حصَّلنا في العقل الهيولانيّ هذا المعقـولات الأولى، وهي المقدّمات التي يقع التصديق بها من غير اكتساب، مثل أنّ الكلّ أعظم من الجزء، وأنّ الأشياء المتسـاوية لشيء واحد متسـاوية، وهـي المعقولات التي يتوصّل بها إلى اكتسـاب معقولات ثانية نظريّة بالاستدلال والقياس، فإنّه سمي عقلًا بالملكة، فإذا حصلت في العقل المعقولات الثانية، دون أن يطالعها أو يرجع إليها بالفعل، على نحو تكون

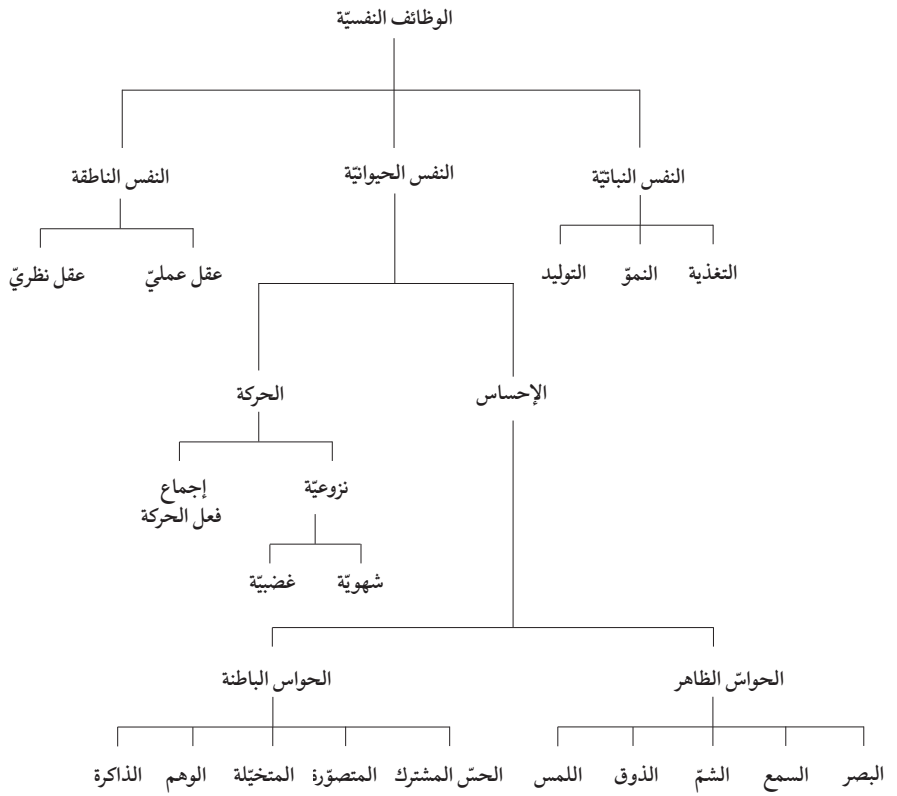
١. الشفاء، م. س.، ج١، ص ٣٤٣.

٢. ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة، نشرها الأهاني في: أحوال النفس، م. س. ص ١٨١. ورسالة في الكلام على النفس الناطقة، ضمن: م، ن.، ص١٩٣.

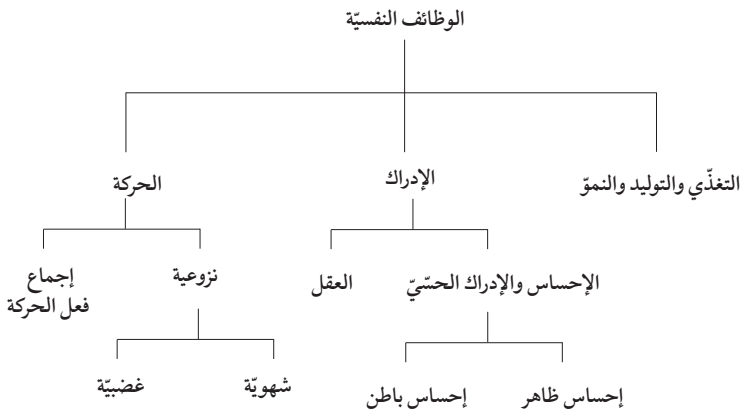
عنده مجرّد معرفة مخزونة يطالعها بالفعل متى يشاء، فيعقلها ويعقل أنّه يعقلها، فإنّه يسمّى عقلًا بالفعل، فإذا كانت الصور المعقولة حاضرة بالفعل عند العقل وهو يطالعها ويعقلها ويرجع إليها ويعقل أنه يعقلها، يسمى العقل حينئذ مستفادًا.

والقول بقوى متعدّدة مختلفة في ذواتها، سواء منها النباتيّة أو الحيوانيّة أو الإنسانيّة، إليها تسند الوظائف المختلفة، إنّما سببه كما يتضح هو تنوّع الوظائف نفسها... بالرغم من أنّ ابن سينا يعتقد اعتقادًا راسخًا بوحدة النفس كما سيأتي، وبأن الفاعل للأفاعيل المتنوّعة المنجز لها إنّما هو فاعل واحد لا تركّب فيه ولا تعدّد، فالنفس النباتيّة هي التي بوحدتها وبساطة ذاتها تفعل أفاعيلها المتنوّعة المختلفة... هكذا النفس الحيوانيّة أو الإنسانيّة.. وكان يمكن لابن سينا ببساطة أن ينسب كلّ هذه الأفعال على اختلافها كالنموّ والاغتذاء والتوالد في النبات، وهذه مع الإحساس والحركة بالإرادة في الحيوان، وهذه كلّها مع التعقّل في الإنسان، إلى فاعل واحد هو النفس النباتيّة أو الحيوانيّة أو الإنسانيّة من غير حاجة إلى توسيط قوى.. وهو شيء يتناسب مع قناعته الأصيلة في نسبة الأفعال إلى فاعل واحد بسيط من غير أن يخلّ ذلك بوحدة مذهبه وتماسك رؤيته إلى طبيعة القوى ووظائفها من جهة ووحدة النفس وبساطتها من جهة أخرى. لكن يبدو أنّ السبب الرئيس وراء افتراض قوى نفسيّة بها تفعل النفس أفاعيلها المتعدّدة وتقوم بوظائفها هو سبب إجرائيّ منهجيّ يستند إلى تنوّع الوظائف نفسها الذي يفرض في النفس الواحدة جهات متنوّعة للفعل، أعني أنّ النفس التي تفعل النموّ إنّما تفعله من الجهة التي لا تفعل بواسطتها الاغتذاء، وأنّها تفعل الإحساس من الجهة التي لا تفعل بها الحركة... لكن هذا قد يكون بالفعل نمط تأويل لكلام ابن سينا ولمذهبه ينافيه حديثه الواضح والصريح عن وجود قوى حقيقيّة بها تفعل النفس أفاعيلها

المختلفــة، وتنجــز وظائفها المتنوّعة. وهو شيء سيشــير إليه فيما يــأتي ويصرّح به. وكيف كان فهذه صورة للوظائف النفســيّة على تعدّدها واختلاف مراتبها، وتنوّع قواها حسب ابن سينا.



ولأنّ ثمّــة علاقة وثيقة وجذريّة بين الحسّ باطنًــا كان أو ظاهرًا وبين العقل، في بلوغ كمال المعرفة وإنجازها، فإنّه يمكن جعلهما معًا في ســياق وحدة الإدراك في كلّيّــة، فيقال إنّ الإدراك أو المعرفة إدراك حسّيّ وإدراك عقليّ، والأوّل حسّ ظاهر وحــسّ باطن. وبهما معًا تنجــز النفس الناطقة فعــل الإدراك، وإذا كانت الصورة السابقة التي يجعل الإحساس شأن النفس الحيوانيّة، وإنجازًا من إنجازاتها، والعقل شــأن النفس الناطقة وإنجازًا من إنجازاتهــا توحي بانفصال ما أو تمايز بين مرتبتي الإدراك هاتــين، فإنّــه يمكن وضعهما في ســياق ترتيب يبرز تكاملهــما وتداخلهما وترابط عناصرهما في وحدة الإدراك الكلّيّة، بأن تقســم الوظائف النفسيّة إيّاها إلى تغذية ونموّ وتوليد، وإلى إدراك، وإلى حركة على الشكل الآتي:



ومثل هذا التقسيم الذي وضعه ابن سينا للوظائف النفسيّة إيّاها مقتبس في الواقع عن أرسطو، لكنّه يختلف عنه في بعض جوانب منها؛ ذلك أنّ أرسطو جعل الحسّ الباطن ثلاث قوى، الحسّ المشترك والتخيّل والذاكرة فحسب، ناسبًا لها وظائف تتّفق وتختلف هنا وهناك عما نسبه لها ابن سينا كما سيأتي[١]. أمّا المصوّرة والوهم فغير موجودين عند أرسطو. ويختلف تقسيم ابن سينا كذلك عن ذاك الذي أذاعه النظّار المسلمون، كما هو الحال عند إخوان الصفاء خاصّة، فيما يتّصل بالحواس الباطنة؛ ذلك أنّ هؤلاء يقولون بخمس حواس روحانيّة هي المتخيّلة والمفكّرة والحافظة والناطقة والصانعة[٢]. وليست المتخيّلة والمفكّرة والحافظة عندهم تشبه مسمّياتها عند ابن سينا، بل بينه وبينهم في ما يخصّ هذه القوى في الواقع اختلاف كبير... ثمّ إنّ الحاسّتين الأخريين الناطقة والصانعة غير موجودتين عنده البتّة. وسيقترب تقسيمه في الواقع من تقسيم الفارابي في فصوص الحكم[٣] اقترابًا شديدًا. لكنّه سيختلف شيئًا قليلًا عن تقسيمه الوارد في آراء أهل المدينة الفاضلة[٤].

وسينقل الغزالي تقسيم ابن سينا هذا في معارج القدس[٥]، وفي مقاصد

---

1. De anima, III, 1, 213.

J. Bear,Greek theories of Elementery cognition, oxford, 1924, P276 – 325.

٢. إخوان الصفاء، الرسائل، مصر، ١٩٢٨م. ج٢، ص ٣٤٩ – ٣٥١ و ج٣، ص ١٤ – ١٨.

٣. فصوص الحكم، مجموع فلسفة أبي نصر، مصر ١٩٠٧م. ص ١١٥ – ١٥٣.

٤. آراء أهل المدينة الفاضلة، مصر، ص ٤٧ – ٥١.

٥. معارج القدس، مصر، ١٩٢٧م. ص ٣٦ – ٥٠.

الفلاسـفة[١]، نقلًا يكاد يكون حرفيًّا، وعنهما سينتشر بين فلاسفة الغرب في القرون الوسطى المسيحيّة[٢].

والملفت أنّ ابن سـينا يعتبر كلّ الوظائف الحيويّة بما فيها الوظائف البيولوجيّة كالنموّ والتوليد والتغذية وظائف نفسـيّة... شـأنه شـأن العلماء القدامى الذي لم يميّـزوا بين علم النفـس والبيولوجيا وعلم وظائف الأعضاء، ولعلّ السـبب هو اعتقادهم جميعًا كما هو الحال مع ابن سـينا سـواء بسـواء أنّ النفس هي علّة الحياة كلّها وعلّة الإدراك كليهما؛ ولذلك نسبوا إليها جملة الوظائف الحيويّة والإدراكيّة... أعني الوظائف البيولوجيّة والفيزيولوجيّة والنفسيّة جميعها.

إذًا ثمّة قوى نفسـيّة هي مصدر الوظائف النفسـيّة كلّها ومنبعها الذي تصدر عنه. والقول بمثل هذه القوى مع بعض تفاوت واختلاف هنا وهناك، شـائع بين الفلاسفة اليونانيّين والمسلمين وفلاسفة القرون الوسطى، لكن القول بوجود قوى في العموم لم يكن ليُسْـهِمَ بوضوح في فهم الوظائف النفسـيّة واستيعاب طبيعتها؛ ذلك أنّ تفسـيرها بردِّها إلى قوى سـيولّد مزيدًا من التعقيدات؛ إذ لا معنى محصّلًا لتفسير الإحسـاس من خلال القول بوجود قوّة حاسّة هي مصدره. وإذا كان ثمّة من طريق لفهم الظواهر النفسيّة أو الأنشطة أو الوظائف، كالتخيّل أو التوهم مثلًا، فهو إنّما يكون بملاحظتها ملاحظة دقيقة واكتشـاف علاقاتها واسـتنباط القوانين التي تربط بينها، وهو شيء كان ابن سينا شديد الانتباه له، عارفًا بما تعنيه الخبرة أو التجربة في كلّ دراسة نفسيّة، سواء أتعلّقت بوظائف بيولوجيّة خالصة أم بوظائف

١. مقاصد الفلاسفة، مصر، ١٣٣١هـ، ص ٢٧٤ - ٢٩٢.

2. Gilson, Archives d,Histoires Doctrinale et l,istoire du moiyen Age, 1928-1929. P 174, 92.

إدراكيّة ترتبط بالوعي. وهو شيء سنقع عليه في دراساته النفسيّة بوضوح لا لبس فيه، سيتبدّى بوضوح تامّ كذلك في دراساته الفيزيولوجيّة والطبّيّة والتشريحيّة.

لكن ما كان يعيبه مثل هذا الجهد العلميّ في السياق، أنّه خلط في أبحاثه فيما يخصّ هذه الظاهرات بين التجربة بالمعنى العلميّ والنظريّات الميتافيزيقيّة التي نشأت حولها في مدى أزمات وبين النائج المخبريّة بالمعنى العامّ والأفكار العلميّة التأمّليّة التي كان العلم الطبيعيّ مرتهنًا لها قرونًا طويلة، أو المعتقدات الراسخة التي لم يكن يسهل تجاوزها، والتي توطّدت في مذاهب أو فلسفات أو تجارب، حتّى باتت حقائق لا جدال ولا شكّ فيها.

وقد يوحي القول بقوى نفسيّة متعدّدة يصدر عن كلّ واحدة منها فعل خاصّ وتتّصل بها وظيفة محدّدة، بانفصال الوظائف النفسيّة بعضها عن بعض، وقد يقود ذلك إلى تقسيم الحياة النفسيّة إلى أقسام متمايزة مختلفة ومستقلّة، وقد يفهم من بعض عبارات ابن سينا إيمانه بمثل هذا التعدّد والانفصال كما في قوله:

«إن كلّ قوّة لها فعل أوّليّ، ولا تشارك قوّة أخرى لها فعل أوّليّ مخالف لفعلها الأوّليّ»[1]...

والاعتقاد بوجود وظائف نفسيّة يستقلّ بعضها عن بعض لا يكاد يفهم له معنى محصّل أصلًا، ولا نعثر عند ابن سينا على ما يبرّره، وهو شيء سيتأدّى البحث إلى إثبات بطلانه، حين يبيّن أنّ الحياة النفسيّة حياة متّسقة منسجمة، أو هي حياة واحدة، وأنّ الوظائف النفسيّة إنّما هي وحدة لا تتجزّأ تصدر عن الإنسان في كلّيّته بحيث لا توجد أفعال عقليّة محضة أو انفعاليّة محضة أو فاعليّة محضة، لا تدخل فيها عناصر نفسيّة أخرى.

---

١. الشفاء، م. س.، ج١، ص ٢٨٩.

وابن سينا في حقيقة الأمر لا يقول بانفصال بين القوى النفسيّة، حتّى لو أوحت بعض عباراته ذلك، وهو في مواضع متفرّقة من كتبه سيعرض الكثير من الأدلّة على وحدة الحياة النفسيّة وتشابك وظائفها وتداخل إنجازاتها وأفعالها. وسيناقش أولئك الذين يقولون بانقسام النفس إلى أجزاء متباينة مختلفة كما هو الحال مع أفلاطون مثلًا[١] مقرّرًا أنّ النفس واحدة بسيطة لا تتركب من أجزاء، وأنّ قواها المختلفة تفيض عن ذات واحدة، هي التي تقوم في الواقع بكلّ الوظائف وتؤدّي الأفعال النفسيّة بتمامها على تنوّعها واختلافها وتعدّدها. يقول مثلًا:

«يجب أن يكون لهذه القوى رباط يجمعها كلّها وتجتمع إليه... ونحن نرى أنّ الإحساس يثير الشهوة، والقوّة الشهوانيّة لا تنفصل عن المحسوس بما هو محسوس... ولا يجوز أن تكون القوّتان واحدة... فبان أنّ القوّتين عما قوتان لشيء واحد؛ فلهذا يصدق أن نقول: إنّنا لمّا أحسسنا اشتهينا، أو لما رأينا كذا غضبنا... وهذا الشيء الواحد يراه كلّ منّا أنّه ذاته حتّى يصدق أن نقول لمّا أحسسنا اشتهينا»[٢].

ويقول:

«إنّ النفس واحدة، وإنّ هذه القوى تنبعث عنها في الأعضاء، ويتأخّر فعل بعضها ويتقدّم بحسب استعداد الآلة. فالنفس التي لكلّ حيوان جامعة أستقسّات (عناصر) بدنه ومؤلّفتُها ومركّبتُها على نحو يصلح معه أن يكون بدنًا لها. وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي، فلا تستولي عليه المتغيّرات الخارجيّة ما دامت النفس موجودة فيه... ولولا ذلك لما بقي على صحّته. ولاستيلاء النفس عليه

١. الشفاء، م. س.، ج١، ص ٣٤٢، والنجاة، ص ٣٠٣.

٢. الشفاء، م. س.، ج١، ص ٣٤٢، والنجاة، م. س.، ص ٣١٠ - ٣١٣.

ما يعرض قوّة القوّة النامية وضعفها عند استشـعار النفس قضايا تكرهها أو تحبّها كراهة ومحبّة ليست بدنيّة البتّة، وذلك عندما يكون الوارد على النفس تصديقًا عنها، وليس ذلك مما يؤثّر في البدن بما هو اعتقاد، بل يتبع ذلك الاعتقاد انفعال من سرور أو غمّ، وذلك أيضًا من المدركات النفسيّة، وليس مما يعرف للبدن بما هو بدن، فيؤثّر ذلـك في القوّة النامية الغاذية حين يحدث فيها العارض الذي يعرض للنفس أوّلًا، وليكن الفرح النطقيّ شدّة ونفاذًا في فعلها ومن العارف المضادّ لذلك، وليكن الغمّ النطقيّ الذي لا ألم بدنيًّا فيه وضعفًا وعجزًا حتى يفسد فعلها وربما انتقص المزاج به انتقاصًا. وكل ذلك مما يقنعك بأنّ النفس جامعة لقوى الإدراك واستعمال الغذاء... وهي واحدة لهما ليست منفردة عن تلك... فبان أنّ النفس هي مكمّلة البدن الذي هي فيه، وحافظة على نظامه الذي الأولى به أن يتميّز ويتفرّق. إذ كلّ جزء من أجزاء البدن يسـتحقّ مكانًا آخر ويسـتوجب مفارقة لقرينه. وإنّما يحفظه على ما هو عليه شيء خارج عن طبيعته وذلك هو النفس»[1].

ولابن سـينا برهان مفصّـل آخر على وحدة النفس نجد أصله عند أرسـطو، وسـيكرّره الفارابي[2] قبله في آراء أهـل المدينة الفاضلة، وهو يقوم على مبدأ تداخل القوى النفسـيّة وتدرّجها وانتظامها في نسـق يؤثّر فيـه بعضها على بعض، بحيث توجد الدنيا في العليا، وتصبح العليا مبدأ تفيض عنه الدنيا. وهو دليل سيذكره ابن

١. الشفاء، م. س.، ج١، ص ٢٨٦ – ٢٨٧.

٢. آراء أهل المدينة الفاضلة، م. س.، ص ٥١ – ٥٢.

سينا مفصّلًا في موضعين من الشفاء[١] والنجاة[٢]، وسيكرّره الفلاسفة اللاتينيّون في القرون الوسطى المسيحيّة بلا تغيير... لكنّنا لا نجد حاجة بعدُ إلى ذكره هنا ما دام ليس ذلك هدفًا شديد الصلة بنظريّة المعرفة، بمقدار ما هو شديد الصلة بقضيّة النفس في طبيعتها وعلاقتها بالجسد[٣].

ويفرّق ابن سينا بين النفس الناطقة والنفس الحيوانيّة تفريقًا يقوم على فكرة أنّ الثانية قائمة في جسد وتفعل فعلها بواسطة عضو جسديّ... وأنّ الأولى غير قائمة في جسم وتفعل فعلها لا بتوسّط عضو جسميّ، وهو تفريق في الواقع يتأسّس لا على وجود نفسين في الإنسان تتمايز إحداهما عن الأخرى تمايزًا جوهريًّا كما مرّ، بل على نوعين مختلفين من القوى المدركة في الإنسان أو الوظائف بالأحرى، قوى تدرك الجزئيّات بتوسّط أعضاء جسميّة هي الحواس وتتبع النفس الحيوانيّة، وقوّة تدرك الكلّيّات المجرّدة دون توسّط عضو جسميّ، وهي العقل أو النفس الناطقة، وعلى ذلك فإن كلّ قوّة تدرك الجزئيّات بوساطة عضو جسميّ هي في نظر ابن سينا قوّة حسّيّة.

ومثل هذا الكلام في الواقع منهجيّ أكثر من كونه مجموعة من الحقائق، أو تعبيرًا عن حقائق. والغرض منه على وجه الدقّة وصف أفعالنا الإدراكيّة في حدود تمايزاتها، أو فلنقل تنوّعاتها، ومكانها في العمليّة الإدراكيّة في شمولها. وبالتالي فالتعبير بالنفس الناطقة عن فعل التعقّل أو نسبة فعل التعقّل إلى النفس الناطقة

---

١. الشفاء، م. س.، ج١، ص ٣٤٥،

٢. النجاة، م. س.، ص ٣١٢ – ٣١٥.

3. Gilson, op. cit., p 52.

يهـدف إلى إبراز هذا العنصر من بين عناصر التجربـة، وتحديد تمايزه عن غيره من الخطوات التي تشكل جزءًا ضروريًّا في عمل الإدراك؛ ولهذا حين يُنسب الإحساس أو فعل الإدراك الحسّيّ إلى نفس حيوانيّة، فإنّ المراد إبراز مكانته في العمل الإدراكيّ برمّته وتحديد مرتبته كعنصر من عناصر فعل المعرفة، وأنّه إنّما يتحقّق بما هي عنصر ضروريّ لحدوث الإدراك بارتباطه بالجسد، وبأدوات حسّيّة متّصلة بالعالم، عبرها أو من خلالها تطلّ النفس على صوره وحقائقه ومعانيه وأشيائه.

وكيف كان فالإنسـان يدرك الجزئيّات الموجـودة في الخارج[1]، ويحفظ الصور عنده ويتذكّرها، ثمّ يؤلّف بينها ويفرّق بواسـطة فعل تخيّل، وينشئ صورًا جديدة مـن خلالها، ويدرك كذلك معـاني جزئيّة تتضمّنها صور المحسوسـات وتحتويها. وهذه الوظائف الإدراكيّة جميعها تتمّ بواسـطة أعضاء حسّيّة؛ فهي لذلك وظائف حسّيّة حسب ابن سينا، سواء أكانت تتمّ بواسطة حواس ظاهرة أو بواسطة حواس باطنة كما هو الحال في التخيّل والتوهّم والتذكّر.

لكن ابن سينا لم يشر قطّ إلى فكرة أنّ الوظائف الإدراكيّة التي ينسبها إلى الحسّ الباطـن هي في حقيقتها وظائف عقليّـة، وأنّ حاجتها إلى أن ترتبط بالحسّ الظاهر لا يغير في حقيقة أنّها ليسـت وظائف حسّـيّة بالمعنى الدقيقة للكلمة؛ ولأنّه لم يكن يلتفت إلى ذلك بسـبب تـراث متطاول من التصوّرات والـرؤى التي كانت تعتبر الوظائف هذه وظائف حسّـيّة، ولأنّه كان يدرك من جانب آخر اختلافها وتمايزها في الطبيعة والجوهر عن الوظائف الحسّيّة الخالصة، فهو راح ينسبها إلى قوى باطنيّة

١. راجع: ابن سينا، أحوال النفس، م. س.، تح. الأهواني، ص ٦٩-٧٤.

في جوهرها لكنّه أصر في واقع الأمر على كونها من الحواس فسمّاها الحواس الباطنة، أو قوى الإحساس الباطن.

ولقد أهمل ابن سينا كذلك في دراسته النفسيّة في عمومها دراسة الحياة الوجدانيّة وما يتّصل بها من مشاعر وعواطف، شأنه شأن معظم الفلاسفة القدماء في العموم؛ ولعلّ سبب ذلك هو غموض هذا الجانب من حياة الوعي، أو من الحياة النفسيّة، والتباسه عليهم، أو لعلّه نشأ من أنّ عنايتهم كانت تتّجه أوّل الأمر إلى دراسة العالم في أبعاده الوجوديّة كلّها أكثر من اتجاهها نحو دراسة الحياة النفسيّة أو العالم النفسيّ الداخليّ، وحين وجّهوا عنايتهم إليه في مرحلة من مراحل تفكيرهم ظلّوا متأثّرين بما كان يشكّله بالنسبة إليهم مكان الاهتمام الأصيل، أعني العالم الذي يعيشون فيه ويشكّل أفقهم الوجوديّ، وبيئتهم التي فيها يحيون، والفضاء الذي يؤثّرون فيه ويتأثّرون به؛ ولأجل ذلك وجّهوا عنايتهم إلى جانب واحد من الحياة النفسيّة وهو الظواهر الإدراكيّة والنزوعيّة اللتان بهما يرتبط الكائن الحيّ بالعالم، يفهمه ويستحوذ عليه، ويفعل فيه وينفعل منه، واللتان تعبّران عن وجهين للحياة النفسيّة يتجهان إلى الخارج؛ إذ بالإدراك نكوِّن في أنفسنا صورة معقولة عن العالم، وبالنزوع أو بالإرادة نؤثّر فيه ونقاومه ونغيّره.

أمّا الحالات الوجدانيّة، فهي في نظر ابن سينا حالات نفسيّة عرضيّة تتعلّق بالإدراك أحيانًا، وتصاحب الإحساس والتخيّل أو التعقّل، وتتعلّق بالنزوع والإرادة والفعل أحيانًا أخرى، فهي ليست عناصر أصيلة قائمة بنفسها، ولا هي وظائف تقصد أن تحقق غرضًا في ذاتها أو تنجز غاية. وإذا ما أمكن للفيلسوف أن يعتني بها أو أن يدرسها فباعتبار مصاحبتها للإدراك أو اقترانها به، كما هو الحال

في اللذّة والألم اللذين سيقول ابن سينا حولهما الكثير[١]، أو كما هو الحال في الشوق الذي يصاحب الإرادة أو النزوع الذي هو وظيفة للقوّة المحرّكة.

ويكاد يقتصر انشغال ابن سينا بالحالات الوجدانيّة أو الحياة الوجدانيّة على هذه العناصر الثلاثة كما سيأتي عند حديثه على عناصر الإدراك الحسّيّ.

١. الشفاء، م. س.، ج١، ص ٣٤٣.

الفصل الأوّل

الإدراك الحسّيّ الظاهر

طبيعته وأدواته ووظيفته في العمليّة الإدراكيّة

أوّلًا: طبيعة الإدراك الحسّيّ

١. الإدراك عمومًا

قلنا إن ابن سينا يعرّف الإدراك عمومًا سواء كان حسّيًّا أم عقليّا بأنه قبول المدرِك لصورة المدرَك، أو كما يقول هو ذات نفسه من أنّ «إدراك شيء هو أن تكون حقيقته متمثّلة عند المدرِك يشاهدها بما به يدرك»[١].

ويتابع: «يشبه أن يكون كلّ إدراك إنّما هو أخذ صورة المدرَك بنحو من الأنحاء»[٢]. فإذا كان الإدراك عقليًّا، فهو تمثّل صور المعقولات في العقل[٣]، وإن كان حسّيًّا، فهو تمثّل صور المحسوسات في الحواس[٤].

والإدراك الحسّيّ هذا- إذا شئنا أن نبدأ من الأبسط إلى الأعقد، أعني من الإدراك الحسّيّ الذي يشكّل أوّل مراتب المعرفة وأدنى درجاتها، والعنصر الأقلّ تعقيدًا من عناصرها، أو فلنقل الأقلّ تجريدًا- فإنّ ابن سينا يقسّمه كما مرّ سابقًا إلى إدراك حسّيّ ظاهر وإدراك حسّيّ باطن، وهو إنّما يفعل ذلك استنادًا إلى تمايز طبيعة كلا الإحساسين، إذ الأوّل ينفعل عن محسوس خارجيّ أو عن صورة خارجيّة إذا صحّ التعبير، والثاني ينفعل عن صورة داخليّة حتّى مع غياب المحسوس. هذا من

---

١. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مصر ١٣٢٥هـ. ج١، ص ١٣٠.
٢. الشفاء، م. س.، ج١، ص ٢٩٥.
٣. الشفاء، م. ن.، ج١، ص ٢٥٦.
٤. النجاة، م. س.، ص ٢٦١.

جهة، ولأنّ الأوّل منهما إنّما يتأسّس في قوى حسّيّة ظاهرة، بواسطتها يتأتّى تكوين انفعالات عن أشـياء العالم الذي يحيط بنا، والثاني إنّما يتأسّس في الصور القائمة في أنفسـنا عن العالم حتى عندما يغيب عنّا. وبالتالي إذا قدّر لنا أن نقوّم رؤية متكاملة لعالم الإدراك الحسّيّ في عمومه استنادًا إلى مذهب ابن سينا، فلا بدّ أن نتحدّث تارة عن إدراك حسّيّ ظاهر، وأخرى عن إدراك حسّيّ باطن، وإذا كان مسـتويَا الإدراك هذين مترابطين على نحو لا يمكن لنا أن نفكّك عمليًّا بينهما، فإنّنا بمقدورنا أن نرى ببساطة أنّ أحد هذين المستويين من الأفعال الإدراكيّة أبسط من الآخر وأقلّ تعقيدًا مـن جهة، وأنّه هو ما به أو فيه يتأسّـس الإدراك الآخـر ويوجد من جهة أخرى. ولأجل ذلك يبدأ ابن سـينا بالإدراك الظاهر وبأدواته أو آلاته، ويفصل الكلام في وظيفته، لأنّه أبسـط نوعي الإدراك الحسّيّ وأقلّهـما تعقيدًا؛ ولأنّه إنّما يتّصل بالعالم مباشرة ويتأسّس فيه، ولأنّ الإدراك الباطن يقوم عليه ويستثمره ويجتاف عناصره ويتصرّف فيها، ثمّ يضعها في خدمة مرتبة أسـمى مـن مراتب الإدراك وأعقد، في تداخل يكاد لا يُرى ببسـاطة ولا يحاط بخطواته إلّا بواسطة فعل اعتبار عقليّ، وفي تعقيـد يمنع في الواقع من أن يفصل فعل إدراكيّ عن فعل أو وظيفة عن وظيفة أو نشاط عن نشاط إلّا بواسطة تحليل عقليّ. ونحن إذا ما بدأنا بالحسّ الظاهر لنكشف عن إنجازه، ولنحدّد طبيعة اشتغاله، فلا نقصد أنّ ما يحقّقه ينفصل بشكل أو بآخر عن العمليّة الإدراكيّة في عموم صورتها وفي كلّيّة وجودها. وحين نرتب مع ابن سينا أدوات الإدراك الحسّيّ الظاهر ترتيبًـا متصاعدًا من الأقل تعقيدًا إلى الأكثر تعقيدًا ومن البسـيط إلى المركّب، فلا نقصد أنّ عمل الحسّ إنّما هو عمل منفصل العناصر يتأدّى كلّ عنصر فيه بواسـطة آلة إدراكيّة في اسـتقلال تامّ عن غيرها من الأدوات

الحسّـيّة الظاهرة أو قوى الإحسـاس الأخرى. ثمّة هنا تداخل معقّد في إنجازات الحواس وأفاعيلها قد لا يتأتّى لنا في الواقع تفريقه وتفصيل عناصره وتمييز بعضها عن بعض، لكن غرض التحليل يتطلّب ذلك، وهنا ها نحن ذا نسـير مع الشـيخ الرئيس في تحديـده الصارح لطبيعة الإدراك الحسّيّ الظاهـر ولأدواته ولوظيفتها، فنخصّـص لذلك هذا الفصل الذي نحن فيه، وسـندرس قـوى الإدراك الباطن ووظيفتها في الفصل الثـاني لتتبدّى لنا الطريقة التي تتكامل بواسـطتها الوظائف لتكوِّن صورة كافية عما يحلو لنا أن نسـمّيه «عمليّـة الإدراك» في كلّيّتها أو العمليّة المعرفيّة في كلّيّة ما يعنيه فعل التعرّف.

٢. طبيعة الإدراك الحسّيّ الظاهر[١]

والإدراك الحسّيّ هو تمثّل صورة المحسوسات في الحواس، أو هو انطباع صور المحسوسات في الحواس كما يعبر ابن سينا نفسه حين يقول:

«المحسوسـات كلّها تتأدّى صورهـا إلى آلات الحسّ وتنطبـع فيها فتدركها القوى الحاسّة»[٢].

وهو سيعبّر عن ذلك بطريقة أخرى، فيقول:

«كلّ واحدة من هذه القوى الحاسّة، إذا حُقّقت فإنّما تدرك بتشبّه بالمحسوس، بل إنّما تدرك أوّلًا ما تأثّر فيها من صورة المحسـوس. فإنّ العين إنّما تدرك الصورة فيها من المحسوس»[٣].

---

١. ابن سـينا، مبحث عن القوى النفسيّة، م. س.، نشرة الأهواني، ضمن: أحوال النفس، م.س. ص ١٦١.

٢. النجاة، م. س.، ص ٢٦١.

٣. مبحث في القوى النفسيّة. نشرة فاديك، م. س.، ص ٦٤.

ويكاد قولُ الفارابي في الفصوص يشبه قولَ ابن سينا بالانطباع، الذي سيفصله في ما بعد، من أنّ:

«الإدراك يناسب الانتقاش، فكما أنّ الشمع يكون أجنبيًّا عن الخاتم حتى إذا طابقه وعانقه معانقة ضامّة رحل عنه بمعرفة ومشاكلة صورة، فكذلك المدرِك يكون أجنبيًّا عن الصورة، فإذا اختلس عنه صورته، قيل عنه معرفة، كالحسّ يأخذ من المحسوس صورة يستودعها الذكر، فتمثّل في الذكر وإن غاب عن الحسّ»[١].

ثمّ إنّ الحواس حسب ابن سينا إذا كانت إنّما تقبل صور المحسوسات، فهي تقبلها دون مادّتها، أعني مجرّدة عن المادّة، فيتصوّر بها الحاسذ[٢]، وهو قول يشبه إلى حدّ بعيد قول أرسطو في النقش حين يقول:

«إنّ عضو الحسّ يقبل صور المحسوسات دون مادّتها، كما يقبل الشمع صورة الخاتم دون الحديد أو الذهب»[٣].

لكن قبوله لها مجرّدة عن المادّة لا يعني بالضرورة قبولها مجرّدة عن لواحق المادّة نفسها، إذ الصورة المادّيّة تعرض لها بسبب المادّة أحوال وأمور لا ترجع إليها لذاتها من حيث هي صورة. مثال ذلك أنّ الصورة إذا وجدت في مادّة حصلت على قدر من الكمّ والكيف والوضع والأين، وهذه أمور غريبة عن الصورة، «والحسّ يأخذ الصورة عن المادّة مع هذه اللواحق»[٤]، فتكون الصورة المحسوسة موجودة في الحسّ

١. الفارابي، فصوص الحكم، م. س.، ص ٤.

٢. الشفاء، م. س.، ج١، ص ٢٩٧.

3. De Anima, I, 12 – 424 a, 17 – 20.

٤. النجاة، م. س.، ص ٢٧٦.

على تقدير ما، وتكييف ما، ووضع ما الخ.....

والقوّة الحاسّة هي مثل المحسوس بالقوّة، أعني أنها حاسّة بالقوّة، فإذا انفعلت عنه تصبح مثله أو شبهه. ففعل الإحساس إذًا هو انتقال بالحاسّ من القوّة إلى الفعليّة، وعلى نحو يستحيل الحاسّ فيه إلى مشابهة المحسوس بالفعل، فهو انفعال، أو مقارن لانفعال[١]، أو أنّه تأثّر أو مقارن لتأثّر. يقول:

«إنّ الإحساس انفعال ما لأنّه قبول منها (الحواس) لصورة المحسوس واستحالة إلى مشاكلة المحسوس بالفعل، فيكون الحاسّ بالفعل مثل المحسوس بالفعل، والحاسّ بالقوّة مثل المحسوس بالقوّة، والمحسوس بالحقيقة هو ما يتصوّر (يتشكّل) به الحاسّ من صورة المحسوس»[٢].

وتعريف الإحساس بأنّه قبول الحسّ لصورة المحسوس وانتقاشه بها أو استحالة الحسّ إلى مشابهة المحسوس، فكرة أرسطيّة في الأصل[٣]، ردّدها فيما بعد الإسكندر الأفردوس[٤]، واستعادها الكنديّ أوّل الأمر ثمّ الفارابي فيما بع،د ثمّ ابن سينا، وستبقى حيّة طوال قرون العصور الوسطى عند الفلاسفة اللاتينيّين.

لكن ما معنى صورة المحسوس في قول ابن سينا: «إنّ الحسّ يدرك صورة المحسوس»؟ هل معناها الشكل الخارجيّ كما يفهم من كلمة صورة؟ وإذا كان كذلك، فإنّه يصعب فهم كيف يدرك الحسّ الظاهر صورة المحسوس بإطلاق، ذلك أنّ المحسوس الخاصّ باللمس هو الكيفيّات الملموسة مثل الحرارة والبرودة،

---

١. الشفاء، م. س.، ج١، ص ٣٠٠.

٢. الشفاء، م. ن.، ج١، ص ٢٨٩.

3. De anima, I, 12, 424 1, 17 – 10.

4. Gilson, p12.

والمحسوس الخاصّ بالذوق هو الطعوم مثل الحلاوة والمرارة... وليست هذه المحسوسات الخاصّة صورًا أو أشكالًا ليكون إدراكها إنّما هو إدراك بواسطة الذوق أو اللمس لصورة المحسوس.

لكن ابن سينا كان واعيًا لمثل هذه الصعوبة التي يثيرها تعريفه، وهو حاول أن يذلّلها من خلال تقسيمه المحسوسات إلى محسوسات خاصّة، هي الكيفيّات الحسّيّة الخاصّة بكل حاسّة، ومحسوسات مشتركة بين الحواس الظاهرة جميعها، وهي الشكل والعدد والمقدار والحركة والسكون[1]. والحواس الظاهرة إنّما تدرك هذه المحسوسات المشتركة بالعرَض لا بالذات، فكما أنّ اللمس يدرك الكيفيّات الملموسة، فهو يدرك كذلك شكل الشيء وحركته وسكونه. وكذا تفعل باقي الحواس الظاهرة أيضًا... لكن الكيفيّات الحسّيّة الخاصّة بكل حاسّة إنّما تدرك بالذات، وهذه إنّما تدرك بالعرض.

ثمّ إنّ ابن سينا يفترض أنّ الإدراك، في شمول ما يعنيه ذلك، إنّما هو نتيجة للإحساس الذي يتحقّق في جميع الحواس، وهو إدراك الشيء الخارجيّ من حيث كيفيّاته الحسّيّة المختلفة الخاصّة والمشتركة، أعني إدراك صورته.

وعلى هذا الأساس يفهم تعريف ابن سينا للإحساس بأنّه إدراك صور المحسوسات باعتباره تعريفًا للإحساس من حيث نتيجته وغايته. أعني بما هو تعريف للإحساس الكامل أو للإدراك الحسّيّ كما يحصل في الحسّ المشترك لا للإحساس الخاصّ الذي يحدث في كلّ حس على حدة. وهو حين يتكلّم عن كلّ حس على حدة، فلا يستعمل البتّة (صورة المحسوس) بل يتكلّم عن كيفيّات

---

١. الشفاء، م. س.، ج١، ص ٣٣٢.

حسّيّة فحسب، فيعرِّف كلّ حسّ خاصّ بأنّه القوّة التي تدرك الكيفيّات المحسوسة الخاصّة بها. وبذلك يظهر أنّ للإحساس عنده صفتين رئيستين: الأولى أنّه انفعال أو مقارن لانفعال، أو أنّه تأثّر أو مقارن لتأثّر، والأخرى أنّه إدراك لصور المحسوسات الخارجيّة. وإذا أمكن لنا أن نجمع كلتا هاتين الصفتين أو الخاصّتين في تعريف واحد، صحّ لنا أن نقول: إنّ الإحساس وظيفة نفسيّة إدراكيّة تحدث نتيجة انفعال يقع على الحسّ من المحسوسات الخارجيّة.

ثانيًا: عناصر الإحساس

ومثل هذا التعريف يقودنا بالضرورة إلى العناصر التي يتشكّل منها كلّ إحساس، ذلك أنّه بالرغم من أنّ الأخير ظاهرة نفسيّة بسيطة وأوّليّة، وبالرغم من أنّه أبسط درجات الإدراك أو عناصره... إلّا أنّه مع ذلك يتطلّب من أجل أن يتحقّق أن تشترك فيه عناصر مختلفة، بحيث إذا لم تتوفّر مثل هذه العناصر أو بعضها، امتنع الإحساس. ويمكن إرجاع هذه العناصر، إذا ما حلّلنا ظاهرة الإحساس في مذهب ابن سينا، إلى ثلاثة هي: أوّلًا: المحسوس الخارجيّ أو المنبه أو المؤثّر، ثمّ انفعال الحسّ أو التأثير الذي يقع عليه، ثمّ الوسط. هذه على وجه الدقّة هي العناصر الضروريّة للإحساس. لكن ابن سينا يضيف إليها عنصرًا رابعًا، ليس هو في الواقع ضروريّ الوجود ليتحقّق إحساس فعليّ، وإنّما هو عنصر وجدانيّ يلحق الإحساس ويصاحبه، وهو إدراك الملاءمة والمنافرة أو اللذّة والألم، وهو العنصر الوحيد أو يكاد من عناصر الحياة الوجدانيّة الذي انشغل به ابن سينا كما مرَّ سابقًا، إلى جانب الشوق الذي يصاحب قوّة النزوع، وهي عناصر وجدانيّة سنفصل الكلام عليها فيما يلي.

وسيضيف ابن سينا شيئًا آخر، يفترض أنّه يصاحب كذلك كلّ إدراك حسّيّ، وهو أنّه يتّصف على الدوام بخاصّيّتين اثنتين هما الاختلاف بالكيفيّة والاختلاف بالشدّة والضعف أو بالكمّيّة، كما يحلو له أن يعبّر، وبالتالي «فأفعال النفس تختلف على وجوه متباينة، فقد تختلف بالنسبة إلى أمور متضادّة مثل الإحساس بالأبيض والإحساس بالأسود، وإدراك الحلو وإدراك المرّ. وقد تختلف بالجنس كإدراك

اللون وإدراك الطعم[١]. وهذا اختلاف في الكيفيّة. وقد يختلف انفعال النفس كذلك بالشدّة والضعف، وسببه أنّ القوّة النفسيّة

«قد يعرض لها أن تعقل الفعل أشدّ وأضعف، تارة بحسب الاختيار، وتارة أخرى بحسب مواتاة الآلات، وتارة بحسب عوائق الخارج»[٢].

وإذا كان مثل هذا الاختلاف في الشدّة والضعف يتعلّق بمجمل الأفاعيل النفسيّة على العموم، وليس خاصًّا بالإحساس، فإنّه لم يفت ابن سينا أن يلاحظ كذلك عنصر الشدّة والضعف في الإحساس وحده؛ ولذلك فرّق بين الصوت الثقيل والحادّ، وبين الصوت الخافت والجهوريّ، والصوت الصلب والمتغلغل. وهو نوع اختلاف في الدرجة والشدّة كما هو واضح[٣].

فكيف يحلّل ابن سينا عناصر الإدراك الحسّيّ هذه كلّها على الترتيب.

١. المحسوس الخارجيّ

إنّ أوّل شرط لحدوث الإحساس الظاهر هو وجود مؤثّر خارجيّ، أعني وجود محسوس خارجيّ يؤثّر في عضو الحسّ تأثيرًا مباشرًا، فإذا لم يكن ثمّة تأثير امتنع الإحساس، وبالتالي فملكة الحسّ ليست مما نحسّ بها مطلقًا حسب عبارة ابن سينا الكاشفة، «بل إذا حضر المحسوس وقابلناه بالحاسّة أو قرّبناه منه»[٤].

---

١. الشفاء، م. س.، ج١، ص ٢٨٧.
٢. م.ن.، ص ٢٨٧.
٣. الشفاء، م.س.، ج١، ص ٣٠٧.
٤. ابن سينا، التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطو، مخطوطة دار الكتب المصريّة القاهرة، رقم ٢١٧، ص ١٦١ ب. نشره عبد الرحمن بدوي في: أرسطو عند العرب، القاهرة: مكتبة النهضة المصريّة، ١٩٤٧. ص ١٠٦ وبعدها.

والحس لا يستطيع في الواقع أن يأخذ صورة المحسوس مجردة تجريدًا تامًا عن مادتها ولا عن لواحق المادّة كالكم والكيف والوضع إلخ... لأن مثل هذه الصورة المجردة تجريدًا تامًا لا يمكن أن تنطبع في جسم. ونحن نعلم أن الحسّ يفعل بآلة جسمية هي عضو الإحساس، فلا بد إذًا لكي يأخذ الحسّ صورة المحسوس من وجود علاقة وضعية بين مادة المحسوس وبين الإحساس.[١] فإذا زالت تلك العلاقة زالت صورة المحسوس عن الحسّ؛ لأنّ الحسّ يأخذ الصورة مع اللواحق. ومع تحقّق نسبة بينه وبين المادّة، فإذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الآخر؛ وذلك لأنّه لا ينزع الصورة عن المادّة مع جميع لواحقها كما يقول الشيخ الرئيس، ولا يمكنه أن يستثبت تلك الصورة إن غابت، فيكون كأنّه لم ينتزع الصورة عن المادّة نزعًا محكمًا، بل يحتاج إلى وجود المادّة أيضًا لتكون تلك الصورة صورة له[٢].

