

مقاربة مفهوم المتخيل في الثقافة العربية والإسلامية

Approaching the concept of the Imaginary in Arab and Islamic culture

إعداد: د. جوهرة القدس عكية: أستاذة وباحثة من المملكة المغربية.

Prepared by: Dr. Jaouharat Al Qods Aggya: Professor and researcher from the Kingdom of Morocco.

المخلص:

يحاول هذا البحث مقارنة مفهوم المتخيل في الثقافة العربية والإسلامية، فغالبا ما يرد المتخيل بمعنى التخيل، وحتى نزيل اللبس الذي يكتنف استعمال هذين المفهومين، اعتبرنا المتخيل يضم كل ما هو ثقافي رمزي يمتح من الأسطورة والدين والعلم والتصوف والمعتقدات والفلسفة والإيديولوجيا... وغيرها، في حين ظل التخيل مرتبطا باللغة وبعدها الإيحائي، إذ يشتغل على التشبيه والاستعارة والمجاز والكناية والرمز والأيقونة والصورة الشعرية. ومن خلال هذه الآليات نمارس الانفلات من شرنقة المعيارية، ونقصد هنا معيارية اللغة، فكلما كان توظيف الاستعارة والتشبيه بشكل كثيف، كان التخيل أقوى. ولتحقيق أهداف البحث استخدمت الباحثة مقارنة تحليلية تهدف إلى تفكيك الظواهر ودراستها دراسة تفصيلية. وقد توصل البحث إلى مجموعة من النتائج أهمها أن المتخيل أعم من التخيل، وأن نظرية الخيال في التراث العربي تدين للثقافة اليونانية التي تلقفها العرب، وأفادوا في تفسيرها بالإضافة إليها، وأن نظرية التخيل إبداع وابتكار عربي إسلامي.

الكلمات المفتاحية: المتخيل، التخيل، الثقافة العربية، الثقافة الإسلامية.

Abstract:

This research attempts to approach the concept of the imaginary in the Arab and Islamic culture. The imaginary is often used in the sense of imagining, and in order to remove the confusion surrounding the use of these two concepts, we considered the imaginary to include all that is symbolic culturally available from myth, religion, science, mysticism, beliefs, philosophy, ideology... and others. While imagination remained linked to language and its suggestive dimension, it works on simile, metaphor, metonymy, symbol, icon and poetic image. Through these mechanisms we practice escaping from the cocoon of normative, and we mean here normative language, the more intensively employing metaphor and simile, the stronger the imagination. To achieve the objectives of the research, the researcher used an analytical approach aimed at dismantling the phenomena and studying them in a detailed study. The research reached a number of results, the most important of which is that the imaginary is

more general than imagining, and that the theory of the imaginary in the Arab heritage is indebted to the Greek culture that the Arabs embraced, and they elaborated in its interpretation and addition to it, and that the theory of imagination is Arab and Islamic creativity and innovation.

Keywords: Imaginary, Imagining, Imagination, Arab culture, Islamic culture.

المقدمة:

يشكل مفهوم الثقافة أحد الأفكار الكبرى التي ساعدت البشرية على بلورة وترصيد إنجازات التقدم العلمي والفكري، ذلك أن الثقافة مفهوم يتسم بطبيعة تراكمية ومستديمة، فهي ليست وليدة مرحلة من مراحل التطور الإنساني، بل هي إرث اجتماعي لكافة منجزات البشرية، فضلا عن تداخل مفهوم الثقافة مع مفاهيم أخرى كالحضارة والمدنية. وتماشيا مع هذا الأفق، تعكس الثقافة التماثل الروحي للمجتمع، بينما تعبر الحضارة عن مظاهر التقدم التكنولوجي، فيما تمثل المدنية مجموع الصفات والقيم وأنواع السلوك التي يستخدمها الإنسان في تصرفاته وعلاقاته بالآخرين.

