نقد أبي البركات البغدادي لقوى الحس الباطن في المدرسة المشائية

الأستاذ المساعد الدكتور

حمزة جابر سلطان

المدرس المساعد

حسين حمزة شهيد

جامعة الكوفة / كلية الآداب

المقدمة

شغلت نظرية قوى الحس ألباطن معظم أبحاث علم النفس عند فلاسفة الإسلام بدءاً من الكندي ، ووصولاً إلى صدر الدين الشيرازي ، انطلاقاً من أن هذه القوى تقوم بوظائف إدراكية لا غنى عنها في أتمام عملية الإدراك والمعرفة بالنسبة للإنسان ، باستثناء شخصية فلسفية جاءت بعد الغزالي ، والتي وقفت موقفاً نقدياً واضحاً من هذه النظرية ، ألا وهي شخصية أبي البركات البغدادي(ت٥٤٧هـ) ، حيثُ تمتعت فلسفته بحسٍ نقدي واضح اتجاه الفلسفة الإسلامية المشائية ، الممثلة بالفارابي وابن سينا ، خصوصاً في شقيها الفيزيقي والميتافيزيقي.

والباحث يُحاول من خلال هذا البحث عرض موقفه النقدي من هذه النظرية، والأساس الذي بنى عليه هذا النقد ، ومن ثم معرفة رأيه هو في عملية الإدراك.

المطلب الأول

التعريف بقوى الحس ألباطن

احتلت نظرية قوى النفس ألباطنه مكانةً كبيرة في أبحاث علماء الإسلام وفلاسفتهم المتعلقة بالنفس والمعرفة ، ويرجع السبب في ذلك إلى أن النفس لا

تصل بذاتها إلى مُدرَكاتها ، بل لا بد لها من قوى وآلات تقوم بدور الوسائط بين النفس وبين هذه المُدرَكات ،لان النفس قوة بسيطة وواحدة بالذات ، بينما أفعالها الظاهرة والباطنة تتجاوز حدود هذه الوحدة البسيطة إلى كثرة وتعدد بالغين.

ومن هذا المنطلق نشأت نظرية القوى النفسانية للتغلب على هذه الصعوبة التي واجهت أمر العلاقة بين النفس وما يصدر عنها من أفعال، ولتنشئ في ذات الوقت علاقة جديدة تربط النفس البسيطة بالقوى والأفعال ارتباط السببية ، بمعنى أن هذه العلاقة تشبه علاقة الأثر المتبادل بين المبدأ والأفعال ، والنفس عبر هذه العلاقة تنفعل أو تتأثر بأفعالها [١].

ووظيفة هذه القوى هو تقبل الصور المتادية من الحواس الظاهرة فتجمعها وتحفظها وتتصرف فيها [٢] ، ويبدو أن الإنسان يشعر بشيء داخلي في عملية الإحساس ، ذلك انه لا يكتفي بالدرجة الظاهرة للمعرفة الحسية ، فالحواس الخارجية آلات يتصل بها الإنسان بالمُدرَكات في الخارج، وهذه الدرجة من المعرفة لا تكفي في إمداد النفس الحاسة بما تحتاج إليه من مكونات الإدراك والمعرفة ، إذ أن كل حاسة خارجية تختص بنوع معين من المحسوسات لا تتعداه إلى غيره ، فضلاً عن أنها لا تستطيع أن تعطي حكماً فيه ، ومن ثم فانه من الضروري أن تكون هنالك عمليات داخلية مرافقة لعملية الإحساس الخارجي[٣].
وقد اصطلح الفلاسفة على تسمية هذه القوى (بالحواس ألباطنه) في مقابلة الحواس الظاهرة [٤] ، ويعتبر أرسطو أول عالم نفساني في العصر القديم تكلم عن الحس الباطن وناقش مسالة الحس المشترك والتخيل والتذكر بأعتبارها وظائف سيكولوجية داخلية تتعلق بالنفس الحاسة ومركزها القلب الذي هو في رأيه المركز الرئيسي للنفس الحاسة [٥] .

أما قبله فلا نجد إشارة تذكر لهذه القوى، ذلك أن فلاسفة اليونان قبل أرسطو كانوا ينسبون هذه الوظائف النفسية المختلفة إما إلى النفس عموماً، وإما إلى العقل الذي هو الطريق الثاني من طرق المعرفة بالإضافة إلى الحواس الظاهرة [٦]، والسبب في ذلك أنهم كانوا إما ماديون يعولون على الحواس الخمس الخارجية ، والعقل ليس إلا حسياً مادياً ومن ثم فلا قول بالقوى النفسية ألباطنه ، وإما روحيين أو عقلين كأفلاطون الذي يرجع المعرفة إلى عالم المثل والى

العقل أصلاً ، والحواس الخمس ليست إلا مذكرات للنفس العارفة التي نسيت بحلولها في البدن معارفها [٧] .

وقد اخذ فلاسفة الإسلام بهذه النظرية مضفين عليها تفصيلات وتحليلات أكثر مما كانت عند أرسطو، حيث نجد الفارابي يقول بخمس حواس داخلية جاعلاً مكانها في الدماغ لا في القلب [٨] ، إلا انه لم يذكر سوى تعريف مختصر لهذه الحواس ولم يحاول أن يقوم بدراستها بشكل مفصل ، وهو الأمر الذي تكفل به ابن سينا من بعده ، وعنه انتشرت هذه الدراسة بين مفكري العصور الوسطى من المسلمين والمسيحيين [٩] .

حيثُ تشكل هذه القوى القسم الثاني من القوى المُدرِكة عند ابن سينا، فإذا كانت الحواس الخمس الظاهرة النى تُشكل القسم الأول من هذه القوى تدرك صور المحسوسات والمعاني الجزئية من الخارج، فأن هذه القوى تدرك صور المحسوسات والمعاني الجزئية من الداخل [١٠] ، فالحواس الظاهرة لا تكفي لتكوين الإدراك الحقيقي عن الشيء المحسوس لأنها تعطي صور جزئية عنه، فضلاً عن أنها لا تستبقي هذه الصور بل تزول بزوال الأثر المحسوس إلا ما ندر، كأن يكون المؤثر قوياً فان صورته حينذاك تبقى بعض الوقت لكنها سرعان ما تزول بعد وقت طويل[١١] ، لذا وجب أن يكون هناك حواس تدرك ما تؤدي إليه الحواس

المتفرقة كالعينين والأذنين وغيرهما، ثم تقوم بحفظ هذه الصور بعد غيبتها فلا تزول بزوال المحسوس، ثم تقوم باستحضارها في الوقت المناسب وثم تقوم بعمليتي التحليل والتركيب،الخ من العمليات الأخرى ، وهذه الوظيفة التي تقوم بها هذه الحواس هي ما يُطلق عليها الحواس ألباطنه [١٢]، وعلى ذلك يمكن تعريف الإدراك أو الإحساس الباطن عند ابن سينا تعريفاً عاماً بأنه إدراك صور المحسوسات والمعاني الجزئية الموجودة فيها ، ويصبح هذا الإدراك انفعال فسيولوجي يحدث في أعضاء الحس الداخلية [١٣].

وإذا كان موضوع الحواس الظاهرة المادة الماثلة أمام الحس، فأن موضوع الحواس ألباطنه هو صور المادة وان غابت عن الحواس الظاهرة ، كأدراك الشاة لصورة الذئب وشكله ولونه ، أما المعنى فيكون بألنفس ألباطنه لا بالحواس ، مثال ذلك إدراك الشاة لعداوة الذئب [١٤] ، يقول ابن سينا محدداً الفرق بين إدراك الصورة وإدراك المعنى، ومبيناً العلاقة بين كل نوع منهما والأخر((أن الفرق بين إدراك الصورة وإدراك المعنى ، أن الصورة هي الشيء الذي يدركه الحس الباطن والظاهر معاً ،لكن الحس الظاهر يدركه أولاً ويؤديه إلى الحس الباطن)) [١٥] ، أما ما يتعلق بكيفية الإحساس الباطن ،فان ابن سينا يرى أن الإحساس هو انفعال سواء بالنسبة للحس الظاهر أم الحس الباطن، مع بعض الفوارق التي تتمثل في أن الحواس ألباطنه لا تنفعل مباشرة عن المحسوسات الخارجية ، بل عن صورها التي تتئدا الحس المشترك بوساطة الروح الحيواني عبر الأعصاب [١٦] ، فإذا كان وجود المتوسطات وحضور الحسوسات الخارجية أمرين ضروريين في الحس الظاهر، فلا وجود إلى مثل هذه الضرورة في الحس الباطن [١٧].