والمحسوس الذي هو شرط ضروريّ لحدوث الإحساس أنواع كما مرّت الإشارة إليه، فهو إمّا محسوس مدرك بالذات، أو محسوس مدرك بالعرَض؛ والأوّل هو المحسوس الخاصّ بكل حاسّة، أما المحسوس بالعرض فهو المحسوسات المشتركة بين كلّ الحواس الظاهرة؛ والأوّل تحدث منه كيفيّة في آلة الحسّ مشابهة لما فيه فيتحقّق الإحساس[٣]، وبالتالي فالمحسوس بالذات هو المحسوس الذي يؤثّر في الحسّ ويتأثّر عنه الأخير. أمّا المحسوس بالعرض فليس في الواقع محسوسًا يؤثّر كذلك ولا يُتأثر عنه، وإنّما هو معنى يدركه الحسّ لوجوده عرضًا في محسوسه

١. الإشارات والتنبيهات، م.س.، ج١، ص ١٣٨.
٢. الشفاء، م.س.، ج١، ص ٢٩٦.
٣. التعليقات على حواشي النفس، م.س.، ص ١٦١ ب.

بالــذات، فالأبيض مثلًا محســوس للبصر بالذات، أمّا كــون الأبيض مثلًا هو كذا وكذا، فهو محسوس بالعرض؛ لأنّ البصر لا يتأثّر عنه من حيث هو كذا وكذا، وإنّما من حيث هو أبيض فحسب[١].

والمحسوس الخارجيّ هو الذي تحسّه حاسّة معيّنة ولا تحسّه أخرى مثل اللون للبصر والصوت للســمع والرائحة للشمّ إلخ... والمحسوســات المشتركة تحسّها الحواس جميعها. وهذه المحسوســات المشتركة يجعلها ابن ســينا خمسًا هي الشكل والعدد والمقدار والحركة والســكون، ومثل هذه إنّما يدركها حسّ بتوسّــط مدرَكه الحقيقيّ أعني الخاصّ.

«أمــا إدراك البــصر واللمس والذوق إيّاهــا فظاهر، وأمّا الســمع فإنّه يدرك بحسب اختلاف عدد الأصوات عددَ المصوّتين، وبقوّتها عظمَ الجسمين المضامَّين، وبحسب ضرب من اختلافها وثباتها الحركةَ والسكون، وبحسب اشتمالها المصوّت المصمت والمصوّت المجوّف ضربًا من الأشــكال. وأمّا الشــمّ فإنّه يعرف بحسب اختلاف ما يتأتّى إليه من الروائح، وباختلافها في كيفيّاتها عددَ الأشــياء المشمومة، وبمقــدار الكثرة عظمتَها ومقدارَها، وبمقدار القرب والبعد والاختلاف والثبات حركتَها وسكونَها، وبحسب الجوانب التي تتأدّى إليه من جسم واحد شكلَه»[٢].

هذا هو ما يقوله ابن ســينا في تقسيم المحسوســات إلى ذاتيّة وعرضيّة، خاصّة ومشــتركة، وهو إذا لم يكن قرّره بوضوح في نصّ واحــد من نصوصه، فإنّه يتبدّى في أماكن متفرقة هنا وهناك تدلّ في مجموعها على ما قرّرناه. ومصدر أقوال الشــيخ

---

١. م.ن.

٢. مبحث في القوى النفسيّة، م.س.، ص ٤٥ - ٤٦.

الرئيس هذه كلّها هو نصّ ورد عند أرسطو في كتاب النفس يقول فيه:

«يدلّ لفظ المحسوس على ثلاثة أنواع من الموضوعات، اثنين مدركين بالذات والثالث بالعرض، أمّا الاثنان الأوّلان فأحدهما المحسوس الخاصّ بكل حاسّة. والآخر المحسوس المشترك بين جميعها، وأعني بالمحسوس الخاصّ ذلك الذي لا تستطيع أن تحسّه حاسّة أخرى، والذي يمنع وقوع الخطأ فيه. وأمّا المحسوسات المشتركة فهي الحركة والسكون والعدد والشكل والعظم؛ لأنّ المحسوسات التي من هذا النوع لا تخصّ حاسّة معينة، ولكنّها مشتركة بينها جميعًا، فالحركة مثلًا يحسّها اللمس والبصر معًا. وأمّا المحسوس بالعرض، فهو مثل أن تدرك أنّ هذا الأبيض ابن فلان، فإنّنا ندركه بالعرض؛ لأنّه متصل بالأبيض عرضًا، وكذلك فإنّ الحاسّ لا ينفعل من هذا المحسوس من حيث هو كذلك»[1].

وهذا التقسيم للمحسوسات إلى خاصّة ومشتركة يختلف عن التقسيم الذي يقول به أتباع المذهب الآليّ منذ ديموقريطس والذي وضعه جون لوك فيما بعد في صورته المنطقيّة الواضحة، والذي يجعل الكيفيّات أوّليّة وثانويّة، والأولى هي المتحقّقة في المادّة في وجودها الطبيعيّ، أمّا الثانية فهي التي لا توجد في الواقع متحقّقة في مادّة، وإنّما هي مظاهر تبتكرها حواسنا تدرك بوساطتها الأجسام الطبيعيّة. وسواء أكان جوهر الأجسام الطبيعيّة ذاتًا كما يقول ديموقريطس وأبيقور ولوكرس، أم امتدادًا كما يقول ديكارت، فإنّ الكيفيّات الأوّليّة للأجسام تصبح عندهم الشكل والعدد والمقدار والحركة والسكون مضافًا إليها المقاومة عند لوك. وهي تقابل المحسوسات المشتركة عند ابن سينا. وتصبح الكيفيّات الثانويّة هي

1. De anima, II, 6, 418 a, 6 – 25.

اللون والصوت والرائحة والطعم والحرارة إلخ. وهي تقابل المحسوسات الخاصّة عند ابن سينا.

٢. الانفعال الحسّيّ

العنصر الثاني من عناصر الإحساس هو تأثر الحسّ عن المحسوسات، ذلك أنّه لا يكفي لحدوث الإحساس أن يكون المحسوس حاضرًا فحسب، بل يجب أن يؤثّر في الحسّ تأثيرًا ما. فليس من شرط المحسوس بالذات أن يكون الإحساس به من غير انفصال يكون منه، فإنّ الحارّ ما لم يسخِّن لم يحسّ. وبالحقيقة فإنّه لا يحسّ ما في المحسوس، بل ما يحدث منه في الحاسّ. حتّى إنّه إن لم يحدث ذلك لم يحسّ به[١]. فما لم يؤثّر المحسوس في الحاسّ، وما لم يتأثّر الحاسّ عن المحسوس لم يُجْدِهِ الإحساس.

لكن ليس كلّ محسوس يقترب من الحاس أو يتعلق الحسّ به يُحدث تأثيرًا؛ ذلك أنّ العضو الحاسّ لا يتأثّر عما يشبهه في الكيفيّة وإنّما يتأثّر عمّا يخالفه[٢]. والكيفيّة المختلفة تؤثّر في العضو الحاسّ، فتحيله إلى مشابهتها، فإذا استقرّت الكيفيّة هذه في عضو الحسّ بحيث أصبحت كيفيّة المحسوس مماثلة لكيفيّة الحاسّ امتنع الإحساس. والسبب في ذلك هو أنّ «كلّ حالة مضادة لحال البدن، فإنّه يحسّ بها عن الاستحالة، وعند الانتقال إليها، ولا تحسّ بها عند حصولها واستقرارها؛ وذلك لأنّ الإحساس انفعال ما أو مقارن لانفعال ما، والانفعال إنّما يكون عند زوال شيء وحصول شيء. وأمّا المستقرّ فلا انتقال به (أي من حال إلى حال)»[٣].

---

١. الشفاء، م.س.، ج١، ص ٣٠٠.

٢. م.ن.، ج١، ص ٢٠٢، «الكون والفساد».

٣. م.ن.، ج١، ص ٣٠٠.

واشتراط اختلاف حال المحسوس عن حال العضو الحاسّ في الكيفيّة ليتحقّق التأثير فكرة سبق لأرسطو أن قال بها فيما يخصّ الفعل والانفعال في كتاب الكون والفساد[١].

وأشار إليها في كتاب النفس في معرض توضيح كيفيّة انفعال الحسّ، فقال:

«إنّ المنفعل ينفعل بوجه ما عن الشبيه، وبوجه آخر عن المخالف، فهو حين ينفعل يكون مخالفًا، وبعد الانفعال يكون شبيهًا»[٢].

ويقول أيضًا:

«ولهذا فإنّ ما هو في درجة مساوية لدرجة عضو الحسّ، سواء أكان حارًّا أم باردًا صلبًا أم ليّنًا، فإنّنا لا ندركه وإنّما ندرك فقط الكيفيّة الزائدة، وهذا يعني أنّ الحسّ نوع من الوسط بين الأضداد من المحسوسات...»[٣].

ومثل هذا الموقف هو في الحقيقة موقف وسط كان ابن سينا قد لجأ إليه كما لجأ إليه أرسطو قبله للتوفيق بين رأي برمانيدوس وأبنادوقليس وديموقريطوس القائلين إنّ الشبيه يدرك الشبيه، وبين رأي هيراقليط وانكساغوراس من الفلاسفة القدامى القائلين إنّ الضدّ يدرك الضدّ،... فالحسّ ينفعل عن المحسوس من حيث هو مختلف عنه في الكيفيّة ثمّ يصبح في أثناء الإحساس شبيهًا له.

ويكاد يشبه هذا الموقف حقيقة فكرة التكيّف الحسّيّ لجهة أنّ الإحساس إنّما يتحقّق ما دام المحسوس مغايرًا في كيفيّته لكيفيّة الحسّ، فإذا استقرّت الكيفيّة الحسّيّة

---

١. أرسطو، الكون والفساد، تج. أحمد لطفي السيد، مصر ١٩٣٢م. باب ٧، ص ٩٠٨.

2. De anima, II, 5, 417 a, 18 – 20.

3. Ibid, II, 11, 424 a, 2- 5.

في عضو الحسّ وتكيّف معها بحيث أصبحت كيفيّة المحسوس مماثلة لكيفيّة العضو الحاسّ بطل الإحساس نتيجة التكيّف الحسّيّ.

ولا يتأثّر العضو الحاسّ كذلك عن أيّ جسم، بل يتأثّر عن الجسم الذي له كيفيّة معيّنة هي التي تحدث انفعالًا في عضو الإحساس، ولولا هذه الكيفيّات الحسّيّة الموجودة في المحسوس لما تحقّق حسّ البتّة، وهذا هو السبب في أنّ جسمًا ما يؤثّر في العضو الحاسّ وجسمًا آخر لا يؤثّر من حيث إنّ للأوّل كيفيّة حسّيّة هي مبدأ إحالة العضو الحاسّ إلى شبهها وليس للثاني كيفيّة كذلك[1].

والقول بوجود كيفيّات حسّيّة في الأجسام هي مبدأ التأثير يكاد يكون ردًّا على ما نقل عن ديموقريطوس وغيره من المادّيّين الذين ينكرون وجود مثل هذه الكيفيّات إنكارًا مطلقًا، وهو يصرّح بذلك وينقل حجج المادّيّين على بطلان الكيفيّات ويفنّدها.

ونصوصه التي ينقل فيها أقوالهم لا تكشف عن إنكارهم وجود سبب للتأثير يوجد في المحسوس على الحقيقة، لكنّهم ينكرون أن تكون كيفيّات حقيقيّة بل مجرّد أشكال هي التي تؤثّر في الحواس باختلاف ترتيبها ووضعها. ثمّ يفترضون أنّه لهذا يكون الإنسان الواحد قد يحسّ لونًا واحدًا على لونين مختلفين بحسب وقوفه منه تختلف بذلك نسبتهما من أوضاع المرئيّ الواحد، كطوق الحمامة الذي يُرى مرّة أشقر ومرّة أرجوانيًّا ومرّة على لون الذهب بحسب اختلاف المقامات؛ ولذلك جعلوا الكيفيّات المحسوسة لا حقائق بالفعل ولكن كيفيّات ومظاهر[2].

---

١. الشفاء، م.س.، ج١، ص ٢٩٧.

٢. الشفاء، م.ن.، ج١، ص ٢٩٧.

ومثل هذا الكلام من ابن سينا قريب من كلام أرسطو في ردّه على ديموقريطوس، كذلك إذ قال:

«ولما كان هؤلاء يحسبون الحقيقة مجرّد الظاهر، وكانت الظواهر متضادّة لا متناهية العدد معًا، اضطروا أن يجعلوا أشكال الذرّات لا متناهية أيضًا بحيث إن الشيء الواحد يمكن أن يظهر ضدّ ما هو ظاهر لنظر هذا الرائي أو ذاك تبعًا لتغيّرات وضعه»[١].

ويبدو أنّ ابن سينا كان على دراية كاملة بنصّ أرسطو هذا مطّلعًا عليه من مصادره التي كانت معروفة عنده، ومن كتاب الكون والفساد هذا بالذات، بدليل أنّه نقل نفس المثال حول طوق الحمامة الذي كان قرّره يحيى النحويّ في شرحه على الترجمة العربيّة للكتاب[٢].

ويميّز ابن سينا في الكيفيّات هذه بين كيفيّات بسيطة وأخرى مركبة من هذه البسائط، ويجعل البسائط كلها أزواجًا ثمانية، إذا أفردت صارت ستّ عشرة كيفيّة بسيطة.

١. الكيفيّات اللمسيّة: أربعة أزواج، الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة والصلابة والليونة.

٢. الكيفيّات الشميّة: زوج واحد، وهو الرائحة الطيّبة والرائحة النتنة.

٣. الكيفيّات الذوقيّة: زوج واحد، وهو الحلو والمرّ.

٤. الكيفيّات السمعيّة: زوج واحد، هو الصوت الثقيل والحادّ.

---

١. الكون والفساد، م.س.، ص ١١٦.

٢. م.ن.، ص ١١٦.

٥. الكيفيّات البصرية: زوج واحد: هو الأبيض والأسود.

وسائر المركّبات تتركّب من هذه البسائط وتتوسّط بين كلّ اثنين منها كالفاتر بين الحار والبارد والأغبر بين الأسود والأبيض وهكذا[١].

٣. الوسط

إنّ انفعال الحواس عن المحسوسات الموجودة في الخارج يقتضي حسب الشيخ الرئيس وجود أوساط خاصّة بينها وبين محسوساتها، أي أنّها تتطلّب وسطًا ينتقل من خلاله أو عبره تأثير هذه المحسوسات في الحواس التي تناسبها.

وسيقوم الهواء والماء بدور الوسط في كلّ الحواس سوى حاسّة اللمس التي افترض أنّ فعلَها إنّما يتمّ بالملامسة المباشرة أو بعلاقة مباشرة بينها وبين محسوسها من غير وسط. لكن ثمّة مواضع يتردّد فيها ابن سينا في اعتبار اللحم وسطًا للمس أو أنّه مجرّد آلة جسديّة[٢].

ووجود مثل هذا الوسط ضروريّ لتحقّق الإحساس. فهو الموجب لتحقق الاتصال بين كلّ حاسّة ومحسوسها، والذي من دونه لا تنفعل الحواس ولا يتحقّق إحساس. ولعلّ اشتراط الوسط إنّما كان ردًا على ديموقريطس وأتباعه من الذين يقولون بالخلاء بين الحسّ والمحسوس، وهو شيء يبدو من نصّ ابن سينا الطويل في الشفاء يقول فيه:

«قال قوم من الأوائل إنّ المحسوسات قد يجوز أنّ تحسّ بها النفس بلا واسطة آليّة ولا آلات، أمّا الوسائط فمثل الهواء للأبصار... وأمّا الآلات فمثل العين. وقد

١. مبحث في القوى النفسيّة، م.س.، ص ٤٣.

٢. الشفاء، م.س.، ج١، ص ٣٠٠ و ٣٠٦.

بعدوا عن الحقّ... ولو لم تحتج النفس في إدراك المحسوسات إلى المتوسّطات لوجب ألّا يحتاج البصر إلى الضوء، ولكان تقريب المبصر من العين لا يمنع الإبصار. ولكان سدّ الأذن لا يمنع الصوت.. ومن الناس من جعل المتوسّط عائقًا وقال إنّ المتوسّط كلّما كان أرقّ كان أدلّ. فلو لم يكن، بل كان خلاءً صرفًا لتمّت الدلالة... حتى كان يمكن أن تبصر نملة في السماء. وهذا كلام باطل فليس إذا أوجبت رقّته زيادة يجب أن يكـون عدمه يزيد أيضًـا في ذلك. فإنّ الرقّة ليس طريقًا إلى عدم الجسـم، وأمّا الخلاء فهو عدم الجسـم عندهم، بل لو كان الخلاء موجودًا دائمًا لما كان بين الحاسّ والمحسوس المتباينين موصل البتّة»[1].

ولقد ناقش ابن سينا قبل ذلك هذا المذهب في كتابه في النفس وأبطله وأوجب الوسط ليتحقّق الإحساس قائلًا:

«ويخطئ ديموقريطس حين يرى أنّه إذا كانت المسـافة المتوسّـطة خلاء، فإنّنا نسـتطيع أن نرى النملة في السـماء. وهذا مسـتحيل، فإنّ الرؤية تحدث فقط حينما تنفعل القوّة الحاسّة، وهي لا يمكن أن تنفعل باللون المرئيّ مباشرة، فيبقى أن تنفعل من الوسط. ويلزم من ذلك أنّه يلزم وجود وسط، ولكن إذا كانت المسافة المتوسّطة خلاء فإنّه يستحيل أن نرى بوضوح، بل إنّنا لا نرى شيئًا البتّة»[2].

ثمّ إنّ الوسـط هذا يجب أن يكون خاليًا عن كيفيّات المحسوسات حتّى يمكن أن ينفعـل عنهـا، وأن يؤدّيها إلى الحسّ، وإلّا شـغل الحسّ بكيفيّات الوسـط عن إحساس غيرها[3].

---

١. الشفاء، م.س.، ج١، ص ٢٩٨.

2. De anima, II, 7 , 419 a, 15 – 22.

٣. الشفاء، م.س.، ج١، ص ٣٠١.

ويعبّر ابن سينا عن ذلك بما يوحي أنّه يشترط خلوّ الوسط عن كيفيّات المحسوس مطلقًا، فيقول:

«وأمّا المتوسّطات بين القوى الحاسّة والصور المحسوسة فخالية عن صور المحسوسات بذاتها، وإلّا فلا يمكن أن تكون متوسّطة؛ إذ صورها حينئذ تكون شاغلة للقوّة عن إدراك غيرها»[1].

لكنّه في بعض المواضع الأخرى التي يتحدّث فيها عن خلوّ الوسط عن الكيفيّات، يردّد بين حالتين يمكن فيهما حصول الإحساس، أولاهما أن يكون الوسط مما يخلو عن الكيفيّات مطلقًا. والثانية أن يكون معتدل الكيفيّة كما هو الحال في اعتدال الكيفيّات الملموسة في اللحم المتوسّط بين قوى اللمس وبين الكيفيّات الملموسة... ومثل هذا الاعتدال في الكيفيّات التي يتركّب منها اللحم يعدمها. يقول:

«الخلوّ عنها إمّا مطلقًا، وإمّا خلوّ باعتدالها فيها كاعتدال الكيفيّات الملموسة في اللحم الذي هو متوسّط بين القوى اللامسة وبين الكيفيّات الملموسة، مع أنّ اللحم مركّب من الكيفيّات الملموسة لا محالة إلّا أنّ اعتدالها فيه أعدمها. أمّا القسم الأوّل فخلوّ الماء والهواء وما شابههما من متوسّطات الأبصار عن اللون، وخلوّ الماء والهواء اللذين هما متوسّطا الشم عن الرائح إلخ... ».

لكن هذا ذلك لا يضرّ بعموم قناعته التي عبّر عنها في باقي نصوصه، وهي ضرورة أن يكون الوسط خاليًا عن الكيفيّات الحسّيّة التي للمحسوس، ذلك أنّ ما يقرّره هنا في الحقيقة هو أنّ الخلوّ هذا قد يكون للوسط في الأصل، أعني بأنّ يكون

١. مبحث في القوى النفسيّة، م.س.، ص ٤٤ - ٤٥.

الوسـط في الأصل خاليًا منها[1]. وقد يكون الخلوّ ناشئًا عن اعتدال هذه الكيفيّات إن وُجدت حتّى ليؤدّي اعتدالها إلى انعدامها، فيكون الوسط عندها بلا كيفيّة.

٤. ما يصاحب الإحساس من الحالات الوجدانيّة «اللذّة والألم»

قلنا في ما سبق إنّ ابن سينا يهمل إهمالًا يكاد يكون تامًّا الحياة الوجدانيّة للنفس الإنسانيّة في معرض انشغاله المستوعب لمشـكلاتها وقضاياها. وبيّنا السبب الذي نظنّ أنّه يقف وراء ذلك.

موضوع واحد يشـغل تفكيره من موضوعات هذه الحيـاة هو موضوع اللذّة والألم أو الملاءمـة والمنافرة، لارتباطه ارتباطًا لازمًا بعمليّة الإحسـاس، ولأنّ مثل هـذه الظاهرة أعني ظاهرة الألم أو اللذّة تصاحب الأفاعيل الإدراكيّة الحسّـيّة على تنوّعها حتى يكاد لا يخلو فعل من أفعال الإحساس من مصاحبة لذّة أو ألم.

ويبدو من كلامه في السياق أن اللذّة والألم ليسا ناشئين عن فعل الإدراك نفسه، ولا هما له في ذاته بما هو إدراك، بل هي له باعتبار ما يتعلق به من الكيفيّات. ولأجل ذلك افترض الشـيخ الرئيـس أنّ مصاحبة اللذّة والألم للإدراك إنّما هي بحسـب الكيفيّة التي تحدث له. فإذا تكيّف بكيفيّة ملائمة شـعر باللذّة، وإذا تكيف بكيفيّة منافية شعر بالألم.

وبالتالي فاللذّة ليسـت سوى إدراك الملائم من الكيفيّات الحسّيّة التي يتأثّر بها الحسّ، والألم إدراك المنافي[2].

---

١. مبحث في القوى النفسيّة، م.ن.، ص ٤٤ – ٤٥، والشفاء، م.س.، ج١، ص ٣٠٦. والتعليقات، تحقيق. العبيدي، ص ٩٢.

٢. النجاة، م.س.، ص ٤٠١.

وهو يعلّل مثل هذا الشعور بالألم بأسباب تكاد تكون ميتافيزيقيّة. أعني أنّ الشيخ الرئيس لا يعلّل حصول اللذّة للمدرك عند إدراك الملائم أو الألم عند إدراك المنافي من الكيفيّات بعلل مباشرة تتّصل بفعل الإدراك نفسه وطبيعته يمكن لنا اختبارها والعثور عليها في عمليّة التعرّف وفي حدث اتّصال كلّ حسّ بمحسوسه، بل بأمر لا علاقة له بذلك على الإطلاق، وهو كمال المدرك أو عدم كماله. ذلك أنّ كلّ حسّ بحسبه إنّما يتحقّق كماله بإدراك ما يلائمه من الكيفيّات، فإن حصل له الملائم تحقّق كماله. والكمال لذّة. يقول: «لذّة كلّ قوّة حصول كمالها، فللحسّ المحسوسات الملائمة»[1]، وبالتالي فإنّ حصول المنافي منافٍ لهذا الكمال مانع له من التحقّق، وفقدان الكمال ألم إذًا. ثمّ إنّ الشيخ الرئيس يربط بين هذه اللذّة التي تتحقّق بإدراك الملائم بما أنّه كمال للمدرك، وبيّن الخير، من غير أن يبيّن لنا الوجه الذي به تكون اللذّة خيرًا، يقول:

«كلّ مستلَذّ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك، وهو بالقياس إليه خير، ثمّ لا شكّ في أنّ الكمالات وإدراكاتها متفاوتة، فكمال الشهوة مثلًا أن يتكيّف العضو الذائق بكيفيّة الحلاوة المأخوذة عن مادّتها، ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذّة قائمة، وكذلك الملموس والمشموم ونحوهما»[2].

وإذا كان كلّ عضو حسّيّ إنّما ركِّب في أصل الطبيعة لإدراك كيفيّات تناسبه، سواء أكانت مما تصاحبها لذّة أم مما يصاحبه ألم، فإدراكه هو كمال للمدرك على كلّ حال. ولا معنى لأن يقال إنّ الشمّ يدرك المشمومات وأنّ هذه هي وظيفته في أصل طبيعته وفي أصل وجوده، ثمّ يقال إنّ إدراك ما يولّد لذّة من الكيفيّات

١. م.ن.، ص ٤٠٢.

٢. الإشارات والتنبيهات، م.س.، ج٢، ص ٩٠.

المشمومة كمال وأنّ ما يولّد ألمًا ينافي كمال المدرِك؛ ولذلك فربط اللذّة والألم اللذين يصاحبان الإدراكات الحسّيّة كلّها يبدو أنّه يتعلّق بشكل أو بآخر بنظرة ميتافيزيقيّة للمنافي وللملائم. لما يولّد لذّة ولما يثير الألم. وهو يخلط بين مستويين من مستويات التفكير، مستوى المعرفة ذاته، ومستوى القيميّات أعني مستوى ما به يكون الشيء خيرًا وما به يكون شرًّا.

لكن يبدو أنّ لابن سينا معالجة أخرى للمشكلة تتّصل في الواقع بما يعبّر عنه على الدوام بالمزاج، وهو يربط الملائم والمنافي بهذا المزاج، مفترضًا أنّ الأوّل هو ما يعيد المزاج الطبيعيّ أو يردُّ الاتصال الطبيعيّ والثاني هو ما يغيّر المزاج أو يفرّق الاتصال الطبيعيّ[1].

وهو يفسّر لنا التغيّر والتفرّق أو العودة والاتصال بقوله:

«إنّ الوجع منحصر في جنسين، جنس يغيّر المزاج دفعه، وهو سوء المزاج المختلف، وجنس يفرّق الاتصال، وأعني بسوء المزاج المختلف أن تكون الأعضاء في جواهرها مزاجًا متمكّنًا، ثمّ يعرض عليها مزاج غريب مضادّ لذلك، حتى يكون أسخن أو أبرد... فتحسّ القوّة الحاسّة بورود المنافي فتتألّم، فإنّ الألم أن يحسّ المؤثّر المنافي منافيًا. وأمّا سوء المزاج المتّفق، فهو لا يؤلم البتّة ولا يحسّ به. مثل أن يكون المزاج الرديء قد تمكّن من جوهر الأعضاء وأبطل المزاج الأصليّ، وصار كأنّه المزاج الأصليّ، وهذا لا يؤلم؛ لأنّه لا يحسّ به، فالحاسّ ينبغي أن ينفعل عن المحسوس، والشيء لا ينفعل عن الحالة المتمكّنة التي لا تغيّر في حالتها فيه، بل إنّما ينفعل عن الضدّ الوارد المغيّر إيّاه إلى غير ما هو عليه»[2].

١. ابن سينا، القانون في الطبّ، طبعة ١٦٥٣م. ج١، ص ٥٤ – ٥٥.

٢. القانون في الطبّ، ج١، ص ٥٤ – ٥٥.

ثمّ يجادل جالينوس في اعتقاده بأن السبب الذاتيّ للوجع إنّما هو تفرّق الاتصال لا غير، مفترضًا أنّ القول الحقّ في هذا الباب هو أن يجعل تغيّر المزاج جنسًا موجبًا بذاته للألم، وإن كان قد يعرض معه تفريق الاتصال.

لكــن الكلام هذا على وضوحــه، فيما يتعلّق بكيفيّة حصــول اللذّة والألم عند إدراك الملائــم أو المنــافي لا يفسّر لنا بوضــوح كيف يرتبط ذلك بكــمال المدرِك أو نقصان كماله... أو بأنّ إدراك الملائم خير وإدراك المنافي شرّ، إذا ما كان المورد مورد حديث عن الكيفيّة التي بها تدرك الحواس ما يناسبها من مدركات. والشعور باللذّة أو الألم هو شعور وجدانيّ لا تستوجب مصاحبته لفعل الإدراك أن يوجد فيه شيء مــن كمال أو نقص، أو أن يُوجِد فيه شــيئًا، من خيريّــة أو شرّيّة؛ لأنّ فعل الإدراك إمّا أن يتحقق إذا توفرت شروطه فيحصل للعضو الحاس كيفيّات المحسوس أو لا يتحقّق له ذلك عند اختلال الشروط. فإذا ما توفّرت شروطه حصل الإحســاس، سواء أكان بالمؤلم أم باللذيذ.

وقوى الإحســاس إنّما تنجز عملها على أكمل وجه هنا بغضّ النظر عن جنس الكيفيّة التــي تحصل لها أو عمّا ترتبه في الحياة الوجدانيّــة للمدرِك من أثر. وبالتالي فكمال الآلة المدركة أن تدرك المنافي أو الملائم لا فرق. وهذا ما يجعلنا نخمّن أن ابن ســينا يخلط هنا بين تحليل المعرفة بما هي كذلك وبين مقولات ميتافيزيقيّة تطغى في ميادين الينبغيّات والميتافيزيقا والأنطولوجيا الخاصّة به.

وكيف كان فابن سينا متأثّر هنا بما قاله أفلاطون عن اللذّة والألم في طيماوس[1].

1. Timée, 6, 65 .

وقارن الترجمة العربية بقلم فؤاد جرجي بربارة، عن الترجمة الفرنســية، دمشق: وزارة الثقافة،

إمّا بإطلاعــه عليه مباشرة أو من خلال تلخيص جالينوس لــه الذي ينقل منه أبو زكريا الرازي في رسائله الكثير، وقد جاء في فقرة منه:

«إنّ أفلاطون بعد هذا قال في اللذّة والأذى هذا القول، أمّا أمر اللذّة والأذى، فعلى هذا ينبغي أن يتوهّم. وهو أن كلّ أثر خارج عن المجرى الطبيعيّ يظهر ويبدو جملة في دفعة فهو مؤلم... » و«الرجوع جملة في دفعه إلى الحالة الطبيعيّة لذيذ...» وأمّا ما يكون يبدو قليلًا فغير محسوس، وما كان على ضدّ ذلك فأمره على الضدّ... »[1].

ولأجل ذلك سيبدي أبو زكريا الرازي استنادًا إلى هذه النصوص، رأيًا في اللذّة والألم المصاحبين للإدراك الحسّيّ قريبًا من رأي ابن سينا[2].

وبالتــالي فــإنّ ما يعتقده ابن ســينا في العمــوم بغضّ النظر عــن التوصيفات المتيافيزيقيّة أو الينبغيّة إنّما هو أنّ اللذّة والألم شعوران وجدانيّان مصاحبان للإدراك الحــسّيّ، لكن ذلك بنظره لا يقع على الدوام، أي أنّه ليس كلّ إدراك حسّيّ يصاحبه لذّة أو ألم بإطلاق.

«فمــن الحواس ما لا لذّة له في محسوســه ولا ألم، ومنها ما يلتذّ ويألم بتوسّــط محسوســه. فأمّا التي لا لذّة فيها كالبصر لا يلتذّ بالألوان ولا يألم منها. وإذا قُدّر أن حصل ذلك البتة، فإنّه يحصل للنفس من داخل، وكذلك الحال في الأذن، فإن تألّمت الأذن من صوت شــديد، والعين من لون مفرط كالضوء، فليســت تألم من حيث تســمع أو تبصر بل من حيث تلمس، لأنّه يحدث فيها ألم لمسيّ، وكذلك تحدث منه

٢٠١٤. ص ٢٧٩ وبعدها.

١. رسائل الرازي، نشرها كراوس، مصر ١٩٣٩م. ص ١٤٠.

٢. م.ن.، ص ١٤٩.

بزوال ذلك لذّة لمسيّة. وأمّا الشـم والذوق فيألمان ويلتذّان إذا تكيّفا بكيفيّة منافرة أو ملائمة. وأمّا اللمس فإنّه قد يألم بالكيفيّة الملموسة ويلتذّ بها، وقد يألم ويلتذّ بغير توسّط كيفيّة هي المحسوس الأوّل، بل بتفرّق الاتصال والتئامه».[1]

ولأجل ذلك فكلٌّ من الذوق واللمس والشـمّ يلتذّ ويألم بالكيفيّة المحسوسة ذاتهـا، أي أنّ موضوع اللذّة والألم عند هذه الحواس هو الكيفيّة المحسوسـة، فإذا كانـت ملائمة حدثت اللذّة وإلّا حدث الألم؛ ولذلك فإنّ العلاقة بين الإحسـاس والشـعور باللذّة والألم تظهر واضحـة قويّة في هذه الحواس الثلاث، أمّا السـمع والبصر فلا يلتذّان ولا يألمان بمحسوسـهما من حيث هو مسموع أو مبصر، وليس لهما من موضـوع إدراكهما لذّة ولا ألم، ومع ذلك فإنّ اللون قد يحدِث ألمًا في العين، ولكنّه ألم لمسيٌّ، فالعين لا تألم باللون من حيث هو لون، وإنّما من حيث هو شـديد، والشـدّة يدركها اللمس لا البصر. فالعين تألم بما فيها من لمس. وزوال الألم يسبّب لها لذّة لمسيّة، وكذا الأمر في السمع سواء بسواء.

فإذا حدث أن التذّ البصر أو السـمع وتألّما كما هو الحال في الألوان الجميلة أو القبيحة، أو الأصوات كذلك، فإنّ ما يلتذّ ويألم على الحقيقة لا البصر ولا السـمع، بل النفس بما تثيره هذه وتلك فيها من معان.

ويبدو أنّ رأي ابن سـينا في اختلاف الحواس الظاهرة في الشعور باللذّة والألم راجع إلى اختلاف انفعالها في القوّة والضعف، فاللمس ينفعل عن الملامسة المباشرة بينه وبين ملموسـه ذاتـه، والذوق ينفعل عن حـلاوة أجزاء المـذوق المتحللة في اللعاب، والشمّ عن حلاوة الأجزاء المتحلّلة في الجسم ذي الرائحة. فانفعالها يحدث

١. الشفاء، م.س.، ج١، ص ٣٠٠.

عن تلاقٍ واختلاط بين الحاسّ والمحسوس، فهو انفعال قويّ واضح أرقّ وألطف من انفعال الحواس الأخرى؛ لأنّ السمع لا ينفعل عن الجسم المسموع وإنّما عن الهواء المتموّج، والبصر لا ينفعل عن المرئيّ لذاته، وإنّما عن صورته المنعكسة على شبكة العين انعكاسًا لا يصاحبه انفعال شديد كما في اللمس مثلًا. ثمّ إنّ انفعال الحواس الثلاث هذه يستمرّ بعد زوال المحسوس أكثر من استمراره في أعضاء الحسّ الأخرى. وهو شيء سيشير إليه ابن سينا بقوله:

«لَمَّا كان اللمس أكثف الحواس وأشدّها استحفاظًا لما يقبله من تأثير مناف أو ملائم، كان إحساسه الملائم عند نفاذ الطبيعة الكثيفة أشدّ إلذاذًا، وإحساسه المنافي أشدّ إيلامًا من الذي يخصّ قوى أخرى»[1].

وكما يصاحب الإحساس الظاهر ألم ولذّة، كذلك هما يصاحبان الإحساس الباطن سواء بسواء. فإذا أدركت الحواس الباطنة مدركاتها وبلغت بذلك كمالها حصلت اللذّة، ويحدث الألم بعكس ذلك. ولذّة الحواس الباطنة أشدّ وأقوى من لذّة الحواس الظاهرة، واللذّة العقليّة أقوى من اللذّة الحسّيّة[2].

---

١. القانون في الطب، ج١،ص١٤٩ .

٢. الإشارات، م.س.، ج٢، ص ٩١، و ٧٦.

ثالثًا: الشروط الفيزيولوجية للإحساس

يحاول ابن سينا في كثير من بحوثه في القوى النفسيّة أن يربط بين العمليّات النفسيّة بما فيها الإدراك والعمليّات البدنيّة الفيزيولوجيّة، معتبرًا أنّ فعل الإحساس لا يتحقّق بأيّ حال بلا آلة بدنيّة[١]. وهو متأثّر في ذلك بأرسطو تمامًا، وهو سيقرّر هذه القناعة في تعليقه على كلام المعلّم الأوّل في كتاب النفس الذي يقول فيه:

«يظهر أنّ كلّ انفعالات النفس تحصل في جسم: الغضب والسرور والخوف والشفقة والشجاعة وكذلك الفرح والحبّ... لأنّه حين تحدث هذه الانفعالات يحدث في الجسم تغيّر... »[٢]. ويتابع: «إنّ انفعالات النفس غير مفارقة للمادّة الطبيعيّة للكائنات الحيّة»[٣].

ويعلّق ابن سينا:

«لا يبعد أن يكون البدن إذا صار بحال صارت له النفس المفارقة بذاتها، والمواصلة بعلاقة ما تستعد أو يحدث فيها انفعال خاصّ بها من أسباب بدنيّة... أو إذا صارت بحال مما يخصّها تبع ذلك حال في البدن من غليان دم أو انتشار عضو، فإنا ندري أن النفس غير متعلّقة بنفس الدم المنبعث في البدن، وقد تعرض له انفعالات نابعة من انفعالات النفس أو العضو الذي به أوّل تعلّق النفس، وكذلك يجوز أن يكون التأدّي للمحسوسات من خارج إلى البدن، ومن البدن إلى النفس فيكون الحاسّ النفس وإن كان السبيل البدن... ».

---

١. الشفاء، م.س.، ج١، ص ٢٩٨، والنجاة، م.س.، ص ٢٨٠.

2. De anima, I, 1, 403 a, 15 – 19.

3. Ibid, 18 – 20.

ويبالغ ابن سينا في وصف الشروط الفيزيولوجيّة والعصبيّة الضروريّة لتحقّق الإدراك الحسّيّ، ويستقصي القول في دلالاتها، ويتعرّض لمشكلات تشريحيّة وطبّيّة كان شديد التعمّق فيها والغوص عليها والاستيعاب لها، فيصف تركيب الدماغ وأجزاءه التي منها يتألّف، ويصنف أماكن الإدراك تصنيفًا كان شائعًا جدًّا عند مشرّحين قدامى وأطبّاء كجالينوس مثلًا... ويشرح كيفيّة انتقال التأثير الحسّيّ إلى المراكز الحسّيّة فيه، ويقدّم لنا صورة للجهاز العصبيّ باتت من الماضي، وجزءًا من تاريخ الطبّ، وهي صورة يكاد العلم الحديث يتجاوز كلّ عناصرها.

لكن مثل هذا الاستقصاء بالرغم من أنّه لم يكن ضروريًّا قطّ لبناء صورة كاملة للمعرفة الإنسانيّة فيما يتّصل بطبيعتها وكيفيّة حصولها؛ لأنّه يتّصل بعوالم الفيزيولوجيا والتشريح أكثر من اتّصاله بالنظر الفلسفيّ نفسه، فإنّه كشف عن معرفة مذهلة لابن سينا في ميادين العلم التطبيقيّ، واستيعاب يكاد لا يجاري للعلوم القديمة المرتبطة بمثل هذه المشكلات، وعبقريّة مكّنته من أن يحتلّ مكانة في تاريخ العلوم لم يدانه أحد فيها ولم يقترب منه، لا في زمنه ولا في ما أعقب ذلك من أزمان. ومن يرغب في الوقوف على شيء من آراء ابن سينا الفيزيولوجيّة الشريحيّة والطبّيّة التي تتصل بالدماغ أو الأعصاب أو أدوات الحسّ، فكتاباه القانون والشفاء مليئان بها[1].

١. القانون، م.س.، ج١، ص ٢٦ - ٢٨، و ٢٦٠ - ٢٨٢ و ٣٤ - ٣٥ والشفاء، م.س.، ج١، ص ٤٥٧ - ٤١٥ و ٤٥٢. وكذلك ٤٣٤ - ٤٣٦. و٥١٣ - ٥١٤. ومواطن أخرى كثيرة.

رابعًا: ترتيب الحواس الظاهرة

يستفيض ابن سينا في دراسة الحواس الظاهرة منتفعًا مما قدّر له من معلومات وفّرتها له النصوص القديمة من جهة، وخبرته في علوم الطبّ والتشريح وعلوم الطبيعة الأخرى، بمقدار ما كان شائعًا في زمنه وبمقدار ما كانت تسمح به الأدوات المعرفيّة التي توفّرت له وساهمت في إنجازه لتجاربه العلميّة الشخصيّة.

وهو في دراسته للحواس هذه يسلك عادة منهجًا عامًّا يقوم على الابتداء بدراسة الأبسط من هذه الحواس والأقلّ تعقيدًا ثمّ التدرّج منه إلى المركّب والأكثر تعقيدًا.

ففي كتاب الشفاء مثلًا، يبتدئ بحاسّة اللمس باعتبارها أبسط الحواس تركيبًا وأقربها إلى الطبيعة، ولأنّها كالأساس الضروريّ الذي لا بدّ منه لبقيّة الحواس.

ثمّ ينتقل إلى ما يتلو اللمس في البساطة والقرب من الطبيعة، وهكذا حتّى يصل إلى أكثرها تعقيدًا في التركيب وفي الوظيفة، مرتّبًا إيّاها كالتالي متدرّجة من الأدنى والأبسط إلى الأعلى والمعقّد: اللمس، الذوق، الشمّ، السمع، البصر. وهو يعلّل ذلك بوضوح، فيقول: «لقائل أن يقول إنّ الحسّ قد يتمّ بعضو بسيط، فإنّ اللمس يتمّ عند قوم باللحم، وعند قوم يكون بالعصب، فنقول إنّ كلّ واحدة من هذه وإن كانت تفعل بعضو بسيط، فليس به يتمّ كمال الفعل إلّا اللمس وحده... وأمّا الإبصار فليس يتمّ بالبرديّة وحدها، بل بالطبقات الأخرى وعلى الهيئة التي للعين... والاستنشاق يتمّ بالأنف بمعاونة الحجاب... إلخ[1]. فإحساس اللمس إذًا يتمّ بعضو بسيط بينما الإحساسات الظاهرة الأخرى تتمّ بأعضاء مركّبة.

---

١. الشفاء، م.س.، ج١، ص ٤٤٢.

لكن ابن سينا لا يحاول البتّة أن يبيّن تدرّج الحواس من حيث اختلاف أعضائها في بساطة تركيبه أو تعقيده ليوضح بذلك الأساس الذي يقوم عليه الترتيب السابق.

لكن ورود ذكر هـذه الحواس على هذا الترتيب في مواضع كثيرة من نصوص ابن سـينا يشـير بطريقة أو بأخرى إلى وجود أسـاس له بالرغم من أنّ ابن سينا لا يحاول توضيحه. لكنّنا إذا رجعنا إلى تشريحه لكلّ حاسّـة حاسّة من هذه الحواس[١] تبيّن لنا بوضوح أنّ حاسّة البصر أكثر الحواس تعقيدًا في التركيب، ثمّ يأخذ التعقيد هذا يقلّ شـيئًا فشـيئًا في الحواس الأخرى على الترتيب الذي مرّ سابقًا. وابن سينا نفسـه في حديثه عن اللـذّة والألم المصاحبين لكلّ إدراك حسّيّ بشـكل ما، قال إنّ الحواس تختلف في انفعالها عن المحسـوس لشـدّة أو ضعف، وأنّ اللمس هو أشدّ الحواس انفعالًا، وأنّ انفعاله أكثر ملابسـة للمادّة من انفعالات الحواس الأخرى، ثمّ يتلوه الذوق والشمّ والسمع والبصر، الذي هو ألطفها انفعالًا. وهذا أساس ثان يقوم عليه مثل هذا الترتيب.

ومثل هذا الكلام على ترتّب الحواس نجده قبل ابن سينا بزمن بعيد وسيستمرّ كذلـك بعده عند مفكّرين مسـلمين كما هو الحـال عند إخوان الصفـاء[٢] «الذين يرتّبون الحواس حسـب كثافة انفعالاتها ولطافتها وإن اختلفوا عن الشيخ الرئيس في تفاصيل قليلة». وفي العالم اللاتينيّ كذلك، كما هو الحال عند توما الإكويني[٣].

وقد نعثر عند ابن سـينا نفسـه على بعض الاختلاف في ترتيب هذه الحواس،

---

١. م.ن.، ج١، ص ٤٦٤ – ٤٦٧.

٢. رسائل، م.س.، ج٣، ص ١٣٣ – ١٣٤. وج١٢، ص ٢٤٠.

3. Gilson, le thomanisme, paris, 1927, p 200 – 201.

ففي كتابي النجاة ومبحث في القوى النفسيّة يرتّبها مبتدئًا بالبصر ثمّ بالسمع ثمّ بالشم، ثمّ بالذوق لينتهي أخيرًا باللمس، ولعلّه متأثّر في مثل هذا بالترتيب بما قرّره أرسطو في كتاب النفس[1]، بالرغم من أنّه تعهّد بأن ينهج في ترتيبها قاعدة واضحة واحدة صرّح بها في أوّل كتاب الشفاء، وهي الابتداء بالواضح البسيط والانتقال إلى الغامض والمركّب.

وقد أعاد الباحثون ذلك إلى أسباب كثيرة لا داعي إلى استقصائها، لكن يجمعها كلّها أنّه اضطر إلى ذلك لصعوبة إثبات وجود وسط في حاستي اللمس والذوق وسهولته في البصر والسمع والشمّ.