تأسيسا على ما سبق، تظل الثقافة أحد المكونات الأساس التي تحدد هوية الفرد والمجتمع، إلى جانب مكونات أخرى تتفاعل معها، لعل من أبرزها؛ المتخيل، وهو ما يجعل منه أحد الدعامات الأساس في تشكيل وبلورة معالم هذه الهوية. لذلك نجد المتخيل حاضرا في كل مناحي الحياة، وفي المعيش اليومي، " في كل لحظة من لحظات التواصل اليومي، سواء مع الذات أو مع الآخر، لأنه يكسر التكرار ويخرج عن أطر المألوف التي تميز اللغة المعادة، ويخلق إيقاعا زمنيا خصوصيا ممتدا لا علاقة له، بالضرورة بالزمن العام. إن المتخيل حين يخلق هذه الزمنية الخاصة فإنه في حقيقة الأمر، يبدع وجودا مختلفا يوفر إمكانية التوازن الذاتي أو الجماعي" (أفاية، 1993، ص 9-10).

إن مقولة المتخيل موصولة في مفهومها الفني بملكة الخيال باعتبارها عنصرا جوهريا في بنية كل الأنظمة الفنية بما فيها الشعر، حيث ينهض المتخيل الشعري على أدوات التعبير التي تشكل الكلام تشكيلا جماليا. وأن المتخيل أعم من التخيل، بالرغم من توظيفه في كثير من الدراسات بدلالات عامة، دون أن يتم حصره في مجال معرفي أو فني معين.

حاولت الباحثة تبني مقارنة تحليلية تركز على تفكيك الظواهر المختلفة إلى مكوناتها الأولية، ودراستها دراسة تفصيلية، وفهم أنماط التفاعلات الموجودة فيما بينها، مع استنباط القوانين العامة التي تحكمها.

1- بنية التعريف المعجمي:

ورد في لسان العرب ما يلي: متخيل من خيل.

- خَالُ الشَّيْءِ يَخَالُ خَيْلاً وَخَيْلاً وَخَيْلاً وَخَيْلاً وَمَخَالَةً وَمَخِيلَةً وَخَيْلُولَةً: ظَنَّهُ. وفي المثل: مَنْ يَسْمَعُ يَخْلُ أَي يَظُنُّ، وهو من باب ظننت وأخواتها التي تدخل على الابتداء والخبر (...). وفي الحديث: مَا إِخَالُكَ سَرَقْتَ أَي مَا أَظْنُكَ.

- وَخَيْلٌ فِيهِ الْخَيْرُ وَتَخَيَّلَهُ: ظَنَّهُ وَتَفَرَّسَهُ.

- وَخَيْلٌ عَلَيْهِ: شَبَّهَ. وَإِخَالُ الشَّيْءِ: اشْتَبَهَ. يقال: هَذَا الْأَمْرُ لَا يُخَيَّلُ عَلَى أَحَدٍ أَي لَا يُشَكِّلُ. وَشَيْءٌ مُخَيَّلٌ أَي مُشَكِّلٌ. وَفُلَانٌ يَمْضِي عَلَى الْمُخَيَّلِ أَي عَلَى مَا خَيَّلَتْ أَي مَا شَبَّهَتْ يَعْنِي عَلَى غَرَرٍ مِنْ غَيْرِيقِينَ، وَقَدْ يَأْتِي خَلْتُ بِمَعْنَى عَلِمْتُ؛ قَالَ ابْنُ أَحْمَرَ:

وَلَرُبَّ مَثَلِكُ قَدْ رَشَدْتُ بَعِيهِ *** وَإِخَالُ صَاحِبِ غِيهِ لَمْ يَرْشُدْ

قال ابن حبيب: إِخَالٌ هُنَا أَعْلَمُ. وَخَيْلٌ عَلَيْهِ تَخْيِيلًا: وَجَّهَ النُّهْمَةَ إِلَيْهِ. وَالْخَالُ: الْغَيْمُ؛ وَالسَّحَابَةُ الْمُخَيَّلُ وَالْمُخَيَّلَةُ وَالْمُخَيَّلَةُ: الَّتِي إِذَا رَأَيْتَهَا حَسِبْتَهَا مَاطِرَةً.