ولا شك أن تحديد مكان في المخ يُعد شيئاً باطلاً وضرباً من التفسيرات الخاطئة من وجهة نظر العلم الحديث ،إلا أن هذا المعنى كان بعيدا عن ذهن ابن

سينا ومعاصريه من الفلاسفة لقلة التجارب وطبيعة العصر الذي عاش فيه ، ولم يتح للعلماء خطاء هذه النظريات إلا أثناء الحرب العالمية الأولى حينما راءوا ، انه على الرغم من إصابة فرد ما في جزء من أجزاء دماغه ،إلا أن الوظيفة التي ينسبها ابن سينا وكل القائلين بهذه النظريات لا تزال تعمل[١٨] . إلا أن التفاتة فلاسفة الإسلام إلى تحديد أماكن لهذه القوى في الدماغ يعكس مدى مستوى المعرفة العلمية لتشريح الدماغ في العصر الوسيط، ومن الناحية الفلسفية يعكس اتجاهاً متقدماً لربط عملية التفكير بالأجهزة الدماغية العضوية [١٩].

وقبل بيان نقد أبي البركات لقوى الحس ألباطن ، لا بد من ذكر موجز عن هذه القوى ووظيفة كل منها:

أولاً/ الحس المشترك:

هو أول القوى ألباطنه، ويُمثل الحد المشترك بينها وبين الحواس الظاهرة ، واليه تؤدي وتجتمع هذه الحواس ، يقول الفارابي:((في الحد المشترك بين الباطن والظاهر قوة مجمع تأدية الحواس ، وعندها بالحقيقة الإحساس ، وعندها ترتسم صورة آلة تتحرك بالعجلة فتبقى الصورة محفوظة فيها)) [٢٠] ، أما ابن سينا فيرى في هذه القوة من أنها قوة مرتبة في التجويف الأول من الدماغ تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس المتادية إليه ، وهي القوة التي تتئدا إليها المحسوسات كلها [٢١]، ويعتبر هذه القوة مركزاً لنشاط الحواس تتئدا إليها المحسوسات كلها وفيها يحدث الإحساس [٢٢] ، وهذا ما نجده عند أرسطو أيضاً،إلا انه لا يقول بان لهذه القوة عضواً خاصاً في الجزء الأمامي من الدماغ كابن سينا ، لان الحس المشترك عند أرسطو ليس حساً خاصا له عضو خاص [٢٣]، كما أنه يُفسر الحس المشترك بأنه الذي يدرك الحركة والسكون والشكل والمقدار والعدد

والوحدة [٢٤] ، في حين أن ابن سينا يجعل منه القوة التي تقبل جميع الصور المنطبعة في الحواس، ويستدل على وجود هذا المجمع وعلى انه آلة غير الحواس الظاهرة من خلال تخيل المدورية ، حيث أن كل شيء يدور فيعرض للإنسان دوار من تأمل ما يدور كثيراً على ما أنبانا به ، وليس يكون ذلك سبب أمر في جزء من العين ولا في روح مصبوب فيه ، كذلك التخيلات التي تقع في النوم ، أما أن تكون لارتسام في خزانة حافضة الصور ، ولو كان كذلك لوجب أن يكون كل ما اختزن فيها متمثلاً في النفس ليس بعضها دون بعض حتى يكون ذلك البعض كأنه مرئي أو مسموع وحده ، أو أن يكون يعرض لها التمثل في قوة أخرى وذلك أما حس ظاهر وأما حس باطن ، ولكن الحس الظاهر معطل في النوم ، فبقي أن يكون حساً باطناً [٢٥] ، ولا بد أن يكون هناك مبدأ للحواس الظاهرة ، وليس أدل على وجود هذه القوة الجامعة لكل الحواس من أننا مثلاً عندما نرى جسماً اصفر ، أدركنا منه انه عسل حلو طيباً ولم نذقه ولا شممناه ولا لمسناه ، فبين أن عندنا قوة اجتمعن فيها ادراكات الحواس وصارت جملتها عند صورة واحدة ، هذه القوة هي المسومة بالحس المشترك [٢٦] ، وينسب ابن سينا للحس المشترك ثلاث وظائف ، أولها انه يعد الأساس لبقية الحواس ، وكما يقول بأنه مركز الحواس ، كما انه يدرك موضوعات لا يمكن للحواس إدراكها كالمقدار، بالإضافة إلى انه يجعل الإنسان يشعر بما تنقله إليه الحواس الخمس[٢٧].
وهذه الوظيفة الأخيرة تعد وظيفة هامة ، بل هي أهم هذه الوظائف ، يقول مثلاً عن البصر آن ألته العين ووظيفتها أن ترى ،إلا أن دراسته لوظائف الحس المشترك تثبت انه مركز التقاء جميع الإحساسات ، وبذلك فان ابن سينا قد جعل الحس المشترك حساً خاصاً له مكانة مستقلة عن الحواس الظاهرة من جهة ، وعن مجموع النفس الحاسة من جهةً أخرى [٢٨] .

ثانياً/ الخيال أو المصورة:

قوة مرتبة في أخر التجويف المقدم من الدماغ ، ووظيفتها أنها تحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئية الخمس، ويبقى فيه بعد غيبة تلك المحسوسات، فهي أخر ما تستقر فيه صور المحسوسات [٢٩]. أي أن هذه القوة تؤدي وظيفتها بعد الإدراك الحسي ، فهي مستقلة عن المحسوس ، وذلك لأنها تدركه في غيابه ، فالتخيل هو أدراك المحسوسات في غيابها ، والصورة الموجودة في المخيلة قد استمدت كل عناصرها من الإدراك الحسي ، فهي

بمثابة مخزن لحفظ الصور التي تأتي بها الحواس إلى الحس المشترك ، لذلك فهي اقل حيوية من الصور المحسوسة [٣٠] . بمعنى أن الوظيفة الأساسية للمصورة هي حفظ أو استثبات –بتعبير الفارابي- الصور التي يدركها الحس المشترك بعد أن تزول المحسوسات نفسها [٣١]. ولو قارنا بين الفارابي وابن سينا في رؤيتهما إلى المصورة ، نجد تشابهاً كبيراً ولكن مع بعض الفوارق ، فابن سينا يُحدد وظيفة المصورة أيضاً على أنها تحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئية الخمسة ويبقى فيه بعد غيبة تلك المحسوسات[٣٢] ، غير أن الفيلسوفين يختلفان بعض الشيء ، حينما يطلق ابن سينا لفظ (الخيال والمتخيلة) أيضاً على القوة المصورة[٣٣]. وهذا ما لا نجده لدى الفارابي ، ولكن قد يُفهم من بعض مؤلفاته ذهابه إلى التسوية ين الخيال أو التخيل والمصورة ، حينما يقول:((أن الحس يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه ويؤديها إلى الحس المشترك ، فيؤدي الحس المشترك تلك إلى التخيل ، والتخيل إلى قوة التميز ليعمل التمييز فيها تهذيباً وتقسيماً ويؤديها منقحة إلى العقل ، فيحصلها العقل عناية)) [٣٤] .

ثالثاً/ المتخيلة:

وهي قوة مرتبة في التجويف الأوسط من الدماغ ، وتُسمى متخيلة بالقياس إلى النفس الحيوانية ، وبالمفكرة بالقياس إلى النفس الناطقة [٣٥] ، ووظيفتها تركيب بعض ما في الخيال مع بعض وتفصل بعضها عن بعض، لا على أن الصورة التي وجدناها عليها من خارج، ولا مع تصديق بوجود شيء منها أو لاً وجوده [٣٦] ، وهذه القوة تعمل بحرية أكثر ذلك لأنه يمكن لها أن تركب من الصور المختزنة أشياء لا وجود لها. لذلك فهي تساعد على الخلق والإبداع ،كذلك تلعب دوراً كبيراً في الأحلام ، فعندما يصل الإدراك الحسي إلى اضعف درجاته كما هو الحال في النوم، فأن الصور المخزونة التي سبق إدراكها بالحواس تظهر للنائم وتخدعه، لكن الأحلام كلها ليست خازنة، فهناك أيضاً الرؤية الصادقة التي تقع عن التخيل ذلك عندما تعتاد الصدق [٣٧].