لكن الواضح للمدقّق هو أنّ كلا الترتيبين يقوم على قاعدة الابتداء بالأبسط والانتهاء بالأقلّ بساطة، فهما في الحقيقة ترتيب واحد يُنظر إليه من ناحيتين مختلفتين، بحيث يُبتدأ تارة من البسيط إلى المركّب وأخرى يبدأ بالمركّب لينتهي بالبسيط.

ولابن سينا ترتيب ثالث للحواس يقوم على مقدار نفعها في حياة الحيوان. وهو يعبّر عنه في نصّ واضح طويل يقول فيه:

«إنّ الحكمة الإلهيّة لما اقتضت أن يكون كلّ حيوان متحرّكًا بالإرادة مركّبًا من العناصر الأربعة، وكان لا يُؤمن عليه أجزاء الأمكنة المتعاقبة عليه عند الحركة، أُيّد بالقوّة اللمسيّة ليهرب بها عن المكان غير الملائم ويقصد بها المكان الملائم... ولمّا كان مثله من الحيوانات لا يستغني جبلة عن التغذّي، وكان اكتسابه للغذاء بضرب إراديّ، وكان من الأطعمة ما يوافقه، ومنها ما لا يوافقه أيّد بالقوّة الذوقيّة، وهاتان

1. De anima, pII, 7 – 11.

القوّتان نافعتان ضروريّتان في الحياة، والبواقي نوافع غير ضروريّات. ويلي الذوقيّة في تأكد الحاجة إليها القوّة الشامة... والتي تلي القوّة الشامة في المنفعة هي القوّة الباصرة، والتي تلي هذه هي القوّة السامعة»[١]...

ثمّ يبين بتفصيل كبير وجه النفع في كلّ حاسّة حاسّة فيما يتعلّق بحياة الكائن الحيّ ويتّصل بمقاصده. وسنجد كلامًا مثل هذا أو يقرب منه عند أرسطو في كتاب النفس عند حديثه على ترتيب القوى الحسّيّة باعتبار فوائدها لحياة الكائن الحيّ[٢]. ويكشف مثل هذا النمط من التفكير في أدوات الحسّ عن وعي عميق ليس فقط لطبيعة الوظائف الإدراكيّة التي يؤدّيها كلّ حسّ وينجزها، بل كذلك للوظيفة الحياتيّة كذلك، أعني للدور الذي ينهض به كلّ حسّ فيما يتّصل بالحياة المباشرة للكائن الحيّ، وفيما يرتبط بالكيفيّة التي يحصل بها على مقاصده وينجز غاياته وأغراضه ويحقّق منافعه.

وبالتالي فالحواس عنده ليست مجرّد آلات للإدراك فحسب، وإنّما هي آلات للحياة كذلك، وكما تختلف الأدوات الحسّيّة باعتبار اختلاف وظائفها الإدراكيّة، فهي تختلف كذلك باعتبار وظائفها فيما يتصل بالحياة نفسها. فبعضها ضروريّ لازم لبقاء الحيّ واستمراره، وبعضها كماليّ غير ضروريّ ويمكن أن يستغني عنه الحيّ بما هو الضروريّ من قوام وجوده وحياته، وإن لم يكن يستغني عنه بحال لتحصيل كماله.

---

١. مبحث في القوى النفسيّة، م.س.، ص ٣٦ – ٣٧.

2. De anima, III, 12 – 13.

لكن كيف تقوم الحياة على مثـل هذه الأدوات، وما هو وجه الحاجة إليها فيما يتّصل بحياة الكائن؟

هنا يربط ابن سينا مرّة أخرى بين هذه الأدوات وبين اعتدال المزاج الذي يراه ضروريًّا لبقاء الكائن واسـتمراره، معتبرًا أنّ وظيفة اللمس من هذه الحواس على وجه الخصـوص ضروريّة لحفظ مزاج الحيّ على الاعتدال الضروريّ لبقاء حياته، ذلك أنّ اللمس يدلّه على الكيفيّات التي تفسـد مزاجه، فيتأتّى له بذلك أن يتجنّبها ويتّقيها، كالحرارة والبرودة المفرطتين، ويتلوه من حيث الأهمّيّة الذوق، لأنّه نوع من اللمس في الحقيقة، ثمّ يتلوه الشمّ، لكنّه ليس ضروريًّا بل كماليّ، لإمكان الاستغناء عنه باللمس والشمّ.

وكذلـك الأمر في حاسّـتي البصر والسـمع، فهـما نافعتان غـير ضروريّتين للقـوام... لكنّ أهمّيّتهما لاكتسـاب الكمال تفوق الحواس الأخرى، فالسـمع آلة اللغة والعلوم... والبصر آلة اكتساب الصنائع.

ويستطرد ابن سينا جدًا في تفصيل الكلام على كلّ حاسّة من هذه الحواس على الترتيـب الذي قرّره، مشرِّحًا أعضاء الحواس إلى عناصرهـا الأوّليّة، مبيّنًا تركيبها العضـويّ، متجاوزًا كثيرًا مما قاله القدامى حولها، مضيفًا إليه ما لم يكن لهم به عهد من الأفـكار والمعارف والقناعات، مسـتفيدًا مما كان يملكه من خبرة واسـعة في ميادين العلم الطبيعيّ ومـن دراية بعلوم الطبّ والتشريـح والفزلجة، وما يتّصل بذلك من علوم.

وتكشف فصول طويلة من كتبه كان خصّصها لشرح طبيعة الحواس في تكوينها

الفزيولوجيّ وتركيبها وكيفيّة عملها وقيامها بوظائفها، عن معرفة واسعة كذلك بعلوم الأوائل، واطلاع عميق متبصّر على تراث الفلسفة الذي قدّر له أن يصل إليه خاصّة آراء أرسطو سواء منها ما يتّصل بقضايا الفلسفة المحضة أو بعلوم الطبيعة التي كان انشغل بها. فضلًا عن آراء جالينوس وغيره من الأطباء والمشرحين، ليقدم لنا تصورًا أكثر اقناعًا حول هذه الآلات التي بها ندرك، وعبرها نبلغ العالم الذي يحيط بنا، ونقف على عناصره وأشيائه. لكن كلّ ذلك لا يخفي حقيقة أنّ معارفه التي يضمنها تحليله هنا، حول الجهاز العصبيّ والدماغ وما يتركّبان منه من عناصر ومعلوماته الفيزيولوجيّة الواسعة، لم تكن كاملة، وهي معارف كانت ترتكز في العموم على تأمّلات خالصة وتفكير نظريّ، أكثر من اعتمادها على الخبرة المباشرة والنظر التجريبيّ في الحواس نفسها، شأنه في ذلك شأن السابقين عليه. وميوله الواضحة التي تظهر هنا وهناك للانشغال بمثل هذه الميادين انشغالًا تجريبيًّا لم تكن لتغيّر كثيرًا من طبيعة نتائجه، فوسائل ملاحظته التي قُدّر له أن يستعملها والتي توفّرت له في زمنه وبحثه التجريبيّ وملاحظته لم تكن أفضل مما توفّر لأرسطو قبلًا أو لجالينوس بعده بالرغم من تفوّقه الواضح على المتقدّمين في تفصيل المسائل وشرحها وتوضيحها، وبالرغم من ما كان يتمتّع به من ذكاء وألمعيّة وفّرا له الكثير من البصيرة، وهو ينشغل على موضوعاته الأثيرة بشغف وصبر فريدين.

ولأنّ ما قاله الشيخ الرئيس هنا حول ما تتركّب منه الحواس الخمسة الظاهرة وحول عناصرها والكيفيّة التي تنجز بها وظيفتها لم تعد ذات شأن مع تقدّم العلم الطبيعيّ فيما يتّصل بتشريح البدن الإنسانيّ أو الحيوانيّ، ومع الدراسات الحديثة

حـول وظائف الأعضاء وكيفيّة اشـتغالها وقيامها بوظائفهـا، والتي انتفعت خير انتفاع مـن تقدّم الأدوات والآلات والأجهزة الدقيقة التي يسرّت معرفتنا وفهمنا بأجسادها وبأعضائها وبكيفيّة عملها، فسأعرِض عن سرده هنا، واكتفى بالإشارة إلى مواضعها في كتابات ابن سـينا المهمّة لمـن يرغب في معرفة تاريخيّة بالمدى الذي كان بلغة العلم المتّصل بالجسد في الزمن الذي عاش فيه ابن سينا وأنتج فكره[1].

١. حول اللمس: الشـفاء، م.س.، ج١، ص ٣٠٠ - ٣٠١، و٢٩٩. و٤٤٢. ومبحث في القوى النفسيّة، م.س.، ص ٤٣ - ٤٤. والنجاة، م.س.، ص ٢٦٠، والقانون في الطبّ، م.س.، ج١، ص ٣٥.

حول الـذوق: القانون، م.س.، ج١، ص ٢٧. مبحث في القوى النفسـيّة، م.س.، ص ٤٣، والشفاء، م.س.، ج١، ص ٣٠٢.

حول الشم: القانون، م.س.، ج٣، ص ٣٦٠. والشفاء، م.س.، ج١، ص ٣٠٣ - ٣٠٤.

حول السمع: القانون، م.س.، ج٣، ص ٣٥٤، الشفاء، م.س.، ج١، ص ٤٤٦.

حـول البصر: القانون، م.س.، ج١، ص ٢٦. ومبحث في القوى النفسـيّة، م.س.، ص ٤٣. والشفاء م.س.، ج١، ص ٣٠٧ - ٣٠٨. و ٣٠٤ - ٣٠٥. وأماكن أخرى.

الفصل الثاني

الإدراك الحسّيّ الباطن

طبيعته، وقواه، ووظيفته في العمليّة الإدراكيّة

أوّلًا: إثبات وجود الحواس الباطنة

إنّ امتلاك النفس الحاسّة خمس قوى هي الحواس الظاهرة لا يكفي حسب ابن سينا لإمدادها بما تحتاجه من المادّة اللازمة للقيام بوظيفتها الإدراكيّة؛ ذلك أنّ كلّ حاسّة من الحواس الظاهرة تدرك محسوساتها الخاصّة بها فحسب، من غير أن يكون بمقدورها التمييز بين هذه المحسوسات ومحسوسات الحواس الأخرى[1]. ومن الضروريّ في كلّ معرفة، لكي تتمّ ويحصل الغرض منها وهو اكتساب كمال الإدراك، أن تجتمع هذه المحسوسات المختلفة المتمايزة عند قوّة واحدة تستطيع الحكم عليها والتمييز بينها بالعَرض والمقارنة؛ لأنّه لو لم يكن ثمّة «قوّة واحدة من هذا القبيل تدرك الملوّن والملموس لما كان لنا أن نميّز بينهما»[2].

وليس ذلك حسب ابن سينا ضروريًّا لاكتساب المعرفة فحسب، بل هو ضروريّ كذلك لاستمرار الحياة، التي تتعذّر «إن لم يكن التمييز بين المحسوسات المختلفة والمقارنة بينها أمرًا ممكن الحصول»[3] فلو لم يكن في الحيوان ما تجتمع فيه صور المحسوسات، لتعذّرت عليه الحياة...، فيجب لا محالة أن يكون لهذه الصور (وهو يقصد الكيفيّات الحسّيّة المتنوّعة للحواس الخمس كلّها) مجمع واحد من

---

١. مبحث في القوى النفسانيّة، م.س.، ص ٥١.

٢. الشفاء، م.س.، ج١، ص ٣٣٢.

٣. م.ن.، ج١، ص ٣٣٣.

باطن[١] هو الحسّ المشترك الذي هو مركز الحواس الخمس الظاهرة كلّها، والذي عنده تجتمع جميع المحسوسات[٢].

وليس الأمر كذلك فحسب، بمعنى أنّ كمال الحياة وكمال المعرفة لا يتوقّفان على وجود قوّة عندها تجتمع كلّ كيفيّات الحواس أو تأثيرات قوى الحسّ الظاهر، بل يتوقّف كذلك على وجود قوّة تدرك الصور المحسوسة عند غياب مراجعها، أعني عند غياب المحسوسات نفسها، فذلك أيضًا ضروريّ لكمال الحياة ولكمال المعرفة... ذلك أنّه لا يكفي أن يبصر الحيّ الشيء النافع ليسعى إليه والشيء الضارّ ليتجنبه ويبتعد عنه، بل من الضروريّ كذلك أن يتصوّره عند غيبته ليسعى إليه أو ليبتعد عنه، وإلّا امتنعت الحركة عند غياب المحسوسات.

فها هنا إذن قوّة تحفظ الصور بعد غياب المحسوسات نفسها سيسمّيها ابن سينا الخيال أو المصوِّرة. وهي تشكّل عند الحيّ مع الحسّ المشترك أساس التجربة، إذ بهما يستطيع الكائن الجمع بين الإدراك الحاضر والإدراك الماضي، وهو أمر ضروريّ للحياة العمليّة وللخبرة، وضروريّ كذلك لاكتمال العلم يقول:

«ولما كان الوصول إلى معرفة المنافي والملائم إنّما يكون بالتجربة، أوجبت العناية الإلهيّة وضع الحاسّة المشتركة أعني القوّة المتصوِّرة في الحيوان ليحفظ بها صور المحسوسات».[٣]

---

١. م.ن.، ج١، ص ٣٣٠.

٢. مبحث على القوى النفسانيّة، م.س.، ص ٥١.

٣. مبحث في القوى النفسانيّة، م.س.، ص ٣٧.

وإذا كان يبدو من ابن سينا هنا أنّه يقول بوحدة المصوِّرة والحسّ المشترك، أعني اعتبار المصوّرة والحسّ المشترك قوّة واحدة، فهو في أماكن أخرى جعلهما قوّتين اثنتين ونسب إليهما وظائف مختلفة[١]. ولعلّ توحيده بينهما في السياق، إنّما كان لتقارب وظيفتيهما تقاربًا يكاد يوحي بوحدتهما ووحدة موضوعهما. وهو شيء انتبه إليه هو نفسه وأشار إليه بوضوح تامّ في قوله:

«الحسّ المشترك والخيال كأنّهما قوّة واحدة، وكأنّهما لا يختلفان في الموضوع، بل في الصورة؛ وذلك لأنّه ليس أن يقبل هو أن يحفظ»[٢].

ولأنّهما تعملان معًا ويشكل عملهما المشترك أساس كلّ تجربة عند الحيّ، ولأنّه من خلالهما يتحقّق فعل المقارنة والحكم، يتبدّى عند النظر فيهما كأنّهما قوّة واحدة لا قوّتان، وهو يشير إلى ذلك بالقول:

«فعندك قوّة قِبل البصر إليها يؤدّي البصر كالمشاهدة، وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها، وعندك قوّة تحفظ قِبل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها، وبهاتين القوّتين يمكنك أن تحكم أنّ هذا اللون غير هذا الطعم، وأنّ لصاحب هذا اللون هذا الطعم، فإنّ القاضي بهذين الأمرين يحتاج إلى أن يحضره المقضيّ عليهما جميعًا»[٣].

ومعنى أنّه بهاتين القوّتين يمكننا أن نحكم على أنّ هذا اللون غير هذا الطعم،

---

١. الشفاء، م.س.، ج١، ص ٣٣٣.
٢. م.ن.، ج١، ص ٣٣٣.
٣. الإشارات والتنبيهات، م.س.، ج١، ص ١٤٢.

هو أنّه يمكننا أن نستدلّ به على وجودهما المشترك معًا، ووظيفتهما المتكاملة المترابطة. وهو استدلال مبنيّ في الحقيقة على أنّ النفس لا تدرك بحسّ واحد غير نوع واحد من المحسوسات، فلا بدّ لها حين تحكم على أبيض أنّه ذو حلاوة، من قوّة تدرك البياض والحلاوة معًا، أي مجتمعين. وكما أنّ النفس لا تقدر على ذلك إلّا بقوّة مدركة لهما مجتمعين، فهي لا تقدر أيضًا على ذلك إلّا بقوّة حافظة لهما مجتمعين، وإلّا لانعدمت صورة كلّ من البياض والحلاوة عند إدراك الآخر والالتفات إليه[١].

ووظيفة المصوّرة كما سيأتي هي مجرّد حفظ صور المحسوسات دون أن يكون لها أيّ فعل فيها، لكنّنا نستعيد هذه الصور في مناسبات مختلفة، ويجمع بعضها إلى بعض، ويفصل بعضها عن بعض، فتكون صورًا خياليّة غير موجودة في الخارج كما يحدث في الأحلام وخيالات اليقظة. فعندنا إذن قوّة أخرى، غير المصوّرة التي لها وظيفة الحفظ، تكون لها مثل هذه الوظائف كلّها يسمّيها ابن سينا المتخيّلة في مطلق الحيّ، وفي الإنسان هي المتفكّرة[٢].

والمعرفة الحسّيّة ليست قاصرة على إدراك المحسوسات وحفظها واستعادتها أو استرجاعها فحسب، إنّما ثمّة نوع آخر من المعرفة يتعلّق بإدراك المعاني الجزئيّة غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات، كإدراك الشاة العداوة في الذئب[٣]. ومثل هذه المعاني لا تدركها الحواس الظاهرة البتة؛ لأنّها غير محسوسة أصلًا، وهي لذلك لا

١. م.ن.، ج١، ص ١٤٤.

٢. الشفاء، م.س.، ج١، ص ٣٣٣، والإشارات والتنبيهات، م.س.، ج١، ص ١٤٥، والنجاة، م.س.، ص ٣٦٦، ومبحث في القوى النفسانيّة، م.س.، ص ٥١ – ٥٣.

٣. الإشارات، م.س.، ج١، ص ١٤٤.

تقع للحسّ المشترك على نحو مباشر ولا يحفظها الخيال أو المصوّرة.

ثمّ إنّ إدراك الحيوان الأعجم لهذه المعاني دليل على أنّها ليست من عمل العقل، فلا بدّ إذًا من وجود قوّة حسّيّة خاصّة تدرك هذه المعاني الجزئيّة غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات. هذه القوّة سيسمّيها ابن سينا المتوهّمة أو الواهمة[1]. وكما أوتينا قوّة تحفظ لنا صور المحسوسات فكذلك أوتينا قوّة تحفظ لنا المعاني التي يدركها الوهم، ويسمّي ابن سينا هذه القوّة بالحافظة والمتذكّرة، وهي غير الخيال[2]... وبالتالي فثمّة عندنا قوّتان حافظتان لا واحدة، بإحداهما نحفظ الصور الحسّيّة، وبأخرى نحفظ المعاني التي يدركها الوهم من المحسوسات.

لكن هل الحافظة والمتذكّرة قوّتان اثنتان، كما هو الحال في المتصوّرة والمتذكّرة؟ أو أنّهما قوّة واحدة. لقد تساءل ابن سينا في كتاب القانون حول كونهما قوّتين أو قوّة واحدة، ولم يصرّح هناك بجواب على السؤال. لكن ما يبدو من عبارته أنّه إنّما كان يشير بالاستفهام إلى ما هو شائع بين الأطبّاء من كونهما قوّتين، وهو ما دفع الفخر الرازي إلى الاعتقاد بأنّ ابن سينا يقول بتعدّدهما، فصوّب له الطوسيّ في شرح الإشارات وهمه، ذلك أنّ ابن سينا نفسه جعلهما قوّة واحدة في كتاب الشفاء، مفترضًا أنّ إطلاق اسمين مختلفين على هذه القوّة إنّما هو باعتبارين مختلفين قائلًا:

---

١. الشفاء، م.س.، ج١، ص ٣٣٣ - ٣٣٤. والإشارات والتنبيهات، م.س.، ج١، ص ١٤٤. النجاة، م.س.، ص ٢٦٦. مبحث في القوى النفسانية، م.س.، ص ٥٢. ونشرة الأهواني، ص ١٦٦.

٢. الإشارات، م.س.، ج١، ص ١٤٤. النجاة، م.س.، ص ٢٣٦، ومبحث في القوى النفسانية، م.س.، ص ٥٢. ونشرة الأهواني، ص ١٦٦.

«وهذه القوّة الحافظة تسمّى متذكّرة أيضًا، فتكون حافظة لصيانتها ما فيها، ومتذكّرة لسرعة استعدادها لاستثباته والتصوّر به، مستعيدة إيّاه إذا فقد، وذلك إذا أقبل الوهم بقوّته المتخيّلة فجعل يعرض واحدًا واحدًا من الصور الموجودة في الخيال، ليكون كأنه يشاهد الأمور التي هذه صور لها، فإذا عرضت له هذه الصورة التي أدرك معها المعنى الذي بطل، لاح له المعنى حينئذ كما لاح من خارج، واستثبتته القوّة الحافظة في نفسها كما كانت حينئذ تستثبته، فكان ذكر (تذكّر)»[1].

فالحافظة والمتذكّرة قوّة واحدة إذًا، لها فعلان مختلفان هما حفظ المعاني وتذكّرها.

١. الشفاء، م.س.، ج١، ص ٣٣٤.

ثانيًا: اختلاف الحواس الباطنة بالعدد

وفي تعداد ابن سينا للقوى الباطنة وتحديد وظائفها شيء من الغموض في فهمها وفي التمييز بينها. وهو شيء يقتضي منّا أن نجمع كلّ فقرات نصوصه معًا ليتسنّى لنا أن نستوعب كلّ أفكاره المتّصلة بها في انسجام وتناسق، فهو يقول في الشفاء مثلًا:

«ويشبه أن يكون القوّة الوهميّة هي بعينها المفكّرة والمتخيّلة والمتذكّرة، وهي بعينها الحاكمة، فتكون بذاتها حاكمة، وبحركاتها وأفعالها متخيّلة ومتذكّرة، فتكون متخيّلة بما تعمل من الصور والمعاني ومتذكّرة بما ينتهي إليه عملها»[١].

ويقول في نصّ آخر:

«وهذه القوّة المتخيّلة المركّبة بين الصورة والصورة، وبين الصورة والمعنى، وبين المعنى والمعنى، وهي كأنّها القوّة الوهميّة لا من حيث تحكم، بل من حيث تعمل لتصل إلى الحكم»[٢].

ويقول أيضًا:

«ولا يمتنع أن تكون الوهميّة بذاتها حاكمة متخيّلة وبحركاتها متخيّلة ذاكرة»[٣].

ومن مثل هذه النصوص استنتج كثيرون اضطراب فكرة ابن سينا حول قوى الحسّ الباطن، وعدم وضوح رؤيته حولها، لا في طبيعتها ولا في وظيفتها، وأنّه لم يتسنَّ له أن يكوِّن تصوّرًا منسجمًا بخصوصها يمكن أن يبيّن لنا جملة هذه القوى

---

١. م. ن.

٢. م، ن.

٣. م، ن

ومكانتها في الإدراك في عمومه وفي كمال المعرفة التي إليها ينتهي النشاط والإدراك.

لكــن الحقيقة أنّ هؤلاء مشــتبهون، وهم قرأوا مثل هــذه النصوص معزولة، وأخــذوا دلالتها على ظاهرهــا، فقرّروا أنّ ثمّــة اضطرابًا ها هنا لا يتــأدّى بنا إلى وضوح، وخلطًا يشــوّه الصورة التي يريد لنا الشــيخ الرئيس أن نكوّنها عن قوى الحــسّ الباطن، لكــن الحقيقة أنّه لم يكــن في النصوص إيّاها بصــدد تحديد طبيعة قــوى الإدراك الحسّيّ الباطــن في حقيقتها التي بها تتميّز، ولا بصدد رســم صورة لخصائصهــا الذاتيّة، بمقدار ما كان يقصد بأنّ هذه القوى تترابط أفعالها في ما بينها ترابطًــا أكيدًا، وأنّ بعضهــا يخدم بعضًا ويتداخل مع بعــض، لا أنّها قوى واحدة. فالتذكّر متوقّف على فعل المتخيّلة، والمتخيّلة تستخدم المتصوّرة والحافظة. والمتوهّمة تستخدم المتخيّلة ولها نوع ســيطرة على جميع أفعال الحواس الباطنة. ولأجل ذلك فحين يقول بأنّه يشبه أن تكون القوّة الوهميّة هي بعينها المفكّرة والمتخيّلة والمتذكّرة، فليس مراده أنّها جميعًا واحدة بالذات، بل مراده أنّ المبدأ الذي ينســب إليه التخيّل والتفكّــر والتذكّر والحفظ واحد هو الواهمة[١]؛ لأنّ الوهم هو القوّة المســيطرة على جميع هذه الأفعال، الممسكة بزمامها؛ لذا قال في مبحث في القوى النفسانيّة:

«إنّ ســلطان القوّة المتوهّمة في جميع الدماغ»[٢]، وفي الإشــارات «إنّ آلة الوهم الدماغ كلّه».[٣]

١. الإشارات والتنبيهات، م.س.، ج١، ص ١٤٦.
٢. مبحث في القوى النفسانيّة، م.س.، ص ٥٣.
٣. الإشارات والتنبيهات، م.س.، ج١، ص ١٤٥.

لذا فالحواس الباطنة عنده هي خمسة على وجه الدقّة: حسّ مشترك، فمتصوّرة أو خيال، متخيّلة أو مفكّرة، وهم، حافظة أو ذاكرة أو متذكّرة.

وهو حين يوحّد بين الحسّ المشترك والخيال، فيسمّي الأوّل أحيانًا بالمتصوّرة، فإنّه يشير إلى رأي الأطبّاء كما أشرنا سابقًا، الذي شاع قبله. وهو مباشرة يؤكّد على أنّ رأي الحكماء المحقّقين أنّهما قوّتان.[١]

١. القانون، م.س.، ج١، ص ٣٥.

ثالثًا: تدرّج الحواس الباطنة حسب تجرّد موضوعاتها

وثمّة نظريّة مهمّة في مذهب ابن سينا في الإحساس الباطن تشبه نظريّته في الإحساس الظاهر، وهي ترتّب القوى النفسيّة في سلسلة متدرّجة تتبدّى من أبسط القوى وأقربها إلى المادّة، وتنتهي إلى أرقى القوى وأبعدها عنها. وتظهر هذه النظريّة بوضوح في ترتيبه للحواس من حيث تجرّد موضوعاتها عن المادّة فيقول:

«فالحسّ يأخذ الصورة عن المادّة مع هذه اللواحق، ومع وقوع نسبة بينها وبين المادّة. وإذا زالت النسبة بطل ذلك الأخذ؛ وذلك لأنّه لا ينزع الصورة عن المادّة من جميع لواحقها، ولا يمكنه أن يستثبب تلك الصورة إذا غابت المادّة. فيكون كأنّه لم ينزع الصورة عن المادّة نزعًا محكمًا، بل يحتاج إلى وجود المادّة أيضًا في أن تكون تلك الصورة موجودة له. وأمّا الخيال فإنّه يبرئ الصورة المنزوعة من المادّة تبرئة أشدّ، وذلك بأخذها عن المادّة بحيث لا تحتاج في وجودها فيه إلى وجود مادّة؛ لأنّ المادّة وإن غابت أو بطلت، فإنّ الصورة تكون ثابتة الوجود في الخيال، إلّا أنّها لا تكون مجرّدة عن اللواحق المادّيّة. فالحسّ لم يجرّدها عن المادّة تجريدًا تامًّا، ولا عن لواحق المادّة. أمّا الخيال فإنّه يجرّدها عن المادّة تجريدًا تامًّا، ولكنّه لا يجرّدها عن لواحق المادّة البتّة؛ لأنّ الصورة في الخيال هي على حسب الصورة المحسوسة، وعلى تقديرٍ ما ووضعٍ ما. وأمّا الوهم فإنّه قد تعدّى قليلًا عن هذه المرتبة في التجريد؛ لأنّه ينال المعاني التي ليست هي في ذواتها مادّيّة، وإن عرض لها أن تكون في مادّة؛ وذلك لأنّ الشكل واللون والوضع وما أشبه ذلك أمور لا يمكن أن تكون إلّا لمواد جسمانيّة. وأمّا الخير والشرّ والموافق والمخالف وما أشبه ذلك، فإنّها في أنفسها غير مادّيّة، وقد

يعــرض لها أن تكون في مادّة. والوهم إنّما ينال ويدرك أمثال هذه الأمور. فإذن هو يدرك أمورًا غير مادّيّة ويأخذها عن المادّة وهذا النوع أشــدّ استقصاء، وأقرب إلى البساطة من النزعين الأوّلين. إلّا أنّه مع ذلك لا يجرّد هذه الصورة عن لواحق المادّة؛ لأنّه يأخذها جزئيّة، وبحســب مادّة مادّة وبالقياس إليها ومتعلّقة بصور محسوسة مكيّفة بلواحق المادّة».[١]

أمّا العقل كما سيأتي فإنّه يأخذ الصور مجرّدة تجريدًا تامًّا عن المادّة ولواحقها[٢].

١. النجاة، م.س.، ص ٢٧٧ – ٢٧٩.

٢. م.ن.، ص ٢٧٩.

رابعًا: فكرة الحواس الباطنة ومصادرها عند ابن سينا

ونحن لا نعثر عند فلاسفة اليونان مثل أرسطو[١] على قول في الحواس الباطنة، ولا على نقاش حول الوظائف التي نسبها إليها ابن سينا هنا في وضوح شديد. وإذا ما كنّا نقع على كلمات مثل التخيّل والتذكّر في كلمات بعضهم، فليس يقصد أن ينسبها إلى حسّ باطن؛ لأنّ فكرة الحسّ الباطن لم تظهر إلّا مع المعلّم الأوّل، ومع هذا فهو راح ينسبها إلى النفس على العموم باعتبارها مركز جميع الوظائف على تنوّعها واختلافها، أو إلى العقل باعتبارها وظائف أرقى من الإحساس. وفنتازيا ديموقريطس ليست هي على وجه الدقّة قوّة التخيّل التي تكلّم عنها أرسطو ثمّ ابن سينا فيما بعد، بل هي القوّة التي تظهر الأشياء في الإدراك الحسّيّ[٢]. وقد نعثر على كلام غامض على الذاكرة عند ديوجين[٣]. وأفلاطون نفسه حين ذكر التخيّل والتذكّر والذكر وإدراك المحسوسات المشتركة اعتبر ذلك وظائف للعقل لا للحسّ، وهو شيء يبدو واضحًا في محاوره تيتيت (theetete) في كلامه على القوّة التي تقارن بها موضوعات الحواس المختلفة، وهي الحسّ المشترك عند أرسطو وابن سينا، والتي سمّاها النفس العاقلة لا الحسّ المشترك[٤]؛ لأنّ النفس لا تدرك ذلك بواسطة عضو حسّيّ أيًّا كان[٥].

---

١. أرسطو، في النفس، ترجمة عربيّة قديمة، حقّقها عبد الرحمن بدوي، ص ٢٦ وبعدها. وقارن ترجمة الأهواني، القاهرة: المركز القوميّ للترجمة، ٢٠١٥.

2. Beare, op.c. pp 250 – 251.

3. Ibid, p 259.

4. Ibid, p 185.

5. Ibid.

وهكذا نرى أنّ النفس العاقلة، أو العقل عند أفلاطون، تقوم بوظيفة مقارنة موضوعات الحواس المختلفة التي هي وظيفة الحسّ المشترك عند ابن سينا. وبالتالي فالقوّة العاقلة إيّاها هي التي تقوم كذلك بوظيفتي التذكّر والذكر[١].

وبالتالي فإنّ أرسطو في الواقع هو أوّل من تكلّم عن الحواس الباطنة في العالم القديم، وناقش بإسهاب وظائف الحسّ المشترك والتخيّل والتذكّر[٢] باعتبارها وظائف نفسيّة داخليّة تتعلّق بالنفس الحاسّة. وإذا كان جالينوس قال بالحسّ المشترك وبالتخيّل والذاكرة، فهو اعتبرها وظائف عقليّة كذلك تتعلّق بالقوّة العاقلة لا بالإحساس[٣].

فإذا انتقلنا إلى عالم الإسلام، وجدنا الفارابي يقول بحاسّتين باطنيّتين فقط هما الحسّ المشترك والمتخيّلة وجعلهما في القلب، ونسب إلى الثانية منهما وظيفتين مختلفتين، الأولى هي حفظ الصور أعني صور المحسوسات، وهي وظيفة المتصوّرة عند ابن سينا، والثانية التفريق والجمع بين هذه الصور، وهي وظيفة المتخيّلة عند الشيخ الرئيس. لكنّنا سنجد عند الفارابي في فصوص الحكم خمس حواس داخليّة تشبه إلى حدّ بعيد ما نجده عند ابن سينا، لكنّه يجعل مركزها الدماغ لا القلب[٤]. ويبدو أنّ الشيخ الرئيس تأثّر بأستاذه في أصول هذه القوى بالرغم من أنّ الأخير لم يذكر لها سوى تعريفات موجزة مختصرة.

أمّا ابن سينا نفسه فسيفصّل الكلام حولها بما لا مزيد عليه، ويقلّبها على

1. Bear, p 264.

٢. أرسطو، في النفس، تحقيق بدوي، ص ٦٢– ٧٢.

3. Soury, le système nerveux central, Paris 1899., p 279 – 304..

٤. الفصوص، مجموع فلسفة أبي نصر، مصر، ١٩٠٧. ص ١٥٢ – ١٥٥.

وجوهها، ويوضح وظائفها على أكمل صورة، ويفرّق بينها تفريقًا يكاد يكون أفضل ما قيل حول هذه القوى في الفكر القديم كلّه. ثمّ ستنتشر آراؤه في العالمين الإسلاميّ والمسيحيّ في العصر الوسيط. حتّى أنّ الغزالي نقلها عنه نقلًا يكاد يكون حرفيًّا في معارج القدس، وسيفصّل توماس إكوينوس القول فيها حسب كلام ابن سينا، لكنّه سيُغفل من بينها المتصوّرة وسينسب وظيفتها للمتخيّلة كما صنع الفارابي. فباتت القوى الباطنيّة عنده أربعًا[1].

1. Gilson, le thomisme, p 200 – 205.

خامسًا: طبيعة الإحساس الباطن

وإذا كان الإحساس الظاهر إنّما هو إدراك صورة المحسوس الخارجيّ نتيجة انفعال يقع على العضو الحاسّ من المحسوس، فما هي طبيعة الحسّ الباطن؟

قد نظن أنّ ثمّة فرقًا بين الحسّ الظاهر والحسّ الباطن توجبه حقيقة أنّ الإحساس الظاهر يتقوّم حدوثه بحضور المحسوس الخارجيّ عند عضو الحسّ وتأثيره فيه، والإحساس الباطن على خلاف ذلك؛ لأنّنا مثلًا نتخيّل صور المحسوسات ونتذكّرها في غياب المحسوس ذات نفسه، ومن دون وجود أيّ مؤثّر خارجيّ. وتفرضه كذلك حقيقة أنّ الإحساس الظاهر مشروط باختلاف المحسوس وعضو الإحساس في الكيفيّة، وأنّه يتحقق عن فعل المخالف في المخالف، أعني عن تأثير كيفيّة في المحسوس تخالف كيفيّة العضو الحاسّ نفسه وتقف على الضدّ منها، لأنّ عضو الحسّ الظاهر ينفعل بما يخالفه في الكيفيّة، فيستحيل إلى أن يكون مشابهًا له، فإذا استقرّت هذه الكيفيّة في فعل الحسّ امتنع الإحساس، لكن ذلك لا يمكن أن يقع في الحواس الباطنة على الإطلاق؛ لأنّها لا تنفعل مباشرة عن المحسوسات الخارجيّة، ويتعذّر فيها القول إنّها إنّما تتحقق عن تأثير المخالف في المخالف، أي عن تأثير كيفيّة المحسوس في كيفيّة الحسّ التي تضادّها. وتفرضه ثالثًا حقيقة وجود وسط في كلّ حس ظاهر في العموم، بين المحسوسات الخارجيّة، وعضو الحسّ ينتقل من خلاله التأثير من هذا إلى ذاك. وفي الحواس الباطنة لا لزوم للوسط؛ لأنّ الأنا يدرك موضوعاته عن بعد كما في البصر مثلًا.

لكن مثل هذا الاختلاف على وضوحه لا يجعل الإحساس الباطن والإحساس الظاهر مختلفين في الجوهر والحقيقة، أعني لا يجعل انفعالهما كذلك، وما قرّرناه

من اختلاف بينهما فهو اختلاف عرضيّ فحسب، وبالتالي فنظريّة الشيخ الرئيس في الإحساس نظريّة واحدة متّسقة تنطبق على كلا نوعي الإحساس سواء سواء، على شيء من الاختلاف العرضيّ بين هذا وذاك، الذي هو في الواقع اختلاف في الوسيلة لا في الماهيّة.

وابن سينا مثله مثل أرسطو الذي اشتبه الباحثون فنسبوا إليه القول باختلاف جوهري بين الانفعالين واتهموه استنادًا إلى ذلك بالعجز عن بناء نظريّة موحدة في الإحساس تجمع كلّ عناصرها في تناسق وانسجام ويدخل فيها كلا الانفعالين الحسّيّ والظاهر والباطن، وتجد كلّ قوى الإحساس مكانها في سياق عمليّة الإدراك كلّها. وهذا نفسه هو الوهم الذي دفع دارسي ابن سينا إلى اتّهامه بالتهمة نفسها. لكنّ الحقّ أنّ نظريّته في الإحساس نظريّة موحّدة متماسكة يأخذ كلّ عنصر من عناصرها مكانه وحيّزه، وتتجانس خطواتها، وهو يحلل كلا عمليّتي الإحساس الظاهر والباطن، ويوضح وظيفتهما، ويعدّد قواهما، ويربط بينهما في سياق عمليّة إدراك واحدة تنتهي بنشاط معرفة مكتمل.

وسنرى أنّ رؤيته للحواس الباطنة امتداد منطقيّ لرؤيته في الحواس الظاهرة يتمّ به تصوره للإحساس في كلّيّة ما يعني الإحساس أو الإدراك الحسّيّ، وبالتالي يمكننا أن نعرِّف الإحساس الباطن عنده بأنّه: إدراك صور المحسوسات والمعاني الجزئيّة الموجودة فيها، وهو إدراك يصاحبه انفعال يحدث في أعضاء الحسّ الباطن، غير أنّ المؤثّر هنا يوجد في الداخل، بينما هو في الحواس الظاهرة يوجد في الخارج.

سادسًا: كيفيّة تكوّن الصور في الحسّ الباطن

لابن سينا كلام طويل حول كيفيّة انفعال الحواس الباطنة عن مدركاتها وعن كيفيّة مثول الصور في القوى الحاسّة الباطنة.

ونحن سنستعرض شيئًا منه عند الحديث على كلّ حاسّة حاسّة منها قريبًا، لكن ما ينبغي الالتفات إليه هنا هو أنّ مثل هذه الحواس لا تنفعل عن مؤثّر خارجيّ،؛ لأنّ موضوعها الذي يحصل لها مباشرة لا يوجد في الخارج كما يوجد موضوع الحسّ الظاهر، وأقصد بالموضوع موضوع الإحساس نفسه أي المحسوس؛ لأنّها تدرك صور المحسوسات حتّى عند غيابها، فلا تحتاج في إدراكها إلى حضورها ذات نفسها أمام الحسّ. أمّا موضوع الحواس الظاهرة، فهو صورة المحسوس غير مجرّدة عن المادّة تجرّدًا تامًّا، وشرط إدراكها حضور مادّة المحسوس عند الحواس كما مرّ للتّو. أمّا موضوع الحواس الباطنة فهو صورة المحسوس مجرّدة عن المادّة تجريدًا تامًّا، وإن لم تكن مجرّدة عن لواحق المادّة، لأنّ الصورة في الحواس الباطنة تكون على حسب الصورة المحسوسة، وعلى تقديرٍ ما وكيفيّة ما ووضعٍ ما. فإذا كنّا نرى أنّ من شرط الإحساس الظاهر انفعال الحواس الظاهرة عن مؤثّر خارجيّ، فإنّنا لا نرى مثل هذا الشرط في الحواس الباطنة، فكيف إذن يمكن تفسير وظيفتها وبيان الكيفيّة التي بها يتأتّى لها أن تحصل على صور المحسوسات؟

لأرسطو نظريّة في تفسير وظيفة الحسّ الباطن كان يعرفها ابن سينا لا شكّ، لكنّه تجاوزها تجاوزًا يكاد يكون تامًّا.

لقد ذهب أرسطو إلى أن تأثير المحسوسات الخارجيّة في أعضاء الحسّ الظاهر يظلّ باقيًا فيها حتى بعد انتهاء الإحساس وغياب المحسوس، ويضرب لذلك مثلًا

بالحركة في المكان، حيث تستمرّ الحركة حتى بعد انعدام الصلة مع المحرّك، وهو شيء نجده كذلك في استحالة الكيف. ذلك أنّ الجزء الذي يسخن بفعل شيء حارّ يسخّن بدوره الجزء الذي يليه، وهكذا تنتشر الحرارة في جميع أجزاء الجسم. وهذا نفسه هو ما يحدث في العضو الحاسّ، وهو ما يفسّر استمرار الانفعال في أعضاء الحسّ الظاهر، سواء أكان في أجزائها العميقة أم السطحيّة، لا أثناء اشتغالها بالإحساس فحسب، بل كذلك بعد توقّفها عن الإحساس. وبقاء الانفعالات الحسّيّة في أعضاء الحسّ الظاهر شرط حدوث الإحساس الباطن، أو ظهور صور المحسوسات فيه، فإذا وصلت هذه الانفعالات الحسّيّة إلى عضو الحسّ الباطن، فإنّها تنقل إليه صورة المحسوس، فيحدث الإحساس الباطن. وقد يعوق وصولها بعض العوائق مثل انشغال الحواس الظاهرة بإحساسات أخرى أو انشغال الفكر، فتظلّ هذه الانفعالات كامنة في أعضاء الحسّ الظاهر تتحيّن الفرص للظهور في الشعور والوصول إلى عضو الحسّ الباطن، فهي إذًا موجودة في النفس بالقوّة، وتصبح فيها بالفعل حين يزول العائق الذي منعها من ذلك.

وحين تصبح طليقة تتحرّك في الدم الموجود في أعضاء الحسّ الظاهر، لتصل إلى عضو الحسّ الباطن الذي يفترض المعلم الأوّل أنذه القلب. فتنقل إليه الحركات الحسّيّة وتحدث فيه الإحساس؛ ولأنّ أرسطو كان يجهل طبيعة الجهاز العصبيّ جهلًا يكاد يكون تامًّا ويجهل وظائفه الإدراكيّة والحركيّة، فقد افترض أنّ أثر الإحساس يبقى في الدم، لا في الأعصاب كما يقول العلم الحديث.

أمّا ابن سينا فسيرى أنّ انفعال الحواس الظاهرة لا ينتهي عند أعضاء الحسّ الظاهر، بل يستمر في الأعصاب الحسّيّة حتّى يصل إلى الدماغ، حيث توجد مراكز الإحساس الباطن فيحدث الانفعال.

وإذا كان ذلك يتطلّب منه أن يبني موقع الحسّ المشترك في الدماغ الذي إليه تنتهي الانفعالات الحسّيّة الظاهرة، فهو سيقرّر له مكانًا هناك يتناسب مع ما كان ينسجم مع علوم عصره. وإن بان فيما بعد أنّ الشيخ الرئيس كان على خطأ في تحديد مثل هذه الأماكن على وجه دقيق حين جعلها في تجاويفه لا في مادّته.

ثمّ إنّه افترض أنّ انفعالات الحواس الظاهرة التي تتأدّى إلى الحسّ المشترك الموجود في أوّل تجويف المقدّم من الدماغ، فهي ستتأدّى منه إلى الخيال والمصورة، حيث يُحفظ ما قَبِله هناك، ويبقى فيها بعد غيبة المحسوسات[١]، ويصبح بعد ذلك مصدرًا لانفعالات المتخيّلة والواهمة. وهو يقرّر ذلك في نصّ طويل من الشفاء، مفصّلًا الكيفيّة التي تنتقل فيها الانفعالات إلى الحسّ المشترك ومنه إلى المصوّرة، ومنها إلى المخيّلة والواهمة. وسيأتي شيء من ذلك عمّا قريب[٢]. وهو نصّ يدلّ بوضوح على أنّ انفعالات الحواس الظاهرة تنتقل إلى الحسّ المشترك، ثمّ تحفظ في الخيال أو المتصوّرة، ومن هذا المركز بالذات تنبعث الصور الحسّيّة التي هي موضوع انفعالات الحواس الباطنة كلّها.

وإذا كان أرسطو يرى أنّ الانفعالات الحسّيّة تحفظ في أعضاء الحسّ الظاهرة ثمّ تستمدّ المتخيّلة مادّة وظيفتها منها، فإنّ ابن سينا يرى أنّ صور المحسوسات تحفظ في المتصوّرة التي مركزها الدماغ لا الحواس، ويستمدّ التخيّل مادّة وظيفته منها. وبالتالي فليس ثمّة في رأي ابن سينا اتصال بين انفعالات الحسّ الباطن ما عدا الحسّ المشترك وانفعالات الحسّ الظاهر، وليس موضوع الحواس الباطنة مستمدًّا

١. النجاة، م.س.، ص ٢٦٦. والشفاء، م.س.، ج١، ص ٣٣٣.
٢. م.ن، ج١، ص ٣٢٨ - ٢٣٩.

مباشرة من الحـواس الظاهرة، بل من المصوّرة والحافظـة. وبالتالي نفهم من ذلك لمَ لا يوجـد عند أرسـطو عضو داخليّ تحفظ فيه انفعالات الحواس الظاهرة يشـبه المتصوّرة عند ابن سينا.