- وَالْخَالُ السَّحَابُ الَّذِي إِذَا رَأَيْتَهُ حَسِبْتَهُ مَاطِرًا وَلَا مَطَرٌ فِيهِ (...). خَالُ السَّحَابَةِ إِذَا رَأَيْتَهَا مَاطِرَةً. وَفِي حَدِيثِ عَائِشَةَ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: كَانَ إِذَا رَأَى فِي السَّمَاءِ اخْتِيَالًا تَغَيَّرَ لَوْنُهُ؛ الْاِخْتِيَالُ: أَنْ يُخَالَ فِيهَا الْمَطَرُ (...).

- وَالْخَالُ: الرَّجُلُ السَّمَحُ يُشَبَّهُ بِالْغَيْمِ حِينَ يَبْرُقُ.

- وَالْخَالُ وَالْخَيْلُ وَالْخَيْلَاءُ وَالْخَيْلَاءُ وَالْأَخْيَلُ وَالْخَيْلَةُ وَالْمَخِيلَةُ، كُلُّهُ: الْكِبَرُ. وَقَدْ اخْتَالَ وَهُوَ ذُو خَيْلَاءٍ وَذُو خَالٍ وَذُو مَخِيلَةٍ أَي ذُو كِبَرٍ. وَفِي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزِ: "إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ". فَالْمُخْتَالُ: الْمَتَكَبِّرُ.

- وَاخْتَالَتِ الْأَرْضُ بِالنَّبَاتِ: أَزْدَانَتْ. وَوَجَدْتُ أَرْضًا مُتَخَيِّلَةً وَمُتَخَايِلَةً إِذَا بَلَغَ نَبْتُهَا الْمَدَى وَخَرَجَ زَهْرُهَا (...).

- **والخيال:** خيال الطائر يرتفع في السماء فينظر إلى ظلِّ نفسه فيرى أنه صَيِّدٌ فيَنَقُصُّ عليه ولا يجد شيئاً، وهو خاطف ظلِّه (...)

- **وتخيّل الشيء له:** تشبّه. وتخيّل له أنه كذا أي تشبّه وتخايل؛ يقال: تُخَيِّلْتَهُ فَتَخَيَّلَ لي، كما تقول تَصَوَّرْتَهُ فَتَصَوَّرَ، وَتَبَيَّنْتَهُ فَتَبَيَّنَ، وَتَحَقَّقْتَهُ فَتَحَقَّقَ.

- **والخيال والخيالة:** ما تشبّه لك في اليقظة والحلم من صورة؛ قال الشاعر:

فَلَسْتُ بِنَزَلٍ إِلَّا أَلَمْتُ *** بِرَحْلي، أَوْ خَيَالْتَهَا، الْكَذُوبِ

- **والخيال والخيالة:** الشخص والطيف. ورأيت خياله وخيالته أي شخصه وطلّغته من ذلك. التهذيب: الخيال لكل شيء تراه كالظل، وكذلك خيال الإنسان في المرأة، وخياله في المنام صورة تمثاله، وربما مرَّ بك الشيء شبه الظل فهو خيال، يقال: تَخَيَّلَ لي خياله.

- **والخيال خشبة** توضع فيلقى عليها الثوب للغنم إذا رآها الذئب ظن أنه إنسان (...)

قال الأصمعي: كانوا ينصبون خشباً عليها ثياب سودّ تكون علامات لمن يراها ويعلم أن ما داخلها حمى من الأرض، وأصلها أنها كانت تنصب للطير والبهائم على المزروعات لتظنه إنساناً ولا تسقط فيه.

- **والخيال:** ما نُصِبَ في الأرض ليُعْلَمَ أنها حمى فلا تُقَرَّبَ (ابن منظور، 1990، ص 226-231).