رابعاً/القوة الوهمية:

قوة مرتبة في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ ، تدرك المعاني غير الموجودة في المحسوسات الجزئية كالقوة الموجودة في الشاة الحاكمة أن هذا الذئب مهروب عنه، وان هذا

الولد هو المعطوف عليه [٣٨] ، وعلى هذا يكون إدراك تلك المعاني دليلاً على وجود قوة تدركها وكونها لم يتئدا من الحواس ، دليل على مغايرتها للحس المشترك، ووجودها في الحيوانات العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة [٣٩] . وقد وجه ابن رشد نقداً لابن سينا في هذا الموضع ، من حيث أن الأخير قد اسند وظيفة التركيب والتفصيل إلى القوة المتخيلة ، فلماذا قال بقوة جديدة واسند لها نفس الوظيفة ، أذن ليس هناك مبرر لافتراض قوة لا عمل لها أو أن العمل المنسوب إليها متضمن في وظيفة قوة أخرى. وربما شعر أبن سينا كما يرى ابن

رشد بعدم جدوى القول بوجود هذه القوة [٤٠] ، لذلك نجد ابن سينا يقول:((يشبه أن تكون هذه القوة هي أيضاً المتصرفة في المتخيلات تركيباً وتفصيلاً)) [٤١].

خامساً:الحافظة أو الذاكرة:

قوة في التجويف المؤخر من الدماغ ، تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسان الجزئية، ونسبتها إلى القوة الوهمية كنسبة الخيال إلى الحس المشترك [٤٢] ، ويُبين ابن سينا عملها بمقارنتها بالقوة الوهمية ، ويفرق بين الذكر والتذكر ، فالذكر قد يوجد في سائر الحيوانات ، أما التذكر وهو الاحتيال لاستعادة ما ندرس ، فلا يوجد إلا في الإنسان ، وذلك لان الاستدلال على أن شيئا كان ففات، أنما يكون للقوة الناطقة [٤٣] ، فالذاكرة تؤدي وظيفتها عفواً وقد تستحثها الإرادة ، ويسمى النوع الثاني تذكراً ، وهو خاص بالإنسان لأنه يستلزم التفكير [٤٤] ، والقوة الحافظة الذاكرة قوة واحدة عند ابن سينا فهو يقول:((وهذه القوة تسمى أيضاً متذكرة، فتكون حافظة لصياغتها ما فيها، ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثباته، والتصور به يستعيد إياه إذا فقد))[٤٥].

المطلب الثاني

نقد أبي البركات البغدادي

إذا كان أبو البركات❖ يتفق في بعض مفاصل فلسفته مع المدرسة المشائيه، إلا إننا بصدد تعدد القوى النفسية ، وبالتحديد قوى الحس الباطن ، نجده يبتعد عن هذه النظرية تماماً

هبة اللّه بن ملكا الملقب بأبي البركات :

تكاد تُجمع المصادر على أنه قد أسلم أواخر حياته ، لُقب (فيلسوف العراقيين) و(ابن ملكا) و(أوحد الزمان) ، وعرف عنه مؤلفه الضخم (المعتبر في الحكمة) وهو على ثلاثة أجزاء ، الجزء الأول في المنطق ، والثاني في الطبيعيات ،

والثالث في الإلهيات ، وتميز بنزعة نقدية واضحة للمدرسة المشائية الممثلة بالفارابي وابن سينا ، وخصوصاً في الجزأين الأخيرين، توفى سنة(٥٤٧هـ) . يُنظر: أبن أبي اصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء،ج٢، ص٣٤٧. أيضاً: القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص. أيضاً: د٠ نعمة محمد إبراهيم ، أبو البركات البغدادي وفلسفته الطبيعية،ص١٧ وما بعدها.

وأن نقده هنا يُمثل الأصالة ضمن موقفه أو نقده لحصول المعرفة الحسية، فلا نجد لقوى الحس الباطن حضوراً في عملية الإدراك ، فبعد أن كانت هذه النظرية مهيمنة على أبحاث علم النفس عند الفلاسفة بدءاً من أرسطو ، ووصولاً إلى الغزالي، نجد أنها تختفي تماماً من فلسفته.

وبناءً على ذلك لا نجد أبي البركات يعرض لنقد هذه القوى واحدة تلوى الأخرى ، وإنما كان نقده على نحواً إجمالي ، لكنه قد بنى نقده على مجموعة من الأسس ، أولها أن الحديث عن قوة متعددة للنفس لا ينسجم مع القول بوحدة النفس ، فأبي البركات يرى انه إذا كان ثمة خطر يُهدد وحدة النفس حقاً، فان هذا الخطر مصدره تلك القوى للنفس التي اخذ المشاؤن يعددونها وأصبحت النفس عن طريقها مُهلهلة مجزئة [٤٦] .

ويوجه أبو البركات نقده هنا بالخصوص لابن سينا في ذهابه بتعدد القوى وفاعليتها، فهو يرى أن المبدأ الذي يصدر عنه في أجسامنا ما يصدر عنه من الأفعال ، لو كان قوى متعددة كما فعل ابن سينا، لكان كل واحدة منها لأنها غير الأخرى يكون الشعور والمعرفة التي للإنسان بذاته الواحدة يتناول واحدة منها على انفرادها دون الباقية ، وحينئذ أن كان بعضها يشعر بالبعض فشعور كل واحدة منها بالأخرى لا يكون شعوراً لشيء بذاته ، بل بغيره، وان كان كل واحد منها يشعر بذاته فليس هو شاعر بغيره من حيث هو شاعر بذاته فكيف وهو يشعر

بشعوره بذاته وانه غير شعوره بالأخر [٤٧] ، فضلاً عن أن القول بقوى متعددة للنفس ، يفترض نوعاً من اْستقلال بعضها عن بعض ويؤدي ذلك إلى مشكلة تتعلق بعلاقة هذه القوى بشعور النفس، فالشعور بوصفه واحداً بالنفس وبهويتها هو شعور مباشر لا يقبل توسط طرف ثالث ، كوساطة القوى المتعددة الموزعة بحسب وظائف الجسد ، وهذا يؤدي بنا في رأي أبي البركات إلى أن النفس لم تعد تدرك ذاتها إدراكاً مباشراً ، بل صار عليها بدلاً من ذلك أن تدرك ذاتها عن طريق القوى المتعددة، الأمر الذي يفقدها الشعور بوحدتها، ويصبح هذا الشعور شعوراً بالقوى التي تقف خلف الأعضاء ليس إلا [٤٨] .

وكما يرى الباحث ، فان موقف أبي البركات مبني على مبدأ وحدة الذات أو النفس والشعور بها ، فشعور النفس الدائم وحضوره في كل أفعال الجسد ، وإدراكنا لهذا الشعور بكل الأوقات والأحوال ، أنما يُبطل فكرة وجود هذه القوى المتعددة التي تصدر عن النفس.

ومنطلقه الأخر في موقفه من قوى الحس الباطن، هو أن هذه القوى مجرد وسائط أي أدوات قابلة وليست فاعلة في الإدراك، وبهذا يفترق عن ابن سينا في نظرته إلى النفس، فبينما يعتقد ابن سينا أن قوى النفس سواء الظاهرة أو الباطن لها من الادراكات الحسية بخلاف النفس الناطقة التي تدرك الكليات دون الجزئيات، إذ نجد الأمر عند أبي البركات يختلف تماماً ، فالنفس هي المُدرِكة للأشياء سواء كانت حسية أم عقلية [٤٩] ، بمعنى أن النفس تدرك المعقولات والمحسوسات دون أن يؤثر ذلك على طبيعتها ،يقول((وتحقق تكرر مراراً كثيرة بعبارات مختلفة ومتفننة أن مُدرِك المحسوسات منا ومُدرِك الأعيان الموجودة هو مدرك الذهنيات فينا ، وما تجزأ بصور المحسوسات ولا انقسم حتى يلزم من انقسامه انقسام ما يدركه ويحل فيه من الصور المعقولة التي قالوا أنها لا تتجزأ ،

فقد بطل ما قيل من أن مُدرِك المعقولات فينا غير مُدرِك المحسوسات ، ومُدرِك الذهنيات فينا غير مُدرِك الموجودات))[٥٠]. ويُضيف أبي البركات إلى ما سبق من اعتراضات، انه لا يوجد مبرراً منطقياً لحصر القوى ألباطنه في خمس قوى لا تزيد ولا تنقص ، كما انه لا يجد مسوغاً في مقابلة الحواس الخمس ألباطنه بالحواس الخمس الظاهرة [٥١] ، ذلك أن ابن سينا نفسه قد توقف قليلاً عند حاسة اللمس ، ثم خرج من وقفته هذه زاعماً أن قوة اللمس ليست قوة واحد ، بل هي أشبه بجنس لأربع قوى مختلفات، قوة تحكم في التضاد الذي يوجد ين الحار والبارد، وثانية تحكم في التضاد بالوجود بين اليابس والرطب، وثالثة تحكم في التضاد ما بين الصلب والين، ورابعة تحكم في التضاد بين الخشن والأملس [٥٢] . ويعجب أبو البركات ، لم يجعل ابن سينا للذوق أيضاً عدة قوى تفرق بين مر وحلو ، وحامض وحريف، وللبصر قوى تفرق أيضاً بين ابيض واخضر واحمر واصفر وغيرها [٥٣] . ويرى أن المشائين وقد ارتضوا تقسيم القوى المُدرِكة وتعددها ، قد لا يستطيعون إثبات وحدة النفس وبساطتها ويستدل على ذلك بقوله:((لان الأعيان المتعددة لا وحدة لها في أنفسها، وشيئان لا يكونان بالذات شيئاً واحداً في حالة تجمعهما ، وصفة تشملهما ، والقول بوحدة الكثيرين والاغيار إنما هو غفلة من قائله وتجزيف في قوله ، وتحريف في تفهم ما يقال له، وإذا كان ذلك كذلك فلا يمكن أن تكون هذه القوى المتكثرة في الشخص الواحد منا هي ذاته الواحدة التي يشعر بها)) [٥٤] .