لكن هذا لا ينفي إيمان ابن سـينا بأنّ الانفعالات الحسّـيّة في أعضاء الحواس الظاهرة تسـتمر وتبقى، فهو يعترف بأنّ الإحساس الشديد يترك فيها أثرًا يصعب معه الإحساس بشيء آخر إلى أن يزول، لانغماس الحسّ حينها بالانفعال عن الشاقّ كما يقول[1]. أي لبقاء هذا الانفعال وتغلغله فيه، «فإنّ المحسوسات الشاقّة والمتكرّرة تضعف الحسّ، وربما أفسـدته كالضوء للبصر، والرعد الشديد للسمع، ولا يقوى الحسّ عند إدراك الشديد القويّ على إدراك الضعيف، فإنّ للمبصر ضوءًا عظيمًا لا يبصر معه ولا عقيبه نورًا ضعيفًا[2]. لكن ذلك لم يدفعه كما دفع أرسطو إلى الاستنتاج بأنّ الانفعالات الحسّيّة تستمرّ باطنة في أعضاء الحسّ. ما اعتقد به على وجه الحصر هو أنّ الانفعال الحسّيّ الشديد يترك أثرًا في أعضاء الحسّ يبقى إلى حين ثمّ يزول... وإذا كان ابن سينا قد أدرك بعمق تبعًا لأرسطو، دوام الانفعال في الأعضاء الحاسّة، وهو شيء أكّده العلم الحديث، فهو سيدرك أيضًا شيئًا يشبه التكيّف، أعني تكيف أعضاء الحسّ مع ما يأتيها من كيفيّات حسّـيّة نتيجة الاعتياد. وسـيربطه بما يسمّيه «كلال الحواس» يقول:

«إنّ القـوى الداركة بـالآلات يعرض لها من إدامة العمـل أن تكلّ لأجل أنّ الآلات تُكلّها إدامة الحركة، وتفسد مزاجها الذي هو جوهرها وطبيعتها، والأمور

١. الشفاء، م.س.، ج١، ص ٣٥١.

٢. م.ن.، ص ٣٥١. والنجاة، م.س.، ص ٢٩٤.

القويّة الشاقّة الإدراك توهنها وربما أفسدتها، ولا تدرك عقبها الأضعف لانغماسها في الانفعال عن الشاقّ».[١]

وسنجد عند ابن سينا في السياق وصفًا شاملًا للدماغ باعتباره موضع الحسّ الباطن أو مركزه، فيتحدث عن طبيعته طويلًا في كتاب القانون، ويشرح أجزاءه ويحدّد مراكز الإدراك فيه على تنوّعها واختلاف[٢]، ويبين كيفيّة عمله، مستخدمًا كلّ ما كان توفّر له من معلومات تشريحيّة وطبّيّة وفيزيولوجيّة ضامًّا إليها الكثير من حصائل تجربته الخاصّة وخبرته، مضيفًا إليها أفكارًا عامّة موروثة شاعت في رؤى القدماء واعتقاداتهم ومذاهب فكرهم. ويبدو أنّ أكثر ما يقوله الشيخ الرئيس عن الدماغ من معلومات علميّة وطبّيّة وتشريحيّة مأخوذ عن جالينوس، وهو يفصّل القول فيها جدًّا إلى حدّ لا يفعله أحد من أبناء جيله أو معاصريه. ولأن ذلك ليس موضع دراستنا هنا، ولا يتّصل اتّصالًا وثيقًا بتوضيح طبيعة الإدراك وقواه ووظائفه، فسنصرف النظر عنه، خاصّة وأنّ الكثير من آرائه في السياق لم تعد مقبولة الآن، وتخطّاها العلم إلى غير رجعة، وتجاوزتها بحوثه ودراساته. ومن يرغب في استقصائها يجدها مبثوثة في أماكن متفرقة من كتاب القانون[٣] والشفاء[٤]، والنجاة[٥]، وهو سيضيف إلى ما استقاه هنا من جالينوس آراء منسوبة إلى بوزيدونيوس (Pose-

١. الشفاء، م.س.، ج١، ص ٣٥٦.
٢. القانون، م.س.، ج٣، ص ٢٨١ – ٢٨٣.
٣. م.ن.، ج٣، ص ٢٢٢.
٤. الشفاء، م.س.، ج١، ص ٣٦٥ – ٣٦٧.
٥. النجاة، م.س.، ص ٢٦٥ – ٢٦٦.

Idonius) وتيموسيوس، من القرن الرابع الميلاديّ بالرغم من معارضتهما لآراء جالينوس.

وستبقى آراء ابن سينا مع كلّ هذا، حول ما يتّصل بتجديد مراكز الوظائف السيكولوجيّة والإدراكيّة في الدماغ، مصدرًا مهمًّا للأطباء والفلاسفة في القرون الوسطى الأوروبيّة وفي عالم الإسلام، سواء بسواء. وسيكرّرها ألبرت الكبير مثلًا وكذلك جيوم السالستيّ من أطباء القرن الثالث عشر، وستبقى طويلًا أساسًا يقام عليه عمل الطبّ والتشريح والفزلجة. والملفت أنّ جميع المشرّحين القدامى بمن فيهم ابن سينا كانوا يجهلون وظيفة مادّة الدماغ، وينظرون إلى تجاويفه وحدها باعتبارها مركز النشاط والعقل. وهي فكرة ستستمرّ حتى القرن الثامن عشر بلا أيّ معارضة[1].

1. Soury, op.c. pp 354 – 355.

سابعًا: تفصيل الحواس الباطنة، تعريفها وتحديد وظائفها

١. الحسّ المشترك

الحسّ المشترك هو الحسّ الباطن الذي تجتمع عنده جميع الإحساسات الآتية من الحواس الظاهرة. ولأجل ذلك فهو بمثابة مركز الحواس الظاهرة كلّها، الذي تتلاقى فيه إحساساتها وتجتمع، والذي فيه على الحقيقة يتحقّق الإحساس. ويعبّر ابن سينا عن مكانة هذه القوّة الباطنة وطبيعتها، فيقول:

«فهذه القوّة هي التي تسّمى الحسّ المشترك، وهي مركز الحواس، وفيها تنشعب الشعب، وإليها تؤدّي الحواس، وهي بالحقيقة التي تحسّ».[١]

وكما أنّ القوّة هذه هي مركز كلّ إحساس ظاهر، فهي كذلك مركز الحواس الباطنة الأخرى؛ لأنّها تقبل أوّل الأمر صور المحسوسات، ثمّ تنتقل منها إلى المصوّرة حيث تخزن؛ ولأنّ الوهم يدرك المعاني الجزئيّة من الصور المحسوسة التي يدركها الحسّ المشترك، ولأن الحافظة تخزّن هذه المعاني، بعد أن يدركها الوهم.

ثمّ إنّ نشاط التخيّل -كما سوف يأتي- منحصر في الأغلب في التصرّف بالصور المحسوسة وفي المعاني الجزئيّة، وليس التخيّل والتذكّر في الحقيقة سوى ظهور صور المحسوسات الماضية في الحسّ المشترك؛ ولذلك فإنّ الحسّ المشترك مركز جميع الحواس الظاهرة والباطنة، وبالتالي فإنّه مركز الإدراك الحسّيّ على الإطلاق.

ولأنّ مثل هذه القوّة شيء غير مشاهد مثل أيّ حاسّة ظاهرة، ولأنّ وظيفتها تشبه إلى حدّ كبير وظيفة الحواس الظاهرة، بحيث قد يُظنّ أنّ وظيفتها ليست إلّا

---

١. الشفاء، م. س.، ج١، ص ٣٣٣.

مجموع وظائف هذه الحواس، وليست لها حاسّة خاصّة بها، فإنّ ابن سينا يستغرق في إقامة البراهين على وجودها، والأدلّة على اختلاف وظيفتها وتمايزها. وهو شيء قد لا ينفع سرده هنا كثيرًا، وقد لا يضيف شيئًا ما دام الرجل يقيم فكرته في الإدراك الحسّيّ كله على مثل هذه القوّة وعلى وظيفتها المختلفة المتمايزة، وما دام هدفنا هو بيان هذا الإدراك في عموم ما يعنيه وفي صورته المتجانسة المتّسقة كما يقيمها ابن سينا ويقرّرها.[١]

ولقد قلنا في ما سبق إنّ مذهب ابن سينا في القوى الباطنة يخالف رأي أرسطو مخالفة لا لبس فيها، وستأتي مقارنة مفصّلة بينهما في الفصل الثالث؛ لأنّ الأخير لا يرى أنّ الحسّ المشترك حسّ خاصّ يحتاج إلى عضو خاصّ يُنسب إليه ويقوم فيه ويصدر عنه، بل إنّه يجادل في عدم وجود حاسّة سادسة، غير الحواس الخمس الظاهرة، يصحّ لنا أن نسمّيها حاسّة أو حسًّا أو عضوًا حاسًّا. وهو إذا ما كان يذكر الحسّ المشترك، فهو لا يعني به أن يكون حسًّا خاصًّا يضاف إلى جملة الحواس ويحتاج إلى عضو خاص كما كان يرى ابن سينا، بل إنّما يعني به الطبيعة المشتركة بين الحواس، أو فلنقل مجموعة الحواس الظاهرة متّحدة، بحيث تصبح كأنّها حسّ واحد تلتئم فيه جملة الكيفيّات الحسّيّة لتشكّل صورة، أو لتشكّل موضوع الإدراك الحسّيّ في كلّيّته صورةً عند المدرِك[٢].

وبالتالي فإنّ قوّة الإحساس هي عند أرسطو قوّة واحدة، أو هكذا تبدو، تقوم بوظائف مختلفة وتستخدم في ذلك الحواس الخمس الظاهرة، فإذا نظرنا إليها من

١. الشفاء، ج١، م. س.، ص ٣٣٣. والإشارات والتنبيهات، م. س.، ج١، ص ١٤٢.
2. De anima, III, 1, 425 a, 30 – 33.

حيث هي طبيعة واحدة أمكن أن تسمّى حينئذ الحسّ المشترك. وهي لها من حيث هي طبيعة واحدة وظائف خاصّة غير الوظائف التي لها من حيث هي متصرّفة في الحواس الخمس، أو غير الوظائف التي تقوم بها الحواس الخمس منفردة.

وبالرغم من أنّ ابن سينا يصف الحواس الخمس بأنّها شعب للحسّ المشترك أو آلات له، ويصف الحسّ المشترك بأنّه مبدأ الحواس الظاهرة، إلّا أنّه لا يعتبره مبدأ النفس الحاسّة في مجموعها مثل أرسطو، بل حسًّا خاصًّا له شخصيّته المستقلّة، يختلف عن الحواس الظاهرة من جهة وعن مجموع الطبيعة الحاسّة أو النفس الحاسّة من جهة أخرى.

ولقد بيّنا رأي ابن سينا في أنّ لكلّ حاسّة من الحواس الظاهرة محسوساتها التي تدركها على نحو مخصوص، وبالتالي فهل تدرك النفس الإنسانيّة إحساسات مختلفة ينفصل بعضها عن بعض تنفذ إلى الشعور من الحواس الظاهرة، أو أنّ هذه الإحساسات المختلفة يرتبط بعضها ببعض نوع ارتباط بحيث يتشكّل من صورة التئامها واجتماعها الإدراك الحسّيّ؟ وهل يشعر الإنسان في الواقع بكيفيّات أوّليّة مجرّدة كاللون والطعم والحرارة، ثمّ يقيمها صورة مكتملة هي صورة المحسوس في كلّيّة ما يعنيه، أي ككائن له لون وطعم ورائحة، أو أنّه يشعر بأشياء أو أجسام في زمان ومكان محدّدين لها هذه الكيفيّات المختلفة التي تثير في النفس تأثيرات مختلفة؟

يفرق ابن سينا في الواقع بين نوعين من الأحاسيس، بالرغم من أنّه لم يصرّح بذلك بوضوح ولم يناقشه مناقشة جليّة في أبحاثه النفسيّة، هما الأحاسيس الأوّليّة والإدراك الحسّيّ، وهي تفرقة نجد أصولها عند أفلاطون وأرسطو كليهما. وإذا كان لنا أن نعثر في تفكير ابن سينا على تفريق من هذا القبيل، فلن يقدَّر لنا- كما هو الشأن

مع فلاسـفة اليونان – أن نعثر على أيّ جهد لتوضيح طبيعة هذا التفريق والأساس الذي يقوم عليه. وهو زاد الأمر التباسًا حين راح يستعمل لفظ الإحساس للإشارة إلى الإحساس البسيط أو الإحسـاس الأوّليّ تارة، وإلى الإدراك الحسّيّ المعقّد تارة أخرى. فما هو الفرق بين هذين النمطين، إذا صحّ التعبير، من الإحساس؟ وكيف يتحقّق الإدراك الحسّيّ في أكثر صوره تعقيدًا وما هي عناصره؟

إنّ مثل هذا التفريق في الأساس يتبدّى عند اليونانيّين في قولهم بوظيفة التركيب بين الكيفيّات الحسّـيّة التي ينسبها أفلاطون إلى العقل وأرسطو إلى الحسّ المشترك. وابن سـينا لم يهمل الوظيفة السـيكولوجيّة التي تركّب بين الانطباعات الحسّـيّة، لكنّـه انصرف بتفكيره إلى جهة التمايز بين هذه الانطباعـات، وبالتالي إلى التمايز في الوظائف التي تؤدّيها الحواس على تنوّعها واختلافها، مسـتعينة بتجاربها الماضية، وهو نسـب إلى مثل هذه الوظيفة(أعني التمييز) دورًا مهمًّا في تكامل المعرفة الحسّيّة وفي تحقيق التجربة. وكما نسب أرسطو وظيفة التركيب بين المحسوسات إلى الحسّ المشترك، سينسب ابن سينا وظيفة التمييز هذه إليه كذلك، يقول:

«الحسّ المشـترك هو القوّة التي تتأدّى إليها المحسوسات كلّها. فإنّه لو لم تكن قوّة واحدة تدرك الملوّن والملموس لما كان لنا أن نميّز بينهما قائلين إنّه ليس هذا هو ذاك».[١]

وهذا مدخل يقيم من خلاله ابن سينا حجّة على وجود الحسّ المشترك ووظيفته الموحِّدة بين كيفيّات حسّـيّة مشتركة لا يتأتّى إنجاز العمليّة الإدراكيّة من دونها أو بمعزل عنها. ففي الحسّ المشترك إذًا تجتمع كلّ الكيفيّات، وهو يقوم بالمقارنة بينها

١. الشفاء، م. س.، ج١، ص ٤٣٢.

والتمييز.

ولقد توسّع أرسطو توسّعًا مقبولًا في مثل هذه الوظيفة، مفترضًا أنّ التمييز نوعان، إذ قد يكون بين الأنواع المختلفة والدرجات المتفاوتة لموضوع حاسّة معيّنة، مثل التمييز بين الألوان المختلفة أو الطعوم المختلفة. وهذا ما تقوم به الحواس الظاهرة، كلّ حاسّة في دائرتها. وقد يكون بين محسوسات الحواس المختلفة، أي بين اللون والصوت والطعم، وهذه وظيفة الحسّ المشترك.[1]

أما ابن سينا فإنّه لم يفرّق بين هذين النوعين من التمييز، وهو لم ينسب إلى الحواس الظاهرة شيئًا يتعلّق بهذه الوظيفة، لكنّه خصّ الحسّ المشترك بالتمييز بين المحسوسات.

وهو في السياق سيناقش رأي أفلاطون الذي يقرّر فيه أنّ التمييز هو وظيفة العقل، مفترضًا أنّه إذا كان الأمر كذلك، فإن العقل يحتاج في تمييزه إلى ما عنده تجتمع المحسوسات، أي إلى الحسّ المشترك، فيقول:

«وَهَبْ أنّ التمييز هو للعقل، فيجب لا محالة أن يكون العقل يجدهما معًا، حتى يميّز بينهما؛ وذلك لأنّهما من حيث هما محسوسان لا يدركهما العقل. وقد نميّز نحن بينهما، فيجب أن يكون لهما اجتماع عند مميز إمّا في ذاته وإمّا في غيره ومحال ذلك في العقل»[2].

لأنّ العقل يدرك الكلّيّات لا المحسوسات الجزئيّة، وعلى ذلك فالتمييز بين المحسوسات أو فلنقل بين الكيفيّات الحسّيّة، وظيفة خاصّة بالحسّ الذي يدرك الجزئيّات.

---

1. De anima, III, 2, 426b, 12 – 30.

٢. الشفاء، م. س.، ج١، ص ٢٣٢.

وكما يميز الإنسان بين الكيفيّات الحسّيّة المختلفة – التي تؤثر على حواسه – فهو يجمع إحساساته المختلفة الصادرة عن حواسه، أو عن أعضاء الحسّ الخاصّة به، في مجموعة واحدة تربط أجزاءها بعضها ببعض على حسب علاقات خاصّة بينها. فيجمع بين إحساسه بلون التفاحة وبين إحساسه برائحتها وحجمها وشكلها إلخ.... وينتج عن ذلك إدراك التفاحة في كلّيّتها، أعني الإدراك بما هو عمليّة مكتملة. ويحدث مثل هذا في الأشياء المحسوسة كلّها. ومن ينجز مثل هذا الأمر على وجه الدقّة هو الحسّ المشترك. ولأجل ذلك افترضه ابن سينا المركز الذي تنتهي إليه جميع الانفعالات الآتية من الحواس الظاهرة، والقوّة التي تقوم بالتأليف بين الكيفيّات الحسّيّة المختلفة في عمليّة الإدراك الحسّيّ. وهو عبّر عن ذلك بقوله: «الحسّ المشترك هو الحسّ الذي يتأدّى إليه جميع المحسوسات كلّها» و«عنده تجتمع المحسوسات فيدركها»[١].

وفي كلام ابن سينا على عمومه وتفرّق عناصره هنا وهناك ما يؤكّد على أنّ اجتماع الكيفيّات إنّما يحدث طبقًا لعلاقات خاصّة بينها، تقوم في جوهر ذاتها على قوانين محدّدة ثابتة يصحّ لنا أن نسمّيها قوانين تداعي الصور الذهنيّة. بمعنى أنّنا لو أحسسنا مثلًا بـ(أ) وأحسسنا بـ(ب) لعلاقة خاصّة بينهما، فإنّنا نجمع بينها في العادة في إدراك حسّيٍّ واحد. وهو يعبّر في نصّ مقتضب عن مثل هذا القانون لتداعي الصور بقوله:

«ولو لم يكن قد اجتمع عند الخيال مثلًا أنّ شيئًا صورته كذا هو حلو، لما كان إذا رأيته هممت بأكله»... «ولو لم يكن في الحيّ ما تجتمع فيه الصور لتعذّرت عليه

١. م. ن.، ج١، ص ٢٣٢، والإشارات والتنبيهات، م. س.، ج١، ص ١٤٢.

الحياة، ولم يكن الشمّ دالًّا على الطعم ولا الصوت دالًّا على الطعم... فيجب لا محالة أن يكون لهذه الصور مجمع واحد»[١].

ومثل هذا الكلام لا يدلّ فحسب على أنّ الحسّ المشترك قوّة بها تجتمع الكيفيّات الحسّيّة وفق قانون محدّد، بل يدلّ كذلك على أنّ الإدراك من دون ذلك هو أمر مستحيل ومتعذّر من جهة، وعلى أنّ الحياة كذلك تصبح من دونه أمرًا غير ممكن. وهو يدلّ كذلك على أن إنجاز الجمع هذا يحتاج فيه الحسّ المشترك إلى شراكة الحواس الباطنة الأخرى وشراكة الحواس الظاهرة، أعني أن بلوغ الإدراك الحسّيّ في صورته المكتملة لا يتمّ إلّا باشتراك الحواس كلّها، حيث ينجز كلّ حسّ منها وظيفة محدّدة تتداخل مع غيرها من الوظائف التي تنجزها الحواس الأخرى. وهو شيء سنفصّل الكلام فيه فيما يلي.

ولا يقتصر الإدراك الحسّيّ على إدراك الكيفيّات الحسّيّة فحسب، أو إدراك العلاقات بينها، بل إنّه يدرك كذلك الشكل والعدد والمقدار والحركة والسكون، وهي ليست كيفيّات حسّيّة بالمعنى الدقيق للكلمة، أو بعبارة أخرى هي ليست كيفيّات حسّيّة خاصّة بعضو خاصّ من أعضاء الإحساس؛ فكيف يحصل ذلك؟

لقد ذكرنا في ما سبق تقسيم ابن سينا المحسوسات أو الكيفيّات الحسّيّة إلى كيفيّات خاصّة ومشتركة، والخاصّة هي ما يخصّ منها كلّ حسّ على حدة، والمشتركة هي الشكل والعدد والمقدار والحركة والسكون، وهي إنّما سمّيت كذلك لأنّها لا تختصّ بحاسّة بعينها في الحواس الظاهرة، بل تشترك جميعها في إدراكها. فالحركة مثلًا يدركها البصر واللمس والسمع إلخ...، وهي ليست كذلك محسوسات

١. الشفاء، م. س.، ج١، ص٣٣١

خاصّة بالحسّ المشترك عما قد يظنّ من تسميتها؛ ولذلك قال ابن سينا:

«وأمّا الحسّ الذي هو المشترك فهو بالحقيقة غير ما ذهب إليه من ظنّ بأنّ للمحسوسات المشتركة حسًّا مشتركًا».[١]

ولإدراك المحسوسات المشتركة أهمّيّة كبيرة في تحقّق الإدراك الحسّيّ، أو في اكتمال المعرفة الحسّيّة في صورتها الأتم. إذ الحواس الظاهرة لا تحس الكيفيّات الحسّيّة فقط، وإنّما تحسّ شكل الشيء الحاصل على هذه الكيفيّات ومقداره وحجمه، وتحسّ أيضًا عدده وحركته وسكونه، وهي تحسّ ذلك بالذات لا بالعرض. ولسنا نحسّ في الواقع كيفيّة حسّيّة ما دون أن يصاحب إحساسنا بها إحساسنا بهذه المحسوسات المشتركة، فتوجد إذن علاقة ضروريّة بين إحساس الكيفيّات الحسّيّة وبين إحساس العناصر المشتركة التي أشرنا إليها للتّو؛ وبالتالي فالإدراك الحسّيّ شيء أكثر من الإحساس الأوّليّ البسيط بالكيفيّات المحسوسة. إنّه إدراك الأشياء الخارجيّة من حيث هي ذات أشكال وأحجام وعدد وحركة وسكون... إلخ.

ثمّ إنّ الإدراك الحسّيّ أيضًا ليس عبارة عن إدراك الكيفيّات الحسّيّة الأوّليّة والمحسوسات المشتركة فحسب، بل إنّ ثمّة عنصرًا مهمًّا آخرَ يدخل في تكوين الإدراك الحسّيّ، فلو نظرنا مثلًا إلى شيء أبيض، فإنّ حسّنا أو عضو الحسّ ينفعل عن اللون الأبيض فندركه، لكن إدراكنا لا يقف عند هذا الحدّ، بل ندرك أيضًا أنّ هذا الأبيض هو هذا الشيء بعينه، إنّه حائط مثلًا، أو باب. وليس هذا الإدراك الثاني مستمدًّا من حواسنا، أعني منظورًا إليها متفرّقة متمايزة لكلّ واحد منها محسوساته

١. الشفاء، م. س.، ج١، ص ٢٣٢.

الخاصّة التي تتعيّن بما هي محسوساته[١]؛ لأنّ حواسنا بهذا الاعتبار لا تنفعل عن الشيء، ولكنّها تنفعل عن اللون، فكيف يتأتّى لمثل هذه الحواس إذن أن تقف على مثل هذه المدركات المشتركة إذا كانت وظيفة كلّ واحد منها أن يدرك محسوساته الخاصّة به؟

لقد تعرّض كلّ من أرسطو وابن سينا كليهما لمناقشة هذه المشكلة، وحاولا حلّها بما سمّياه إدراك المحسوسات التي بالعرض، ونحن رأينا فيما سبق أنّ ابن سينا يقسم المحسوسات إلى ذاتيّة وعرضيّة، ويجعل الذاتيّة المحسوسات الخاصّة بكل حاسّة، والمشتركة بين الحواس كذلك، ويجعل العرضيّة تلك التي لا تنفعل عنها الحواس بأيّ حال، وإنّما تدركها عرضًا لمصاحبتها لمحسوسها الخاصّ، مثل إدراك أنّ هذا الأبيض هو (جدار). فنحن ندرك إذن مثل هذه المحسوسات العرضيّة لمقارنتها بشكل عرضيّ في تجربتنا لمحسوس خاصّ؛ إذ في تجربتنا مثلًا ندرك هذا الأبيض مصاحبًا لمعرفتنا الشيء (جدار) بحيث كلّما أدركنا هذا الأبيض أدركنا أنّه جدار. ومن هذا القبيل أيضًا إدراك البصر للحرارة؛ لأنّ البصر لا ينفعل عن الحرارة، وإنّما ينفعل عن لون النار، لكنّنا لما كنّا قد وقفنا بالتجربة على وجود علاقة اقتران بين لون النار وبين الحرارة، فإنّنا نستطيع إدراك الحرارة بمجرّد رؤية لون النار. ويكون إدراكنا للحرارة بالبصر إدراكًا عرَضيًّا.

ومن الواضح أنّ إدراك المحسوسات التي بالعرَض يستلزم اشتراك الذاكرة؛ لأنّه عبارة عن استحضار الصور الحسّيّة التي سبق إدراكها. وهذا وظيفة الذاكرة. وقد لاحظ ابن سينا بوضوح اشتراك الذاكرة في الإدراك الحسّيّ، وهو شيء نفهمه

١. م.ن.، ج١، ص ٣٣١.

من عبارته الآتية:

«وبهاتين القوّتين (الحسّ المشترك والمصوّرة) يمكنك أن تحكم أنّ هذا اللون غير هذا الطعم، وأنّ لصاحب هذا اللون هذا الطعم».[١]

إذن يتبيّن من كلّ هذا أنّ الإدراك الحسّيّ وظيفة رفيعة متقدّمة ومعقّدة، وليس مجرّد انطباعات حسّيّة تتحصّل فيه كيفيّات مختلفة بواسطة حواس متعدّدة مختلفة، بل هو عمليّة مركّبة من عناصر متفرّقة، أوّلها الإحساسات الأوّليّة بالكيفيّات الحسّيّة، أو فلنقل الانطباعات الحسّيّة الأوّليّة، ثمّ إدراك المحسوسات المشتركة والعرضية، ثمّ الجمع بين الإحساسات المختلفة والمقارنة بينها وتمييزها بعضها عن بعض.

ثمّ إنّ إدراك المحسوسات العرَضيّة والمشتركة يستلزم كما يبدو بوضوح اشتراك الذاكرة أو المصورة. وكلّ ذلك إنّما يتحقّق في الحسّ المشترك، فهو الذي إليه تنتهي الكيفيّات التي تقف عليها الحواس، وهو الذي يدرك العناصر المشتركة والمحسوسات العرَضيّة، وهو الذي يجمع ويميّز ويقارن، وهو الذي إليه ينتهي فعل الذاكرة والمتخيّلة إلخ... ومثل هذه الوظيفة المعقّدة المركّبة للحس المشترك ناتجة عن كونه في الواقع مركز الإحساس الذي عنده تتلاقى كلّ أنشطة الحواس الظاهرة المختلفة، ومركز كلّ عمليّات الجمع والمقارنة والتمييز، وناتجة عن كونه القوّة التي فيها يحدث تذكّر المحسوسات كذلك عبر الاستعانة بالمصوّرة، وعن كونه مركز التخيّل كذلك عبر الاستعانة بالمتخيّلة.

وإذا كان خطأ الإدراك الحسّيّ شيئًا لا يناقش ولا يشكّ فيه، فإنّ خطأه يرجع

١. الإشارات والتنبيهات، م. س.، ج١، ص ١٤٢.

حسب ابن سينا إلى إدراك المحسوسات العرَضيّة. أمّا الإدراكات الذاتيّة، فلا يقع فيها خطأ البتّة؛ لأنّ الحسّ إنّما يدركها بنحو مباشر بلا واسطة، أعني بلا وساطة قوّة أخرى أو إحساس آخر. وخطأ الحسّ في إدراك المحسوسات العرَضيّة إنّما هو بسبب أنّها تدرك بتوسّط محسوس آخر، وهذا يكون عرضة للخطأ، أي أنّ الخطأ يقع في الحقيقة في عمل التخيّل أو الوهم الذي يقرن بالإحساس الخارجيّ بعض الصور التي لا تقارنه في الواقع، أو التي لم تقارنه في التجارب الماضية. ويعبّر ابن سينا عن مثل هذه القناعة بقوله:

«إنّا قد نحكم في المحسوسات بمعان لا نحسّها، إمّا ألّا تكون في طبائعها محسوسة البتّة، وإمّا أن تكون محسوسة لكنّا لا نحسّها وقت الحكم. وأمّا التي تكون محسوسة، فإنّا نرى مثلًا شيئًا أصفر، فنحكم أنّه عسل حلو، فإنّ هذا لا يؤدّيه إليه الحسّ في هذا الوقت، وهو من جنس المحسوس، على أنّ الحكم نفسه ليس بمحسوس البتّة. وإن كانت أجزاؤه من جنس المحسوس، وليس يدركه في الحال، وإنّما هو حكم نحكم به وربما نغلط فيه».[١]

ويكاد يوحي هذا الكلام بأنّ ابن سينا يُرجع خطأ الحسّ إلى تفسير الإحساس، أعني أنّه يُرجعه إلى خطأ العقل كما هو المعروف الآن في دراسة المعرفة على نطاق واسع، لكنّه يهتمّ من جهة أخرى بدراسة نوع واحد من أنواع خطأ الإدراك الحسّيّ، ويستفيض في توضيحه وشرحه، ويعتبره أبرز نموذج للخطأ الناشئ عن عمل التخيّل والوهم الذي يقرن الإحساس الخارجيّ بصور لا تقارنه ولا تتّصل به. وأقصد به الهلوسة، لكنْ ثمّة فرق بين الهلوسة كما يبدو وبين خطأ الإدراك الحسّيّ

١. الشفاء، م. س.، ج١، ص ٣٣٣.

الناشــئ عن خداع الحواس، حيث يتحقّق فيها في الواقع إحساس بمؤثّر خارجيّ، ثمّ يقع الخطأ بسبب ما يضاف إليه من خبرات أخرى داخليّة. فإذا انفعلت حواسنا عن شيء ما مثلًا، ثمّ استحضر خيالنا صورة ما لم تكن في الواقع مقارنة لهذا الشيء في تجاربنا الماضية، فإنّنا نتوهّم هذا الشيء شــيئًا آخر، أي أنّنا نخطئ في إدراكه. أمّا الهلوســة، فلا يوجد فيها مؤثّر خارجيّ، وإنّما يكــون المؤثّر على الدوام من داخل، كما عو الحال حين نتخيّل شيئًا ما فينشأ عن تخيّله إدراك حسّيّ يظنه الإنسان صادرًا عن أشــياء خارجيّة، فيتوهّم رؤية شبح أو سماع صوت... بينما لا يوجد في الحقيقة شيء من ذلك على الإطلاق.

ولقد اهتمّ ابن ســينا بهذه الظاهرة الحسّــيّة اهتمامًا أكيــدًا، وقدّم لها الكثير من الأمثلة كرؤية الأشباح الكاذبة وسماع الأصوات غير الموجودة، وهو يعيد كلّ ذلك في الواقع إلى فســاد يلحق آلة الإدراك ويصيبهــا، أو إلى حالة تكون فيها آلة الحسّ معطلة عن إدراك الواقع كما في حالة إغماض العينين مثلًا[1]؛ ولذلك فإنّ من يفســد عنده عضو الســمع لا يســمع الأصوات ولا يقدر على ذلــك، ولكن يحدث له أن يســمع أصواتًا ما يظنّها آتية من العالم، وهي ليست كذلك. وكما أنّه يحدث أن يرى الإنسان المغمض العينين أشــباحًا ما، وليس هناك في هذه الحالة إبصار لأيّ أشياء خارجيّة. لكن كيف يتحقّق مثل هذا الإدراك الخاطئ ووفق أيّ آليّات؟

يقدم ابن سينا أوّلًا لمثل هذا الحدث تفسيرًا يربطه بحدوث تأثيرات داخليّة في مراكز الإحساس الباطن يظنّها الإنسان واردة من خارج، فيقول:

«قد يشــاهد قوم من المرضى صورًا محسوســة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها إلى

١. م.ن.، ج١، ص ٣٣٢.

محسوس خارج، فيكون انتقاشها إذن من سبب باطن».[١]

وإذا كان ثمّــة إدراك يولّده تأثير خارجيّ فثمّة إدراك عنده يولّده تأثير داخليّ؛ ذلك أنّ انفعال مركز الإدراك الذي هو الحسّ المشترك عن المحسوسات الخارجيّة شرط رئيــس لحصول الإدراك كما مرّ. فإذا حدث أن انفعل بأن انطبعت فيه صورة المحســوس، لا من خارج، وإنّما من داخل آتية إليه مــن الخيال، فإنّه يحدث إدراك حسّيّ شــبيه بالإدراك الحسّيّ الذي يحدث إذا كان المؤثّــر خارجيّا، وذلك لأن كلّ انطباع للصور المحسوسة في الحسّ المشترك، أو كلّ انفعال من هذا القبيل في مركز الإدراك، يحدث عنه انفعال حسّيّ، هو إدراك لهذا المحســوس، سواء أكان موجودًا في الخارج، أو كانت صورته هي التي انطبعت في الحسّ المشترك من الداخل بتوسّط الخيال؛

«لأنّ الأثر المدرك من الوارد من خارج ومن الوارد من داخل هو ما يتمثّل في الحسّ المشترك... وإنّما يختلف بالنسبة. وإذا كان المحسوس بالحقيقة هو ما يتمثّل، فإذا تمثّل كان حاله كحال مــا يرد من خارج، ولأجل ذلك يرى المجنون والخائف والضعيف والنائم أشباحًا قائمة كما يراها في حال السلامة بالحقيقة ويسمع أصواتًا كذلك».[٢]

والمقصود من المحسوس بالحقيقة، صورة المحسوس المنطبعة في الحسّ المشترك لا المحسوس الخارجيّ.[٣]

---

١. الإشارات والتنبيهات، م. س.، ج١، ص ١٣١.
٢. الشفاء، م. س.، ج١، ص ٣٣٥ - ٣٣٦.
٣. م.ن.، ج١، ص ٢٩٨.

ويقول أيضًا:

«الحسّ المشترك، وهو لوح النقش الذي إذا تمكّن منه صار النقش في حكم المشاهد، وربما زال الناقش الحسّيّ عن الحسّ وبقيت صورته هنيهة في الحسّ المشترك، فبقي في حكم المشاهد دون المتوهّم. وليحضر في ذهنك ما مثل في أمر القطْرة النازلة خطًا مستقيمًا، وانتقاش النقطة الجوالة محيطَ دائرة... فإذا تمثّلت الصورة في لوح الحسّ المشترك صارت مشاهدة، سواء أكان حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارجيّ أو بقائها مع بقائه، أو ثباتها بعد زواله، أو وقوعها فيه لا من مثل المحسوس إن أمكن»[١]

أي أن يكون انطباع صورة المحسوس في الحسّ المشترك من داخل.

ولا يجد ابن سينا صعوبة في القول بانطباع الصور المحسوسة في الحسّ المشترك آتية إليه من مراكز الحسّ الداخليّة، أعني الباطنة؛ إذ كما أنّ الحسّ المشترك يعطي المصورة الصورة المنطبعة فيه، فكذلك يأخذ منها ما فيها من صور. والحسّ المشترك والقوى الحسّيّة الأخرى الداخليّة في تفاعل متبادل على مدى مساحة عمليّة الإدراك، ويكاد يشبه حال مثل هذا الحدث حال المرايا المتقابلة التي يعكس كلّ منها الضوء الواقع عليها إلى المرآة الأخرى المقابلة لها، وهو شيء يقرّره ابن سينا، فيقول:

«الحسّ المشترك قد ينتقش أيضًا من الصور الكائنة في معدن التخيّل والتوهّم، كما تنتقش هي أيضًا من نوع الحسّ المشترك، وقريبًا مما يجري بين المرايا المتقابلة».[٢]

---

١. الإشارات والتنبيهات، م. س.، ج١، ص ١٣١.

٢. م.ن.، ص ١٣١ - ١٣٢.

٢. قوّة التوهّم

مرّ سابقًا أنّ قوّة الوهم تدرك المعاني الجزئيّة القائمة في صور المحسوسات. وعرّفها ابن سينا بقوله:

«قوّة... تدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئيّة كالقوّة الموجودة في الشاة الحاكمة بأنّ الذين مهروب منه».[١]

ويتابع:

«وها هنا قوّة أخرى في الباطن تدرك من الأمور المحسوسة ما لا يدركه الحسّ، مثل القوّة التي في الشاة التي تدرك من الذئب معنى لا يدركه الحسّ ولا يؤدّيه... فإنّ الحسّ ليس يؤدّي إلّا الشكل واللون إلخ.... فأمّا أن هذا ضارّ أو عدوّ أو منفور منه، فتدركه قوّة أخرى تسمى وهمًا... ».[٢]

فالوهم إذًا قوّة تدرك المعاني الجزئيّة غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئيّة إدراكًا جزئيًّا يتعلّق بهذه المحسوسات وبالقياس إليها. لكن بأيّ كيفيّة يدرك الوهم هذه المعاني؟

يعتقد ابن سينا أنّ الوهم يقف على هذه المعاني بواسطة الهامات وغرائز تكسبها النفوس من مبادئها في العالم العلويّ عن اتّصال دائم معها؛ وإذ تفيض عليها هذه الغرائز والإلهامات من هناك، فهي تنتفع بها في حياتها العمليّة، وتقف منها على النافع والضار من المحسوسات.

ويشرح ابن سينا كيفيّة نيل الوهم معاني المحسوسات من غير أن تكون هي

---

١. الشفاء، م. س.، ج١، ص ٢٩١. والنجاة، م. س.، ص ٢٦٦.

٢. عيون الحكمة، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيّات، اسطنبول، ١٢٩٨ هـ. ص ١٨٩، والإشارات م. س.، ج١، ص ١٤٤، والنجاة، م. س.، ص ١٧٨.

نفسها مما يحسّ في نصّ طويل، فيقول:

«إنّ من الواجب أن يبحث الباحث ويتأمّل أنّ الوهم الذي لم يصحبه العقل حال توهّمه كيف ينال المعاني التي هي في المحسوسات عندما ينال الحسّ صورتها من غير أن يكون كثير منها مما ينفع أو يضرذ في تلك الحال، فنقول: إنّ ذلك للوهم من وجوه، من ذلك الإلهامات الفائضة على الكلّ من الرحمة الإلهيّة، مثل الطفل ساعة يولد في تعلّقه بالثدي. وإذا تعرّضت حدقته للقذي بادر فأطبق جفنه قبل فهم ما يعرف وما ينبغي أن يفعل بحسبه، كأنّه غريزة لنفسه لا اختيار له معه. والسبب في ذلك مناسبات موجودة بين الأنفس ومبادئها دائمة لا تنقطع. فإنّ الأمور كلّها من هناك، وهذه الإلهامات يقف بها الوهم على المعاني المخالطة للمحسوسات فيما يضرّ وينفع، فيكون الذئب تحذره كلّ شاة وإن لم تره قط، ولا أصابها منه نكبة... ».[١]

ويسمّي ابن سينا كما هو واضح هذه الأفعال الفطريّة غرائز تارة وإلهامّات تارة أخرى ويربطها بالعوالم المفارقة. وهو أدخل ضمن ذلك الأفعال الفطريّة البسيطة المنعكسة مثل إطباق العين حين تتعرّض للأذى، والأفعال الغريزيّة الأكثر تعقيدًا كإدراك المعاني الجزئيّة في بعض المحسوسات، والاستجابة بشكل فطريّ تجاه هذه المعاني، كما يتأتّى للشاة حين تدرك معنى العداوة في الذئب.

لكن للوهم وظيفة أخرى غير إدراك المعاني الجزئيّة في صورة حسّيّة وغير الاستجابة الغريزيّة تجاه حدث ما. وهي أنّ الوهم هو مصدر جميع الأحكام والاعتقادات التي لا يجزم العقل بصحّة شيء منها، وأعني تلك التي يسلّم بها الإنسان على سبيل التوهم والتخيّل.

---

١. الشفاء، م. س.، ج١، ص ٣٣٩ - ٣٤٠.

ومثال ذلك اعتقاد الناس عامّة أنّ كلّ شيء ينتهي إلى خلاء، أو أن الامتلاء غير متناهٍ وأن كلّ موجود متحيّز في مكان إلخ.... فهذه الاعتقادات والأحكام وأمثالها أوهام كاذبة ينقضها العقل ويحكم ببطلانها. لكن ليس كلّ أحكام الوهم من هذا القبيل، إذ بعض أحكامه يقبلها العقل ويحكم بصحّتها، كاعتقاد الناس أنّه لا يوجد جسم واحد في مكانين. ومثل هذه الأحكام كلّها، سواء تلك التي يقبل بها العقل أو يرفضها، تأتي من الوهم إذن، وهو مصدرها الأكيد؛ لذلك يقول ابن سينا:

«الوهميّات هي آراء أوجبت اعتقادها قوّة الوهم التابعة للحسّ مصروفة إلى حكم الحواس؛ لأنّ قوّة الوهم لا يتصوّر فيها خلافها، مثال ذلك اعتقاد الكلّ من الدهماء، ما لم يصرفوا عنه قسرًا، أنّ الكلّ ينتهي إلى الخلاء. وهذه الوهميّات قويّة جدًّا في الذهن. والباطل منها إنّما يبطل بالعقل، وهو مع بطلانه لا يزول عن الوهم».[١]

وينسب ابن سينا إلى هذه القوّة أفعالًا كذلك، كالرجاء والتمنّي والخوف واليأس، ويعرف الأوّل منها مثلًا بأنّه تخيّل أمر ما مع حكم أو ظنّ بأنّه في الأكثر كائن. ويعرف التمنّي بأنّه تخيّل أمر وما يوجبه من لذّة، والحكم بأنّ التلذّذ يكون إن كان إلخ.... فكلّ هذه الأحكام التي تصاحب تخيّل الأمور المرجوّة والمتمنّاة والمخيفة والميؤوس منها إنّما هي أحكام غير عقليّة وغير مقطوع بصحّتها، بل هي أحكام وهم.

وأغلب أفعال الحيوان حسب ابن سينا تتبع أحكام هذه القوّة، وأغلب الناس يشبهون الحيوان في ذلك، فيتبعون في أفعالهم أحكام الوهم التي لم يناقشها العقل

١. النجاة، م. س.، ص ٩٥. (المنطق).

بعدُ. يقول في الشـفاء: «إنّ الوهم هو الحاكم الأكبر في الحيوان، ويحكم على سبيل انبعـاث تخيّليّ من غـير أن يكون ذلك محقّقًـا، وهذا مثل ما يعرض للإنسـان من اسـتقذار العسل لمشابهته المرارة، فإنّ الوهم يحكم بأنّه في حكم ذلك، وتتبع النفس في ذلك الوهم، وإن كان العقل يكذّبه، والحيوانات وأشباهها من الناس إنّما يتبعون في أفعالهـم هذا الحكـم من الوهم الـذي لا تفصيل منطقيًّا له، بل هو على سـبيل انبعاث ما فقط (أي تخيّليّ).[١]

فالقوّة الوهميّة إذًا هي القوّة الرئيسـيّة الحاكمـة في الحيوان حكمًا ليس مفصَّلًا كالحكم العقليّ، ولكنّه حكم تخيّليّ مقرون بالجزئيّة، وبالصورة الحسّيّة، وعنه تصدر أكثر أفعال الحيوان.[٢]

فللوهم إذن وظيفـة أخرى غير وظيفة الإدراك كما يبـدو من النصوص هذه كلّهـا. وهي أنّه باعث عـلى الأفعال والحركات، وأنّه مركـز الإرادة كذلك كما أنّه مركز الإحسـاس، وأنّه مصدر معظم أفعالنا؛ لأنّ القوّة المحرّكة حسب اعتقاد ابن سينا «لا تتحرّك إلّا عند إشارة حازمة من القوّة الوهميّة باستقدام المتخيّلة».[٣]

وفي مثال ابن سـينا حول العسل ما يوحي بذكاء وفطنة وبعدِ تأمّل، وهو نمط تفكّر منه يفتح أفقًا على ما بتنا نسمّيه المنبّه الشرطيّ في علم النفس المعاصر.

وفي مثاله يقرّر الشـيخ الرئيس أنّه إذا كانت رؤية المرّ تثير في الإنسـان شعورًا بالاستقذار، فإنّ رؤية العسل الذي يشبهه في لون المرارة قد يثير في الإنسان الشعور

---

١. الشفاء، م. س.، ج١، ص ٣٣٩.

٢. م.ن.، ج١، ص ٣٣٤.

٣. مبحث في القوى النفسانيّة، م. س.، ص ٣٨.

نفسه. وهو سينسب ذلك في الواقع إلى قوّة الوهم. والنفس لأنّها تتبع في مثل هذه الحالات حكم الوهم فإنّها تستقذر العسل بالرغم من أنّ العقل يكذّب الوهم في حكمه. ومثل هذا الكلام يشير بوضوح إلى العمليّة التي فيها تتشكّل الاستجابة الشرطيّة. ونحن نقرؤه بوضوح في عبارة ابن سينا الكاشفة الآتية:

«إنّ الحيوان إذا أصابه ألم أو لذّة، أو وصل إليه نافع حسّيّ أو ضارّ حسّيّ مقارن لصورة حسّيّة، فارتسم في المصوّرة صورة الشيء وصورة ما يقارنه، وارتسم في الذكر معنى النسبة بينهما والحكم فيهما- فإن الذكر (الذاكرة) لذاته وجبلّته ينال ذلك. فإذا لاح للمتخيّلة تلك الصورة من خارج تحرّكت في المصوّرة وتحرّك معها ما قارنها من المعاني النافعة أو الضارة. وبالجملة، المعنى الذي في الذكر على سبيل الانتقال والاستعراض الذي في طبيعة القوّة المتخيّلة... فأحسّ الوهم بجميع ذلك معًا، فرأى المعنى مع تلك الصورة... وهذا هو على سبيل يقارب التجربة. ولهذا تخاف الكلاب المدر والخشب وغيرها».[١]

فإذا كان تناول الطعام مقترنًا بلذّة ما والضرب بالعصا مقترنًا بألم، فإنّ الحيوان يحتفظ في ذاكرته بصورة الطعام مع ما يقارنها، وبصورة العصا كذلك، وتصبح رؤية الطعام في ما بعد مثيرة للشعور باللذّة، ورؤية العصا مثيرة للشعور بالألم، ويكون الشعور بهذين معًا في هاتين الحالتين قريبًا من الشعور الذي تحقّق في التجربة الأولى. ولذلك تفرّ الكلاب من العصا وتتجنّبها إذا رأتها... ومثل هذه الاستجابة الشرطيّة يؤكّدها ابن سينا بوضوح بقوله في النصّ السابق:

---

١. الشفاء، الطبيعيّات، النفس تح. قنواتي وسعيد زايد، القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٧٥. ص ١٩٧.

«فأحسّ الوهم بجميع ذلك معًا، فرأى المعنى مع تلك الصورة، وهذا هو على سبيل يقارب التجربة (أي يشبه التجربة الأولى) ولهذا يخاف الكلب... إلخ».

ويحدث مثل هذا الانفعال الشرطيّ تلقائيًّا من دون وجود مبرّر عقليّ واضح لحصوله. وهو يشبه الخوف من الأماكن المغلقة مثلًا بالرغم من قناعة الخائف بعدم وجود مبرّر معقول لخوفه. وسيتأثّر الغزالي فيما بعد بهذا النوع من الاستجابة، وبفكرة حكم الوهم بشكل عامّ، خاصّة في مناقشته لفكرة الحسن والقبح عن المعتزلة ولفكرة السببيّة.[١]

فإذا كانت هذه هي أفعال الوهم، فهو إذًا أكمل القوى الإدراكيّة الحيوانيّة، ونهاية ما يصل إليه النموّ والكمال في الإدراك الحيوانيّ؛ إذ بينما تدرك القوى الأخرى صور المحسوسات المادّيّة، فإنّ الوهم يدرك المعاني غير المحسوسة، وبينما يكتسب إدراك القوى الأخرى من المحسوسات الخارجيّة، فإن إدراك الوهم عنصر جديد مختلف البتة. فهو إدراك غير مكتسب من محسوسات خارجيّة، بل من مصدر علويّ على سبيل الإلهام والغريزة. وإذا كان الوهم إنّما يدرك المعاني من المحسوسات أثناء إدراك الحواس الظاهرة لها، فليس إدراك المحسوسات هذه سوى علّة عرضيّة لحدوثها، والعلّة الحقيقية هي الإلهام الفائض على النفوس من مبدأ مفارق. وبالتالي سيكون للوهم هذا سلطة الإشراف والتوجيه، وسيصبح مركز كلّ حسّ باطن آخر، ولأجل ذلك أشبه أن يكون هو بعينه المفكّرة والمتخيّلة والمتذكّرة، وهو بعينه الحاكمة، أو أنّه يكون بذاته الحاكمة وبأفعاله وحركاته المتخيّلة والمتذكّرة كما يحلو لابن سينا أن يقول...

---

١. الغزالي، المستصفى، مصر: المطبعة الأميريّة، ١٣٢٢هـ. ج١، ص ٥٩ - ٦٠.

«متخيّلة بما يعمل من الصور والمعاني، متذكّرة بما ينتهي إليه عملها».[١]

ومثل هذه القوّة التي يمنحها ابن سينا هذه المنزلة لا نكاد نجد لها ذكرًا عند أفلاطون وأرسطو كما سيلي. أمّا عند الفارابي فسنجد شيئًا يكاد يقرّر نصًّا واحدًا لا التباس فيه حول قوّة من هذا القبيل حين يقول:

«قوّة تسمّى وهمًا، وهي التي تدرك من المحسوس ما لا يحسّ مثل القوّة التي في الشاة تشبّحت عداوته ورداءته فيها إذا كانت الحاسّة لا تدرك ذلك».[٢]

لكن هل ما قاله الفارابي هنا، وهو كلّ ما قاله حول قوّة الوهم، هو ابتكار خاصّ منه، أم أنّه استمدّه ممن سبقه من المفكّرين؟ ليس ثمّة في نصوصه أو نصوص من عرفهم شيء يوحي بذلك. فنحن مثلًا لا نعثر عند أرسطو إلّا على وظيفتين من وظائف الوهم بالطريقة التي يقرّرها ابن سينا، من غير أن ينسبها إلى قوّة من هذا القبيل، هما الحكم الوهميّ والحكم الجزئيّ التخيّليّ الذي تصدر عنه كلّ أفعال الحيوان والإنسان معًا، لكنّه يجعل مصدر هاتين الوظيفتين الخيال.

هذا هو تصوّر ابن سينا لقوّة الوهم على تشعّبه وسعته، وتتلوه في ترتيب القوى الباطنة الذاكرة التي سيسمّيها كذلك المتصوّرة أو الحافظة أو الذاكرة، فما هي هذه القوّة، وما هي وظيفتها في مساق عمليّة الإدراك الحسّيّ.

---

١. الشفاء، م. س.، ج١، ص ٣٣٤. الإشارات، م. س.، ج١، ص ١٤٥. ومبحث في القوى النفسانيّة، م. س.، ص ٣٥.

2. A.M. Goichon,lexipue de LA langue philosophipue d,ibn sinna, paris, 1988. p40.

٣. الذاكرة: «المتصوّرة، الحافظة الذاكرة»

يميّز ابن سينا في الدماغ بين مركزين مختلفين لحفظ التأثيرات والانطباعات الحسّيّة والمعاني الجزئيّة المصاحبة لها، ذلك أنه ما دام يقول بقوّتين مختلفتين ندرك بإحداها صور المحسوسات هي الحسّ المشترك وبالأخرى المعاني الملازمة لها هي الوهم، وما دام يقول إنّ القوّة التي تحفظ هي غير القوّة التي تدرك،[١] لزم وجود قوّتين أخريين تنسب إليهما وظيفة الحفظ، الأولى تحفظ ما يدركه الحسّ المشترك من صور المحسوسات، والأخرى تحفظ ما يدركه الوهم من المعاني.

وإذا كان ابن سينا يفرّق بين هاتين القوّتين في الترتيب استنادًا لترتيب مكانيهما في الدماغ، فالأَولى أن تُدْرَسا معًا لشدّة الشبه بينهما ولوحدة وظيفتهما.

أمّا المتصوّرة أو الخيال، فهي القوّة التي تحفظ صور المحسوسات التي تنطبع في الحسّ المشترك، وتبقيها فيها بعد غيبة المحسوسات، وهي التي تحفظ كذلك الصور التي يبتكرها التخيّل كما سيأتي.[٢] وبالتالي فوظيفتها هي الحفظ فحسب، وليس لها أيّ حكم على ما تحفظه. بخلاف الحسّ المشترك والحواس الظاهرة التي تحكم بجهة ما وبحكم ما، فيقال مثلًا إنّ هذا المتحرّك أسود، وإنّ هذا الأحمر حامض وهكذا... لكن «هذا الحافظ لا يحكم على شيء من الموجود فيه»[٣] لا بجمع ولا بتفريق[٤]، وإذا كان حال المصوّرة أنّها تقبل فحسب، فلمَ يعتبرها ابن سينا قوّة إدراك، والحفظ غير الإدراك كما يعتقد هو بنفسه؟

---

١. الشفاء، م. س.، ج٢، ص ٣٣٣.

٢. الشفاء، م. س.، ج١، ص ٣٣٤.

٣. الشفاء، م. ن.، ج١، ص ٣٣٣.

٤. النجاة، م. س.، ص ٢٦٥.

يبدو أنّ ما ينسبه ابن سينا إلى هذه القوّة من وظيفة إدراكيّة، إنّما هو دور سلبيّ فحسب، قاصرًا وظيفة الإدراك بالمعنى الإيجابيّ على الوهم والحس المشترك. وهو إنّما يسمّيها مدركة لمشاركتها لهما في ما ينجزانه من فعل إدراكيّ، ولتداخلها معهما ولاحتياجهما إليها؛ ذلك أنّ إدراك صور المحسوسات الماضية الذي يتحقّق في الحسّ المشترك لا يتمّ إلّا بمعاونتها. ويُقال الشيء نفسه عن المتخيّلة التي هي قوّة متصرّفة فحسب في الصور والمعاني بالجمع والتفريق، فتهيئ بذلك للإدراك شروطه وعناصره، لكنّها هي نفسها ليست قوّة إدراك كما هو حال الوهم أو الحسّ المشترك.

والمتصوّرة تشارك الحسّ المشترك في فعله وتعيْنُه عليه بأن تمدّه بصور المحسوسات التي سبق أن حُفظت فيها، فيضيفها إلى الإحساس الحاضر في عمليّة الإدراك ويستثمرها ويستغلّها في إنجاز وظيفته.

أمّا الحافظة الذاكرة، فهي القوّة التي تحفظ المعاني الجزئيّة التي يدركها الوهم من المحسوسات. ويصفها ابن سينا محدّدًا وظيفتها بالقول: «القوّة الحافظة الذاكرة تحفظ ما تدركه القوّة الوهميّة من المعاني الجزئيّة غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات. ونسبتها إلى القوّة الوهميّة كنسبة القوّة التي تسمّى خيالًا (متصوّرة) إلى الحسّ المشترك. ونسبتها (الحافظة) إلى المعاني كنسبة هذه القوّة (المتصوّرة) إلى الصور المحسوسة».[١] وفي القوّة الحافظة هذه تحفظ الأفعال والحركات؛ لأنّها تندرج كذلك تحت ما يقال له معنى.[٢]

---

١. الشفاء، م. س.، ج١، ص ٢٩١. النجاة، م. س.، ص ٢٦٦ والإشارات والتنبيهات، م. س.، ج١، ص ١٤٤.

٢. الشفاء، م. س.، ج١، ص ٣٣٤.

لكن هل الذاكــرة والحافظة في الواقع قوّتان أو قــوّة واحدة، إحداهما حافظة والأخرى ذاكرة كما يبدو لنا من اسميهما؟

ســؤال يطرحه ابن ســينا في كتــاب القانون[١] مــن غير أن يجيــب عليه، لكنه سيعتبرهما في الشفاء قوّة واحدة ذات وظيفتين، هما الحفظ والاستعادة، يقول:

«وهذه القوّة، تســمّى أيضًا متذكّرة، فتكون حافظة لصيانتها ما فيها، متذكّرة لسرعة استعدادها لاستثباته والتصور به، مستعيدة إيّاه إذا فقد».[٢]

لكن مثل هذه العبارة موهمة؛ لأنّ ابن سينا يعتقد اعتقادًا راسخًا أنّ القوّة التي تحفــظ غير القوّة التــي تدرك، وبذلك فمثل هذه القوّة ينبغــي إذا كانت حافظة أن تكــون لها وظيفة واحدة لا وظيفتــان، إذ التذكّر إدراك، وهو لا يجتمع مع حفظ في قوّة لها وظيفة الحفظ سواء للمعاني أم للأفعال. وبالتالي فوظيفة الذاكرة هي الحفظ فقط، أمّا التذكّر، فهو كما سيتضّح للتّو وظيفة الحسّ المشترك نفسه بمعاونة المتخيّلة. فإذا بان لنا أنّ وظيفة الحافظة الذاكرة هو مجرّد الحفظ فقط، فكيف يتأتّى لها أن تنجز هذه الوظيفة؟ أعني حفظ المعاني والأفعال.

سيبيّن ابن سينا في الواقع مثل هذه الوظيفة من خلال القول بالانطباع، وسيشبِّه انطباع الصور في الدماغ انطباعًا ماديًّا بانطباع الخاتم في الشــمع. مكتفيًا في العموم بأمثلة بصريّة خالصة بحيث يوهم أنّ معنى الصورة هو الشكل الخارجيّ للأشياء. مــع أنّ الحقيقة أنّ ما يقصده من الصورة هو كلّ ما نحفظه من آثار الإحساســات المختلفة بصريّة كانت أو سمعيّة أو شمّيّة أو ذوقيّة أو لمسيّة، لكنّه لمّا كان من الأسهل

١. القانون، م. س.، ج١، ص ٣٥ و ٢٢٦.
٢. الشفاء، م. س.، ج١، ص ٣٣٤.

عليه لبيان الانطباع وتفسير حصوله أن يضرب الأمثال بانطباع الصور الحسّيّة كانت أمثلته بصريّة في العموم. والحقيقة هي أنّ مذهبه هو أنّ جميع الإحساسات الأخرى تترك آثارًا تنطبع في المخّ أيضًا انطباعًا ماديًّا يسمّيها صورًا. وهو يطنب في نصوص متفرّقة في الشفاء[١]، والنجاة[٢]، في بيان كيفيّة انطباع صور المرئيّات في المخّ،لكنه لم يحاول مطلقًا أن يفسّر كيفيّة انطباع صور غير المرئيّات، بمعنى كيفيّة انفعال الدماغ عن الرائحة والطعم والإحساس والبرودة والحرارة بالرغم من أنّ ما يأتي إليه منها ليس صورًا بالمعنى الدقيق للكلمة؛ ولأنّه ليس لهذه الكيفيّات صور معيّنة وامتداد محدود في المكان كما هو حال المرئيّات، بحيث يتعذّر علينا في العادة فهم كيفيّة انطباعها في الدماغ، كما تنطبع المرئيّات (أي المبصَرات).

وعلى كلّ حال فإنّ فكرة الانطباع سيتجاوزها العلم الحديث بشكل كلّيّ. وهي فكرة تقوم في الأصل على جهل تامّ، أو يكاد، بالجهاز العصبيّ وانفعاله بالمحسوسات، والوظيفة التي يؤدّيها في وصول الانطباعات الحسّيّة إلى الدماغ وتحقّق الإدراك.

وتقوم كذلك على جهل تامّ بطبيعة تركيبه وطريقة عمله. وهو في الحقيقة ليس موضوع دراستنا هنا بالرغم من أهمّيّته في فهم طبيعة الإدراك الحسّيّ وآليّة عمل الدماغ.

وكيف كان فلقد قلنا فيما سبق إنّ استعادة الصور والمعاني ليست وظيفة المصوّرة والحافظة، بل وظيفة المتخيّلة بالاشتراك مع الوهم أو مع الحسّ المشترك.

---

١. الشفاء، م. س.، ج١، ص ٣٤١ - ٣٤٢.

٢. النجاة، م. س.، ص ٢٨٠ - ٢٨٥.

والمتخيّلة من طبيعتها أنّها كثيرة الحركة دائمة الاطلاع على ما في المتصوّرة والحافظة من صور ومعانٍ. وهو شيء يجعل الصور والمعاني أظهر فعلًا وأشدّ وضوحًا، فتلوح الصور في الحسّ المشترك والمعاني في الوهم، وهذا ما يقصده ابن سينا من معنى الاستعادة حين يقول:

«وبذلك يتحقّق إدراك الحسّ المشترك للصور وإدراك الوهم للمعاني الجزئيّة. وهذا هو التذكّر».[١]

فالتذكّر إذًا تمثّل الصور المحفوظة في المتصوّرة بواسطة الحسّ المشترك الذي هو القوّة المدركة للمحسوسات، وتمثّل المعاني المحفوظة في الحافظة بواسطة الوهم الذي هو قوّة إدراك المعاني الجزئيّة. والذي يحرّك الصور والمعاني كليهما من المتصوّرة والحافظة ويدفعهما إلى أن تتمثّلا في الحسّ المشترك والوهم هو القوّة المتخيّلة، وهي قوّة تتبع في استعادتها الصور والمعاني قوانين خاصّة كما مرّ سابقًا هي قوانين تداعي الصور والمعاني. وهو شيء سنقول عنه كلامًا بعد في الحديث عن التخيّل. وإلى هذا الحدّ تتشابه وظيفتا المتخيّلة والمتذكّرة، لكن التذكّر يتميّز عن التخيّل في أنّه يضيف إلى إدراك الصور والمعاني إدراك الزمان الماضي، أي أنّه يستعيد الصور والمعاني من حيث إنّها صور ومعان تمّ إدراكها في الماضي. أمّا التخيّل فإنّه يستعيد الصور والمعاني دون أن يصاحب استعادتها إدراك للزمان، بل إنّه يدركها من حيث هي صور ومعان موجودة الآن فحسب. وهو تمييز سيبقى شائعًا كما يبدو منذ أرسطو، وسيستمرّ إلى يومنا.

ويفرّق ابن سينا كذلك، كما فرّق أرسطو من قبل، بين الذكر والتذكّر؛ والأوّل

---

١. الشفاء، م. س.، ج١، ص ٣٣٥ - ٣٣٦.

هو الاستعادة التلقائيّة للصور والمعاني، ويحدث ذلك في الإنسان والحيوان على السواء. أمّا التذكّر فهو الاستعادة الطوعيّة، وهو خاصّ لذلك بالإنسان وحده؛ ذلك أنّ:

«الاستدلال على أن شيئًا كان ثمّ غاب إنّما يكون للقوّة النطقيّة، وإن كان لغير النطقيّة فعسى أن يكون للوهم المزيّن بالنطق. فسائر الحيوانات إن ذكرت ذكرت، وإن لم تذكر لم تشتَقْ إلى التذكّر ولم يخطر لها ذلك ببال، بل إنّ الشوق والطلب هو للإنسان».[١]

ويختلف الناس عند ابن سينا في قوّة التذكّر. وقد تساعد الاستعانة بالإشارات الحسّيّة على سرعته و«أسرع الناس تذكرًا أفطنهم للإشارات، فإن الإشارات تفعل نقلًا عن المحسوسات إلى مكان غيرها، فمن كان فطنًا في الإشارات كان سريع التذكّر».[٢]

ولقد فسّر ابن سينا النسيان تفسيرًا عميقًا يكاد يقرب من تفسير العلم الحديث له، حيث اعتبره ناتجًا عن تداخل المعارف السابقة واللاحقة بعضها ببعض، وعن تزايد نشاط الفكر وكثرة المشاغل... ولذلك:

«فأكثر ما يكون حافظًا هو الذي لا تكثر حركاته ولا تتفنّن همّمه، ومن كان كثير الحركات لم يذكر جيّدًا، فيحتاج الذكر مع المادّة المناسبة إلى أن تكون النفس مقبلة على الصورة وعلى المعنى المستثبتين إقبالًا بالحرص غير مأخوذة عنها باشتغال آخر...؛ ولذلك كان الصبيان مع رطوبتهم يحفظون جيّدًا؛ لأنّ نفوسهم

١. الشفاء، م. ن.، ج١، ص ٣٤.
٢. الشفاء، م. س.، ج١، ص ٣٤٠ - ٣٤١.

غير مشغولة بما تشتغل به نفوس البالغين، فلا تذهل عما هي مقبلة عليه بغيره».[١]

ويتّضح من ذلك أنّ كثرة النشاط والاشتغال بكثرة المهام والأعمال يسبّب النسيان، بينما قلّة المشاغل والمهام تساعد على التذكّر. والانتباه والدافع كذلك عاملان مهمّان يفطن ابن سينا لما لهما من دور في فعل الاستذكار. وهو شيء سيتبدّى واضحًا في بحوث النفس الحديثة التي أكد ضرورتها في كلّ فعل تذكّر.

ووظيفة التذكّر التي يدرسها ابن سينا خاصّة بتذكّر الإحساسات والمعاني الجزئيّة، أمّا المعاني الكلّيّة فوظيفة خاصّة بالعقل، وليس للمعاني الكلّيّة خزانة في الدماغ كما للمعاني الجزئيّة، بل إنّ خزانة الكلّيّات موجودة حسب ابن سينا خارج الإنسان، كما سيأتي، في العقل الفعّال الذي تحفظ فيه جميع صور الحقائق تامّة مكتملة، والذي يمدّ الإنسان بها على سبيل الفيض والإلهام. فيكون تذكّر المعاني الكلّيّة عبارة عن مشاهدة العقل الإنسانيّ لها عند اتصاله بالعقل الفعّال.

وهو كلام يكاد يشبه كلام أفلاطون في تذكّر النفس للمثل القائمة في العالم العقليّ، أو المثاليّ، ويشبه قول الأفلاطونيّة المحدَثة في أنّ اكتساب النفس الإنسانيّة للمعرفة إنّما يكون باتّحادها بالنفس الكلّيّة. وهو شيء سنفصّل الكلام فيه في الفصل الثالث.

٤. التخيل أو القوّة المتخيّلة والمفكّرة

القوّة المتخيّلة أو المفكّرة هي قوّة إحساس باطن نستعيد بها إحساساتنا الماضية، أو أنّها القوّة التي نستعيد بها صور المحسوسات التي تدركها الحواس الظاهرة،

---

١. التعليقات، م. س.، تح. العبيدي، ص ٩٨.

والمعاني التي يدركها الوهم، والقوّة التي نفرّق بها بين الصور في ذات نفسها، وبينها وبين المعاني، وبين المعاني بعضها بعضًا، أو نؤلّف بينها جميعًا كذلك، في عمل تفكير وابتكار.

ويركّز ابن سينا جهده على الوظيفة الثانية من وظائف المتخيّلة، وهي وظيفة التفريق والجمع، خاصّة بين صورة المحسوسات، إلى الحدّ الذي يقصر تعريفه في الغالب للمتخيّلة على هذه الوظيفة، فيقول:

«القوّة التي تسمّى متخيّلة بالقياس إلى النفس الحيوانيّة ومفكّرة بالقياس إلى النفس الإنسانيّة، من شأنها أن تركّب بعض ما في الخيال مع بعض وتفصل بعضه عن بعض بحسب الاختيار».[١]

ويقول أيضًا:

«نعلم يقينًا أنّ في طبيعتنا أن نركّب المحسوسات بعضها مع بعض، وأن نفصل بعضها عن بعض، لا على الصورة التي وجدناها عليها من خارج، ولا مع تصديق بوجود شيء منها أو لا. فيجب أن تكون فينا قوّة نفعل بها ذلك، وهذه هي التي إذا استعملها العقل تسمّى مفكّرة، وإذا استعملتها قوّة حيوانيّة تسمّى متخيّلة».[٢]

وكما تتصرّف المتخيّلة في صور المحسوسات، فهي كذلك تتصرّف في المعاني التي يدركها الوهم، فللوهم قوّة تخدمه كذلك:

«لها أن تركّب وتفصِل ما يليها من المعاني المدركة بالوهم، ومن الصور

---

١. الشفاء، م. س.، ج١، ص ٢٩١. والنجاة، ص٢٨٦. ومبحث في القوى النفسانيّة، م. س.، ص ٥١.

٢. الشفاء، م. س.، ج١، ص ٣٣٣.

المأخوذة من الحسّ، وتركّب أيضًا الصور بالمعاني وتفصِلها وتسمى عند استعمال الوهم إيّاها متخيّلة».[١]

ومثل هذا الكلام ما ردّده الفارابي قبل ذلك في فصوص الحكم[٢]. وأعاد ترديده الغزالي بعد ذلك في معارج القدس.[٣]

وينبغي أنلا نفهم من كلام كهذا أنّ وظيفة المتخيّلة هي التفريق والجمع فحسب، ثمّ ابتكار الجديد، بل هي تقوم كذلك باستعادة صور المحسوسات والمعاني الماضية، وبالتالي هي نوع من الذاكرة أيضًا، لأنّها دائمة الاطلاع على الصور والمعاني المخزونة في المتصوّرة والحافظة، فتستعيدها في الشعور.

ومثل هذه الوظيفة للمتخيّلة سنجدها حاضرة في نصوص أفلاطون، الذي افترض أنّ للمتخيّلة كذلك وظفيتين سيذكرهما ابن سينا أيضًا، الأولى هي استعادة صور المحسوسات، التي عبّر عنها «بتصوير أشباه الأشياء المحسوسة في النفس». والثانية هي استقدام الصور المحسوسة في التفكير.

وسنعثر على هذه القوّة كذلك عند أرسطو تحت مسمّى فنتازيا، لكنّه سينظر إليها من منظور مختلف تمامًا، ذلك أنّ ما كان المعلّم الأوّل يهتمّ به هو بيان العلاقة بين التخيّل والإحساس أكثر من اهتمامه بتوضيع الطبيعة الخاصّة بوظيفة التخيّل، وهي التفريق والجمع بين الصور أو بين المعاني أو بينهما تمهيدًا لعمليّات التفكير والابتكار، وهو الشيء الذي ركّز عليها ابن سينا تأمّله.

---

١. الإشارات، م. س.، ج١، ص ١٤٥.

٢. فصوص الحكم، مجموعة نصوص أبي نصر، م. س.، ص ١٥٢.

٣. معارج القدس في مدارج معرفة النفس، القاهرة، ١٩٢٧. ص ٤٩.

ويبدو من الفارابي أنّه يدمج قوّتي المتصوّرة والمتخيّلة في قوّة واحدة، وينسب إليهما وظيفتي حفظ الصور والتصرّف فيها بالتفريق والجمع، وهو شيء يوضع نصّه الآتي:

«ثمّ يحدث فيه (الإنسان) بعد ذلك (الإحساس) قوّة أخرى يحفظ بها ما ارتسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها. وهذه هي القوّة المتخيّلة، وهي تركّب المحسوسات بعضها إلى بعض وتفصل بعضها عن بعض تركيبات وتفصيلات مختلفة بعضها كاذب، وبعضها صادق».[١]

لكنّه في فصوص الحكم سيقتصر على القوّة المتصوّرة وسيجعل وظيفتها حفظ صور المحسوسات فحسب.[٢] أمّا التفريق والجمع بين الصور والمعاني، فيجعلهما لقوّة خاصّة هي المتخيّلة على نحو ما يقول ابن سينا، لكنّنا لا نقع عنده على كلام مفصّل حول وظيفة التخيّل كما نجده عند الأخير. وعلى كلّ حال فكيف بين لنا ابن سينا وظائف التخيّل هذه على التفصيل.

أمّا الوظيفة الأولى، وهي استعادة الصور والمعاني، فهي شيء تقوم به المتخيّلة أو التخيّل بالاشتراك مع المصوّرة والذاكرة من جهة، ومع الحسّ المشترك والوهم من جهة أخرى، فتنكبّ على خزانتي الصور والمعاني تستعرض ما فيهما وتنتقل من صورة إلى صورة، أو من معنى إلى معنى، أو من صورة إلى معنى وبالعكس بمقتضى قوانين خاصّة، ثمّ ينتج عن ذلك أن تصبح الصور والمعاني التي يستعرضها التخيّل أشدّ وضوحًا وأظهر فعلًا، فتلوح الصور في الحسّ المشترك والمعاني في الواهمة،

١. آراء أهل المدينة الفاضلة، م. س.، ص ٤٧ – ٤٨ و٦١.
٢. فصوص الحكم، عيون المسائل، مجموعة نصوص أبي نصر، م. س.، ص ١٥٢.

فتصبح مدركة بالفعل، أي متخيّلة.[١]

ويلمّح ابن سينا في نصّ آخر إلى أنّ عمل المتخيّلة إنّما يقوم على قانون فيقول:

«ومن شأن هذه القوّة المتخيّلة أن تكون دائمة الانكباب على خزانتي المصوّرة والذاكرة دائمة العرض للصور، مبتدئة من صورة محسوسة أو مذكورة، منتقلة منها إلى ضدّ أو ندّ أو شيء هو منها بسبب، وهذه طبيعتها».[٢]

ثمّ يبيّن أنّ حضور الصورة في الحسّ المشترك أو المعنى في الواهمة إذا ما استذكرا بوساطة المتخيّلة يشبه أن يكون كحضورهما من خارج، فيقول:

«أمكن للتخيّل حينئذ أن يقوى ويقبل على المصورة ويستعملها، ويتقوّى اجتماعها معًا. فتصيّره المصوّرة أظهر فعلًا، فتلوح الصورة في المتصوّرة في الحسّ المشترك، فترى كأنّها موجودة خارجًا، لأنّ الأثر المدرك من الوارد من خارج ومن الوارد من داخل هو ما يتمثّل في الحسّ المشترك».[٣]

وكذلك يجعل إقبال المتخيّلة على الحافظة المعانيَ المحفوظة أظهر فعلًا، فتلوح في قوّة الوهم فتدرك.

ويبدو أنّ التخيّل عند ابن سينا يتصرّف في الصور الحسّيّة والمعاني الجزئيّة فحسب، أمّا الكلّيّات فليس له سلطان عليها؛ لأنّ الحواس لا تدرك إلّا الجزئيّات، أمّا المعاني الكلّيّة فموضوع العقل وحده. ويؤسّس ذلك عند ابن سينا على حقيقة أنّ أنشطة الإدراك الباطن إنّما هي أنشطة حسّيّة لا عقليّة. والعلم الحديث يفترضها

١. الشفاء، م. س.، ج١، ص ٣٣٥ - ٣٣٦.
٢. م.ن.، ص ٣٣٦.
٣. الشفاء، م. س.، ج١، ص ٣٣٥.

وظائف عقليّة.

وكيف كان فالصور التي يستعيدها التخيّل قد تكون بصريّة أو سمعيّة أو ذوقيّة أو شمّيّة أو لمسيّة، وقد يكون التخيل أكثر استعدادًا لاسترجاع نوع ما أو عدّة أنواع من هذه الصور. ومن هنا ينشأ اختلاف قوّة التخيّل عند الأشخاص، أعني أنّ قوّة التخيّل تختلف من نوع إلى نوع من أنواع الصور حسب أهليّة المتخيّلين، فبعض هؤلاء تقوى عنده قوّة تخيّل الصور البصريّة، وآخرون قوّة تخيّل الصور السمعيّة، وهكذا... وهي فكرة سنجدها كذلك في العلم الحديث الذي يميّز بين الأشخاص في طبيعة قوّة ما يتخيّلون من أنواع الصور. ويعبّر ابن سينا عن مثل هذه الفكرة بقوله:

«وهذه القوّة إنّما تكون قويّة إذا كان الإنسان قادرًا على جودة حفظ صور المحسوسات، مثل الأشكال والنقوش والمذوقات والأصوات... إلخ. فإنّ من الناس من يكون له في هذا الباب قوّة تامّة، حتّى إنّ الفاضل من المهندسين ينظر في الشكل المخطوط نظرة واحدة، فيرسم في نفسه صورته وحروفه... وكذلك حال قوم بالقياس إلى النغم... ».

ولاستعادة الصور والمعاني شروط عند ابن سينا، منها أنّ تتوفّر في الأساس علاقة ضروريّة بين التخيّل وبين القوى التي تشترك معه في القيام بالفعل، وهي المصوّرة والحافظة من جهة، والوهم والحسّ من جهة أخرى، وهي علاقة لا تتوفّر دائمًا ولا تتحقّق في اطراد. بل قد تعوق تحقّقها عوائق كثيرة في سياق حياتنا العمليّة، ذلك أنّ النفس الإنسانيّة ليس يمكنها أن تستعمل جميع قواها دفعة، فإذا استعملت قوّة ضعفت قواها الأخرى، أو ضعف استخدامها لقواها الأخرى.

فإذا انشـغلت النفس بالإحسـاس الظاهر مثلًا وبالعقل فإنها في الحالة الأولى تكون المصورة مشـغولة باستثباب الصور الواردة إليها مثلًا من الخارج، كما تكون الحافظة مشغولة باسـتثباب المعاني، وبذلك تغفل هاتان القوّتان عن الالتفات إلى التخيّـل والانصياع لـه، فيمتنع عمل التخيّل أو يضعـف؛ لأنّ العلاقة الضروريّة بينـه وبينهما غير متوفّرة... وكذلك يكون الوهم والحسّ المشـترك من جانب آخر مشغولين بما يرِد إليهما من خارج، فيضعف إدراكهما لما يرِد إليهما من داخل، ويكون التخيّل نفسه مشغولًا بخدمة العقل في استعادة ما يحتاجه من الصور والمعاني المعيْنة اللازمـة له في عمليّـات التفكير. ويكون عمل التخيّل في الحالـة هذه تابعًا لإرادة العقـل مجبرًا على العمل الـذي يوجهه إليـه. وبالتالي فالقـوّة المتخيّلة قد تصرفها النفس عن خاص فعلها بوجهين، هما انشغال النفس بالحواس الظاهرة، وانشغالها بالعقـل؛ ولذلك فـلا «تتمكّن المتخيّلة (حين تكون في خدمـة الحواس أو العقل) مـن التصرّف على ما لها أن تتصرّف فيه بطباعها (وهو الاسـتعادة التلقائيّة للصور والمعـاني)». وهذا يصحّ فيما يتعلّق بالحيوان، أمّا فيما يتعلّق بالإنسـان، فإنّ وظيفة التخيّل الرئيسـة والطبيعيّة هي اسـتعادة الصور التي يحتاجهـا العقل في التفكير، وبذلك تصبح الاسـتعادة التلقائيّة بالنسبة له مجرّد وظيفة ثانويّة تحدث عند توقّف الخيـال عن القيام بعمله الرئيسيّ في خدمة العقل... فما يذكره ابن سـينا حينئذ من شروط للتخيّـل إنّما هي شروط التخيّل التلقائيّ فحسـب، أي أنّها شروط لبعض وظائف التخيّل.

ثمّ إنّ وظيفة الاسـتعادة التلقائيّة ليسـت خاصّة باسـتعادة صـور مفردة أو استعادة إحساساتنا الماضية، بل قد تكون مباشرة كما في الأحلام.

لكن ما هو النظام أو القانون الذي يتبعه الخيال في استعادته للصور المحفوظة

في المصوّرة مثلًا أو المعاني المحفوظة في الحافظة، أو كيف يمكن تفسير استعادته بعض الصور والمعاني دون غيرها؟

لقد اهتمّ الفلاسفة بهذا الموضوع منذ أفلاطون وأرسطو، وسيهتمّ ابن سينا اهتمامًا بالغًا بمثل هذا القانون، وهو يعبّر عن أهمّيّته بقوله:

«ومن شأن هذه القوّة أن تكون دائمة الانكباب على خزانتي المصوّرة والذاكرة ودائمة العرض للصور، مبتدئة من صورة محسوسة أو مذكورة منتقلة إلى ضدّ أو ندّ أو شيء هي منه بسبب، وهذه طبيعتها. وأمّا اختصاص انتقالها من الشيء إلى ضدّه دون نـدّه، أو إلى ندّه دون ضدّه، فيكون ذلك لأسباب جزئيّة لا تحصى. وبالجملة يجب أن يكون أصل السبب في ذلك أنّ النفس إذا جمعت بين مراعاة المعاني والصور وانتقلت من معنى إلى صورة هي أقرب إليها، إمّا مطلقًا أو لاتفاق قرب عهد مشاهدتها لتآلفهما في حسّ أو وهم، وانتقلت كذلك من صورة إلى معنى... ويكون السبب الأوّليّ الذي يخصّص صورة دون صورة ومعنى دون معنى أمرًا قد ورد عليه من الحسّ، خصّصه به، أو من العقل أو الوهم مخصّصة به، أو لأمر سماويّ...».[١]

ومثل هذا الكلام يوحي بفكرة تداعي الصور والمعاني كما ألمحنا سابقًا، لكنّه هنا يفصلها على وجوه ثلاثة، وهي قانون التشابه والتضادّ والاقتران أو المصاحبة، وهو نفسه القانون الذي تبنّاه علم النفس الحديث فيما يتّصل بالاستجابة الشرطيّة، وهي كذلك قوانين أشار إليها أرسطو كما سيأتي إشارة مقتضبة.

ويذكر ابن سينا في هذا النصّ بوضوح ثلاثة مصادر تستمدّ منها قوانين التداعي هـذه وجودها وقوّتها. الأوّل هو الحسّ الذي يقف الإنسان من خلاله على أوجه

١. الشفاء، م. س.، ج١، ص ٣٣٦.

التشابه والتضادّ بين الأشياء، أو على اقترانها الزمانيّ والمكانيّ، والثاني هو العقل أو الوهم، ذلك أنّنا باستعمال الأوّل نقف على أنّ شيئًا ما فاعل لشيء أو معلول له أو غير ذلك من العلاقات المختلفة، وبالثاني ندرك المعاني المقترنة بالمحسوسات كما بيّنا من قبل، والمصدر الثالث هو الأمر السماويّ الذي يعني حسب لغة ابن سينا العقل الفعّال.

ولا يقتصر عمل المتخيّلة على الاستعادة فحسب، بل تقوم كذلك بالابتكار، أي بابتكار صور لم يدركها الحسّ من قبل، ولم تحفظ في المتصوّرة قطّ، ولا كان للحسّ قبل بها. ولقد أشار أرسطو بنفسه إلى مثل هذه الوظيفة الابتكاريّة للمتخيّلة في سياق حديثه على التخيّل الشاعريّ الذي يصوغ صور الطبيعة في صور فنّيّة في كتاب الشعر.[1]

لكنّه لم يدرس هذه الوظيفة الابتكاريّة دراسة مفصّلة دقيقة كما فعل ابن سينا الذي رأى أنّ التخيّل المبتكِر يقوم بوظيفتين؛ هما التفريق بين الصور والمعاني، والتأليف بينها على هيئة جديدة لم يدركها الحسّ من قبل.[2]

والابتكار يرجع عنده في الأغلب إلى نشاط التخيّل في عمليّات التفريق والجمع بين الصور والمعاني، أو فلنقل هو عبارة عن تنظيم للصور المكتسبة من الحسّ سابقًا، لكن على هيئة جديدة. ومع ذلك لا ينبغي لنا في السياق أن نغفل عن مصدر آخر مهمّ للابتكار، له أهمّيّته الكبيرة في نظر ابن سينا، وهو الإلهام والوحي. ويعرفهما بأنّهما قبول القوّة المتخيّلة للصور عن عالم الملكوت أو العقل الفعّال، وقد يحدث في

1. Poetica, 145a, 32 – 4.

ويقارن: ترجمة عربية بقلم إبراهيم حمادة، القاهرة: الإنجلو المصريّة، د.ت.

2. Beare, op. c. p305.

النوم فيكون رؤيا[١]، وسيأتي الحديث عليه في الفصل الثالث عند الكلام على المعرفة وعلاقتها بالنبوّة.

ويميّز ابن سينا كذلك بين وظيفتين للتخيّل كما مرّ سابقًا. إحداهما خاصّة بالإدراك الحسّيّ فحسب، وذلك حينما يكون نشاط المتخيّلة منحصرًا بين المصوّرة والحافظة ومقتصرًا على خدمة الحسّ المشترك والوهم في دائرة الإدراك الحسّيّ المحض دون أن تكون له أيّ علاقة بالعقل، وهو التخيّل الخاصّ بالحيوان والذي يشترك فيه الإنسان أيضًا حينما يعمل الخيال من دون إشراف العقل. والثانية خاصّة بمعاونة التخييل للعقل في عمل الفكر، وذلك بأن تقوم بتقديم الصور والمعاني اللازمة له في التفكير، وهو وظيفة خاصّة بالإنسان. وهذا هو ما يقصده ابن سينا من قوله:

«إنّ القوّة المتخيّلة تسمّى متخيّلة بالقياس إلى النفس الحيوانيّة، ومفكّرة بالقياس إلى النفس الإنسانيّة»[٢]،

ومن قوله:

«إذا استعملها العقل تسمّى مفكّرة، وإذا استعملتها قوّة حيوانيّة تسمّى متخيّلة».[٣]

وبهذا يصبح التخيّل عقليًّا أو مفكّرًا حين يقوم على خدمة العقل في عمله الخاصّ، لكن هل يحتاج العقل إلى الخيال على نحو الدوام لينجز وظيفته، أو أنّه من الممكن أن يفعل ذلك بلا معونة من خيال؟

---

١. الشفاء، م. س.، ج١، ص ٢٩١ و ٣٣٣. والنجاة، م. س.، ص ٢٦٦.

٢. الشفاء، م. س.، ج١، ص ٢٦٦ – و٢٩١.

٣. م.ن.، ص ٣٣٣.

يظهر من أفلاطون أنّه كان يفصل بين النفس الحاسّة والنفس العاقلة، ويعتقد أنّ العقل يفكّر من دون صور خياليّة؛ لأنّ التفكير عنده تذكّر للمُثل وتأمّل لها، وهي معانٍ مجرّدة لا تدرك بالحسّ، أمّا أرسطو فإنّه كان يقول بوجود علاقة بين الإحساس وبين العقل، ويذهب إلى أنّ المعرفة موضوعيّة مكتسبة من الحواس وبواسطتها؛ ولذلك كان يقول إنّ العقل لا يستطيع فعل التفكير من دون صور، أو أنّ التعقّل مستحيل من دون تخيّل.[1]

ومن الثابت أنّ ابن سينا ينسب إلى التخيّل دورًا ما في التفكير، بدليل قوله إنّ المتخيّلة تسمّى مفكّرة حينما يستخدمها العقل، وهو تصريح واضح بالمعونة التي يقدّمها الخيال للعقل. وبالتالي فهو يتّفق إلى حدّ ما مع أرسطو، في الاعتراف بدور الإدراك الحسّيّ في اكتساب المعرفة، ولكنّه لا يذهب في ذلك إلى الحدّ الذي ذهب إليه، فيعتبر الحسّ أساس كلّ معرفة، وبدونها لا يقع تفكير بإطلاق ولا معرفة. بل هو يكتفي باعتبار الإدراك الحسّيّ معرفة أوّليّة أو مرحلة أوّليّة ضروريّة، تهيّئ النفس للإدراك العقليّ وتوفّر له أرضيّته وتقدّم بين يديه مادّة اشتغاله، لكنّه هو نفسه أعني الإدراك الفعليّ لا يكتسب بواسطة الحواس وليست هي آلته. وبذلك يتّفق مع أفلاطون وأفلوطين في القول بوجود المعقولات وجودًا مستقلًّا خارج العقل الإنسانيّ، في العقل الفعّال أو في كلّيّة وجود عالميّ مجرّد، بحيث تصبح المعرفة إلى حدّ ما شيئًا لا يُستمدّ من حسّ، بل يتأتّى الوصول إليه والحصول عليه من عالم المعقولات على سبيل الفيض والإلهام. ومثل هذا المذهب هو في الواقع توفيق بين مذهبين عقليّ مثاليّ، وحسّيّ واقعيّ، بين أرسطو وبين أفلاطون والمدارس المثاليّة المتأخّرة كالأفلاطونيّة، وهو شيء لم يكن ابن سينا ليخفيه وهو يقارب المعرفة من

1. De anima, 427b, 14 – 16.

جوانبها كافّة؛ ولذلك قال:

«هذه القوّة (العاقلة)... تستفيد من الحسّ صورًا عقليّة، وهي أن تعرض على ذاتها الصور التي في المتصوّرة والقوّة الحافظة باستخدام المتخيّلة والواهمة. فتجدها قد اشتركت في صور وافترقت في صور، وتجد بعضها ذاتيّة وبعضها عرضيّة، ثمّ تجعل من كلّ واحدة من هذه الصور المشتركة والخاصّة، والذاتيّة والعرضيّة صورة واحدة عقليّة كلّيّة على حدة، فتستنبط بذلك الأجناس والأنواع والفصول والخواص والأعراض».[١]

ويضيف:

«إنّ القوى الحيوانيّة تعين النفس الناطقة في أشياء، منها: أنّ الحسّ يورد عليها الجزئيّات فيحصل لها من الجزئيّات أمور أربعة، أحدهما انتزاع الذهن الكلّيّات المفردة من الجزئيّات على سبيل تجريد معانيها عن المادّة وعلائق المادّة ولواحقها وعلائقها. ومراعاة المشترك فيه والمتباين (يقصد الأجناس والأنواع والفصول والخواص والأعراض) والذاتيّ وجوده والعرضي وجوده، فيحدث في النفس من ذلك مبادئ التصوّر بمعاونة الخيال (المتخيّلة) والوهم».[٢]

وبالتالي فإنّ العقل يستعين بالتخيّل لينتزع الكلّيّات من الجزئيّات، وذلك بأن يستعرض متوسّلًا قوّتي التخيّل والوهم ما هو محفوظ من صور الحواس والمعاني في المتصوّرة والحافظة، فيستنبط منها المعاني الكلّيّة ويستمدّ منها مبادئ الفكر، ولكن ليس ذلك إلّا مرحلة أوّليّة من مراحل التفكير، وهي استنباط مادّة الفكر وجمعها، ومرحلة تهيؤ واستعداد فحسب. أمّا عمل العقل الخالص، وهو إدراك المعقولات

١. مبحث في القوى النفسانية، م. س.، ص ٦٠.

٢. الشفاء، م. س.، ج١، ص ٣٥٢، النجاة، م. س.، ص ٢٩٧ - ٢٩٨.

الكلّيّة المجرّدة وتعقّلها، فهي مرحلة أخرى من مراحل الفكر تأتي لاحقًا، لا يستعين بها العقل بالحواس ولا بالصور الخياليّة، وإنّما يستعين بالعقل الفعّال الذي يمدّه بالمعقولات. يقول ابن سينا معبّرًا عن ذلك:

«كثرة تصرّفات النفس في الخيالات الحسّيّة، وفي المثل المعنويّة التي في المتصوّرة والذاكرة باستخدام القوّة الوهميّة والمتفكّرة تكسب النفس استعدادًا نحو قبول مجرّداتها عن الجوهر المفارق».[١]

وحينئذ يكون التفكير عملًا مستقلًّا عن التخيّل ويتحقّق بلا صور خياليّة، وبذلك يجمع ابن سينا بين مذهبين من مذاهب الفكر؛ مثاليّ هو مذهب أفلاطون وأتباعه، وواقعيّ هو مذهب أرسطو ومشايعيه.

وهذا مدخلنا إلى الفصل الثالث، الذي سنفصّل فيه القول على الإدراك العقليّ ومراتب العقل، وعن الطريق التي تتطوّرت بها فكرة العقل عند أرسطو إلى الصورة التي باتت عليها عند ابن سينا، ثمّ عن علاقة مثل هذا النوع من الإدراك بالنزعة الصوفيّة الإشراقيّة عنده من جهة وبآرائه حول النبوّة والإلهام.