وكما يرى فيلسوفنا ، فان اختلاف الأفعال عند بني البشر ليس سببه تعدد القوى في النفس ، وإنما ذلك يرجع إلى ما يسمى عنده ب(الاستعداد) في النفس، بمعنى أن النفوس تختلف وتتمايز في الحقيقة والجوهر، بمعنى فأن نفساً بعينها ليس من طبيعتها أن تفعل أفعالاً بعينها [٥٥] . والاستعداد في النفس عند أبي البركات

هو أمر أخر غير القوى ألباطنه عند المشائين، ذلك أنهم يضفون على هذه القوى كثيراً من صفات الآلات الحسية المادية، بل قد يسمونها أحياناً ، الحواس الباطن أو الآلات المُدرِكة الباطنية، ثم أنهم يحددونها بأوضاع وأماكن معلومة في التجاويف الأمامية والوسطى والخلفية من الدماغ [٥٦] . أما الاستعداد فهو أشبه بالطبائع النفسية أو الجبلات التي تفطر عليها هذه النفوس ، وتختلف بها من حد إلى حد ، ومن قدر إلى قدر ، من حيثُ الإدراك والشعور والمعرفة والعلم، وبالتالي ليس الأمر قوة موجودة وقوة مفقودة ، بل الأمر نفس معينة على درجة من سعة الإدراك وضيقه ، تكون معها مالكه لآلات معينه تتطلبها منزلتها الخاصة بها من منازل الإدراك والشعور [٥٧] . كما أنه يرفض دعوى فلاسفة المشرق ، وبالتحديد ابن سينا، أن هذه القوى ، وبالتحديد الحس المشترك ، تقبل الانتفاش ، بمعنى أن فيه تنتقش الإشكال والأمثال والصور ذات المقادير العظيمة حتى يستطيع الذهن أن يلحظها مع غيبة الأشخاص المحسوسة [٥٨] ، ويحدد هذا المعنى بتسائله :((كيف ترتسم في هذا الجزء الصغير ألوف من هذه المقادير العظيمة ، وكيف تنتقش فيه بلدة على قدرها وجبل على عظمه؟ ولما استحال هذا في العين في شكل مما تراه العين شيئاً بعد شيء ، فهو بالاستحالة هاهنا أولى في المُدرَكات الكثيرة معاً، فكيف وتجتمع فيه أصناف المُدرَكات من الألوان والأشكال والحرارة والبرودة والصلابة واللين)) [٥٩] . وكذلك الحال في القوة المخيلة والقوة الحافظة الموجودتين في التجويفين الأوسط والخلفي، فلا يكون فيه التمثل والانتفاش حتى يكون خازناً حاوياً لجميع ما يحفظه الإنسان من الصور والمعاني ، فأن ذلك محال أن يسعه جسم بقدر الأرض ، فكيف هذا الجزء من الروح المذكور [٦٠] .

ويرى أبو البركات أن دعوى المشائين من أن الأشياء الكبيرة ترتسم في الحس المشترك ، لا يدع مجالاً للتفرقة بين البعيد والأبعد ،والقريب والأقرب ، يقول

((وقالوا- يقصد المشائين- أن صورة البلدة بشكلها ومقدارها ترتسم في البطن المقدم من الدماغ محفوظةً الشكل والمقدار حتى ينطبق الشكل بمقداره العظيم على الجزء الذي هو ألوف أضعاف له وان صورة القمر تبصر بأن تتئدا إلى العين فتنتقش فيها ، وما كبرت العين ولا صغر القمر وما تنبهو على طول الدهور وترداد الأنظار ،لأن يقولوا إذا كانت الصورة تأتي إلى البصر وتدرك بارتسامها فيه ، فأي فرق يبقى بعد الارتسام بين البعيد والأبعد والقريب والأقرب ،واليمين والشمال والخلف والقدام ، فإذا كان هذا علمهم بعلمهم وهذه معرفتهم بمعرفتهم ، فهلا توقفوا عن الحكم بالجهل المطلق على مبدآ كل علم ومعلوم ، وقالوا ما نعلم كيف يكون ، ولا على أي وجه يكون ،فما كان يضرهم ما جهلوه فيما علموه ، وكان العلم بالمجهول المطلوب لهم في مهلة الطلب آو لمن يأتي بعدهم فيتبع بنظره نظرهم)) [٦١] .

ويتضح من موقفه هذا ، أنه قد أنبنى على المشاهدة والملاحظة ، والاستقراء المبني على ملاحظة الموجودات ، وها واضح من تمييزه بين الأشياء الكبيرة والصغيرة ، وكيف يمكن لهذه الكبيرة أن تحل في الصغيرة. وهذا ما يؤكد التزامه بالنزعة الواقعية ، ويؤكد هذا المعنى بقوة بقوله:((لا تخدعن نفسك بأن تقبل أن جزءاً من دماغك يكون خزانة لمحفوظاتك أو لوحاً لنقش ما تدركه من ملحوظاتها أو تقبل أن الذي تجده من أفعالك لا تشك في أنك فاعلها من التحريك والإدراك هي أفعال ذوات أخرى هي غيرك مشاركة لك في بدنك ، فإنها إن كانت تفعل وأنت تفعل فأنت نفسك قيم بالفعل من غير حاجة إليها ، ولا دليل يدل عليها ، وان كانت هي الفاعلة دونك فكيف ينتسب الفعل إليك ويصدق القول به مع ما تعلمه من نفسك علما أولياً أنك أنت الذي عرفت كذا وفعلت كذا)) [٦٢] .

وهذا يعني أن الإدراك كما يرى أبي البركات ليس هو انتفاش الصور المُدرَكة في ذهن المُدرِك ، وإنما النفس هي التي تدرك الأشياء في أماكنها وعلى هيئاتها وأوضاعها . ويتضح من عبارات أبو البركات السابقة ، انه يرفض فكرة وجود أماكن صغيرة في الدماغ ، بعضها خازن وبعضها حافض للصور المحسوسة، كما أنه لا يوجد أدنى مجال للشك بأن الإنسان نفسه هو الذي فعل كذا وتذكر كذا، وهذا يعني أن فيلسوفنا ينيط مهمة الإدراك بالنفس مباشرةً ، وليس هنالك من قوى سوى الحواس الظاهرة التي هي بمثابة الآلات للنفس تستطيع من خلالها أن تصل إلى المُدرَك((ولا يكون الحافظ والمُدرِك إلا ذات النفس لا قوة جسمانية هي عرض في جسم ، ولا روحاً هو لطيف من الأجسام ، ولا عضو تنتقش فيه الصور التي يضيق عنها الفضاء)) [٦٣] .

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن أبا البركات لا يرفض ما أثبته المجربون وعلماء التشريح من وجود بطون ثلاثة في الدماغ، ولكن مكمن الخلاف بينه وبين المشائين، هو أنهم يجعلون في كل بطن من هذه البطون قوة لها صفة الإدراك ، بمعنى أنها قوة فاعلة للإدراك، وان البطون أمكنة وخزائن لما يرد عليها من مُدرَكات الحواس ، فالبطن المقدم للمتخيلات ، والأوسط للأفكار وتركيب الصور ، والمؤخر للمحفوظات والمتذكرات[٦٤] ، وهذا ما يرفضه أبي البركات، فليس ثمة قوى فعالة تقوم بعمليات إدراكية مع النفس، أو بالنفس، فالمُدرِك هو ذات النفس ولا واسطة بينها وبين ما تدركه ، وهذه البطون التي يتحدث عنها المشاؤن إن هي إلا الآلات للمُدركات الذهنية، وعلاقة النفس بهذه البطون ليست إلا مثل علاقتها بالات الإبصار والسمع والشم والذوق [٦٥] ، أما حفظ هذه الصور أو هذه المعاني فليس هو انتفاشاً في هذه البطون ، بل هذه الصور حاضرة ومتمثلة في ذات النفس.