---

١. الإشارات، م. س.، ج١، ص ١١٦.

الفصل الثالث

الإدراك العقليّ والمنابع الصوفيّة

للنزعة الإشراقيّة عند ابن سينا وعلاقتها برؤيته للنبوّة

أوّلًا: الإدراك العقليّ، طبيعته وقواه

تمهيد

ليس من اليسير الحديث عن الإدراك العقليّ في مذهب ابن سينا من دون أن نأخذ بعين الاعتبار رؤيته فيما يتّصل بطبيعة العمليّة الإدراكيّة برمّتها، وكيف تتشكّل عناصرها وتتداخل استنادًا إلى عمل قوى الإدراك على اختلافها في ارتباطها بالإدراك الحسّيّ بكلا نوعيه الظاهر والباطن، والذي يقيم عليه ابن سينا صرح عمارته المعرفيّة. ما هو مركزيّ في مذهبه المعرفيّ هو أنّ الإدراك العقليّ في مستويات العقل كلّها التي ستأتي عنصر من عناصر الإدراك وحلقة من حلقات تشكّل العمليّة الإدراكيّة. وهو وإن كان العنصر الأعقد والأشدّ عمقًا والأبعد أثرًا والذي تختصّ به النفس الإنسانيّة وبه تكتسب تميّزها، إلّا أنّ للإدراك الحسّيّ الذي سبقه في تسلسل أفعال الإدراك، وتقدّم عليه، مكانته كذلك، وهو في الحقيقة الأساس الذي عليه تتأسّس المعرفة العقليّة أو مرتبة الإدراك العقليّ، وهو الذي يهيئ الأرضيّة لحصولها، ويوفّر لها مادّة اشتغالها؛ وعليه فهذه معرفة إذًا ينبغي أن تكون تفاصيلها حاضرة إذا ما أردنا أن ندرك النسق المترابط لأفكار ابن سينا فيما يتّصل بالمعرفة، وإذا ما كنّا نطمح أن تكون صورة واضحة عن الكيفيّة التي تعمل بها قوى الإدراك في تناسق وانسجام تامَّين، وإذا ما رغبنا في أن نفهم الكيفيّة التي بها تتحقّق المعرفة

في مذهب ابن سينا الفلسفيّ. وإذا كانت ضرورات البحث تتطلّب أحيانًا أن تُعزل العناصر المتداخلة المترابطة في كلّ فعل إدراك بعضها عن بعضها الآخر؛ لنعرف طبيعتها، ولنقف على وظيفتها المفردة التي تؤدّيها وتنجزها، فإنّ العناصر هذه في الواقع يرتبط بعضها ببعض ويتداخل بعضها مع بعض، وتوجد مجتمعة في سياق موحّد، وهي كذلك يقود بعضها إلى بعض ويتأسّس بعضها على بعض، وتخدم بعضها الآخر في العمليّة الإدراكيّة في كلّيّة ما يعنيه فعل المعرفة.

وهذا شيء كنّا وقفنا على معناه ودلالته في تحليلنا للقوى الحسّيّة جميعها ظاهرة وباطنة، وبينا هناك كيفيّة عمل هذه القوى في انسجامها وتعاضدها ليبلغ إدراكُ النفس الحاسّة الصورَ الحسّيّة والمعانيَ الجزئيّة القائمة بها نهايتَه. وكنّا عرفنا بتفصيل كيف تتعاضد الوظائف وتترابط ويخدم بعضها بعضًا ويستنفد بعضها عمل بعض وينتفع به في استخدام محكم وتناسق لا اختلال فيه، ليتأتّى للنفس بالفعل في نهاية عمل القوى هذه أن تمسك بصور العالم المحسوسة والمعاني التي تكتنفها وتتضمّنها وتحتويها.

ولا يشذّ العقل وقواه عن هذا السياق البتّة. ما يفترضه ابن سينا أنّ قوى الإحساس والعقل تشترك كلّها في إنجاز فعل الإدراك، وأنّ للحسّ وظيفته وللعقل وظيفته كذلك، وأنّهما وظيفتان ضروريّتان على تفاوت بينهما، من دون تحقّقهما لا يتحقّق فعل الإدراك في مراتبه الأعلى بما هو فعل النفس الناطقة وميزتها، ولا يتأتّى لها علم بمعنى العقل، فقوى الإدراك كلّها مسؤولة عن توفير شروط الإدراك في صورته الأسمى بما هو وظيفة النفس الناطقة الخاصّة بها.

ولقد كان ابن سينا شديد الوضوح وهو يعرض لنا هذه الوظائف في كيفيّة

ارتبـاط بعضها ببعض، وشـديد الحرص على أن يقدّم تصـوّرًا مقنعًا للكيفيّة التي تؤدّي بها القوى الإدراكيّة وظائفها، في الحدود التي كانت تسـمح بها ثقافته وتتّفق مع علوم عصره ومع ما كان متاحًا له من معارف.

مـا قلناه حتى الآن بصدد قوى الإدراك الحسّيّ يكشـف عن أنّ ما تنجزه هذه القوى يتأدّى إلى معرفة أوّليّة بصور المحسوسـات وبالمعاني الجزئيّة التي تتضمّنها، لكنهـا لا تتجـاوز هـذا الحدّ على الإطـلاق. ومثل هـذه المعرفـة إذا كانت كافية للحيوان ليميّز من خلالها صور المحسوسـات ويجمع بينها ويدرك معانيها القائمة فيها ويسـتعين بما عرف لإنجاز أفاعيله الجزئيّة، فهي ليست كافية للنفس الناطقة، التي كمالها هو في أن تصبـح عقلًا بالفعل يدرك الكلّيّات والحقائق مجرّدة عن المادّة تجـرّدًا كلّيًّا ويحيط بحقائق العالم إحاطة كلّيّـة وراء ما ينعطي منها في حدود الخبرة المباشرة التي تقع على الأشياء الجزئيّة في واقعها المحدّد. وبالتالي يحتاج الإنسان ليبلغ كمال نفسـه الناطقة بصيرورته عقلًا بالفعل إلى قوى العقل ليسـتكمل بها، وليتمّم بها معرفته، وليتمكّن من بناء أحكامه ويؤسّس قناعاته ويشكّل اعتقاده فيما يتّصل بكلّيّـة العالم وبوجوده فيه، وفيما يتّصل بمعناه الذي يكشـف له عنه في فعل تعقّل خالص. إنّ ذلك في الواقع لا يمكن تحقيقه إلّا بواسطة العقل ومن خلال قواه.

والعقل نفسه كأداة، أو فلنقل كقوّة إدراك، يرتقي بالمعرفة الحسّيّة إلى حدود أن تصبح مادّة لبناء نظريّ محكم، ورؤية نسـقيّة منطقيّة تفسّر وتعلّل وتشرح وتُؤَوّل. وبالتالي تصبح وظيفة المعرفة الحسّيّة أن تشكّل الأرضيّة لعمل العقل هذا، وأن تهيئ له الأساس لينجز وظيفته، وأن توفّر له المادّة التي عليها يقيم بناءه.

سـيكون إذًا فعل العقل حاسـمًا في مسار تحقيق النفس الإنسـانيّة لكمالها وفي

اكتمال المعرفة التي لها أو التي تخصّها، ومركزيًّا في نسق المعرفة في كلّيّته، إذ به يصبح الإدراك خاصّة النفس الناطقة وميزتها وإنجازها، وبه تبلغ المعرفة أعلى مراتبها وأسمى درجاتها، بما هي الإدراك الكلّيّ لحقائق العالم، في صورها ومعانيها، في ماهيّاتها وعلاقاتها. فما هو هذا الإدراك وما هي وظيفته وما هي قواه على التفصيل؟

١. قوى الإدراك العقليّ، ومراتب التعقّل

قلنا إنّ ابن سينا يعتني بنظريّة المعرفة في سياق اهتمامه بالنفس وقواها، وأنّه لا يصرف اهتمامًا خاصًّا لمعالجة قضيّة الإدراك وحدها بمعزل عن المشكلات التي يثيرها التفكير في النفس في كلّيّة معناها، من حيث وجودها وطبيعتها ووحدتها وبقاؤها أو خلودها... وعلاقتها بالبدن. وهو حين تحدّث عن قوى النفس المتنوّعة المختلفة قسمها إلى نفس نباتيّة وأخرى حيوانيّة وثالثة إنسانيّة، وجعل وظيفة الأولى التغذية والتنمية والتوليد، ووظيفة الثانية الإحساس والحركة بالإرادة، ووظيفة الثالثة إدراك الكلّيّات؛ ولأجل ذلك درس الإحساس وقواه ووظائفه باعتباره إحدى قوى النفس الحيوانيّة به تشعر وتحسّ وتتخيّل وتتذكّر وتحفظ وتدرك الصور والمعاني الجزئيّة. ودرس العقل وقواه باعتباره وظيفة النفس الناطقة، التي بها تدرك الكلّيّات وتقارن وتحكم حكمًا ومقارنة كلّيّين.

وعرفنا كذلك كيف أنّ قوى كلّ نفس أدنى هي في الحقيقة قوى لما هو أعلى منها، فالنموّ والتوليد والتغذّي من قوى الحيوان والإنسان كليهما. وقوى الإحساس والحركة بالإرادة من قوى الإنسان كذلك، لكن لا تكون قوى الأعلى قوى للأدنى بأيّ حال من الأحوال، وبالتالي فالعقل أو فعل التعقّل منحصر بالنفس الناطقة أعني بالنفس الإنسانيّة، وهو خاصّتها التي هي أكثر خواصها بروزًا، وميزتها التي

بها تتميّز عن سائر النفوس الأخرى حيوانيّة ونباتيّة، وعن سائر القوى الإدراكيّة التي بها يدرك الحيوان الجزئيّات وينجز أفعاله مندفعًا نحو ما ينفعه مبتعدًا عما يضرّه ويؤذيه.

ولقد كان العقل أو قضيّته إحدى أهمّ القضايا التي انشغل بها الفارابي، وهي شكّلت في الواقع حجر الزاوية في مذهبه كلّه. وإذا كان صحيحًا أنّ أرسطو عالج هذه المسألة في نسقه الفلسفيّ، فمن الصحيح أيضًا أنّها بقيت عنده مشوّشة غامضة، واستمرّت كذلك مشوّشة في تراث شرّاحه وفي معالجات من تأخّر عنه من متفلسفة. وهو شيء سنقع عليه كذلك بوضوح عند الكنديّ الذي حفلت نصوصه حوله بشيء ليس بالقليل من الغموض.

الفارابي وحده هو من كان له الفضل في بناء تصوّر شامل للعقل، متماسك وعميق، صهر فيه معارف من هنا ومن هناك، ووفّق عبره بين تصوّرات متباعدة مختلفة في وحدة شاملة. وسيبقى عمله هذا حول العقل ذا أثر لا مردَّ له في العالمين العربيّ والغربيّ فترة طويلة. أمّا ابن سينا فسيردّد مقولات سلفه بلا تصرّف أو تغيير، وسيعيد بناء مذهبه الفلسفيّ حول العقل في أصوله وفي تفاصيله بناء على الأسس التي أقام عليها الفارابي تصوّره، وسيجتاف آراءه مفصّلًا هنا موجزًا هناك من غير أن يضيف إليها شيئًا ذا بال أو يغيّر فيها تغييرًا يُعتدّ به أو يتجاوز مقولاتها مجاوزة جديرة بالعناية.

وهو في سياق تتبّعه مذهب الفارابي سيقسم قوى النفس الناطقة – كما قسم قوى النفس الحاسّة من قبل – إلى قوّة عمليّة وقوّة نظريّة. أو فلنقل إنّه جعل للنفس الإنسانيّة وظيفتين بإحداهما تعمل وبالأخرى تعلم وسمّى كلتيهما عقلًا، وسمّى

الأولى عقـلًا عمليًّا والثانية عقـلًا نظريًّا. وما يدخل في اهتمامنـا هنا في الواقع هو الثاني.

وابن سـينا سـيجعل قوّة العقل هذه تبعًا للفارابي كذلك على مراتب مستعينًا بمقولتي القوّة والفعل -كما سـيأتي- المركزيّتين في فكر أرسـطو وفي فكر الفارابي كليهما، وسيسـتثمر نظريّة العقول التي كان رسـخ لها الفارابي وجـودًا مركزيًّا في فكره ومنحهـا حضورًا أصيلًا في مذهبه مجتافًا عناصرها من مصادر إسـكندرانيّة وأفلاطونيّة محدَثة.

أوّل هذه المراتب هو العقل الهيولانيّ، ويسمّيه أيضًا عقلًا بالقوّة ويحدّه بقوله: «فأوّلها قوّة اسـتعداديّة لها (للنفس) نحو المعقولات، وقد يسـمّيها قوم عقلًا هيولانيًّا».[١]

ولقد اضطرب الفارابي قبلـه في تعريف هذا العقل، أو هذه المرتبة من مراتب العقل، وإن كانت وظيفته عنده واضحة لا التباس فيها، وهو لم يثبت على رأي فيما يخصّ حدّ هذه المرتبة، فهي عنده تارة نفس وتارة أخرى جزء نفس وتارة ثالثة قوّة ورابعة هيئة وخامسـة «جوهر بسـيط ليس بجسـم».[٢] وهو يقول متردّدًا بين هذه التصوّرات كلها:

«هـو نفـس ما أو جزء نفس، أو قـوّة من قوى النفـس، أو شيء ما ذاته معدّة أو مستعدّة لأن تنتزع ماهيّات الأشـياء كلّها وصورها دون موادّها فتجعلها كلّها

١. الإشارات والتنبيهات، م. س.، ج١، ص ١٥٤.

٢. الفارابي، عيون المسائل، ضمن مجموعة أبي نصر، م. س.، ص ٢١.

صورة لها».[١]

ويقول في موضع آخر:

«وأمّا العقل الإنسانيّ الذي يحصل له بالطبع في أوّل أمره، فإنّه هيئة ما في مادّة معدّة لأن تقبل رسوم المعقولات، فهي بالقوّة عقل وعقل هيولانيّ».[٢]

ولقد سمّى الإسكندر هذا العقل، أو هذه المرتبة من العقل، بالعقل المادّيّ؛ ولعلّه سمّاه كذلك لأنّه يشبه المادّة في أنّها كلّ شيء بالقوّة... وفي ذلك تصريح واضح بأنّه يعتقد أنّ العقل هذا استعداد مطلق أو قوّة مطلقة لقبول أيّ معقول. وستأتي الإشارة إلى ما أضافه إلى فكرة العقل الأرسطيّة نفسها. وبمثل هذا التعريف تأثّر الكنديّ. أمّا عند ابن سينا فستجد تركيزًا أكبر على الوظيفة لا على الاسم، وسيتجاوز الشيخ الرئيس هذا التردّد فيما يمكن لنا أن نحدّ به هذه القوّة والعناصر التي تميّز حقيقتها، مكتفيًا بإطلاق اسم الهيولانيّ عليه، ناسبًا هذا الاسم إلى قوم من غير أن يحدّدهم، جاعلًا خاصّيّته أنّه قوّة استعداديّة للنفس نحو قبول المعقولات. وهو يجمع في مثل هذا الكلام حتّى رأي الإسكندر في كونه مادّة، لجهة كونه مجرّد قوّة لا صورة لها بالفعل، بل محض استعداد لقبول الصور.[٣]

وبالتالي فالعقل الهيولانيّ هو محض استعداد قبول للمعقولات من غير أن يكون له بالفعل شيء منها. ويشبّهه ابن سينا بقوّة الطفل الذي لمّا يتعلّم بعد الكتابة ولا عرف القلم ولا الدواة ولا توفّرت له آلاتها ولا أدواتها ولا شروطها، والذي

---

١. رسالة في العقل، م. ن.، ص ١٢.

٢. آراء أهل المدينة الفاصلة. م. س.،

٣. النجاة، ص ١٦٦.

ليس له إلّا استعداد مطلق ليكون كاتبًا. ووظيفة العقل هذا في الواقع هو أن يكون مهيَّئًا لينتزع صور الموجودات دون موادها، فتصبح فيه بالفعل ويتصوّر بها. وبالتالي فالمعقولات قبل أن تعقل تكون بالقوّة والاستعداد (فيه)، ويكون العقل المهيَّأ لأن يدركها عقلًا بالقوّة أو قوّة استعداد لقبولها، فإذا ما حصلت هذه المعقولات، وهي أوائل العلوم، في العقل الهيولانيّ بحيث يصبح مستعدًّا بسببها لقبول المعقولات الثواني أصبح عقلًا بالملكة. والمعقولات الثواني هي العلوم المكتسبة، إمّا بواسطة تفكير فيكون صاحبها من أصحاب الفكرة أو بغير فكر، فيكون صاحبها صاحب حدس. فإن حصلت الصور المعقولة للعقل:

«فإن كان ليس يطالعها ويرجع إليها بالفعل، بل كانت مخزونة عنده، فمتى شاء طالعها بالفعل وعقلها وعقل أنّه يعقلها سمّي عقلًا بالفعل، لأنّه عقل ويعقل من شاء بلا تكلّف واكتساب».[١]

ونجد مثل هذا المعنى واضحًا عند الفارابي، حيث يقول:

«فإذا حصلت فيه (أي العقل الهيولانيّ) المعقولات التي انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالقوّة، وهي إذا انتزعت حصلت معقولات بالفعل بأن حصلت صورًا لتلك الذات. وتلك الذات إنّما صارت عقلًا بالفعل بالتي هي بالفعل معقولات. فإنّها معقولات بالفعل وإنّها عقل بالفعل، شيء واحد بعينه. ومعنى قولنا فيها إنّها عاقلة ليس هو شيء غير أنّ المعقولات صارت صورًا لها على أنّها صارت هي بعينها تلك الصور. فإذًا معنى أنّها عاقلة بالفعل وعقل

١. م. ن.، ص ١٦٦.

بالفعل ومعقول بالفعل معنى واحد بعينه».[١]

فالعقـل بالملكة والعقل بالفعل إذن اسـمان لقوّة واحـدة أو لمرتبة واحدة من مراتب العقل، وهي إنّما تسـمّى ملكة لصيرورة المعقـولات التي حصلت للعقل ملكة له بالفعل، وتسمّى بالفعل لحصولها عنده كذلك، ولامتلاكه قدرة أن يعقلها من شاء من غير تكلّف.

وبالتالي فتمييز ابن سـينا بين التعبيرين مجرّد اعتبار ناظر إلى جهتين من جهات هـذه القوّة، الأولى هي أنّ المعقولات متحقّقة فيه بالفعل، وإن كان لا يطالعها ولا يلتفت إليها مع قدرته على تعقّلها متى شاء. وهي لّما كانت حاصلة عنده بالفعل فهي له ملكة، ثمّ إذا كان للعقـل الصورُ المعقولة التي حفظت فيه وقامت عنده بالفعل يعقلها ويعقل أنّه يعقلها سمّي عقلًا مستفادًا، ويشبّهه ابن سينا بالقوّة الكاملة التي لا ينقصها شيء لتنتقل من القوّة إلى الفعل، كقوّة الكاتب المستكمل للصناعة.

والفارابي يعتبر هذا العقـل القوّة التي تعقل المعقولات بالفعل، وتصير قادرة بذلك عـلى إدراك الصور المفارقة. وهو يفرّق بـين المفارقات والمجرّدات لجهة أنّ الأخيرة كانت مع مـواد ثمّ انتزعت منها، والأولى دائمًا مفارقة «وليسـت في مواد ولم تكن فيها أصلًا» كالعقول السـماويّة مثلًا. ولا يبلغ العقل بالفعل درجة العقل المستفاد إلّا «بعد أن تحصل له المعقولات كلّها، معقولة بالفعل أو جلّها».[٢] وحينئذ لا يكون بينه وبين العقل الفعّال شيء آخر».[٣]

---

١. رسالة في العقل، م. س.، ص ١٥ – ١٦.

٢. م. ن.، ص ٢١ – ٢٢.

٣. آراء أهل المدينة الفاضلة، م. س.، ص ٨٥.

وكيف كان فإنّ ابن سينا يعتقد أنّ كلّ عقل من هذه العقول هو بالقوّة بالنسبة إلى ما فوقه؛ لأنّ فيه استعدادَ أن يتحقّق فيه، وبالفعل بالنسبة إلى ما تحته؛ لأنّه تجاوزه وارتقى فوقه رتبة واكتسب كمالًا يزيد على كماله. لكن انتقال العقل في مراتبه كلّها من عقل هيولانيّ إلى عقل بالملكة إلى عقل مستفاد لا يكون بلا واسطة، بل بواسطة عقل هو دائمًا بالفعل يسميه – تبعًا للفارابي– بالعقل الفعّال؛ ذلك أنّ ما هو بالقوّة لا يصير بنفسه بالفعل بلا علة، وإلا لما بقي كذلك بالقوّة. فخروج ما بالقوّة إلى أن يكون شيئًا بالفعل، إنّما يكون لسبب هو شيء قائم بالفعل. ويبدو من نصّ الفارابي السابق أنّ مراتب العقل هذه تتفاوت كذلك في قربها وبعدها عن العقل الفعّال، وأنّ أقرب مراتبه إليه هو العقل المستفاد. وبذلك فهو أشرف مراتب العقل الإنسانيّ وأتمّها وأكثرها قربًا من الكمال؛ لأنّه ليس بينه وبين العقل الفعّال عقل آخر.

وهكذا يبدو أنّ العقل الإنسانيّ في مذهب ابن سينا وفي مذهب الفارابي قبله درجات ثلاث، أدناها العقل الهيولانيّ أو المادّيّ أو العقل بالقوّة وهو كالمادّة الخالصة بالنسبة إلى المرتبة التي تليها، أعني مرتبة العقل بالملكة الذي هو كالصورة بالنسبة إلى العقل في مرتبة الهيولى الذي بها يتكامل ويرتقي وينتقل من مجرّد استعداد خالص إلى عقل بالفعل. ثمّ إنّ هذه المرتبة أعني مرتبة العقل بالفعل بمثابة مادّة بالنسبة إلى ما فوقها، أعني إلى مرتبة العقل المستفاد الذي هو كالصورة بالنسبة إلى العقل بالفعل به يتكامل. ثمّ يكون هو نفسه مادّة لعقل آخر هو دائمًا بالفعل أعني العقل الفعّال. فكلّ مرتبة أدنى إذًا هي مادّة لما هي أعلى منها. وكلّ مادّة أعلى هي صورة لكلّ مادّة هي أدنى منها. وهكذا حتّى تبلغ مرتبة عقل هو محض فعليّة لا استعداد فيها، ولا قوّة تعتريها بمعنى أنّه عقل هو دائمًا بالفعل.

والعقــلان الأوّلان لا يــدركان المعقولات المجــرّدة عن موادها تجــرّدًا تامًّا، وبالتــالي يظلّان بحاجة إلى المادّة بنحو من الأنحــاء، وإلى معطيات الإدراك الحسّيّ الذي يتشــكّل في صورته الأكمــل في الوهم والحسّ المشــترك، حيث تجتمع فيهما كيفيّات الإحساس المتنوّعة صورًا وتتحقّق المعاني الجزئيّة القائمة في الصور، لتهيئ للعقل أرضيّة اشــتغاله أعني تجريده الكلّيّات من معطيات الإحساس. فإذا فنيت المادّة فني هذان العقلان معها. أمّا العقل المســتفاد فإنّه قد بلغ مرتبة يســتطيع معها أن يتلقّى المعقولات من العقل الفعّال مباشرة، فيصبح بالتالي مستغنيًا عن المادّة فلا يفنى بفنائها، ومن ثمّة نرى النفس خالدة عند ابن ســينا بسبب ذلك واستنادًا إليه، وتصبح بذلك إلهيّة بعد أن كانت مادّيّة حسب تعبير الفارابي.[١]

ومن مثل هذا التفكير نفهــم وجه حاجة العقل إلى الإدراك الحسّيّ. وأنّ ذلك إنّــما يكون له من أجــل أن يرتقي في مراتــب تعقّله، أعني أنّه يحتــاج إلى ما يملكه الحــسّ من صور ومعــانٍ جزئيّة ليجرّد المعاني تجريدًا جزئيًّــا ليتمكّن بعد ذلك من إدراك المفارقــات بواســطة الاتصال بالعقل الفعال، فينتقــل من عقل هيولانيّ إلى عقل بالفعل من خلال عمل التجريد الخاصّ به، ومنه إلى العقل المستفاد. فإذا بلغ هذه المرتبة من مراتب ارتقائه استغنى عما كان يوفره له الحسّ من معطيات، وأصبح حينها قادرًا على إدراك صور الحقائق من العقل الفعّال مباشرة، لا من مصادر حسّيّة ولا من فعل تجريد لصورة أو لمعنى. فصور المحسوســات والمعاني القائمة إنّما تعدّه فحسب ليصبح مهيّأً لإدراك الحقائق من مصادره العلويّة... وهذه هي وظيفة قوى الإدراك الحسّيّ كلّها فيما يخص علاقتها بالعقل.

---

١. السياسات المدنيّة، ضمن مجموعة أبي نصر، م. س.، ص ٧.

والعقل الفعال الذي منه يستمد العقل المستفاد صور الحقائق يسمّيه الفارابي الروح الأمين وروح القدس، ويعتبره آخر العقول السماويّة المفارقة في مراتب التنزّل، وأنّه «لم يكن في مادّة ولا يكون أصلًا»، وهو دائمًا عقل بالفعل، كما سيكرّر ابن سينا كذلك دائمًا.

ونظريّة العقل الفعّال هذه التي يستثمرها ابن سينا على طريقة الفارابي وفي إثره بلا تغيير يذكر، أخذها الأخير عن أرسطو الذي لجأ إلى افتراض وجوده ليعلّل خروج الأشياء من القوّة إلى الفعل في نظريّة الوجود الخاصّة به، وليعلّل انتقال المعقولات من القوّة إلى الفعليّة في نظريّته للمعرفة؛ لأنّ ما هو بالقوّة حسب فهمه لا يمكنه الخروج إلى الفعليّة من تلقاء نفسه، وإلّا لما كان بالقوّة، بل تحت تأثير موجود آخر هو دائمًا بالفعل يخرجه من القوّة إلى الفعل ومن الاستعداد إلى التحقّق، فيكون حلقة الوصل التي تحفظ وجود الموجود في حركة انتقاله من قوّة إلى فعليّة في سيرورة وجوده المتدفّق ما دام الوجود الإمكانيّ في جوهره خروجًا دائمًا من القوّة إلى الفعل. وكما يجري هذا الأمر في كلّ موجود إمكانيّ يجري كذلك في المعقولات سواء بسواء فيما يتّصل بعلاقتها بالعقل الذي يدركها. ذلك أنّ ثمّة معقولات هي معقولات بالقوّة بالنسبة إلى العقل الذي يدركها، والذي له قابليّة التصوّر بها. لكن خروجها من القوّة إلى الفعل بأن تصبح له بالفعل لا يتحقّق من غير علّة. وبالتالي فخروج العقل كذلك من أن يكون عقلًا بالقوّة إلى أن يكون عقلًا بالفعل لا يتحقّق من تلقاء نفسه، وإلّا لما كان بالقوّة بالنسبة إلى ما يقبله من المعقولات، بل ما يجعله كذلك عقل دائمًا بالفعل، ينقل العقل من مرتبة كونه قابلًا إلى مرتبة كونه فعلًا بحصول المعقولات فيه كذلك، ويشكّل حلقة الوسط بين قوّة وفعل في مراتب

العقول. ومثل هذا العقل كالشمس بالنسبة للمرئيّات بالقوّة، التي تجعلها مرئيّات بالفعل، وإلى البصر بالقوّة الذي تجعله بصرًا بالفعل، وهو تشبيه سيأخذه المسلمون عن أرسطو من غير تعديل، حيث قال كما ينقل عنه الفارابي:

«وهـو (أي العقل الفعّـال) الذي جعل تلك الذات التـي كانت عقلًا بالقوّة عقـلًا بالفعل، وجعل المعقولات التي كانت معقـولات بالقوّة معقولات بالفعل ... ونسبته إلى العقل الذي بالقوّة كنسبة الشمس إلى العين التي هي بصر بالقوّة، ما دامت في ظلمة، فإذا حصل الضـوء في البصر صار بصرًا بالفعل. فبحصول صور المرئيّات في البصر صار بصرًا بالفعل ... كذلك العقل الفعّال هو الذي يجعل العقل الذي بالقوّة عقلًا بالفعل وبذلك بعينه صارت المعقولات بالفعل».[١]

لكن ابن سينا سيجعل العقل الفعّال واهبًا للصور، ويجعل المعقولات موجودة فيه يهبها للعقل الإنسـانيّ، وبذلك يبتعد عن أرسـطو ويقترب من أفلاطون؛ لأنّ هذه المعقولات الموجودة في العقل الفعال شبيهة بالمثل الأفلاطونيّة، لكن مع فرق وهو أنّ أفلاطون يعتبر المثل موجودة في ذاتها خارجة عن الله، أمّا ابن سينا فيعتبرها موجودة في العقل الفعّال غير مستقلّة عنه. ومثل هذا الفهم لأفلاطون كان استقاه ابن سينا من الفارابي الذي قال في شرحه لمذهبه في المثل:

«ولو لم تكن للموجودات صور وآثار في ذات الموجود الحيّ المريد فما الذي كان يوجـده وعلى أيّ مثال ينحو بما يفعله ويبدعـه... فعلى هذا المعنى ينبغي أن تعرف وتتصـوّر أقاويل أولئـك الحكماء فيما أثبتوه من الصور الإلهيّة، لا على أنّها أشـباح

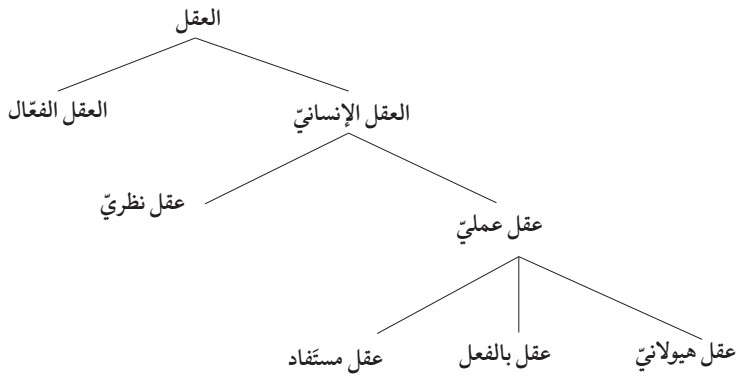
١. رسالة في العقل، م. س.، ص ٢٥ – ٢٧.

قائمة في أماكن أخر خارجة عن هذا العالم».[١]

يتبيّن من ذلك أنّ نظريّة العقل الفارابيّة – السينويّة، تستند إلى تصوّرين ميتافيزيقيّين، استقاهما مفكّرو الإسلام من أرسطو وشكّلتا في ما بعد عنصرين جوهريّين في فلسفتهما في جوانبها الميتافيزيقيّة، هما فكرتا القوّة والفعل من جهة، وفكرة العقل الفعّال من جهة أخرى: أمّا الأولى فقد كانت وظيفتها في فلسفته تفسير تكامل الوجود الإمكانيّ وحركته من خلال افتراض أنّ الكائن الإمكانيّ ينتقل في حركته من حالة يكون فيها بالقوّة والاستعداد إلى حالة يكون بها بالفعل. وهكذا يتكامل ولا يكون له ذلك من نفسه، بل ثمّة عقل بالفعل يحفظ وجوده وهو ينتقل من قوّة يترك فيها صورة ويخلعها إلى فعليّة يتلبّس فيها بصورة جديدة. وهي فكرة تغلغلت بشدّة في الميتافيزيقا الإسلاميّة وباتت مركزيّة في نظريّة الوجود. أمّا الأخرى فإليها يستند تفسير المعرفة العقليّة. لكن ما تلقّفه المسلمون عن هؤلاء كعناصر متفرّقة بات معهم نسقًا... شكلًا من أشكال الانسجام الذي يرتقي إلى حدود أن يكون مذهبًا متماسك العناصر متناسق البناء معلّل الخطوات والنتائج.

ويمكن لنا أن نرسم صورة مراتب العقل عند ابن سينا كالآتي:

١. كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، ص ٢٧.



وسيكون لنظريّة العقل، خاصّة التي صاغها الفارابي في الأصل في صورتها المكتملة ونظّمها ابن سينا ورتب عناصرها، أثر لا يكاد يمحى على التراثين العربيّ والغربيّ فترة طويلة.

وسيلخّص ابن سينا فكرته حول مراتب العقول هذه في نصّ طويل قال فيه:

«ومن قواها (النفس) ما لها بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها عقلًا بالفعل، فأوّلها قوّة استعداديّة لها نحو المعقولات، وقد يسمّيها قوم عقلًا هيولانيًّا وهي المشكاة، وتتلوها قوّة أخرى تحصل عند حصول المعقولات الأولى فتتهيّأ بها لاكتساب الثواني، إمّا بالفكرة وهي الشجرة الزيتونيّة إن كانت ضعفى، أو بالحدس فهي زيت أيضًا. وإن كانت أقوى من ذلك فتسمّى عقلًا بالملكة، وهي الزجاجة. والشريفة البالغة منها قوّة قدسيّة يكاد زيتها يضيء، ثمّ يحصل لها بعد ذلك قوّة وكمال، إمّا الكمال بأن يحصل لها المعقولات بالفعل شاهدًا متمثّلا في الذهن وهو

نور على نور، وإمّا القوّة بأن يكون يكون لها أن يحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهدة. حتى إذا شاءت من غير افتقار إلى اكتساب وهو المصباح. وهو الكمال المسمّى عقلًا مستفادًا. وهي الملكة تسمّى عقلًا بالفعل، والذي يخرج من الملكة الفعل التام، ومن الهيولانيّ أيضًا إلى الملكة هو العقل الفعّال وهو النار».[١]

وإذا اتضحت طبيعة العلاقة بين فكرة العقل وبين فكرتي القوّة والفعل ونظريّة العقول... أو العقل الفعّال، فليس ذلك بعدُ هو الإدراك العقليّ... بل مرتبة من مراتبه يستعين فيها العقل بصور المحسوسات ويتكئ على الخيال والوهم والحسّ المشترك التي فيها توجد صور المحسوسات ومعانيها الجزئيّة، وفيها تنطبع الكيفيّات الحسّيّة في النفس انطباع الخاتم في الشمع.

فإذا أمكن للعقل أن ينتزع من صور المحسوسات كلّيّاتها، ومن معانيها الجزئيّة ماهيّاتها تهيّأ لمرحلة أعلى ولدرجة أرفع، تؤهّله لأن يمسك بالمعاني والحقائق والصور كما هي قائمة في العقل الفعّال، في كمال ما تعنيه الصور والمعاني، فيستغني بذلك عن الاستعانة بالجزئيّات، ويتأتّى له حينها أن يبصر العالم في حدود حقائقه الثابتة الأزليّة ومعانيها الراسخة الكلّيّة، لا في حدود صوره الزائلة المنقضية والجزئيّة المتصرّمة... التي هي تبدّيات الحقائق في العالم الأرضيّ وظهوراتها في مراتب المادّة وشوائبها، وبذلك تصبح النفس إلهيّة لاطلاعها على الحقائق المستودعة في العقول القدسيّة.

من هنا نفهم أيضًا محاولة ابن سينا ربط المحسوس بالمعقول، والحس بالعقل في تفسيره لعمليّة الإدراك. وهو ربط كان أخذه عن أرسطو، ويقوم على فكرة أنّ كلّ معرفة إنّما تبدأ بالحواس أو عن طريقها، وأنّها ليست تذكرًا بإطلاق كما قال

١. الإشارات والتنبيهات، م. س.، ج١، ص ١٥٤.

أفلاطون. وهو شيء أكّد عليه الفارابي قبله حين قال:

«وحصول المعارف للإنسان يكون من جهة الحواس، وإدراكه للكلّيّات من جهة إحساسه بالجزئيّات... ونفسه عالمة بالقوّة، والحواس هي الطرق التي تستفيد منها النفس الإنسانيّة المعارف».[١]

لكنّ مثل هذه المعرفة على ضرورتها، لا تمكّننا في الواقع من معرفة طبيعة الأشياء ولا تطلعنا على حقيقتها، وهي توفّر الأرضيّة فحسب التي تسمح لمثل هذه المعرفة أن تتحقّق. ذلك:

«أنّ الوقوف على طبيعة الأشياء ليست في قدرة البشر، ونحن لا نعلم من الأشياء إلّا الخواص واللوازم والأعراض، فلا نعرف مثلًا حقيقة الأوّل ولا حقيقة العقل ولا النفس... ولا نعرف حقيقة الأعراض ولا حقيقة الجوهر. بل إنّما نعرف شيئًا له هذه الخاصّة وهو أنّه الموجود لا في موضوع، وهذا ليس حقيقته».[٢]

فمعرفتنا بحقائق العالم من حولنا لا تتعدّى الظاهرات ولا تتجاوزها إلى الحقائق نفسها، وهي في الواقع وليدة التجربة الحسّيّة والخبرة المباشرة التي تمكّننا من إدراك الجزئيّات المحسوسة فحسب، ولا ترقى إلى معرفة الكلّيّات ولا إلى طبيعة العلاقات التي تربط بينها وبين اللوازم التي تترتّب عليها والحصائل التي تستخرج منها. فالأشياء المحسوسة هي غير المعلومة، والمحسوسات أمثلة للمعلومات لا غير.

ومن المعلوم أنّ المثال غير المتمثّل، فالخط البسيط المعقول مثلًا الذي يتوهّم

---

١. التعليقات، م. س.، ص ٣ و ٤.

٢. التعليقات، م. س.، ص ٤.

طرفًا لجسم غير موجود مفردًا من خارج ولكنّه يعقله العقل. وما يحصل للعقل من صور العالم إنّما يحصل له بوسائط لا مباشرةً. ذلك أنّ الحسّ يباشر المحسوسات، فتحصل له صورها ويؤدّيها إلى الحسّ المشترك متى تحصّل فيه، فيؤدّيها بنفسه إلى التخيّل، وهو يؤدّيها إلى التمييز الذي يعمل فيها تنقيحًا وتهذيبًا، وهو يؤدّيها منقّحة مهذّبة إلى العقل؛ ولذلك تكون الصور في العقل ليس مطابقة لما هو خارج مطابقة تامّة؛ لأنّها مجرّدة عن المادّة، ولأنّ العقل ألطف، فما يتصوّره هو ألطف الصور كذلك.

لكن ذلك لا يعني في الواقع أن كلّ ما نحصل عليه في المبدأ من المعارف، يأتي من التجربة. وواقعيّة ابن سينا والفارابي قبله واقعيّة مشروطة؛ إذ ثمّة من المعارف ما هو أوّليّ فطريّ لا يحتاج في تحقّقه في العقل إلى أن تحصل له معرفة من خلال الحواس. أو أنّه لا يحتاج إلى أداة حسّيّة بها يتحصّل، وليست طريقه في الحقيقة هي الخبرة.

«فللعقل نفس عالمة بالقوّة ولها الحواس آلات الإدراك. وإدراك الحواس إنّما يكون للجزئيّات، والكلّيّات هي التجارب على الحقيقة».

وثمّة من المعارف ما يعرف بتصديق، أي بفكر ورويّة واستنباط، ومنها ما يعرف بتصوّر أي بحدس، وهو يشمل أنواع معارف متعدّدة كالمعقولات والمشهورات والمحسوسات والمعقولات الأول.

والأخيرة منها هي تلك التي نجد أنفسنا كأنّها فطرت على معرفتها عند أوّل الأمر، وجُبلت على اليقين بها، وعلى العلم بأنّه لا يمكن ولا يجوز غيرها أصلًا من غير أن ندري من أوّل الأمر كيف حصلت لنا هذه، مثل كلّ ثلاثة فرد، وكلّ ما هو جزء من شيء فهو أصغر منه... إلخ.

فمن جهة ثمّة عند النفس استعداد لقبول المعرفة، وهي من جهة أخرى مفطورة على المعقولات الأولى أو المبادئ الأولى التي تجعل كلّ معرفة ممكنة. ثمّ تعمل الحواس عملها ويحصل الإدراك في النفس عند مباشرة الحواس للمحسوسات، ثمّ تنتقل الصور من حالة إلى حالة حتى تصبح مجرّدة تجرّدًا تامًّا، وتصل إلى العقل بالقوّة فيعقلها، فيصبح بها عقلًا بالفعل، وتصبح هي معقولات له بالفعل. وهكذا في كلّ مرتبة مرتبة من مراتبه ينتقل من قوّة إلى فعل ومن استعداد مرتبة إلى التلبّس بها تلبّسًا حقيقيًّا، بواسطة عقل هو دائمًا بالفعل كما مرّ للتّو.

وبالتالي فلا تتحقّق معرفة كاملة، ولا يتأتّى للنفس الناطقة أن تبلغ آخر مراتب معقوليّتها، ثمّ تحقّق أسمى كمالاتها بواسطة ما حصّلته من صور المحسوسات ومعانيها الجزئيّة فحسب، ذلك هو أيضًا شيء يحصل لكلّ حيوان على تفاوت في الطبيعة، وهو كمال للنفس الحيوانيّة وحدها...، ولا كذلك تبلغ كمالها بواسطة المعقولات التي لها بالقوّة. أعني المعقولات الأولى التي هي لها بحسب الفطرة، بل إنّما يتحقّق لها ذلك بانتقال العقل من كونه عقلًا هيولانيًّا إلى كونه عقلًا بالفعل. وهو شيء لا يتأتّى لنا بلوغه إلّا بمعونة علويّة، أعني باتصال الكائن البشريّ بالمفارق، وبالاستعانة بالعقول المقدّسة الإلهيذة، كما يحلو للفارابي أن يقول، التي توفر للعقل شرط انتقاله هذا. وبالتالي فالمعرفة في الحقيقة لا تحصل إلا بالفيض من واهب المعرفة وواهب الصور، فهي والحالة هذه معرفة إشراقيّة.

وبذلك ينفتح الباب واسعًا منذ الفارابي لنوعٍ جديد من المعرفة لم يعرفه أرسطو، لكن أفلوطين فيما بعدُ عدّه أعلى أنواع المعرفة وأرقاها. وسينشغل ابن سينا بهذه المعرفة انشغالًا أكيدًا، وسيضمن رؤيته حولها الفصول الأخيرة من

الإشارات والتنبيهات، وسيبيّن حقيقتها وعناصرها في نصوصه الرمزيّة الكثيرة، وسيولّد انشغاله هذا سؤالًا أجاب عليه كثيرون بطرق مختلفة حول وجود شكل من أشكال التصوّف في تجربته وفي حياته أو في فكره ونتاجه... وإذا كان ذلك صحيحًا فما هو جوهر تصوّفه وعلى ماذا يقوم، وما علاقته بطبيعة رؤيته السابقة للمعرفة؟

ثمّ إنّ ابن سينا نفسه سيحاول أن يجعل من نظريّته الإشراقيّة في المعرفة سياقًا منطقيًّا يفسّر من خلاله كلّ معرفة بما في ذلك النبوّة نفسها أو الإلهام أو الأحلام والمنامات التي تنطبع في النفس بواسطتها صور المغيّبات.

وتفسيره للنبوّة باعتبارها شكلًا من أشكال المعرفة الإشراقيّة هو من جهة طريقة لجعل رؤيته رؤية كلّيّة شاملة ونسقًا من خلاله يمكن تفسير كلّ معرفة، ومن جهة أخرى هو محاولة للتوفيق بين الإسلام وتصوّرات روحيّة وغنوصيّة وفلسفيّة قديمة، شكّلت عناصر في مذهبه الفلسفيّ في عمومه، وفي رؤيته للمعرفة البشريّة وطبيعتها.

٢. بين مذهب أرسطو في النفس ومذهب ابن سينا، ونشوء مشكلة العقل الفعّال

يندرج البحث في النفس عند أرسطو في بحوث علم الطبيعة بشكل أو بآخر، ويتّصل به اتصالًا مباشرًا؛ ولذلك ألحق الباحثون كتاب النفس، وهو أشهر دراسة للنفس وأوسعها عند أرسطو، ضمن الكتب الطبيعيّة مع الطبيعيّات الصغرى سواء بسواء. وإذا كان ذلك صحيحًا بإطلاق، فهو لا يعني أنّ أرسطو لم يتعرّض للبحوث النفسيّة في كتبه الأخرى، خاصّة ما بعد الطبيعة.

والحقيقــة أنّ كتــاب النفس، الذي انطــوى على نظريّة شــاملة في النفس وفي المعرفة، هو أكثر كتب أرســطو جوهريّة في السياق، لا لاستيعابه جملة آرائه النفسيّة فحسب، بل كذلك لما تركه من أثر ومن نقاش في تاريخ الفلسفة؛ ذلك أنّ أرسطو تعرّض فيه لأمور خطيرة، منها علاقة النفس بالجسم، والعلاقة بين أنواع الكائنات الحيّة التي تكتســب تميّزها وصفاتها من الوظائف التي تمارســها النفس في الجسد. وإذا ما وصلنا إلى الإحساس الذي يشترك فيه الإنسان والحيوان، تبدأ عند أرسطو قضيّــة المعرفة التي تعدّ من أخطــر قضايا هذا الكتاب؛ لأنّ أرســطو نهج نهجًا في التمييز المعرفيّ بين الإنســان والحيوان لم يكن معروفًا مــن قبل، خاصّة التمييز بين المعرفة الحسّيّة والمعرفة العقليّة. ولعلّ أهمّ المشكلات التي كان لها تأثير بالغ الأهمّيّة في التراث الفلسفيّ هي قضيّة العقل وعلاقته بالبدن، وهي قضيّة تخدم جانبًا معرفيًّا عند أرسطو، لكنّها اتّخذت طابعًا ميتافيزيقيًّا عند تلامذته وشرّاحه، خاصّة مشكلة العقل الفعّال وصلته بالعقل المنفعل، وهو نقاش حرّكته عبارة أرسطو التالية:

«ولا نستطيع أن نقول إنّ هذا العقل يعقل تارة ولا يعقل تارة أخرى، وعندما يفــارق يصبح مختلفًا عن ما كان بالجوهــر، وعندئذ فقط يكون خالدًا وأزليًّا، ومن دون العقل الفعّال لا تعقل».[1]

وســأعرض ما أثارته هــذه العبارة عند الشرّاح فيما بعــد. لكن إذا كان كتاب النفس عمدة كتب أرســطو فيما يتّصل بعلم النفس، فهو جوهريّ كذلك بالنســبة لدراســات أرســطو حول علوم الحياة والإنســان، وهو ساهم مســاهمة جوهريّة

1. Aristotle, De Amina, tran. R. D. Hicks, M. A., p 430.

ويقارن: أرسطو، كتاب النفس، تج. أحمد فؤاد الأهواني، ص ١١٢ – ١١٣.

في تحديد طبيعة الإنسان وتميّزه، وفي نظريّة المعرفة، وبيان قوى الإنسان المعرفيّة ودورها ووظيفتها. ولا يمكن كذلك إغفال أثر هذا الكتاب في دراسات أرسطو الأخلاقيّة كذلك؛ لأنّ ملكة الأخلاق ومنبع الفضيلة يبدأان بتحكّم القوّة العاقلة بقوى النفس الأخرى، فلا فضيلة إلّا حينما تنمو القوّة العاقلة، فتدرك بالحدس المبادئ الأخلاقيّة التي يمكن بمقتضاها توجيه السلوك الإنسانيّ.

أ. دراسة النفس في سياق علم الطبيعة «الطبيعة ومراتب الموجودات»

وعلى أيّ حال فدراسة النفس، كما قلنا، تندرج بشكل أساسيّ ضمن دراسات علم الطبيعة، أمّا السبب فهو أنّ العلم هذا في الحقيقة يُعنى بالجوهر المتحرّك والمحسوس؛ ولذلك كان موضوعه الجسم من حيث هو متحرّك، أعني من جهة الحركة. وانسجامًا مع ذلك يحدّد أرسطو هذا الجسم بشكل أكثر دقّة حين يقول إنّ موضوع علم الطبيعة هو الجسم الذي يوجد في داخله مبدأ حركته، ومجموع الأجسام بهذا المعنى هو ما يشكل موضوع علم الطبيعة. وكلّ جسم - حسب أرسطو - مركّب في الحقيقة من مادّة وصورة، أو من هيولى وصورة، وما يكوّن ماهيّة الجسم على الحقيقة، حين نفكّر في العلاقة بين المادّة والصورة هو الأخيرة، فماهيّة كلّ جسم إنّما هي صورته؛ ولذلك ينبغي أن تطلق الطبيعة على الصورة لا على الهيولى؛ لأنّ الصورة هي التي تشكّل الماهيّة الحقيقيّة لكلّ جسم؛ لهذا يعرف أرسطو الطبيعة تعريفًا نهائيًّا، فيقول:

«هي مبدأ أوّل، وعلة أولى بالذات لحركة ما بالذات وسكون ما بالذات، في

شيءٍ التغير له بالذات».[1]

ولا يعنينا جدًّا هنا ما يثيره هذا التعريف للطبيعة من مشكلات تفصيليّة، لكن اعتبـار الطبيعة علّة أولى بالذات معناه أنّها قوّة واحدة في جميع الأشـياء، ما دامت الأشياء كلّها تستمدّ حركتها من محرّك أوّل، ومثل هذا الاعتبار يثير صعوبات جمّة، منهـا وجود قوّة فاعلة تـسري في كلّ الموجودات الطبيعيّة، وهـو شيء يحيلنا على تصوّر أفلاطون للنفس الكلّيّة، ذاك الذي كان رفضه أرسطو رفضًا تامًّا؛ إذ على أيّ نحـو يجب أن نفهم السرَيَان هذا، خصوصًا إذا لاحظنا أنّ لكلّ شيء طبيعة خاصّة به؟ وكيف نوحّد بين جميع الطبائع، ثمّ نميّز بين الأشياء في الجوهر؟

فإذا قلنا بروح سارية في جميع الموجودات، هي الطبيعة، وقعنا في القول بالنفس الكلّيّة، وإذا قلنا بطبائع متمايزة، فكيف نفترض حسب مذهب أرسطو أنّ أصل كلّ حركة مبدأ أوّل؟[2]

والملاحـظ من هذا كلّه أنّ أرسـطو لم يقدّم إجابات مقنعة على هذه الأسـئلة، خصوصًـا أنّـه إذا قال بوجود مبـادئ متعـدّدة للحركة هي طبائـع متمايزة، فلن يستطيع أن يوفّق بين ذلك وبين نظرته العامّة إلى الطبيعة باعتبارها ذات نظام وعلّيّة مسـتمرّين؛ ولذا نراه ينكر إنكارًا تامًّا تدخّل الله في الأحداث الجزئيّة وعنايته بأيّ شيء خلا ذاته.

---

1. Aristotle's physics, By W. D. Ross, Oxford, 1936, p 192.

ويقارن: أرسـطو، في النفس، الترجمة العربيـة القديمة، تح: عبد الرحمن بـدوي، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٧م. ج١، ص ٧٧ وبعدها.

٢. عبد الرحمن بدوي، أرسطو، بيروت: دار القلم، ١٩٨٠م. ص ٢٣٧.

وعـلى أيّ حـال فليس في مذهـب أرسـطو في الطبيعة تطوّر بالمعنى الشـائع للكلمة، وكلّ الجزئيّات في هذا العالم تظهر وتختفي، على خلاف الأنواع والأجناس التي يعتبرها أزليّـة، ولأجل ذلك فنحن لا نقع عنده، وفي فيزيائه على وجه الدقّة، على نظريّة في التطوّر الزماني.[١]

ما نقع عليه هنا هو نظريّة تتعلّق ببنية الكون، أو رؤية في مراتب الوجود، حيث تغلب الصورة على الهيولى، وحيث يترتّب العالم الطبيعيّ ترتيبًا تقع فيه أسفل السلّم المادّة غير العضويّـة، ثمّ المادّة العضويّة، ثمّ النبات والحيوان والإنسـان، ثمّ العالم العلويّ وهكذا.[٢]

فالمسألة إذن برمّتها تتصل بتصوّر للعالم يدرج فيه أرسطو كلّ ما يمكن تصوّره من موجودات، مقسّـمًا هذا العالم، في تصوّر كوزمولوجيّ مغلق وشـامل، إلى عالم علويّ وآخر سـفليّ، وما يعنينا هنا من هذا النظام، هو العالم الثاني، الذي يقسـمه أرسـطو إلى عالم الكائنات الحيّة وعالم الكائنات غير الحيّة، والأخيرة عنده بسـائط ومركّبات، والأولى تحيل بالضرورة إلى تعريف الحياة[٣] نفسها، الذي يقرّره أرسطو كالآتي:

«إنّها صفة للموجود بها يتغذّى وينمو وينقص بنفسه».[٤]

---

١. كوبلستون، تاريخ الفلسـفة، تج. إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ج١، ص٤٣٧

٢. أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٣٥م. ص ٢٣٧.

٣. كوبلسون، م.س. ج١، ص ٤٣٧.

4. De Amina, tran. R. D. Hicks, p 142.

ولمّا كان النمو، حسب أرسطو، يقتضي الاستحالة، فمن الممكن إرجاع صفة الحياة الرئيسيّة إلى التغذّي بالذات، وهو شيء يقرّره أرسطو بوضوح، لكنّه لا يقصد منه أنّ الحياة معناها التغذّي فحسب؛ لأنّ الأخير يفترض بالضرورة وجود علّة فاعلة بها يتمذ ويحصل. وهذه القوّة الفاعلة «أو العلّة» لها من القوّة أكثر من الصورة الموجّهة عند برنار[1]؛ لأنّ مثل هذه القوّة معناها أنّ الجسم لا بدّ أن يكون ذا نفس. فكلّ كائن حيّ غذيّ هو كائن ذو نفس.

هذا ما يقرّره أرسطو، وهو شيء يكشف حقيقة عن اعتقاد راسخ بأنّ كلّ موجود، فيما يخصّ الكائنات الحيّة، هو ذات نفس، وأنّ النفس هي أصل الحياة.

ولأنّ أرسطو لا يقرّ - كما مرّ - بمبدأ التطوّر، ولأنّه يقيم مذهبه في الطبيعة على تمايز الأجناس وتفرّقها واختلافها، فهو يعتقد أنّ الكائنات الحيّة يستقلّ بعضها عن بعض، على خلاف ما كان يقوله انبادوقليس من أنّ الكائنات تتطوّر من الأقلّ تفضيلًا إلى الأكثر تفضيلًا[2]، وبدلًا من ذلك يقرّر أنّ الحياة إنّما تنشأ في الأعمّ الأغلب عن طريق اجتماع مادّة وصورة الأولى قابلة والثانية فاعلة، مؤنّث ومذكّر، ومن اجتماعهما تنشأ الحياة، لكن الحياة على الحقيقة هي أثر الفاعل أو أثر الصورة. ومثل هذا الكلام لما كان يحيلنا على أصل النفس لا على النفس الإنسانيّة بخصوصها فلنرَ كيف يقسم أرسطو الكائنات الحيّة وكيف يحدّد مراتبها.

الكائنات الحيّة حسب أرسطو - عمومًا - مراتب، وتبعًا لذلك تنقسم إلى أجناس رئيسيّة ثلاثة، هي النبات والحيوان والإنسان، ومثل هذا التقسيم في الحقيقة

وقارن: ترجمة الأهواني، ص٤٢

١. بدوي، أرسطو، م.س. ص ٢٣٨.

٢. كوبلستون، م.س. ص ٤٣٧

هو تقسيم للكائنات الحيّة حسب وظائف مختلفة للنفس كما سنرى بعد؛ ولأجل ذلك فتقسيمه للنفس إلى نباتيّة وحيوانيّة وعاقلة هو تقسيم لها حسب وظائف مختلفة تؤدّيها وتقوم بها[١]. أعني هي وظائف لنفس واحدة، وليس تقسيمًا للنفوس إلى أنواع على الحقيقة، من هنا اختلف تقسيمه عن تقسيم أفلاطون الثلاثيّ المعروف للنفس إلى شهويّة وغضبيّة وعاقلة، تلك التي ينظر إليها أرسطو باعتبارها وظائف تنسجم فيما بينها تصاعديًّا من الأدنى الذي يمكن أن يوجد وحده، إلى الأعلى الذي لا يوجد الأدنى فيه إلّا مقرونًا بالأعلى من الوظائف، أعني أنّ وظيفة الاغتذاء توجد وحدها في النفس النباتيّة، لكنّها في الحيوان لا توجد إلّا مقرونة بالإحساس والحركة، وهكذا في الإنسان لا توجد إلّا مقرونة بالإحساس والتعقّل، ومثل هذه المراتب تتصاعد من النفس النباتيّة إلى الحيوانيّة إلى النفس الناطقة.

وبالرغم من هذا التراتب، يبدو أنّ أرسطو يؤمن بأنّ للنبات نفسًا شأنه شأن الحيوان والإنسان، وهي عنده مبدأ الحياة، إذ الكائنات الحيّة تتدرّج تصاعديًّا حسب وظائف النفس كما قلنا في كلّ هذه الأنواع.

وما يميّز النبات هو أنّه يغتذي وينمو، ولكنّه لا يتحرّك ولا توجد فيه إرادة، ولا أيّ شيء من قوى العقل. والحيوان يجمع إلى الاغتذاء والنموّ الحركةَ والإحساسَ والخيالَ والذاكرةَ وقيامَ الأعضاء في مكانها الطبيعيّ[٢]. ويتبع الإحساس[٣] الشعور باللذّة والألم، واللذّة حسٌّ سارٍ والألم عكسه. ويتبع ذلك وجود الدافع للبحث عن اللذيذ وتجنّب المؤلم. وهذا لا يكون إلّا بالقدرة على الحركة؛ ولهذا كان أغلب

١. بدوي، أرسطو، م.س. ص ٢٣٩.

٢. أرسطو، كتاب النفس، ترجمة الأهواني، ص ٤٦ –٤٧

٣. قصة الفلسفة اليونانيّة، م.س. ص ٢٣٧

الحيوان متحرّكًا بخلاف النبات الذي لا يشعر بلذّة ولا بألم، فلا يسعى لتحصيل الأوّل والفرار من الثاني.

وقبل أن نستكمل الحديث على مراتب النفس بتفصيل القول على النفس الناطقة التي هي أرفع مراتب النفس، فلنقرّر تعريف أرسطو لها، لنقيم على الشيء لوازمه ومقتضياته.

ب. تعريف النفس وخصائصها

يقرّر أرسطو في القسم الأوّل من كتاب النفس[1] آراء السابقين فيما يتعلّق بحقيقتها، ثمّ يناقشها بتفصيل، مفترضًا أنّهم لم يستطيعوا إدراك ماهيّة النفس على الحقيقة، فالفيتاغوريّون مثلًا، مع إقرارهم بوجود النفوس على الاستقلال، جعلوها مستقلّة لا يكاد يكون لها أدنى صلة بالجسد، وكذلك فعل أفلاطون.

ومعنى هذا العلوّ أو الاستعلاء للنفس يؤدّي إلى نتيجة مفادها أنّ أيّ نفس يمكن أن تحلّ في أيّ جسم، وهو شيء يرفضه أرسطو أبلغ الرفض.

ثمّ إنّ الفيتاغوريّين – حسب أرسطو – وكذلك أفلاطون، يقولون إنّ النفس انسجام للبدن، أو لأجزاء البدن. لكن ذلك شيء ثانويّ – لو صحّ – لأنّ الانسجام وعدم الانسجام تابع لوجود الشيء الذي فيه يحلّ الانسجام، فليس تحديدًا للنفس أن يقال: إنّها متّصفة بصفة هي في الحقيقة ثانويّة وعرضيّة، ويخلص إلى أنّه ينبغي إعادة تحديد طبيعة النفس بمنأى عن تصوّرات القدماء لها، فيقول:

---

1. De Amina p 142

ويقارن: في النفس، ترجمة الأهواني، ص٩ – ١٠.

«هي كمال أوّل لجسم طبيعيّ ذي حياة بالقوّة كما في الميتافيزيقا[1] أو أنّها كمال أوّل لجسم طبيعيّ آليّ ذي حياة بالقوّة» كما في كتاب النفس.[2]

وقوله: «جسم آليّ» وقوله «ذي حياة بالقوّة» يكادان يكونان بمعنى واحد؛ لأنّ كلمة آليّ معناها أنّه مستكمل ليس فقط في أدواته، بل كذلك في وظائفه، وأنّ هذه الوظائف ليست له بالفعل بل بالقوّة.

وقوله: «كمال أوّل، أو فعل أوّل» يقصد به الفعل القريب، أي الذي له بالفعل في مرتبته الدنيا. والمرتبة الدنيا للفعل هي التي يكون فيها تارة متحقّقًا وأخرى غير متحقّق، ولمّا كانت النفس لا تؤدّي وظائفها باستمرار كما في حالة النوم، فإنّ فعلها في هذه الحالة «فعل أوّل»، أي المرتبة الدنيا من مراتب الفعل ما دام الفعل ليس مستمرًّا[3].

وما يهمّ هنا من ذلك كلّه هو أنّ أرسطو يعتبر النفس «فعلًا» أو أنّها فعليّة الجسم، في الوقت الذي هي فيه صورته كذلك، ومبدأ حركته وغايتها. ولأجل ذلك يوجد الجسم من أجل النفس، ويحقّق كلّ عضو فيه غرضه بواسطتها. وعلى خلاف ما يذهب إليه أفلاطون حين قال: إنّ النفس شيء متحرّك بالذات ثمّ لم يبيّن طبيعتها، فإنّ أرسطو يؤكّد على هذه الطبيعة على نحو الاستقصاء والتفصيل من خلال اللجوء إلى فكرته الخصبة الغنيّة عن المادّة والصورة، أو القوّة والفعل.

وبالرغم من أنّ أرسطو يفترض في كتاب النفس[4] أنّ «النفس» هي المبدأ الحيويّ

1. Aristotle's Metaphysics, By W. D. Ross, Oxford, 1926, V1, p 71

2. De Amina p.412

٣. كوبلستون، تاريخ الفلسفة، م.س. ج ١، ص ٤٣٩

٤. أرسطو، في النفس، الترجمة العربية القديمة، القسم الأوّل، ص ١١ –١٢. ويقارن:
De Amina, tran. R. D. Hicks p 402.

لـكلّ الكائنات الحيّة، إلّا أنّه يقرّ بصعوبة إيجـاد المنهج الذي يعيننا على فهمها فهمًا صحيحًا؛ إذ يتّخذ في السـياق كلّ من الفيلسوف النظريّ والمفكّر الطبيعيّ موقفين مختلفين ويصوغان تعريفاتهما بطرق جدّ مختلفة[١].

ويرى أرسـطو أنّ للعلوم مناهجها المختلفة في مقاربة هذا الموضوع، وأنّه إذا لم يسـتطع علم جزئيّ معيّن أن يسـتخدم مثلًا منهاج الكيمائيّ أو عالم الطبيعة، فلا تكون نتائجه فاسدة بالضرورة[٢].

وحسـب أرسـطو فإنّ كلّ جوهر مركّب، هو جسـم طبيعيّ ذو حياة، ومبدأ حياته هو النفس[٣]. ولا يمكن للجسم بنظره أن يكون نفسًا، لأنّ الجسم ليس حياة، بل ما يملك الحياة أو يتّصف بها.

والنفس عنده لا تختصّ بالحركة أعني لا تتميّز كما يزعم أفلاطون؛ لأنّ النفس تحرّك بطريقة إيجابيّة نشـيطة لكنّها هي نفسـها لا تتحرّك، ومع ذلك يضع أرسطو نفسـه مع الأفلاطونيّين في معارضته أتبـاع لوقيبوس وديموقريطـس، معتبرًا أنّ الجسـم يجب أن يكون على نحو ما تكون المـادّة للصورة، في حين أنّ النفس بمثابة الصورة أو الفعليّة للجسم.

فالنفس إذن كمال أوّل، أو فعل لجسم ذي حياة بالقوّة، وهو تعريف لا يقصد الإشارة إلى شيء مجرّد عن النفس، بل إلى شيء يملك نفسًا... وبذلك تصبح النفس تحقّقًا للجسـد يمكـن أن تنفصل عنه، ومبدأ حياة كلّ جسـم حيّ وعلّته ومصدر حركته، والجوهر الحقيقيّ له ومبدأه الصوريّ.

---

١. كوبلسون، تاريخ الفلسفة، م،س. ج١، ص ٤٣٩

2. De Amina, tran. R. D. Hicks, 402

3. ibid, 412

ج. مراتب النفس وقواها

والأنواع المختلفة من النفس - إذن - تشكّل سلسلة تفترض منها الأعلى وجود الأدنى، أو وجود الأشرف وجود الأخسّ كما يعبّر السهروردي المقتول. أمّا الصورة الدنيا للنفس فهي الغاذيّة أو النباتيّة والتي لها وظيفة محدّدة هي التغذّي والتوالد. وإذا كان مثل هذا النوع من النفوس يوجد كذلك في الحيوان والإنسان، فهو في النبات يوجد وحده، وهو ضروريّ ليواصل كلّ موجود منها وجوده. فهو بالتالي موجود في كلّ حيّ، لكن وجوده في النبات إنّما يكون دون الإحساس والفكر. أمّا الحيوان فهو يملك الصورة الأعلى من النفس، وهي النفس الحاسّة التي تمارس القوى الثلاث، الإدراك الحسّيّ والرغبة والحركة في المكان، وينتج عن الملكة الحاسّة قوّة التخيّل، أمّا الذاكرة فهي نوع تطوّر أبعد من ذلك، وهي لا تنشأ عن مجرّد إحساس[1].

-التغذية والتمييز والإحساس

وإذا كانت التغذية ضروريّة للحفاظ على الحياة مطلقًا فإنّ اللمس ضروريّ أيضًا حسب أرسطو؛ لأنّ الحيوان يحتاج إلى أن يكون قادرًا على تمييز طعامه[2]. والطعم أو التذوّق هو الذي ينجذب الحيوان عن طريقه إلى الطعام. وبواسطته يرفض ما ليس طعامًا، وهو أيضًا ضروريّ، لكن الحواس الأخرى، وعلى الرغم من كونها ليست ضروريّة على نحو دقيق، فإنّها مطلوبة من أجل تمام صحّة الحيوان، كما هو الحال في السمع والشمّ والبصر.

1. ibid, tran. R. D. Hicks p 427
2. De Amina, p 12

أمّا النفس الإنسانيّة فهي في درجات النفوس أعلى من الحيوانيّة، وهي تتوحّد فيها كلّ وظائف النفس.

وأوّل هــذه الوظائــف الإحســاس، ولأرســطو تعريف مشــهور لــه وهو: «الإحساس فعل مشــترك بين الحساسيّة والمحسوس» وهو تعريف يثير مشكلات كثيرة، تبدأ من تحديد معاني المفردات مثل «المحسوس»[1] الذي تتعدّد معانيه وتتباين.

لكنّ المهم في التعريف هذا هو لفظ المشــترك، فما المقصود من الاشتراك؟ وما هو مكان كلّ طرف من طرفي الحساســيّة والمحسوس من هذه الشراكة؟ هل معناه أوّلًا أنّ أحد الطرفين عرضيّ وليس ضروريًّا، وأنّ الطرف الآخر يكاد يكون تقريبًا كلّ شيء؟ أعني أنّ المحســوس هو كلّ شيء والحساســيّة أمر عرضيّ، أو أنّ معناه ثانيًا أنّ في المحســوس قوّة، وأنّ في الحساســيّة قوّة، وأنّهما متوازنتان على نحوٍ ينشأ من التوازي فعل مشــترك هو الإحســاس؟ أو هل معناه ثالثًا أنّ الصلة بينهما على التضايف، بمعنــى أنّه لا يوجد أحدهما دون وجود الآخر، فكأنّ كلمة إحســاس تطلق على فعلين هما في الواقع فعل واحد؟[2]

هــذه أنحاء ثلاثــة يقرّرها بــدوي، يمكن أن نتصــوّر الصلة من الحساســيّة والمحســوس من خلالها، وأرســطو يترجّح في الحقيقة بين هذه الثلاثة، من غير أن يحسم موقفًا في المقام.

إنّ هذه الفكرة هي في الحقيقة إحدى أفكار أرسطو الرئيسة، خاصّة حين يقرّر أن طبيعة الصلة بين الحساســيّة والمحسوس هي صلة إحالة بمعنى أنّه لا تكون في

1. ibid, p421.

٢. بدوي، أرسطو، م.س. ص ٢٤٠.

حالة الحسّ إلا حركة واحدة، أو فعل واحد، كما هو الحال في كلّ طرفين متضايفين. وعليه فلا يمكن هنا التحدّث عن إحساس دون حساسيّة ومحسوس. وهي فكرة ستطوّر في الفينومينولوجيا من خلال أعمال برنتانو، خاصّة فكرته عن القصديّة، والتي سيدفع بها هسرل إلى أقصى دلالاتها[1].

- قوى الإحساس

ويفصّل أرسطو القول في الإحساس من حيث قواه ووظائفه، فيقسم الحساسيّة إلى ما يتعلّق بموضوع معيّن وما لا يتعلّق بموضوع بالذات، والثانية هي الحسّ المشترك، وله وظائف ثلاث، الأوّل: أنّه الأساس لبقيّة الحواس، وأنّه يدرك موضوعات معلومة لا تستطيع الحواس الأخرى إدراكها مثل الحركة والمقدار، وأنّه يجعل الإنسان يشعر بما يحسّ به.

وآخر الوظائف هي أهمّها وأحراها بالعناية؛ لأنّها تقدّم لنا أوّل فكرة فيما يتّصل بالوعي أو بالشعور[2].

أمّا الحساسيّة الأولى، أي ما يتعلّق بموضوع معيّن، فتكون بحسب الموضوعات من خمس حواس، ويكون لكلّ حاسّة منها موضوعٌ خاصٌّ ما عدا اللمس، فهو حاسّة أولى غامضة تشبه أن تكون مزيجًا من قوى أربع، قوّة التمييز بين الحارّ والبارد وبين الرطب واليابس وبين الخشن والأملس وبين الثقيل والخفيف.

1. Herbert spieglberg, The phenomenological movement, kluwer 1994, p 27 -49 and p 69 -88

٢. بدوي، أرسطو، م.س. ص ٢٤٠.

- الخيال والذاكرة

ويأتي بعد الحسّ، أشياء أخر ترتفع مباشرة عن الحسّ، وإن لم تكن قد ارتفعت بعـد إلى مرتبة العقل. كما هو الحال في الخيال أو المخيّلة، ثمّ في الذاكرة، بالرغم من أنّ أرسـطو لم يكن يميّز تمييزًا واضحًا بينهما. ولعلّ السـبب هـو أنّ الوظيفة التي يقومـان بها واحدة، وهي الاحتفاظ بالصور، لكـن للذاكرة تميّزًا عن المخيّلة لجهة أنّ من شـأنها أن تحدّد الشيء وتركّزه في مكان ما، وأن تشـعر بهذا التحديد. كما أنّ من شـأنها أن تدرك الماضي. والخيال لا يتعلّق بزمان. ويفرق أرسطو بوضوح بين التذكّـر وفكرة تداعي المعاني، التي يقيمها على قوانين ثلاثة، هي التشـابه والتباين والاقتران. وماهيّة الخيال هي أنّه بقيّة الآثار الناشئة عن الإحساس في الذهن؛ ولهذا يكون الخيال ذا وظيفة سلبيّة على خلاف ما نسبه الإسكندر الأفروديسي إلى أرسطو من أنّه يعتبر الخيال فاعليّة وإبداعًا، وأنّه قوّة تخلق الصور وتبدعها.

ويعلو الخيالَ ملكةٌ أعلى منه تقوم عليه، وهي وظيفة قريبة مما نسـمّيه الحكم، ويطلق عليها أرسـطو اسم هوبوليسيس، وهي الوظيفة التي تقوم بتركيب الصور بعضها مع بعض لتكوين أقوال صالحة لأن يقال عنها صادقة أو كاذبة[1]. ويعلو هذه الملكة درجة الظنّ وفوقها الحكمة ثمّ العلم.

ولأنّـه لا يعنينا الحديث عن هذه المراتب في سـياق بحثنا عن النفس، نعطف الـكلام إلى ما به تتميّـز النفس الناطقة، ما دمنـا قرّرنا ما تتميّز بـه النفس النباتيّة والحيوانيّـة. ومـا به تتميّز على الحقيقة هـو أنّها تملك قوّة عاقلة، والأخيرة تنشـط

1. De Amina, tran. R. D. Hicks p 430.

ويقارن بدوي، أرسطو، ص ٢٤٠.

بطريقــين، باعتبارها قدرة عــلى التفكير العلمــيّ، وباعتبارها قــدرة على التفكير المترويّ. وتســتهدف الأولى الحقيقة من أجل ذاتها، وتســتهدف الثانية الحقيقة من أجل أعراض عمليّة.

- العقل وأحكامه

وقوى النفس هذه، على تنوّعها، غــير قابلة للانفصال عن البدن، لكنّها قابلة للفناء ما ســوى العقل؛ ذلك أنّ العقل – حســب أرســطو – سابق في وجوده على البدن ويتمتّع بالخلود، ومع ذلك فهو لمّا يدخل البدن يحتاج إلى مبدأ قوّة، إلى صفحة يتحقّق فيها فعلــه تكون له كقابليّة مطلقة، وهنا يفرّق بــين العقل الفاعل والعقل المنفعل، والثاني من وضع أرســطو بلا إشــكال. أمّا الأوّل فقد وجد تصوّره الأتمّ مع الإســكندر الأفروديسيّ الذي دفع بنظريّة العقل الأرســطيّة إلى أقصى مدياتها الميتافيزيقيّة والدينيّة والمعرفيّة كما سيأتي.

والعقــل الفعال هذا هو الذي يجرّد الصور من التصوّرات الذهنيّة التي تصبح تصوّرات فعليّة عندما يستقبلها العقل المنفعل، وهو عقل خالد، مفارق من حيث إنّه الجوهــر بالفعل، ومن حيث إنّه الفاعل. والفاعل في الحقيقة أســمى مرتبة من المنفعل[1].

لكن مــن الصعوبة بمكان في الواقع، معرفة وجهة نظر أرســطو حول العقل الفعّال. وما يُقدَّم على الدوام حول ذلك لا يمكن أن يكون إلّا تأويلًا، أو تأويلات مختلفة.

1. De Amina, tran. R. D. Hicks p 430.

ما يقوله أرسطو في الحقيقة حول العقل هو الآتي:

«وهذا العقل هو المفـارق اللامنفعل غير الممتزج من حيث إنّه بالجوهر فعل، لأنّ الفاعل دائمًا أسمى من المنفعل، والمبدأ أسمى من الهيولى، والعلم بالفعل متقدّم بالزمان في الأفراد، لكنّه ليس متقدّمًا بالزمان على الإطلاق، ولا نسـتطيع أن نقول إنّ هـذا العقل يعقل تـارة ولا يعقل أخرى. وعندما يفـارق يصبح مختلفًا كما كان بالجوهـر، وعندئذ فقط يكون خالـدًا وأزليًّا. ومع ذلك فإنّنـا لا نتذكّر، لأنّه غير منفعل، على حين أنّ العقل المنفعل فاسد، وبدون العقل الفعّال لا يفعل».[1]

وورود هذه العبارة في كتاب النفس لا يوحي أنه كان في ذهن أرسـطو كلّ ما أثارته من جدل ظل دائرًا منذ الإسكندر حتى يومنا.

ومثل هذه المناقشات تحتفظ في الحقيقة بقيمة تاريخيّة، من غير أن يكون لها فائدة واضحة فيما يتعلّق بفهم النصّ الأرسـطيّ، لكـن لا يمكن - مع ذلك - بأي حال تجاوزها، لأنّها تكشـف عن الآفاق الميتافيزيقيّة التـي أثارها كتاب النفس وأفضى إليهـا وألهمها لمن جاؤوا بعده. من قبيـل فكرة الخلود، وأنّ ذلك للعقل وحده من النفـس أو للكلّ. والحقّ أنّ المفسّرين الأوائل من شرّاح أرسـطو وتلامذته لم يكن يـدور في خلدهم وهم يفسّرون كلام أسـتاذهم أن يذهبـوا في فهمها إلى أبعد من دلالتها البسـيطة المباشرة[2]، حتى جاء الإسكندر الأفروديسي، وقدّم تحليلًا لنظريّة العقل الأرسـطيّة، كان سـببًا في حصول كلّ ما دار في ما بعد من جدل. وهو ألّف

1. Ibid, p 430

ويقارن: في النفس، ترجمة عربيّة قديمة، ص ١١٣.

٢. بدوي، مقدّمة كتاب النفس لأرسطو، الترجمة العربيّة القديمة، ص ١ - ٢.

رسالة في العقل، ميّز فيها بين ثلاثة أنواع من العقول: الهيولانيّ، والعقل بالملكة، والعقل الفعّال[١].

وما استعمله أرسطو هو في الحقيقة لفظ العقل النظريّ وحده. وهو قصد به العقل التأمّليّ أو غير المنفعل.

ولقد نظر الإسكندر إلى العقل الهيولانيّ على أنه قوّة واستعداد تفسد بفساد البدن، وأنّه وظيفة من وظائف النفس، وصورة للجسم، ولأنّه كذلك فهو فاسد.

والإسكندر نفسه هو الذي ابتكر كذلك فكرة العقل بالملكة ووصفه بوصفين، الأوّل: أنّه يعقل، والثانية: أنّه قنية، أمّا كونه يعقل؛ فذلك لأنّ العقل الهيولاني قوّة، فيجب أن يصبح شيئًا آخر وأن يستفيد.. فالعقل بالملكة إذن حالة خاصّة من حالات العقل الهيولانيّ قبل أن تنفعل بالعقل الفعّال. وأما الأخير فهو لا يقف في عمله عند حدّ إلقاء الضوء على المعقولات فيخرجها من القوّة إلى الفعل، بل هو يجرّد المعقولات، ولكي يفعل ذلك ويقوى عليه يجب أن يكون هو نفسه معقولًا[٢]؛ لأنّه كيف يكون فاعلًا إن لم يكن معقولًا وهذا معنى أنّه قنية.

والعقل هذا ليس جزءًا من أنفسنا ولا هو قوّة من قواها. لكنّه فاعل من خارج، يخلع على المعقولات وعلى الصور تعقّلها[٣].

ومجرّد وضع العقل الفعال خارج أنفسنا واعتباره واحدًا يوحي أنّه والإله شيء

---

١. م.ن.، ص ٣.

٢. بدوي، أرسطو، م.س. ص ٢٤١.

٣. ابن رشد، تلخيص كتاب النفس لأرسطو، تح.أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة: نهضة مصر، ١٩٥٠م. المقدّمة ص ٣٣ - ٣٦.

واحد عند الإسـكندر، وهو التفسـير الوحيد المعقول الـذي يقتضيه وضع العقل الفعّال خـارج العقول الهولانيّة المتفـرّدة، واعتباره خالدًا لا يقبل الفسـاد وأزليًّا وصورة مفارقة للمادّة[1].

وسيعترض روس (Ross) على مثل هذا التفسير لكلام أرسطو، معتبرًا أنّه فهم خاطـئ البتّة؛ لأنّ الأسـاس الذي بني عليه هو عبـارة: potheicos nous التي ربط الإسكندر بينها وبين عبارة Poeticos nous ثمّ ظنّ أنّ أرسطو يعتقد أنّ أحد العقلين فعّال في الآخر، وهذا شيء لم يقله أرسـطو ولا أشار إليه. وغاية ما قاله هو أنّ أحد العقلين يعقل كلّ الأشياء والآخر يصبح كلّ الأشياء.[2]

أمّا الجانب الثاني من اعتراض روس، فهو يتعلّق بوجهة نظر الإسـكندر التي قرّر فيها أنّ فعل أحد العقلين في الآخر ينتج شـيئًا جديدًا هو عقل كذلك... وهو لا أساس له في كلام أرسطو.

إنّ أقرب تفسـير في الحقيقة لهذه العبارة مثار الجدل هو تفسـير تامسـطيوس (٣١٧ – ٣٨٨م) الذي اعترض على كلام الإسـكندر من أنّ العقل الهيولانيّ يتولّد إذا تجمعت بعض العناصر لتكوين الجسم الإنسانيّ وتجعله يفسد بفساده، معتبرًا أنّ أرسـطو يجعل للعقل الهيولانيّ وجودًا أزليًّا مفارقًا للمادّة مع أنّه متوقّف على العقل الفعّال. والعقلان إذن حسب تفسير تامسطيوس مفارقان، وإن كان العقل الفعّال أكثر مفارقة وأشـدّ ابتعادًا عن الامتزاج بالمادّة وأعظم نقاء. أمّا في الإنسان فالعقل الهيولانيّ أقدم تولّدًا في الزمان، ولكن العقل الفعّال أوّل بالطبع والرتبة، وليسـت

1. Thery, Alexander d'aphrodise, belgique 1926, p31.
2. Ross, Introduction of Anima d'aristotle, oxford, 1961, p42 – 43.

أولويّة العقل الهيــولاني بالزمان على الإطلاق، بل الأولويّة من جهة الأفراد فقط. لأنّه يظهر أولًا عندي أو يظهر عندك[١].

ويبدو أنّ كوبلسون ينسب هذا الكلام برمّته لأرسطو نفسه لا إلى تامسطيوس، ولعل الســبب هو قرب هذا التفسير من مقاصد أرسطو في كتبه، لكن الملفت أنه لم يشر إلى مســاهمة تامسطيوس في إيضاح مشكلة العقل الهيولاني عند أرسطو. وهو كذلك نســب الكثير من آراء الإسكندر إلى أرسطو نفسه في معرض شرحه لفكرة العقل عنده[٢].

وكلّ شيء مركّب من قوّة وفعل عند تامسطيوس يختلف فيه الجوهر عن الماهيّة، أي يجب أن تكــون النفس متميّزة فيه عن الماهّية. فالأنا مثلًا هو العقل المركّب من اتحاد عقل بالقوّة بعقل بالفعل، وماهيّته مكوّنة من العقل بالفعل، والتي هي الماهيّة المشــتركة بين جميع الناس. فماهيّة النوع الإنســانيّ بالفعل هي الصورة النوعيّة، أو صورة النفس الإنسانيّة، ولأجل ذلك فالعقل الفعّال ليس إلهيًّا كما يقول الإسكندر، بل هو ما يميّز النوع الإنسانيّ، العقل الفعّال هو نحن جميعًا[٣].

والحلّ الذي يرتضيه تامسطيوس للقول بتعدّد العقول الفرديّة هو تشبيه العقل الفعّال بالصورة والهيولانيّ بالمادّة، فالصورة واحدة غير منقسمة عندما تتّحد بالمادّة، وهي غير قابلة للقســمة بالقوّة، يخرج منها جوهر منقسم بالفعل إلى أفراد، والأمر

١. الأهواني، م.س. ص ٤٠.
٢. كوبلسون، تاريخ الفلسفة، م.س.، ج١، ص ٤٤
٣. الأهواني، م.س. ص ٤١.

كذلك في موضوع اتّصال العقل الفعّال بالعقل الهيولانيّ[١].

لكن بالرغم من أنّ تامسطيوس كان أقرب إلى روح أرسطو من الإسكندر، فإنّه حمّل النصّ كذلك تأويلات دينيّة وميتافيزيقيّة شكّلت بمجملها المادّة الأساسيّة للحديث عن نظريّة العقل الأرسطيّة؛ ولأجل ذلك اعتبر (دي كورت) أنّ كلّ مبادئ نظريّة العقل عند أرسطو تحتمل القول بالخلود الشخصيّ للنفس لا بالنسبة إلى العقل الفعّال فحسب، بل إلى العقل بالقوّة كذلك. وحجّته أنّ العقل الهيولانيّ هو الآخر لا يكون من مادّة، وهو ليس عضوًا كسائر الأعضاء[٢].

وتحاول زينب الخضيريّ تفسير النصّ الأرسطيّ بناء على تحليل تامسطيوس فتركّبه كالآتي:

«العقل في ماهيّته جوهر مركّب من العقل الهيولانيّ الذي لعب دور المادّة، ومن العقل بالفعل الذي لعب دور الصورة، أمّا العقل الهيولانيّ فيفنى بفناء البدن، أي بفناء الفرد، أمّا العقل بالفعل فلأنّه صورة، والصورة مبدأ للوحدة عند أرسطو فهو واحد في كلّ الأفراد، ولا يفنى بفناء الفرد، وحينما يفنى الجسد، فإنّ هذا الجوهر، أو ذاك الاتحاد بين الجسد والعقل بالفعل يفنى بدوره، وعندئذٍ تتمّ المفارقة التي تحدّث عنها أرسطو، ليصبح في حالته الخاصّة مجرّدًا».[٣]

---

١. م.ن. ص ٤٢.

2. Marcel De corte, La Doctrine de l'intelligence chez Aristote, l'›Antiquité classique, Bruxelles,1935 , pp 96 – 98.

٣. زينب الخضريّ، أثر ابن رشد في فلسفة العصر الوسيط، القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨٣م. ص ٣٢٣ - ٣٢٤.

د. مناقشات متعدّدة لفكرة العقل

لكن تأويل تامسطيوس لم يكن ليرضي ابن سينا، ولا كذلك تأويل الإسكندر، وهو غلَّط الأخير في رأيه حين فهم أنّ العقل الفعّال إذا فارق صار كما كان قبل اتصاله بالبدن، وليس المراد هذا. بل إنّ أرسطو يقصد، أنّه إذا فارق بقي كما هو على قدر ما فيه من السعادة بحسب المعقولات لا يزيد ولا ينقص، أبديًّا كما هو، ولم يمت.[١]

وهو انتقد تامسطيوس كذلك في تفسيره للمصطلح نفسه في نصّ أرسطو حيث قال: إنّ تامسطيوس فهم أنّ أرسطو أراد أنّ العقل «غير مفارق بالمكان، وليس هذا بصحيح، لأنّ كلام الرجل في أنّه مفارق أو غير مفارق في هذا الموضع، ليس في المكان، ولا هو الآن مشتغل به، بل قصارى كلامه وبحثه مصروف إلى القوام».[٢]

وسيتعدّى نقد ابن سينا إلى أرسطو نفسه حين حاول كشف التناقض الحاصل بين كتابيه: النفس، وما وراء الطبيعة، حيث قال:

«أرسطو في الأوّل أنّ العقل ينقص بالطبيعة، بل يزداد بالتعقّل قوّة ولا يتعب في جوهره، وقال في الثاني، إنّ العقل يتعب في متابعة المعقولات».[٣]

وفي محاولته إصلاح فهم السابقين من الشرّاح يحاول ابن سينا أن يمزج بين العقل الهيولانيّ والعقل بالملكة مزجًا تامًّا. وهو يسمّي الأوّل منهما قوّة واستعدادًا على سبيل التشبيه، فالعقل عنده قوّة موجودة في سائر الناس، حتّى الأطفال

---

١. ابن سينا، «التعليقات على كتاب النفس لأرسطو» ضمن: بدوي، أرسطو عند العرب، ج١، ص ١٠٦.

٢. ابن سينا، «التعليقات على كتاب النفس لأرسطو»، م. س.، ص ٩٨.

٣. ابن سينا، «شرح مقالة اللام» ضمن: بدوي، م.ن. ص ٣٠ - ٣١.

والمجانين. ورتبة العقل الهيولانيّ الاستعداد لقبول الصورة الفعليّة، ورتبة العقل بالملكة حصول المعقولات الأولى بالفعل، كاعتقاد المبادئ الأولى للبرهان، مثل أنّ الجزء دون الكلّ، فهذه المبادئ فطريّة في النفس لا تكتسب بالبرهان[١].

أمّا ابن رشد فكان متأرجحًا بين التفسيرات السابقة، وهو وضع العقل الهيولانيّ في وضع مزدوج. ذلك أنّه من حيث شبهه بالعقل الفعّال هو غير قابل للفساد، كما قال تامسطيوس، ومن حيث إنّه يتّصل بالأشخاص لقبول الصور النوعيّة، فهو فاسد، وهو بذلك يتّفق مع الإسكندر.

ولقد ظلّ ابن رشد على هذا الموقف الغامض الذي لا يستشفّ منه بطريقة قطعيّة أنّه يقول بخلود النفس، على ما يذهب إليه تامسطيوس، أو ينكر هذا الخلود ولا يقول إلّا بخلود العقل الفعّال الذي هو خارج عنّا، كما يقول الإسكندر.[٢]

ويرى الأهواني أنّ ابن رشد نسب إلى أرسطو أنّه ينكر الخلود الفرديّ، ذلك بأنّ العقل الفعّال جوهريّ، وهو مبدأ النشاط كلّه، ومن ثمّة فهو لا يتأثّر بالعواطف والانفعالات، وليس حافظًا للأنواع، وبالتالي فالعقل البشريّ المنفصل لا يستطيع أن يقوم بوظيفته كما يفعل في حالة اتحاده بالجسم.

وخلاصة رأي ابن رشد كما يرى الأهواني، أنّ العقل المنفعل استعداد فقط، ولا تعني نظريّة العقل الفعّال أنّه مفارق حقيقة قط[٣].

ويبدو أنّ تأويلات نصّ أرسطو هذا مما لا يمكن حصرها ويَصعب تتبّع كلّ

---

١. الأهواني، م.س، ص ٤٨.

٢. بدوي، مقدمة كتاب النفس، الترجمة العربية القديمة، ص ١٢.

٣. الأهواني، م.س. ص ١١٣.

التفسيرات التي انشغلت بنظريّة العقل الأرسطيّة في القديم والحديث. فها هو الكنديّ مثلًا يستنبط من نصّ أرسطو السابق عقلًا رابعًا يدعوه العقل الظاهر وهو ما سمّاه الفارابي العقل المستفاد، وهو عرضه في رسالته المشهورة عن العقل بقوله:

«هو العقل الظاهر من النفس، حتى أخرجته فكان موجودًا منها» وهو يختلف عن العقل الثالث الذي يدعوه ابن رشد «قنية النفس»[١].

لأنّه يخرج إلى حالة العقل، ويظهر باستعمال النفس له، أي باستحضار المعارف التي حصلت له ومطابقتها بالفعل. ويعرفه الفارابي بقوله:

«إنّه يصادف المعقولات منتزعة من المادّة، فتعقّلها على مثال ما يصادف ذاته من حيث هو عقل بالفعل، أي أنّه يتّصل بهذه المعقولات أو يطالعها مباشرة دون المرور بعالم الحسّ، فيكون هذا العقل آخر مراحل الإدراك البشريّ وأسماها».[٢]

وسيتابع زاباريل في القرون الوسطى تأويلات الإسكندر في التوحيد بين العقل الفعّال والله، حيث سيجعل وظيفة الله في النفس توضيح ما هو معروف بالقوّة على نحو ما يجعل ضوء الشمس الأشياء مما يمكن رؤيته بالفعل[٣].

ويشير روس (Ross) إلى أنّه ليس من الضروريّ أن يكون أرسطو قد تناقض عندما تحدّث عن محايثة الله في كتابه عن النفس، بينما تحدّث عن مفارقته وعلوّه في الميتافيزيقا، فربما يكون - بنظره - من الممكن من ناحية أخرى أنّ الكتابين يمثّلان

١. الكنديّ، رسالة في العقل، نشرها بدوي في: رسائل فلسفيّة، بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٠م. ص ١ - ٥.

٢. ماجد فخري، أرسطو طاليس، بيروت: مط. الكاثوليكيّة، ١٩٥٨م. ص ٦٩ - ٧٠.

٣. بدوي، أرسطو، م.س. ص ٢٤١.