كما رفض أبو البركات المبدأ المشائي القائل (أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد) في فلسفته الإلهية، كذلك يذهب إلى عدم صدق هذا المبدأ في حال سحبه على النفس وأفعالها ،لان نفس الإشكالات التي طالعت المشائين في النفس وأفعالها تنشا هنا أيضاً وتنبثق من جديد، على اعتبار أن القوة النفسانية عنده أمر بسيط ووحداني الذات، فكيف تكثر أفعالها وأثارها؟ [٦٦] . فالواحد قد يكون واحداً بالجنس، أو واحدا بالنوع، أو واحداً بالعدد. وحسبما يقتضيه المبدأ المشائي يلزم أن يكون الواحد الجنس لا ينشأ عنه إلا الواحد بالجنس ، وكذلك نفس اللزوم في الواحد بالنوع آو الواحد بالعدد ، فإذا كانت القوة النفسية هنا واحدة بالجنس ، فمعنى ذلك أن لا يصدر عنها من الآثار إلا واحد بالجنس ، ويلزم من ذلك أن تكون القوة النفسية الواحدة بالعدد لا نتصور لها إلا أن تفعل فعلاً واحداً فقط ، ثم تبطل عند ذلك ، وفقاً إلى المبدأ المشائي السابق ، وهو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد [٦٧] ، فليس امرأ ضرورياً أن تنشأ الكثرة في المبادئ والقوى إزاء الكثرة فيما يصدر عنها من أثار و أفعال وتبطل، دعوى المشاؤن من أن كل فعل يحدث ويبطل فعن قوة تحدث في الشخص وتبطل مع بطلان هذا الفعل، فمثل هذا القول مرفوض عند أبي البركات ، فالقوة الفاعلة باقية ومستمرة مع حدوث الأفعال وبطلانها، ودليل ذلك عند فيلسوفنا الشعور الذاتي الحاكم بان الذي فعل كذا أمس هو الذي يفعل ألان كذا ، وهو نفس الإنسان[٦٨].

ويرى الباحث أن موقف أبي البركات هذا عينه يتردد عند فخر الدين الرازي في كتابه (المباحث المشرقية) ، يقول الرازي:((أن الدليل الذي دل على أن الواحد بالجنس لا يصدر عنه إلا واحد بالنوع ،كذلك بعينه دل على أن الواحد بالشخص لا يصدر عنه إلا واحد بالشخص ، فيلزم أن تكون القوة الباصره التي

أدركنا بها سواداً غير القوة التي أدركنا بها سواداً أخر ، وان كنتم لا تلتزمون ذلك ، بل جوزتم أن يصدر عن الواحد الشخصي أكثر من معلول واحد شخصي فقد خالفتم مقتضى الدليل الذي دل على أن الواحد لا يصدر عنه ألا واحد)) [٦٩] ، الأمر الذي يدل على تأثر الفخر الرازي بموقف أبي البركات.

وفي رأي أبو البركات ، لا يمكن أن تكون قوى النفس المتكثرة في الشخص الواحد منا ، هي ذاته الواحدة التي شعر بها ، لأنه على فرض وجود هذه القوى، وذاتي واحدة ، فهي لا محالة تكون إحدى هذه القوى ، فان كانت ذاتي هي إحدى هذه القوى ، وكانت هذه القوة هي الفاعلة ، ، فالفاعل أذن غير ذاتي، لان القوة الباصره مثلاً إذا كانت هي التي تبصر ، وهي غيري ، اعني غير نفسي وذاتي، فغيري هو الذي أبصر لا أنا ، لكنني اعرف واشعر واعلم علماً يقينياً صادقاً أنني أبصر واسمع وأقول وافعل ، وان كانت القوة الباصرة تبصر وتنقل إلى الشيء المبصر ، فأبصره بها وفيها ، فهي إذن مجرد آلة قابلة لا فاعلة ، فهي محل لإبصاري وهيولى لا قوة فاعلة [٧٠] ، وكذلك الحال في كل القوى الحسية الظاهرة والباطنه التي قالوا بها ، فيكون الباصر السامع العاقل المُدرِك الفاعل القائل الذي اعرفه واشعر به على سائر الأقسام هو أنا ، اعني نفسي التي هي ذاتي وهويتي ، وما سواها مما يقال له قوى أنما يكون أما حامل أو موصل ، كالعين والروح الباصره التي فيها، ولا يلزم تكثر الذوات الفعالة والقوى التي قال بها المشاؤن.

وأبو البركات بموقفه الرافض لنظرية القوى النفسانية ، إنما يقترب من القرآن الكريم وحديثه عن الحواس الظاهر أولاً ، وثانياً نجد أن علماء النفس المحدثين قد اقتربوا من أبي البركات في رفضهم وجود أماكن محددة في الدماغ. فالقرآن الكريم في منهجه في إبراز دور المعرفة ، لا يهتم بتفصيل هذه القوى من الوجهة

التشريحية ، كما لا يهمه تجزئة الفطرة الإنسانية المعرفة، ولذا نجده يذكر الحواس الخارجية وأهمها حاستي السمع والبصر ، كما يذكر عمليات فاعلية تجري في النفس الإنسانية، ولا يجزئ الوظائف النفسية الداخلية إلى قوى حسية أو عقلية[٧١]، وهذا إنما ينسجم مع المنهج ألقراني الذي يدعوا إلى الاهتمام بالحقائق التي من شأنها أن تدعم قضية الإيمان عند الإنسان، وتوجهه إلى عبادة الله وحده، وبالتالي ليس من شأن القران الكريم أن يعطي نظريات نفسية (سيكولوجية) أو عضوية (فسيولوجية) أو تشريحية [٧٢] .

كما أن نقده هذا يُقربه من أبحاث علماء الكلام الذين لم يبحثوا في فكرة وجود قوى نفسانية تصدر عنها أفعال النفس المتعددة ،بقدر ما يبتعد عن الغزالي، لأن الأخير قد تابع الفارابي وأبن سينا في تمييزه بين قوى الحس الظاهر، وقوى الحس الباطن [٧٣] ، وهذا إنما يدل على أن فيلسوفنا على الرغم من تأثره بنقد الغزالي للفلاسفة ، إلا أنه لم يكن مقلداً له وتابع إلا في بعض مفاصل فلسفته، وهذا أنما ينسجم مع المنهج الذي وضعه أبي البركات لنفسه ، وهو المنهج القائم على الاعتبار.

أما فكرة وجود وظائف نفسية مستقلة بعضها عن بعض فكرة يرفضها علم النفس الحديث الذي يذهب إلى أن الظواهر النفسية ذات وحدة لا تتجزأ، وهي تصدر عن الإنسان ككل بحيث لا توجد أفعال عقلية محضة أو أنفعالية محضة أو فاعلية محضة لا تدخل فيها عناصر نفسية أخرى [٧٤] .

وبذلك يكون أبي البركات سباقاً لعلماء ألنفس المحدثين في رفض هذه النظرية، على أعتبار أن القول بهذه النظرية أنما يهدد وحدة النفس ، وعلى الرغم من أن موقفه الرافض لفكرة وجود قوى الحس الباطن ، إلا أننا نجده يلجأ أحياناً

إلى حكم القوة الوهمية التي رفض المشاؤن اعتبارها طرقاً إلى اليقين ، فهم لا يرون في القضايا التي تنشأ عن القوة الوهمية أساساً منطقياً يبرر صدقها أو يقينها، فلا بد لهذه القوة من الاستناد إلى حكم العقل في تصحيح تصوراته أو تزييفها . وكثيراً ما حذر الفلاسفة المشاءون من الانسياق وراء أحكام هذه القوة لأنها مكمن للخداع والتضليل فيما ينبث عنها من أفكار .

أما أبو البركات ، فان لهذه القوة مقام ومرتبة لا تقل عن مقام العقل سواء كانت في المحسوسات أو المعقولات ، بمعنى أن بديهية الوهم لو حكمت بتصور ما ولم يمكن العقل مناقضتها فهذه البديهية حق وليست في حاجة إلى حكم العقل أو فحصها أو اختبارها عن طريق هذا العقل. وكدليل على لجوء فيلسوفنا غالى حكم هذه القوة مثلاً ، مثلاً في مشكلة النهاية واللانهاية المقولتين في المكان وذلك حين أثبت اللانهاية بحجة قامت على توهم سهم نافذ خارج كرة العالم ، ورغم أن عماد هذه الحجة –وهو الوهم- كان مناط الرفض عند المشائين ، إلا أن نفس الوهم هذا كان مناط الرفض عند أبي البركات ، على أساس أن طريق التوهم هنا لا يعارضه النظر العقلي ، فلا حرج أن يكون حكمه ملزماً وتثبت به اللانهاية في المكان . وفي ذلك قال((فإن قال قائل : أن هذه الحجة وهمية أيضاً ، وهي تفسير حكم الوهم في الحجة الأولى ولا حجة أخرى ، قلنا: كيف تكثرت حججك في الخطوط وهي أوهام بطلت بالنظر العقلي من حيث توهمت ، وهذه قد توهمها ولم يكن توهم ضدها ولا وجد العقل سبيلاً إلى ردها)) [٧٥] . ويبدو إن الوضوح الذي يبدو في الأحكام العامة أو الأحكام الوهمية ، هو الذي حمل أبي البركات على احترام هذه الأفكار واللجوء أليها [٧٦]

المطلب الثالث

رأي أبي البركات النفس هي المُدرِك الحقيقي(علاقة التخصيص)

لا شك أن دفاع أبي البركات عن وحدة النفس وتأكيده على ذلك، دفعه إلى أن يجد تفسير لعلاقة النفس بأفعالها وادراكاتها حتى وان كانت هي المُدرِك المباشر لهذه الأفعال. وهذا ما عبر عنه بعلاقة التعيين أو التخصيص.

ومنطلق أبي البركات في تحديده لهذه العلاقة هو تصوره للعلاقة بين النفس وبدنها ، فالنفس منهمكة على البدن وملتفتة إليه دائماً ، وهذه العلاقة كعلاقة العاشق بمعشوقه ، وتعلق الوالد بولده ، وهي بهذه العلاقة ملتفتة إلى كل جزء من أجزاء البدن ، وهذا الالتفات مقرون بإصغاء ينساق بتجربة إلى إدراك وفعل ، فلكل جهة من جهات البدن نجد للنفس فيه إصغاء مقرون بفعل وإدراك [٧٧] ، فتارةً نجد النفس ملتفتة ومتجهة إلى بعض الواردات دون الأخرى على سبيل التعيين والتخصيص ، فتشغلها الواردات من جهة البصر عما يكون من جهة السمع خصوصاً فيما تلتفت إليه بكليتها عما تلتفت إليه بجملتها (بجملة إصغائها وتطلعها) ، وكذلك تشغلها وإرادات السمع عن المبصرات والمُدركات بالحواس الظاهرة الأخرى عن مُدركات الحواس ألباطنه ، وكذلك يشغلها عن الالتفات إلى ذاتها [٧٨] . فتارةً تكون النفس متعينة بعمل الإبصار ، وتارةً أخرى متعينة بعمل السمع ، وهكذا في بقية الحواس الظاهر.

فعلاقة النفس بالآلات الجسدية هي علاقة الوحدة ، وقد تخصصت في أعمال أعضاء البدن عضواً عضواً ، فالعين هي تخصيص عمل النفس بالإبصار ، والأذن تخصيص عمل النفس بالسمع، وهكذا في بقية الحواس، وهذا يعني أن النفس تقبل وحدة لا تقبل انْقسام، ويوضح أبو البركات هذا المعنى بقوله((وهي-يقصد النفس- التي لا تتعدى البدن بجملته في كلية العلاقة وجملة الأفعال كذلك لا

تتعدى واحداً واحداً من آلاته في واحد واحداً منها، وتلتفت في كل الأفعال إلى ما يتعين بالآلة ويتخصص بها)) [٧٩] . وكذلك الحال بالنسبة للمُدركات ألباطنه ، وهو أن النفس تكون تارةً متعينة بعمل الحفظ دون التذكر، وتارةً تقوم بحفظ وتذكر هذه المُدركات ، لا على سبيل الانطباع والانتفاش كما ذهب المشاؤن من قبل، يقول ((فيكون كل واحد من هذه الأفعال الذهنية(الحفظ والتذكر والتخيل) مخصوصاً بجزء من الدماغ أو الروح الدماغي تكون للنفس في ذاتها التي لا يضيق وسعها عنها كضيق أقطار البدن والجزء الخاص بها من أجزاء الدماغ آلة في إيداعها خزانة الحفظ عند النفس ، وتلك الآلية هي التعيين المذكور من حيث تعلق به المعنى كتعلق المرئي بالبصر حتى أدركه المبصر الذي هو نفس الإنسان، كذلك يتعلق هذا المعنى أو هذه الصور بهذا الجزء تعلقاً يشبه هذا فترفعه النفس محفوظاً عندها ، ومن حيث يصير محفوظاً يغيب عن هذا الجزء فلا يكون ملحوظاً، لكون النفس على الأكثر وفي الأكثر متطلعة إلى البدن والى ما يرد من جهته لا إلى ذاتها ، فإذا عادت تلك الصورة في ذلك المعنى بالذكر السائح الطبيعي أو بالتذكر الإرادي من خزانة النفس إلى التعلق بهذا الجزء صار مذكوراً محفوظاً من حيث كان غائباً محفوظاً ، فيكون الشيء قبل حفظه ملحوظاً بتعلقه بهذا الجزء وعند ذكره وتذكره مستعاداً من خزانة الحفظ ملحوظاً بالذكر أيضاً لتعلقه بها)) [٨٠] .

ويتضح من هذا المعنى أن النفس بجملتها على علاقة بالبدن أفعاله وأجزائه واحداً واحداً ، وبالتالي فان المفهوم الذي يجب أن يستخدم هنا عوضاً عن مفهوم القوى النفسية ذات الأصل الأرسطي هو مفهوم التخصيص، بمعنى أن علاقة النفس بالآلات الجسدية هي علاقة هذه الوحدة ، وقد تخصصت في اعمل أعضاء البدن عضواً عضواً ، وبالتالي فان من يسمع ويبصر ويشم هو النفس

ذاتها ، وهذه الآلات تبدو ناقلاً للعالم الخارجي إلا أنها لا تشارك النفس في أفعالها ، فطبيعة النفس أن تكون على علاقة مع جملة الأفعال البدنية ، وإذا أرادت تحريك عضو من الأعضاء بادرت إلى العضلات والأعصاب فحركتها وحركته بها [٨١].

ويوظف أبو البركات مهنته كطبيب في تفسير هذا المعنى ، فلو لجئنا إلى التشريح الطبي لأظهر لنا أن الفعل النفسي الإرادي هو الذي يجعل العضلة تنبسط وتقبض بالدرجة التي تريدها النفس من القوة واللطف [٨٢] .

الخاتمة

اتضح لنا من خلال البحث أن أبا البركات لا يرفض نظرية القوى النفسانية ذات الأصل الأرسطي تماماً، بل يرفض دورها في عملية الإدراك ، سواء كان حفظ أو تخيل أو تذكر، فالنفس هي التي تحفظ ، وهي التي تتذكر بذاتها، والمنطلق عنده هو الحفاظ على وحدة النفس والحفاظ على دورها المباشر في الإدراك والمعرفة، فهو لا ينكر وجود هذه القوى لان هذا الأمر برأيه مما اجمع عليه الأطباء والعلماء، لكن ينفي دور هذه القوى المعرفي ، لان الإقرار به يُفقد استقلالية ووحدة النفس إلي طالما دافع عنها أبي البركات، وهذا الموقف أنما ينم عن أصالة فكره ، وانه قد سبق عصره ، خصوصاً وان هذه النظرية قد هيمنة على أبحاث علم النفس عند فلاسفة الإسلام بدءاً من الكندي ، ووصلاً إلى صدر الدين الشيرازي.

وموقفه هذا مبني على رفضه لنظرية الانتفاش ، والتي فسرى من خلالها فلاسفة الإسلام القائمة على انطباع الصورة المُدرَكة عند النفس ، وخصوصاً عند قوة الحس المشترك ، منطلقاً من منهجه الواقعي الحسي ، وتفسيره للإدراك

على انه لقاء ووصول من المُدرَك إلى المُدرِك ، فالإدراك عبارة عن حالة أضافية تنشأ من هذا اللقاء.