وجهتي نظر مختلفتين عن الله[1].

أمّا تأويل الإسـكندر وزاباريل فهما تأويلان في الحقيقة غير متشابهين تمامًا كما يعتقد روس، إذ من الممكن أن يكون أرسـطو قـد وصف الله بأنّه المحرّك الذي لا يتحرّك والذي يكون نشاطه الفعليّ نشاطَ جذب بوصفه غاية، وأنّه لا يعرف سوى ذاته، ليسـتطرد فيصف الله بأنّه محايث في الإنسـان بطريقة تجعلـه ينقل إليه المعرفة بالفعل[2].

على أنّ فكرة العقل الفعّال ما زالت تثير أسئلة جدّ ملحّة حتى يومنا في محاولة تفسير أرسطو، من قبيل أنّه إذا لم يكن العقل الفعّال يتّفق مع الله، فهل ينظر إليه على أنّه جزئيّ في كلّ إنسـان مفرد، أو على أنّه واحد عند سـائر البشر؟ وعبارة أرسطو «نحن لا نتذكّـر»[3]، مع تأكيده على أنّ الذاكرة والحـبّ والبغض تفنى مع الموت[4] بوصفها تنتمي إلى الإنسان كلّه لا إلى العقل الفعّال، فيبدو أنّ أرسطو يشير بها إلى أنّ الأخير في وجوده المنفصل لا ذاكرة له، وبالتالي فهو ليس شخصيًّا؛ لأنّ الشخصيّة تفترض ذاكرة. لكن رغم ذلك فلا يثبت على التعيّن أنّ العقل الفعّال في كلّ إنسان ليس عقلًا فرديًّا في حالة انفصال. وقول أرسطو:

«العقـل في ذاته لا ينفصـل» تثير مثل هـذه الصعوبـات؛ إذ التفكير كالحبّ والبغـض أحوال لا للعقل، بل لمن توجد فيه من حيـث هو كذلك؛ ولذلك أيضًا إذا فسـد الشـخص لم يكن هناك تذكر أو حبّ، فهي إذن ليست أحوال العقل، بل

1. Ross, Aristotle, p 33.
2. Ibid.
3. Ibid p. 48

٤. كوبلسون، تاريخ الفلسفة، م.س. ج١، ص ٤٤١

أحوال المركّب الذي فسد، أمّا العقل فهو بلا ريب أكثر ألوهيّة»[١].

وفضلًا عن ذلك فعندما يؤكّد أرسطو على:

«أنّ العلــم بالقوّة متقدّم في الزمــان على الفرد، لكنّه ليس متقدّمًا بالزمان على الإطلاق، ولا نستيطع أن نقول إنّ هذا الفعل يعقل تارة ولا يعقل أخرى».

فيبدو أنّه يضع تفرقة بين الفرد الذي يعلم أحيانًا ولا يعلم أحيانًا أخرى، وبين العقل الفعّال الذي هو مبدأ نشط وفعّال[٢].

وربما نظر أرســطو إلى العقل الفعّال على أنّه مبدأ واحد عند جميع البشر، عقل يعلوه تسلســليًّا سلســلة مــن العقول الأخــرى المنفصلة التي تدخل في الإنســان وتقوم بوظيفة داخله وتبقى بعد الموت. ولو صحّ ذلك فإنّ النتيجة التي نخرج بها بالضرورة هي أنّ النفس الفرديّة تفنى مع المادّة التي تشكّلها.

وحتّــى لو مال أحدنا إلى مثل هذا التأويل، فلا بــدّ أن يعترف بوجود صعوبة كبيرة جدًّا في أن نفترض أنّ العقل الفعّال عند أرســطو هو نفسه عند ابن سينا من الناحية العدديّة، فســيّان لو اعتقدنا في الشــخصيّة الفرديّة بالعقل الفعّال عند كلّ إنســان بمفرده فما الذي يعنيه أنّه جاء من الخارج؟ هل كان ذلك من الآثار المتبقيّة من أفلاطون[٣].

وإذا أســقطنا من حســابنا مســألة الأنفس، فمن الواضح أنّ أرسطو لم يأخذ بالثنائيّــة الأفلاطونيّة في كتاب النفس، لأنّه جعل من النفس كمالًا أوّل للجســم،

---

١. كتاب النفس، تج. الأهواني، ص ٢٨.

٢. كوبلسون، م.س. ص ٤٤١

٣. كوبلسون، م.ن.

وهو بذلك يجعل الإنسان جوهرًا واحدًا.

وعمومًا فإنّ أرسطو يسمح باتحاد وثيق بين النفس والجسد أكثر مما يسمح به الأفلاطونيّون. وهو يقرّ أنّه من الأفضل للنفس أن تتّحد بالبدن، لأنّها بذلك وحده تستطيع أن تمارس قدراتها، وتلك هي وجهة النظر التي اعتنقها الأرسطيّون في العصور الوسطى مثل توما الأكويني، بالرغم من أنّ العديد من المفكّرين المسيحيّين تحدّثوا وما زالوا يتحدّثون بلغة تذكّرنا بالتراث الأفلاطونيّ كما يقول كوبلسون[١]. كما يصرّ أرسطو على أنّ المدرسة الأفلاطونيّة فشلت في تفسير مقنع لوحدة النفس والجسم، من خلال اعتقادها بأنّ أيّ نفس يمكن أن تتّحد بأيّ بدن، وما يعتقده أرسطو هو أنّ لكلّ بدن صورة تخصّه، ويؤكّد روس ذلك بعبارة بليغة حين يقول:

«إنّ فكرة مثل فكرة ديكارت حول أنّ وجود النفس هو اليقين الأوّل، ووجود المادّة استدلال لاحق، مثل هذه الفكرة لا بدّ أن تصدم أرسطو، بوصفها خلفًا محالًا، فالذات بمجملها وكذلك النفس والبدن، هي أمور معطاة وليست موضع تأول»[٢].

ولا حاجة بنا للقول إنّه إذا كان أرسطو سوف يعارض وجهة نظر ديكارت هذه، فهو سيعارض كذلك أولئك الذين يردّون النفس البشريّة بأسرها وبجميع أنشطتها ووظائفها إلى مجرّد ظاهرة مصاحبة للبدن، جاعلين النشاط الأعلى للفكر البشريّ انتعاشًا للدماغ محضًا كما يقول كوبلسون .

---

١. كوبلسون، م.س.

2. Ross, Aristotele, p 132.

ثانيًا: المعرفة الإشراقيّة وعلاقتها بفكرة النبوّة

١. ابن سينا بين الإشراق والتصوّف

كثيرون هم أولئك الذين نسبوا إلى ابن سينا شكلًا من أشكال التصوّف، مستندين إلى نصوصه الرمزيّة، وإلى ما قاله في الأنماط الثلاثة الأخيرة من الإشارات والتنبيهات. ونحن إذا افترضنا أنّ التصوّف اختبار باطنيّ ذوقيّ، واعتبرنا المتصوّف هو من يقوم بهذا الاختبار، فيصل له الكشف عن طريق الذوق، فابن سينا ليس صوفيًّا بهذا المعنى. وبالتالي فإنّ ما ردّده مؤرّخو الفلسفة على مدى قرون من وجود نوع تصوّف عند ابن سينا يقصدون منه كما يبدو تلك الفصول الفنّيّة التي احتوتها كتبه، والتي درس فيها التصوّف كأنّه فصل من فصول فلسفته، يشرحه موضوعيًّا، ويحلّل طرائقه، ويبنى خطواته، ويحدّد عناصره. فما يوجد إذًا في مؤلّفاته ليس سوى مذهب نظريّ توّج به فلسفته. أو أنّ التصوّف بالنسبة إليه لم يكن سوى ظاهرة انشغل بتحليلها كما ينشغل أيّ فيلسوف على الإطلاق بتحليل ظاهرة كظاهرة المعرفة أو الوجود أو العقل أو الوعي، متوسلًا طرائق منطقيّة أو عقليّة أو نظريّة في الشرح والتحليل، ثمّ يكون هدفه من وراء ذلك كلّه أن يفهم الظاهرة إيّاها، ويؤسّس وجهة نظر حولها، ويقدّم تصوّرًا لطبيعتها، لا أن يكون جزءًا منها منخرطًا في تجربة وجودها كما هو حال المتصوّف مثلًا.

ودراسته للتصوّف في بعض جوانب فلسفته، بالرغم من ذلك، ستبقى على الدوام جزءًا مميّزًا منها. وإذا كانت معالجته للتصوّف ستتمتّع بشكل لا التباس فيه

باستقلالها المميّز وبوحدة عناصرها وتماسكها وتناسق أجزائها بمعزل عن جوانب فلسفته الأخرى... فإنّها ستتأثّر بشكل أو بآخر برؤيته الشاملة العامّة وبمجمل رؤيته الفلسفيّة من جهة، وبنظريّة المعرفة عنده من جهة أخرى.

في الفصول الثلاثة الأخيرة من الإشارات والتنبيهات يقدّم لنا ابن سينا عرضًا مسهبًا للتصوّف، وشرحًا يكاد يكون مكتملًا لهذه الظاهرة الروحيّة والمعنويّة التي شاعت واتسع وجودها في زمنه وعرفت البشريّة قبله مثلها في مدى تاريخها. وهو تناول في الأوّل من هذه الفصول السعادة، في معناها ودلالتها وكيفيّة تحقّقها، معتبرًا أنّها إنّما هي لذّة عقليّة لا حسّيّة. وفي الثاني راح يستعرض مقامات العارفين ومراتبهم وأوصافهم، وفي الثالث بحث أسرار الآيات التي تصدر عنهم والكرامات التي تنسب إليهم والأفعال الخارقة التي يحكى حصولها منهم.

وهو في كلّ ذلك راح يقدم تحليلًا رائعًا واسعًا صحيحًا، وفهمًا عميقًا مستوعبًا للتصوّف كما لو أنّه قد اختبره بنفسه وعاش تجربته، ويبيّنه في الصورة التي شاهده عليها في تجربة الكثير ممن عاصرهم من المتصوّفة ثمّ سجل ملاحظاته بدقّة ووضوح وقدّم فهمه لما يشكّل عناصرها بتوسّع وتفصيل، ثمّ عرض أحوال المتصوّفة كما شاهدها وخبرها في تجارب محدّدة وخبرات قدِّر له أن يعاينها في من تعرّف عليه من الصوفيّة، وبالتالي فإنّ الفصول الصوفيّة في كتب ابن سينا، خاصّة في الإشارات هي نحو دراسة نظريّة للتصوّف ترغب أن تقف على حقيقته وأن تبيّن معناه وأن تكشف عن دلالاته وأن تصف بعمق تجربته كما تحقّق في خبرة المتصوّفة أنفسهم.

ومع ذلك فليس يمكن لنا تبرئة ابن سينا من شكل من أشكال التصوّف، ولا أن ننفي عنه نمطًا من أنماط الانشغال بمعرفة تقرب من المعرفة التي يقيم التصوّف

عليها بناءه ويؤسّس رؤيته ويرسّخ مذهبه، أعني بذلك شكلًا من أشكال المعرفة التي ترقى إلى أن تكون كشفًا أو استنارة باطنيّة، أو تفتّحًا روحيًّا، مثل ذلك يكاد يكون أمرًا يصعب على أيّ باحث تجاوزه. وهو في الواقع نمط المعرفة الذي تقود إليه رؤية ابن سينا للمعرفة بشكل عامّ وتصوّره لمراتبها وفهمه لطبيعتها ولعلاقتها بالنفس الإنسانيّة، وهو كذلك لازم ضروريّ لاعتقاده الراسخ بأنّ أسمى مراتب المعرفة إنّما تُتلقّى من مصادر روحيّة، وأنّها إنّما تقع في النفس بشكل من أشكال الإفاضة والإلقاء، وأنّ نحو اتصال بالعوالم المفارقة ضروريّ لتبلغ النفس الإنسانيّة كمالها المعنويّ بأن تصير عقلًا بالفعل.

لكنّ مثل هذا التصوّف هو في الحقيقة تصوّف عقليّ إشراقيّ، إذا ما صحّ لنا أن نستعمل عبارة موحية سيكون لها مكانها المميز في نظريّة الإشراق السهروورديّة. وإلى ذلك أشار عبد الحليم محمود قائلًا:

«إنّ تصوّف ابن سينا مذهب عقليّ ينتهي إلى إبصار الذهن وإشراق العقل وتزكية النفس لتكون مستعدّة لتلقي فيض العقل الفعّال... فليس تصوّفه إذًا بالتصوّف الروحيّ البحت الذي يقوم على محاربة الجسم والبعد عن اللذائذ لتطهر النفس وترقى في مدارج الكمال، بل هو تصوّف نظريّ يعتمد الدراسة والتأمّل. وإذا كانت طهارة النفس شرطًا ضروريًّا بنظره لإشراق المعرفة فهي لا تتمّ عن طريق الجسم والأعمال البدنيّة، بل عن طريق التأمّل العقليّ والأعمال الفكريّة أولًا وبالذات».[١]

وابن سينا يكشف بوضوح عن مثل هذا النمط العقليّ من التصوّف في النمط

١. عبد الحليم محمود، التصوّف عند ابن سينا، القاهرة: الإنجلو المصريّة، ص ١٦. وص ٩١.

الثامن من الإشارات في بحثه عن اللذّة حين يقول في محاولة تحديد طبيعتها:

«إدراك ونيل لوصول المدرِك ما هو عند المدرَك كمال وخير من حيث هو كذلك».[١]

وبالتالي فليست اللذّة التي يطمح إليها الفكر وتقصدها النفس هي اللذّة الحسّيّة، بل اللذّة الباطنة التي هي أعظم. وأشرف هذه اللذائذ الباطنة عنده هي اللذّة العقليّة؛ ذلك أنّه إذا كان:

«كلّ مستَلذّ به هو سبب كمال يحصل للمدرِك... فكمال الجوهر العاقل أن تتمثّل فيه جليّة الحقّ قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذي يخصّه، ثمّ يحصل فيه الوجود كله، على ما هو عليه، مجرّدًا من الشوائب، مبتدئًا فيه بعد الحقّ الأوّل بالجواهر العقليّة العالية، ثمّ الروحانيّة السماويّة والأجرام، تمثّلًا لا يمايز الذات... فهذا الكمال الذي يصير به الجوهر العقليّ بالفعل وما سلف فهو الكمال الحيوانيّ».[٢]

وبالتالي فأعلى كمالات النفس الناطقة أن تتهيّأ لتلقّي معارفها من عوالم قدسيّة، لكن لا بواسطة رياضة جسديّة وأوضاع، بل بواسطة التأمّل والتفكّر وتحصيل الكمالات العقليّة.

وينتقل ابن سينا بعد ذلك، في النمط التاسع إلى وصف مقامات العارفين، ويفصّل الكلام الذي يكرّره معظم مفكّري الصوفيّة ودارسيها. ويحاول بعد ذلك في النمط العاشر تعليل ما يحصل للعارفين من مشاهدات تعليلًا علميًّا.

مثل هذا الانشغال في الواقع يكشف في جانب منه عن معرفة ابن سينا الواسعة

---

١. الإشارات والتنبيهات، م. س.، ج٢، ص ٨٧.

٢. الإشارات والتنبيهات، م.ن.، ج٢، ص ٩١.

بهذا الميدان، واطلاعه الشـامل على ما كتبه أئمّة التصـوّف في عصره وقبل عصره كذلك، وخبرته الواسـعة بالتجربة الصوفيّة نفسـها كما عاينها في تجارب متصوّفة معروفـين. لكن ذلك يكشـف من جانب آخـر أنّ مثل هذا الانشـغال لم يكن إلّا انشـغالًا علميًّا بحتًا، لا انشـغال خبرة وممارسة، أي أنّه لم يكن سوى تحليل نظريّ فلسفيّ لظاهرة إنسـانيّة، وتعمّقٍ على عناصرها، وكشـفٍ عن طبيعتها وأبعادها، ووصفٍ شامل لها. وهو دون ريب تحليل رائع ومستوعب وعميق، ويدلّ على بعد نظر وعمق رأي وتبصر نظر، لكنه لا يكشـف عن نمط تفكر ابن سـينا نفسه، ولا عن وجهة نظره الخاصّة فيما تتحقّق به السـعادة الحقيقيّة، ولا عن نوع المعرفة التي بها تتكامل النفس الناطقة، ولا عن ما يتطلّبه ذلك من شروط.

وكيف كان فانشغال ابن سينا بالتصوّف في محاولة للكشف عن أبعاده وطبيعة تجربته لم يقتصر على كتاب الإشـارات والتنبيهات، بل إنّه صنّف فيه رسائل بعينها وكتبًا مفردة كرسـالة حيّ بن يقظان ورسـالة الطير إلخ... وفي رسـائل نقع فيها بوضوح عـلى أثر للأفلاطونيّـة والأفلاطونيّـة المحدَثة أكثر مما نقـع فيها على أثر للتصوّف بمعناه الشـائع. ومن هنا نفهم رفض ابن سينا الأخذ بما اعتبره المتصوّفة سبيلًا إلى نيل السعادة وهو الاتحاد الصوفيّ، حتّى وإن لم يكن كلّ المتصوفة يقولون به، فالإنسـان في رأيه ينال السعادة بإشراق من العقل الفعّال، وهو شيء قد يؤدّي إلى نوع من الاتصال، لكنّه لا يصبح اتحادًا البتّة.

وينفي ابن سـينا كذلك، في السـياق، أن يكون العقل المستفاد والعقل الفعّال شيئًا واحدًا؛ ذلك:

«لأنّ قول القائل إنّ شيئًا ما يصير شيئًا آخر لا على سبيل الاستحالة من حال

إلى حـال، ولا على سـبيل التركيب مع شيء آخر ليحـدث شيء ثالث، بل على أنّه شيء واحد فصار واحدًا آخر، قول شعريّ غير معقول، فإنّه إن كان كلّ واحد من الأمريـن موجودًا فهما اثنان متمايزان، وإن كان أحدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجودًا».[١]

وحتّى لو آمن بعض المتصوّفة بالاتصال لا بالاتحاد، فما يعنونه ويقصدونه هو الاتصال عن طريق الذوق والقلب، وما يعنيه ابن سينا منه هو الاتصال عن طريق المعرفة والعقل.

ويكشـف انشـغال ابن سـينا بهذا الجانب من جوانب المعرفة التي تشرق بها النفس نتيجة اتصالها بالعقل الفعّال، وانشـغاله مـن جانب آخر بالتصوّف ورؤاه وتجربته ولو انشغالًا نظريًّا فحسب، عن أنّه لم يكن يجد في معارفه الواسعة ما يشفي غليله ويمكّنه من إزاحة السـتار الذي يحجب الحقيقة عن البصر. وهو كان يعرف معرفة تامّة قرب أسـتاذه الفارابي من التصوّف وانخراطه في تجربة تزهّد وانشغال روحيّ بالتزكية وترويض الذات.

ولأجل ذلك ليس ثمّة شـكّ في أنّ فلسـفة أفلاطونيّة مثاليّة كانت ستستهويه أكثر مما ستسـتهويه فلسـفة أرسـطو، بالرغم من أنّ عقله ظلّ يرفض على الدوام التسـليم بخيالات أفلاطون الميتافيزيقيّة، لكن نفسـه كانت تسـاوره دائمًا لينعتق مـن عبوديّة العقل فراح ينظّم رؤاه في صورة شـعريّة على نحـو يمكننا أن نعتبرها صورة عن أفلاطونيّة مجازيّة، وبالتالي فهو بما هو شـاعر أفلاطونيّ خالص وهو بما هو فيلسوف أرسطيّ إسكندرانيّ.

---

١. الإشارات والتنبيهات، م. س.، ج٢، ص ١٩٠.

وهو في نـصّ موحٍ من مقدّمته عـلى منطق المشرقيّين يلمـح إلى جوانب غير يونانيّـة في فكره، تتّسـم بطابع غنوصيّ - روحيّ، وتقوم عـلى نمط معرفة باطنيّة، فيقول: بأنّه وقعت له من غير جهة اليونانيّين علوم.

ولا شـكّ أنّ ابن سـينا بعبقريّتـه الفذّة تمكّن من صهـر كلّ ذلك في وحدة لا تتجـزّأ، وأخرج لنا صورة لمذهب متماسـك في المعرفة، يمكن أن نسـمّيه إشراقيًّا، وهو مذهب لم يكن هو في الحقيقة أوّل من ابتدعه، ولكنّه عبّر عنه بصورة لم يسـبقه إليها أحد، ولم يجاره فيها أحد سـوى فيلسوف الإشراق السهروورديّ الذي سيعتبر بحقّ حكيم الإشراق بلا منازع.

٢. علاقة فكرة الإشراق بالنبوّة

لقد أثـارت وجهات نظر ابن سـينا حـول النبـوّة وطبيعتها، وحـول النبيّ وخصائصـه وكيفيّة حصول المعرفة له وتلقّيـه الوحي، الكثير من النقاش، واعتبر كثـيرون أنّ جوانب كثيرة منها تتنـافى مع التصوّر الدينيّ نفسـه وتناقضه، أو أنّها في الحدّ الأدنى لا تنسـجم معـه ولا تتقاطع، وأنّها خليط مـن رؤى متباينة شرقيّة وغربيّة، حاول ابن سـينا أن يوفّق بينها في سـياق مذهبه الفلسـفيّ الشامل، أو في سياق رؤيته لطبيعة المعرفة الإنسانيّة نفسها بما فيها النبوّة التي توحي نصوصه حولها أنّه كان يراها شكلًا من أشكال المعرفة، أو نمطًا من أنماط الاطلاع على حقائق العالم بواسطة اتصال خاصّ بالعوالم المفارقة الغيبيّة.

وما يعنينا في السياق ليس هو بيان طبيعة رؤيته الشاملة للنبوّة، وهو شيء كان عرضه بنفسه في بعض رسائله، كرسـالة في النبوّات مثلًا، بل أن نبيّن علاقة النبوّة

بفكرته حول المعرفة الإشراقيّة، وكيف تكون النبوّة نفسها بما هي اتصال بالمفارقات نمطًا من الإشراق. هذا من جهة، وأن نبيّن من جهة أخرى كيف ربط ابن سينا المعرفة النبويّة في بعض جوانبها بالعقل الفعّال وفي جوانب بالمتخيّلة.

ما ينبغي أخذه بعين الاعتبار أوّل الأمر أنّ ابن سينا فيلسوف وليس فقيهًا ولا متكلّمًا. ووجهة نظره في النبوّة هي وجهة نظر الفيلسوف الذي يطمح إلى أن يجد تفسيرًا لظاهرتها ينسجم مع المبادئ التي يقوم عليه مذهبه، من غير أن يتناقض ذلك مع النصوص الدينيّة مناقضة جذريّة. وبالتالي فإنّ ما كان يسعى إليه في محاولة تفسيرها هو انسجام المذهب نفسه وتوافق عناصره وتماسك خطواته. وإذا كان ابن سينا يرى النبوّة شكلَ اتصال بالمفارق يتحقّق لنفس ناطقة، فهو نمط معرفة إذًا، وبالتالي فما يطمح إليه فيلسوف مثله هو أن يفسّر النبوّة بما ينسجم مع رؤيته لطبيعة المعرفة كما يفهمها، وللكيفيّة التي بها تتحقّق استنادًا إلى عناصر رؤيته الفلسفيّة لما تكوّنه المعرفة وما تعنيه. وما يبدو في نصوصه هنا وهناك من تناف مع الرؤية الكلاميّة الفقهيّة للنبوّة، نابع من حاجته الأساسيّة إلى التأويل، وهو يقيم مذهبه الفلسفيّ على دعائم محدّدة، ويؤسّسه على رواية شاملة، وهو نابع كذلك من قناعته بضرورة أن يكون كلّ نسق فلسفيّ متماسك العناصر منسجم الخطوات، حين يقدّم لجملة الظواهر الوجوديّة نوعًا من التفسير النظريّ.

وكيف كان فابن سينا يعرِّف النبوّة في الأصل بما ينسجم مع رؤيته للمعرفة، بأنّها فيض، فيقول عن النبيّ مثلًا:

«إنّه المبلّغ ما استفاده من الإفاضة المسمّاة وحيًا على أيّ عبارة استصوبت (أي

كيفما فسّر معنى الوحي) لصلاح عالميّ البقاء والفساد علمًا وسياسة».[١]

وهو بنفسه يفسّر لنا معنى الإفاضة في هذا النصّ، فيقول: «ما فاض على نفس النبيّ من العقل الفعّال».[٢] وبالتالي يصبح الوحي عنده «إفاضة العقل الكلّيّ على نفس النبيّ الذي إليه ينتهي التفاضل في الصور المادّيّة وفيضان العلوم منه على لوح قلب النبيّ بواسطة العقل الفعّال».[٣] فالعقل الفعّال هو واسطة فيض المعارف على قلب النبيّ من العقل الكلّيّ. ومثل هذا الكلام يكاد يوحي بقناعة ابن سينا بما قاله الفارابي قبله من أنّ العقل الفعّال هو الروح القدس أو جبريل، في محاولة للتوفيق بين فكرة العقل اليونانيّة الأصل، وفكرة ملك الوحي في الإسلام.

ويعرف ابن سينا الوحي كذلك بأنه:

«إلقاء الخفيّ من الأمر العقليّ بإذن الله تعالى في النفوس البشريّة المستعدّة لقبول هذا الإلقاء إمّا في حالة اليقظة، فيسمى وحيًا وإمّا في حالة النوم، فيسمّى النفث في الروع».[٤]

ثمّ يعبّر عن الكيفيّة التي يتلقّى بها النبيّ الوحي على التفصيل، مستثمرًا نظريّته السابقة في الخيال باعتباره المتصرّف في الصور بالجمع والتفريف، والمبتكر للصور التي لا يقدّمها لها الحسّ، فيقول: «إنّ النبيّ بما له من قوّة قدسيّة يستطيع أن يتّصل بالملك؛ لأنّ الملك عقل مجرّد، والعقل لا يستطيع أن يدرك الأشياء إلّا مجرّدة عن الزمان، وبالتالي فالوحي إلقاء الشيء إلى النبيّ بلا زمان، ثمّ تأتي المتخيّلة في النبيّ،

١. رسالة في النبوات، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيّات، مصر، ١٩٠٨. ص ١٢٤.
٢. م.ن.
٣. محمود غرابة، ابن سينا بين الفلسفة والدين، القاهرة، ١٩٧٢، ص ١٣٣.
٤. م.ن.، ص ١٢٣ - ١٢٤.

فتتلقّى الغيب هذا عن العقل الفعّال وتتصوّره بحروف وأشكال مختلفة كما تتصوّر الملك بصورة بشريّة، والنبيّ إنّما يصل إلى ذلك بعد استعداده وصفاء نفسه.

ثمّ يميّز ابن سينا بين ما هو كتاب وما هو أخبار نبوّة بقوله:

«وكلما عبّر – النبيّ – بعبارات قد اقترنت بالتصور نفسه (المعاني والصور الإلهيّة)، فذلك آيات الكتاب، وكلما عبّر عنه بعبارات نقشيّة فذلك هو إخبار النبوّة».[١]

ولقد أثار مثل هذا الكلام ردودًا لا تكاد تحصى؛ ذلك أنّه ينظر إلى النبيّ من جانبين، جانب اتصاله بالمعرفة الإلهيّة بواسطة العقل الفعّال، أو جانب تلقّي المعرفة من العوالم القدسيّة. وهذا يتحقّق باتصال العقل المستفاد، حسب تفسير ابن سينا لمراتب العقل في النفس الناطقة، بالعقل المجرّد القدسيّ، وجانب تبليغ المعارف التي حصّلتها له.

في الجانب الأوّل يحتاج النبيّ إلى قوّة العقل، الذي من وظيفته أن يدرك المعاني الكلّيّة المجرّدة تجريدًا تامًّا عن الزمان ولواحقه، والصور المجرّدة كذلك.

وفي الجانب الثاني يحتاج للمتخيّلة لأنّها القوّة التي تتصرّف في الصور والمعاني، والتي بها تحفظ. ولقد قال ابن سينا سابقًا إنّ المتخيّلة ليست فحسب قوّة تطلَّع بها النفس الإنسانيّة على ما يحفظ في المتصوّرة والذاكرة من المعاني فحسب ثمّ تلقيها إلى الحسّ المشترك فتدرك، بل كذلك لها قوّة الابتكار بأن تشكّل صورًا لما يتأتّى للحسّ أن يعثر عليه أو أن يؤدّيه إليها. وابن سينا هنا يستثمر الجانب الأوّل من وظيفة المتخيّلة ليبيّن أنّها كما تملك صلاحيّة أن تستعرض ما في المتصوّرة والذاكرة

١. ابن سينا، النجاة، ط بيروت: دار الآفاق، ١٩٨٥. ص ٢٧٤.

من صور المحسوسات ومعانيها الجزئيّة ثمّ تلقيها إلى الحسّ المشترك فتدرك، فهي كذلك يمكنها أن تستعرض ما يتلقّاه العقل المستفاد من المعاني الغيبيّة والصور الإلهيّة الكلّيّة المجرّدة عن الزمان لجهة أنّ ما تحصّل منه إنّما هو عقل مجرّد ثمّ تؤدّيها إلى الحسّ المشترك صورًا ومعاني قابلة لأن تُدرَك. هذا غاية ما يمكن أن يفسّر به رأي ابن سينا، فلا معنى لمَا اتّهم به من أنّه يقول إنّ النبيّ يخترع الحروف والصور بواسطة متخيّلته، ثمّ يعبّر بواسطتها عن معاني الوحي، فيكون معنى الوحي إلهيًّا ولفظه نبويًّا.

وإنّ في كلام ابن سينا في الواقع ما يكشف عن خلاف ذلك، ففي نصّه هذا عبارة جدّ كاشفة وهي قوله: «وكلّما عبّر النبيّ بعبارات قد اقترنت بنفس التصوّر» وهو كلام شديد الدلالة على أنّ ما يتلقّاه النبيّ كتابًا، أو كما يقول ابن سينا: «هو آيات الكتاب» فإنّما يقترن لفظه بمعناه. أو أنّ ألفاظه تقترن بصورة كما يتلقّاها. فهو إذًا يتلقّى الوحي لفظًا ومعنى. فاللفظ إلهيّ كما كان المعنى كذلك. ووظيفة المتخيّلة ليس اختراع الألفاظ من أجل أن تتلبّس بها المعاني ليسهل نقلها وتفهّمها. إنّما وظيفتها تصوير اللغة الإلهيّة والمعنى كليهما في الحسّ المشترك ليتأتّى استيعابهما لمن لا يملك قدرة بلوغ عالم القدس بلا صور حسّيّة وبلا معانٍ جزئيّة كذلك. وبالتالي فالقول إنّ ابن سينا يقول إنّ النبيّ إنّما يشكّل الوحي بحروف من عنده حين يتمثّله في مخيّلته معانيَ وصورًا، فتكون حروف الكتاب من اختراع النبيّ، وهمٌ واضح.

ومع كلّ هذا فابن سينا يرى النبوّة واجبة، وبعث النبيّ واجبًا. وهو صريح كذلك في أنّ في من يبعث نبيًّا من الخصائص ما لا يوجد في أقرانه من البشر، فإذا كانت المعرفة في شمول معناها إنّما هي اتصال البشر بالعقل الفعال، فإن النبوّة

اتصال فريد لا يتأتّى إلّا للخاصّة من هؤلاء، الذين يملكون بالفطرة والطبيعة من المميّزات ما لا يتوفّر لغيرهم. ويعبّر ابن سينا عن ذلك كلّه فيقول:

«فواجب أن يكون نبيّ، وواجب أن يكون إنسانًا، وواجب أن تكون له خصوصيّة ليست لسائر الناس حتّى يستشعر فيه الناس أمرًا لا يوجد لديهم فيتميّز به عنهم، فتكون له المعجزات. ثمّ إنّ النبيّ من عند الله وواجب في الحكمة الإلهيّة إرساله، وإن جميع ما يسنّه فإنّما هو واجب من عند الله أن يسنّه، وإنّما يسنّه من عند الله».[١]

ومثل هذا الكلام صريح في أنّ النبوّة اصطفاء إلهيّ، وأنّ ذلك إنّما يحصل لخصوصيّة في من يتمّ اصطفاؤه، بها يتميّز عن سائر البشر، تؤهّله لتلقّي العلم الإلهيّ عن مصدره القدسيّ. ويربط ابن سينا بين العناية الإلهيّة والنبوّة بما هي حاجة إنسانيّة ربطًا صريحًا، فيقول:

«فلا بدّ في وجود الإنسان وبقائه من مشاركة، ولا تتمّ المشاركة إلّا بمعاملة، كما لا بدّ في ذلك من سائر الأسباب التي تكون له، ولا بدّ في المعاملة من سنّة وعدل، ولا بدّ لهما من سانٍّ ومعدّل، ولا بدّ أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطِب الناس ويلزمهم السنّة، ولا بدّ من أن يكون إنسانًا».[٢]

وبالتالي فالنبوّة حاجة تاريخيّة كذلك، أعني حاجة للاجتماع، وهو شيء كان الفارابي نظَّر له بعمق في آراء أهل المدينة، وبالتالي لا تستقيم عدالة ولا قانون في اجتماع بشريّ إلّا بنبيّ يتأتّى له أن يخاطب الناس مثلما يفهمون، وبالطرائق التي بها

١. النجاة، ط. دار الآفاق، م. س.، ص ٣٤٣.
٢. م. ن.

يفهمون، وأن يكون له قوّة إلزام تدفع بهم إلى طريق العدالة ومسلكها.

وإذا كان يبدو من بعض نصوص ابن سينا أن النبوّة اكتساب، فهو في الواقع فهم منقوص يأخذ النصوص متفرّقة متباعدة. وما يجب أن يفهم من ذلك، في النصوص التي تقرّره أو توحي به، هو أنّ النبوّة إذا كانت مشيئة إلهيّة وأنّ النبيّ إنّما يُصطفَى من بين أقرانه اصطفاءً إلهيًّا لما يتميّز به من ملكات فطريّة وجبلّة طبيعيّة، فإنّ النبوّة مراتب، وأنّ من خصائص النبيّ أنّه يملك قوّة الارتقاء في مراتب الكمال حتّى وهو نبيّ، وأنّ ذلك إنّما يتحقّق له بأن يروّض نفسه، وبذلك يمكن أن يفهم في سياق الحديث عن النبوّة تفاوت مراتب الأنبياء وعلوّ بعضهم على بعض درجة. ومثل هذا المعنى هو ما يقصده ابن سينا من عبارات من قبيل:

«ولنفسك أن تنتقش بنفس ذلك العالم، يقصد عالم العقل، بحسب الاستعداد، وزوال الحائل»[١].

ويتابع:

«وهذه القوّة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصليّ، وقد تحصل بضرب من الكسب يجعل النفس لشدّة الزكاة كما تحصل لأولياء الله الأبرار، والذي يقع له هذا في جبلّة النفس ثمّ يكون مزكّيًا لنفسه فهو ذو معجزة من الأنبياء وكرامة من الأولياء، وكلّما زكّى المرء نفسه رقى في هذا الباب».[٢]

ومن الواضح أن ابن سينا وفاقًا لنظريّته في المعرفة يفترض أنّ كلّ معرفة بشريّة هي إشراق، كما مرّ سابقًا، وأنّ الأنفس إنّما تتلقّى المعارف في العقل المفارق

١. الإشارات والتنبيهات، م.س، ج٢، ص ١٩٠.

٢. م.ن.

أو العقـل الفعّال، وأنّها تتفـاوت فيما بينها لجهة قوّة فكرها وصفاء نفسـها وحدة ملكاتهـا. لكنّ ذلك ليس نبوّة ولا يقترب منهـا، إلّا إذا فهمنا معناها بما هي إنباء، أي وفق دلالتها اللغويّة؛ أمّا بمعناها الاصطلاحيّ، فهي جبلّة كما يحلو لابن سينا أن يعبّر وليست كسبًا. ثمّ إنّ النبيّ نفسه بما هو عارف عن العقل المفارق له خصوصيّة بها يتميّز عن سائر البشر، لذا فقوّة تلقّيه المعارف أشدّ وأبقى، وأعمق وأمضى؛ ولا يقترب منه سـواه من البشر في ذلك البتّة؛ ولذا فإنّ للنبوّة خصوصيّات إذًا، الأولى أن يكون النبيّ كائنًا مصطفًى لتُلقَى على قلبه المعارف الإلهيّة... في أسـمى ما تعنيه هذه المعارف وأكمل، والثانية هي أنّ النبوّة أرقى مراتب العقل الإنسـانيّ وأعلاها وأشدّها وأقواها وأنّ نفوس الأنبياء هي أكثر النفوس قابليّة وأصفاها طبيعة. وهو نبيّ في مزاج أصيل كما عبّر هو نفسه مرّات عديدة. أي أنّ النبيّ إنّما يكون نبيًّا؛ لأنّ جبلّته أو مزاجه الأصيل يقتضي ذلك فيصطفى.

وبالتـالي فالنبوّة ليسـت اكتسـابًا البتّة، والمعرفـة البشريّة بواسـطة الاتصال بالمفارقـات لا يمكن بحال أن تبلغها اسـتنادًا إلى قوّة بحسـب. نعم بعض كلامه يوحـي بأنّ نفوس الأنبيـاء المؤهّلين للنبوّة في جبلّتهم وطبيعتهـم قابلة للترقّي في مدارج الكـمال، وأنّهم بذلك يتفاوتون، وأنّ البشر يسـتطيعون الاتصال بالعقول المفارقـة حسـب قواهم وملكاتهم بالجهد والكسـب لا بالجبلّة والطبـع، وأنّه إنّما يبلغون منه حسب ما فيهم من استعداد وقابليّة.

وعلى أيّ حال فإنّ مرادنا هنا ليس هو دراسـة نظريّة النبوّة عند ابن سينا، ولا خصائـص النبيّ، بل التأكيد على أنّ النبوّة عنده ضرب من ضروب المعرفة، لكنّها معرفة قدسيّة، لا تحصل نتيجة الاتصال بالعقل الفعال فحسب، بل نتيجة اصطفاء

إلهـيّ لمن يملك قابليّة أن يبلـغ العلم الإلهيّ على سـعته وأن يتلقّى منه ما اقتضت الإرادة الإلهيّـة أن يتلقّاه. وأنّ النبيّ يملك قوّتين مميّزتين؛ بإحداهما يتلقّى العلم بما هـو فيض من عقل مجرّد، وبالأخرى يترجم هذا الوحي معرفة قابلة لأن تصوَّر في حسّ مشترك باشتراك المتخيّلة ليتأتّى إدراكها في الزمان.

إذًا هذا هو مذهب ابن سينا في المعرفة، وهذه هي خطواته، وهذه هي عناصره، والمراحل التي يجتازها ليبلغ صورته الأتمّ الأكمل على شكل عقل تختصّ به النفس الناطقـة وحدها. وهذا ما قاله ابن سـينا حول طبيعتها وكيفيّة حصولها بواسـطة اتصال العقل الإنسانيّ بالعقل المفارق الفيّاض الذي استنادًا إليه راح الرجل يفسّر النبوّة وكيفيّة حصولها باعتبارها شكل اتصال بالعوالم العلويّة.

المصادر

ـ ابن رشد، تلخيص كتاب النفس لأرسطو، تحقيق. أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة: نهضة مصر، ١٩٥٠م.

ـ ابن سينا، «شرح مقالة اللام» ضمن: بدوي، أرسطو عند العرب.

ـ ـــــــــــ، أحوال النفس، «رسالة في النفس وبقائها»، تحقيق. أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة: البابي الحلبيّ، ١٩٥٢.

ـ ـــــــــــ، الإشارات والتنبيهات، القاهرة، ١٣٢٥هـ.

ـ ـــــــــــ، الإشارات والتنبيهات، مصر ١٣٢٥هـ

ـ ـــــــــــ، التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطو، مخطوطة دار الكتب المصريّة القاهرة، رقم ٢١٧.

ـ ـــــــــــ، التعليقات على حواش كتاب النفس لأرسطو، نشره عبد الرحمن بدوي في: أرسطو عند العرب، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٧.

ـ ـــــــــــ، الشفاء، الطبيعيّات، النفس تحقيق. قنواتي وسعيد زايد، القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٧٥.

ـ ـــــــــــ، الشفاء، طهران، ١٣٠٣هـ.

ـ ـــــــــــ، القانون في الطب، طبعة ١٦٥٣م.

ـ ـــــــــــ، النجاة، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٥.

ـ ـــــــــــ، النجاة، مصر، ١٣٣١م،

ـ ـــــــــــ، رسالة في الكلام على النفس الناطقة، نشرها الأهاني ضمن: أحوال النفس.

ـ ـــــــــــ، رسالة في معرفة النفس الناطقة، نشرها الأهاني ضمن: أحوال النفس.

ـ ـــــــــــ، مبحث عن القوى النفسيّة، نشرها الأهاني ضمن: أحوال النفس.

ـ ـــــــــــ، رسالة في النبوّات، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيّات، مصر، ١٩٠٨.

ـ ـــــــــــ، عيون الحكمة، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيّات، اسطنبول، ١٢٩٨ هـ.

ـ ـــــــــــ، كتاب التعليقات، تحقيق. حسن مجيد العبيدي، دمشق: دار الفرقد، ٢٠٠٩.

ـ ـــــــــــ، مبحث في القوى النفسيّة، نشرة فانديك، مصر، ١٣٢٥هـ،

ـ إخوان الصفاء، الرسائل، مصر، ١٩٢٨م.

ـ أرسطو، الكون والفساد، ترجمة. أحمد لطفي السيد، مصر ١٩٣٢م.

ـ ـــــــــــ، فنّ الشعر، ترجمة إبراهيم حمادة، القاهرة: الإنجلو المصريّة، د.ت

ـ ـــــــــــ، في النفس، ترجمة الأهواني، القاهرة: المركز القوميّ للترجمة، ٢٠١٥.

ـ ـــــــــــ، في النفس، ترجمة عربيّة قديمة، حقّقها عبد للرحمن بدوي، القاهرة: مكتبة النهضة المصريّة، ١٩٥٤.

ـ أفلاطون، طيماوس، ترجمة عربيّة بقلم فؤاد جرجي بربارة، عن الترجمة الفرنسيّة، دمشق: وزارة الثقافة، ٢٠١٤.

ـ أمين، أحمد وزكي نجيب محمود، قصّة الفلسفة اليونانيّة، القاهرة: دار الكتب المصريّة، ١٩٣٥م.

ـ بدوي، عبد الرحمن، أرسطو، بيروت: دار القلم، ١٩٨٠م. ص ٢٣٧.

ـ الرازي، أبو زكريا، رسائل الرازي، نشرها كراوس، مصر ١٩٣٩م.

ـ زينب الخضريّ، أثر ابن رشد في فلسفة العصر الوسيط، القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨٣م.

ـ عبد الحليم محمود، التصوّف عند ابن سينا،

ـ عثمان، حسن ملا ومحمد خير عرقسوسي، الجانب النفسيّ في بحوث ابن سينا، بيروت: مؤسّسة الرسالة، ١٩٨٢.

ـ الغزالي، أبو حامد، آراء أهل المدينة الفاضلة، مصر.

ـ ـــــــــــ، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، القاهرة، ١٩٢٧.

ـ ـــــــــــ، معارج القدس، مصر، ١٩٢٧م.

ـ ـــــــــــ، مقاصد الفلاسفة، مصر، ١٣٣١هـ.

ـ ـــــــــــ، المستصفى، مصر: المطبعة الأميريّة، ١٣٢٢هـ.

ـ الفارابي، أبو نصر، مجموع فلسفة أبي نصر، مصر ١٩٠٧م.

ـ الكندي، رسالة في العقل، نشرها بدوي في: رسائل فلسفيّة، بيروت: دارالأندلس، ١٩٨٠م.

ـ كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ترجمة. إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: المركز القوميّ للترجمة.

ـ ماجد فخري، أرسطو طاليس، بيروت: مط. الكاثوليكيّة، ١٩٥٨م.

ـ محمود غرابة، ابن سينا بين الفلسفة والدين، القاهرة، ١٩٧٢.

ـ نجاتي، محمّد عثمان الإدراك الحسّيّ عند ابن سينا، بحث في علم النفس عند العرب، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعيّة، د. ت.

_ Aristotle, De Amina, tran. R. D. Hicks, M. A. , Cambridge 1907

_ Aristotle, Metaphysics, By W. D. Ross, Oxford, 1926.

_ Aristotle, physics, By W. D. Ross, Oxford, 1936.

_ Bear, J. Greek theories of Elementery cognition, oxford, 1924.

_ Gilson, Archives d,Histoires Doctrinale et l,istoire du moiyen Age, 1928-1929.

_ Gilson, le thomanisme, paris, 1927.

_ Goichon, A.M. lexipue de LA langue philosophipue d,ibn sinna, paris, 1988.

_ Herbert spieglberg, The phenomenological movement, kluwer 1994.

_ Marcel De corte, La Doctrine de l'intelligence chez Aristote, l''Antiquité clas-

Ross, Introduction of Anima d'aristotle, oxford, 1961.

_ Soury, le système nerveux central, Paris 1899.

_ Thery, Alexander d'aphrodise, belgique 1926.

يَعدُّ ابن سينا المعرفةَ إنجازًا متقدّمًا لقوى النفس كلّها، وكمالًا تنتهي إليه فاعلية هذه القوى مجتمعة، سواء منها تلك التي تتصل بالبدن بنحوٍ من أنحاء الاتصال، أم المجرّدة عنه. وهنا كذلك ستتبدى أكثر رؤاه إشكاليةً حين يربط المعرفة بما هي كمال للنفس الناطقة بمشكلاتٍ أنطولوجيةٍ وميتافيزيقيةٍ كوجود العقول المفارقة، وفكرة المعرفة كتلقٍّ لإشراق العقل الفعال، وكوسيلةٍ للارتباط الوجودي بعوالم علوية.

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
www.iicss.com