أما عن علاقة النفس بأفعالها الادراكية ، فهي علاقة الوحدة القائمة على أساس أن النفس ذات طبيعة عمل واحدة في توجها نحو البدن، وهي بدون البدن لا تعمل شيء ، وهذا الاتجاه إنما يعبر عن أصالة أبي البركات في وضعه لمعالم اتجاه جديد في المعرفة ، والتي وان كانت قد استوحت بعض المفاهيم الأرسطية وخصوصاً فيما يتعلق بعلاقة النفس والبدن، إلا أنها تبتعد كلياً عن النظرية الأرسطية في المعرفة والقائمة على أساس تكثر القوى النفسانية ، وان لكل قوة من هذه القوى وظيفة وعمل خاص بها ، الأمر الذي يوحي بان النفس قد فقدت وحدتها وفقدت وظيفتها الإدراكية الأساسية .

وبذلك فأن أبا البركات يكون قد فاق سابقيه من الفلاسفة في تأكيده وحدة النفس والدفاع عنها، تلك الوحدة التي طالما دافع عنها وأكد عليها منطلقاً من شعور النفس بذاتها، ذلك الشعور الذي يكسبها الوحدة وعدم الانقسام، فضلاً عن أن التراث الذي ورثناه من الفلاسفة سواء كان من السابقين على أبي البركات ، والمتعلق بالنفس وقواها لا يدع مجالاً للشك من أن النفس قد فقدت وحدتها، على الرغم من إصرارهم على هذه الوحدة ودفاعهم عنها.

ملخص البحث

يرفض أبي البركات نظرية القوى النفسانية ذات الأصل الأرسطي، وخصوصاً الدور الذي تقوم به بعملية الإدراك ، سواء كان حفظ أو تخيل أو تذكر، فالنفس هي التي تحفظ ، وهي التي تتذكر بذاتها، والمنطلق عنده هو الحفاظ على وحدة النفس والحفاظ على دورها المباشر في الإدراك والمعرفة، فهو لا ينكر وجود هذه القوى لان هذا الأمر برأيه مما اجمع عليه الأطباء والعلماء،

لكن ينفي دور هذه القوى المعرفي لأنه يُفقد استقلالية ووحدة النفس إلي طالما دافع عنها أبي البركات، وهذا الموقف أنما ينم عن أصالة فكر أبي البركات وانه قد سبق عصره ، خصوصاً وان هذه النظرية قد هيمنة على أبحاث علم النفس عند فلاسفة الإسلام بدءاً من الكندي ، ووصلاً إلى صدر الدين الشيرازي.

كما يرفض نظرية الانتفاش التي صرح بها فلاسفة الإسلام ، والتي فسروا من خلالها انطباع الصورة المُدرَكة عند النفس ، وخصوصاً عند قوة الحس المشترك ، منطلقاً من منهجه الواقعي الحسي ، وتفسيره للإدراك على انه لقاء ووصول من المُدرَك إلى المُدرِك ، فالإدراك عبارة عن حالة أضافية تنشأ من هذا اللقاء.

Abstract

Abi El-Barakat , in the field of epistemology , refused the psychological powers of the Aristotle origin especially their role in perception , whether to memorize , imagin or to remember , where we found soul is the first and the last percipient of the out matters and the tangible powers had only secondary role , to be a means of transforming these images to soul, while the intangible powers had no cognitive role in the perception , as Abi El-Barakat believed, where soul keeps in mind, remembers and notices. His attitudes here based on defending the soul unity , because believing on such powers leads, for Abi El-Barakat, to threat the soul unity and divide it into partition especially that this idea had dominated the Islamic philosophers from Al-Kindy to Sader el-Deen Al-Shirazy .

His explaination of perception is that it is a meeting between the percipient and the percept .

هوامش البحث

(١) يُنظر: محمد عثمان نجاتي، الإدراك الحسي عند ابن سينا، ص٣٧-٣٩.

(٢) يُنظر:جميل صليبا،المعجم الفلسفي،ج١، ط١،ذوي القربى، قم، إيران ،١٣٨٥، ص٤٦٨.

(٣) يُنظر:راجح عبد الحميد،نظرية المعرفة بين القران والفلسفة، ص٥٥٨.

(٤) المصدر نفسه،ص٥٥٥.

(٥) يقول أرسطو بثلاث حواس باطنه فقط هي الحس المشترك والتخيل والذاكرة ، أما الوهم والمصورة فلا نجد إشارة إليها من قبله.ينظر:أرسطو، كتاب النفس،م٣، ص٦٤ - ص٦٨.

(٦) يُنظر: راجح عبد الحميد، نظرية المعرفة بين القران والفلسفة، ص٥٥٨.

(٧) المصدر نفسه،ص٥٥٨-٥٥٩.

(٨) يُنظر: الفارابي،فصوص الحكم ،ص٧٨. ونجد الكندي قبل الفارابي قد اقتصر حديثه عن هذه القوى في ثلاث : القوة الحسية، والقوة المصورة أو المتخيلة ، والقوة العقلية. وتارةً يجعل منها قوتان هما العقل والحس. كما نجد إخوان الصفا وان اتفقوا مع ابن سينا في جعل هذه القوى خمسة، فانه يسقطون من هذا التصنيف الحس المشترك والمصورة والوهم ، وتبدأ هذه القوى عندهم : بالمتخيلة ، فالقوة المفكرة، فالحافظة، فالناطقة، ثم القوة الصانعة. يُنظر: الكندي، رسالة في ماهية النوم والرؤيا(ضمن رسائل الكندي الفلسفية)ج١،ص٢٩٤. كذا: ، معصوم، فؤاد ، أخوان الصفا فلسفتهم وغايتهم، ط١، دار المدى للثقافة والنشر،١٩٩٨، ص١٩٨.

(٩) يُنظر: محمد عثمان نجاتي، الإدراك الحسي عند ابن سينا، ص١٣٦.

(١٠) يُنظر: علي، رجاء احمد ،الله والعالم في فلسفة ابن سينا،ط١، دار التنوير، بيروت،٢٠١٠، ص٢٩٨.

(١١) المصدر نفسه، ص٢٩٩.

(١٢) يُنظر: محمد عثمان نجاتي،الإدراك الحسي عند ابن سينا ، ص١٤٠.

(١٣) المصدر نفسه، ص١٣٩.

(١٤) يُنظر: عاطف العراقي، مذاهب فلاسفة المشرق، ص٢٨٠.

(١٥) ابن سينا ،الشفاء(الطبيعيات)، ص٢٩٠.

(١٦) يُنظر: شيخ الأرض، تيسير ، ابن سينا،ط١، دار الشرق الجديد، بيروت،١٩٦٢، ص١١٢-١١٣.

(١٧) المصدر نفسه، ص٣٧.

(١٨) يُنظر: ألبير نصري نادر، النفس البشرية عند ابن سينا، ط٥، دار المشرق، بيروت، ص٦١.

(١٩) يُنظر: مروة، حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ،المجلد ٤،ط١، دار الفارابي ، لبنان، ٢٠٠٢، ص٢١١.

(٢٠) الفارابي، فصوص الحكم، ص١٤.
(٢١) يُنظر: ابن سينا ،النجاة، ص٢٠١.
(٢٢) المصدر نفسه، نفس الصفحة..
(٢٣) يُنظر: مصطفى النشار، نظرية المعرفة عند أرسطو، ص٧٣.
(٢٤) يُنظر: أرسطو، النفس، ص٦٣.
(٢٥) يُنظر: محمد عثمان نجاتي ، الإدراك الحسي عند ابن سينا، ص١٥٩.
(٢٦) يُنظر: رجاء احمد علي، الله والعالم في فلسفة ابن سينا، ص٣٠١.
(٢٧) يُنظر: عاطف العراقي،دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق، ص٢١١.
(٢٨) يُنظر: مهدي طه، نظرية المعرفة عند ابن سينا، ص٤٤-٤٥.
(٢٩) يُنظر: ابن سينا، النجاة، ص٢٠١.
(٣٠) يُنظر: محمد عثمان نجاتي، الإدراك الحسي عند ابن سينا، ص١٨٤.
(٣١) يُنظر: جعفر آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه، ص٤٤٤.
(٣٢) يُنظر: ابن سينا، النفس م٤،ف١، ص١٥١.
(٣٣) المصدر نفسه،م٤، ف١، ص١٥٣.
(٣٤) الفارابي، المسائل الفلسفية،ص١٠١ نقلاً عن: العاتي، الإنسان في فلسفة الفارابي، ص١٨.
(٣٥) يُنظر: ابن سينا،النجاة ، ص٢٠١. كذا: مبحث عن القوة النفسانية، ص١٦٦-١٦٧.
(٣٦) ابن سينا، النجاة، ص٢٠١-٢٠٢.
(٣٧) يُنظر: ابن سينا،النفس،م٤،ف١، ص١٥٤.
(٣٨) المصدر نفسه،م٤،ف١، ص١٥٤.
(٣٩) ابن سينا، رسالة في معرفة النفس (ضمن كتاب أحوال النفس)، تحقيق: احمد فؤاد الاهواني، ط١،القاهرة، ١٩٥٢،ص٦١.
(٤٠) يُنظر: ابن رشد،تلخيص كتاب الحاس والمحسوس لأرسطو، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٤، ص٢٠٩
(٤١) ابن سينا،الشفاء(النفس)،م١،ف٥، ص٣٧.
(٤٢) يُنظر: ابن سينا،النجاة، ص٢٦٦.
(٤٣) يُنظر: ابن سينا ،الشفاء،م٤،ف٣، ص١٦٥.

(٤٤) يُنظر: مهدي طه، نظرية المعرفة عند ابن سينا، ص٥٠.
(٤٥) يُنظر: ابن سينا،الشفاء(النفس)، م٤،ف٣، ص١٦٤.
(٤٦) يُنظر:يحيى هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، ص٢٨٣.
(٤٧) يُنظر:أبو البركات،المعتبر في الحكمة،ج٢، ص٣١٩.
(٤٨) يُنظر: المصدر نفسه، ج٢، ص٣٢٠.
(٤٩) المصدر نفسه،ص٤٠٠.
(٥٠) المصدر نفسه،ص٣١٨.
(٥١) يُنظر: المعتبر في الحكمة،ج٢،ص٣١٠.
(٥٢) يُنظر: ابن سينا، الشفاء(النفس)، م٢،ف٣،ص٥٩..
(٥٣) احمد الطيب، الجانب النقدي في فلسفة أبي البركات البغدادي، ص٢٧٢. قارن: الإيجي، المواقف، ص٢٣٧.
(٥٤) المعتبر في الحكمة،ج٢،ص٣١٨.
(٥٥) يُنظر: المصدر نفسه،ص٣١٩.
(٥٦) يُنظر: احمد الطيب،ألمصدر أعلاه ، ص٢٧٩.
(٥٧) يُنظر: المعتبر في الحكمة،ج٢، ص٢٧٩-٢٨٠.
(٥٨) يُنظر: يحيى هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ص٢٧٧.
(٥٩) المعتبر في الحكمة،ج٢،ص٣٤١.
(٦٠) يُنظر:يحيى هويدي، المصدر أعلاه ، ص٢٧٧.
(٦١) المعتبر في الحكمة،ج٢، ص٩٥.
(٦٢) المصدر نفسه، ص٣٥٤.
(٦٣) المصدر نفسه، ص٣٥٤.
(٦٤) يُنظر: احمد الطيب، الجانب النقدي في فلسفة أبي البركات البغدادي، ص٢٩٥.
(٦٥) (٢) يُنظر: المعتبر في الحكمة،ج٢، ص٣٥٤.
(٦٦) يُنظر:احمد الطيب، المصدر علاه، ص٢٧٣.
(٦٧) المصدر نفسه،نفس الصفحة.
(٦٨) يُنظر،المعتبر في الحكمة،ج٢، ص٣١٤.

(٦٩) المصدر نفسه،ج٢، ص٢٤١.
(٧٠) المصدر نفسه، ص٣١٨.
(٧١) يُنظر: راجح كردي: نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، ص٥٥٩.
(٧٢) المصدر نفسه، ص٥٦٧.
(٧٣) وردت قوى الحس الباطن عند الغزالي في أكثر كتبه على النحو الأتي: الحس المشترك، الخيال، والوهم، والحافظة، والمتخيلة. يُنظر:تهافت الفلاسفة،ص٢٨١. كذا: تهافت الفلاسفة،ص٢٤٢.
(٧٤) يُنظر: محمد عثمان نجاتي، الإدراك الحسي عند ابن سينا ،ص٤٠.
(٧٥) المعتبر في الحكمة،ج٢،ص٨٧.
(٧٦) يُنظر: احمد الطيب، الجانب النقدي في فلسفة أبي البركات البغدادي، ص٩٠.
(٧٧) يُنظر: المعتبر في الحكمة،ج٢، ص٣٥١.
(٧٨) المصدر نفسه، نفس الصفحة.
(٧٩) المصدر نفسه، ص٣٤٨.
(٨٠) المعتبر في الحكمة، ص٣٥٣-٣٥٤.
(٨١) يُنظر: عبد الحكيم اجهر، أبو البركات البغدادي وبناء العالم ، ص١٤٩.
(٨٢) يُنظر: المعتبر في الحكمة،ج٢، ص٣٤٩.

قائمة المصادر و المراجع

١) ابن أبي اصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ج ٢ ،دار الفكر، بيروت، بلا•ت.
٢) ابن رشد،تلخيص كتاب الحاس والمحسوس لأرسطو، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٤.
٣) ابن سينا ،
- الشفاء(الطبيعيات)، تصدير: إبراهيم مدكور،تحقيق: جورج قنواتي وسعيد.
- النجاة، تحقيق: ماجد فخري،ط١، دار الأفاق الحديثة، بيروت،١٩٨٥.

- النفس ، تصدير: إبراهيم مدكور،تحقيق: جورج قنواتي وسعيد .
- رسالة في معرفة النفس (ضمن كتاب أحوال النفس)، تحقيق: احمد فؤاد الاهواني، ط١،القاهرة، ١٩٥٢.
- مبحث عن القوة النفسانية (ضمن أحوال النفس)، تحقيق: احمد فؤاد الاهواني، ط١، دار أحياء الكتب العربية، ١٩٥٢.

٤) أبو البركات البغدادي ،المعتبر في الحكمة ، ط٢، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن،١٣٥٧هـ.
٥) احمد الطيب، الجانب النقدي في فلسفة أبي البركات البغدادي دار الشروق،ط١،القاهرة،٢٠٠٤.
٦) ألبير نصري نادر، النفس البشرية عند ابن سينا، ط٥، دار المشرق، بيروت، بلا٠ت.
٧) الإيجي، عبد الرحمن بن احمد ،المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت،بلا٠ت .
٨) جعفر آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه، ط١، عالم الكتب، ١٩٨٥.
٩) جميل صليبا،المعجم الفلسفي،ج١، ط١،ذوي القربى، قم، إيران ،١٣٨٥.
١٠) د٠ نعمة محمد إبراهيم ،أبو البركات البغدادي وفلسفته الطبيعية ، ط١، دار الضياء للطباعة والنشر، النجف الاشرف،٢٠٠٧.
١١) راجح عبد الحميد،نظرية المعرفة بين القران والفلسفة ، ط١، مكتبة المؤيد ، الرياض، ١٩٩٢.
١٢) شيخ الأرض، تيسير ، ابن سينا،ط١، دار الشرق الجديد، بيروت،١٩٦٢.
١٣) عاطف العراقي، مذاهب فلاسفة المشرق ، ط٩، دار المعارف،القاهرة،١٩٨٧.
١٤) عبد الحكيم اجهر، أبو البركات البغدادي وبناء العالم وبناء العالم على مسائل الدين ودرس في الهوية، المركز الثقافي العربي،ط١، المغرب، ٢٠١١.
١٥) علي، رجاء احمد ،الله والعالم في فلسفة ابن سينا،ط١، دار التنوير، بيروت،٢٠١٠.

١٦) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، قدم له: احمد شمس الدين، ط٢ ، دار الكتب العلمية، ، ٢٠٠٣.
١٧) الفارابي، فصوص الحكم شرح إسماعيل الحسني، تحقيق: علي اوجبي، طهران، ١٣٨١هـ.
١٨) القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء ،مكتبة المتنبي، القاهرة،١٣٢٦هـ.
١٩) الكندي، رسالة في ماهية النوم والرؤيا(ضمن رسائل الكندي الفلسفية)ج١، تحقيق : محمد عبد الهادي ابو ريدة. دار الفكر العربي، القاهرة،١٩٧٨.
٢٠) محمد عثمان نجاتي، الإدراك الحسي عند ابن سينا ،ط٢، دار المعارف ، مصر، ١٩٦١.
٢١) مروة، حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ،المجلد ٤،ط١، دار الفارابي ، لبنان، ٢٠٠٢.
٢٢) مصطفى النشار، نظرية المعرفة عند أرسطو، ط٣، دار المعارف، مصر،١٩٩٥.
٢٣) معصوم، فؤاد ، أخوان الصفا فلسفتهم وغايتهم، ط١، دار المدى للثقافة والنشر،١٩٩٨.
٢٤) مهدي طه، نظرية المعرفة عند ابن سينا ، أطروحة دكتوراه (مخطوطة)، أشراف مدني صالح، جامعة الكوفة،١٩٥٥، ص٢٥-٢٦.
٢٥) يحيى هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٢.