بناء على ما سبق، يحيلنا المتخيل على دلالات متعددة؛ تفيد الظن، والوهم، والإيهام، والتوقع، والاشتباه، والشبه، والاتهام، والوهم، والكذب، والشك، والريبة، والكبر، والتعالي، والإشكال، والاستيلاء، وتأليف الصور الكاذبة والمزيفة لحقيقة الواقع، والتمثيل لها بالظل، أو الطيف، أو الهيئة الجوفاء، أو العلامة الجامدة. وفي مقابل هذه الاستعمالات السلبية والمتنوعة للمتخيل نجده يرد في سياقات يؤدي معاني إيجابية؛ كأن يوصف بالمعلوم، والخليق، والسمح، والحات على الخير، والسحاب الممطر.

فهذه الدلالات التي يشير إليها الجذر (خ.ي.ل) تتمحور حول الظن والوهم والتوقع والاشتباه والظل والطيف، أي كل ما ليس حقيقة يقينية ثابتة، إذ أنها ترتبط بالرؤية البصرية وما تولده من خدع، الأمر الذي يستدعي التبين والتفريس والتوسم. غير أننا بالمقابل نقف على كلمة "توهم" المشتقة من الجذر الثلاثي "و.ه.م"، وتحيل دلالتها المعجمية على أن: "الوهم من خطرات القلب، والجمع أوهام، وللقلب وهم. وتوهم الشيء تخيله وتمثله، كان في الوجود أم لم يكن" (ابن منظور، 1990،

ص197). يضيف هذا الجذر دلالة جديدة إلى ما تقدم، تفيد التمثيل الباطني المرتبط بالقلب، فضلا عن الدلالة البصرية المرتبطة بالتعرف على الشيء بعد تفرس وتبين.

ما يؤخذ على هذه الدلالات المعجمية القديمة لكل من مادتي "خ.ي.ل"، و "و.ه.م" هو غياب الدلالة السيكلوجية لمقولة "خيال"، ودورها الدينامي كوسيط بين الإحساس والفكر. ذلك أن هذا المصطلح سينفذ إلى الثقافة العربية عبر نشاط حركة ترجمة التراث اليوناني- خلال القرنين الثاني والثالث للهجرة - وبالأخص ترجمة مؤلفات أرسطو. ومن الجدير بالذكر، أن نلمح إلى مسألة عدم توحيد المصطلح وتدقيقه في صيغته العربية، والتي تعزى في اعتقادنا إلى اختلاف في التواضع بين المترجمين العرب القدماء الذين قاموا بنقل كتاب النفس لأرسطو من أصله اليوناني إلى اللغة العربية.

وبالعودة إلى نصوص الفلاسفة العرب أمثال الكندي وابن سينا والفارابي نقف على صعوبة ترجمة المصطلح "فنتاسيا" إلى اللغة العربية، فقد استخدم بعضهم اللفظة اليونانية "فنتاسيا" مصحوبة بتفسير بالعربية، في حين وظف البعض الآخر لفظة "وهم" و"توهم"، بينما هناك من ارتأى استخدام مشتقات الجذر "خ.ي.ل"، فالأولون وضعوا لفظ "الخيال" ترجمة لـ"فنتاسيا"، وأما المتأخرون فوظفوا "التخيل" للتعبير عنها.

2- التخيل عند الفلاسفة العرب:

ارتبط "الخيال" في الفلسفة العربية الإسلامية - وبخاصة في كتابات بعض الأوائل - بالعلوم النقلية مقابل العلوم العقلية، وعدوه شرطا من شروط النبوة. ولعل ورود الفعل "خيل إليه" في القرآن الكريم، وفي معرض الآية الكريمة من سورة طه " فَإِذَا جَبَّالَهُمْ وَعَصِيَّهُمْ يُخَيِّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى" ليدل على الحركة في تلون وتبدل، ذلك أن هذه الصيغة وردت لبيان الحالة التي كان عليها نبي الله موسى عندما اختبره الله عز وجل حين معاینته لأفعال اللبس والإيهام التي مارسها أمام عينيه سحرة فرعون. فأزالت آثار النبوة اللبس الذي أثاره الخيال بعصي السحرة، وأشرق النور الإلهي فتلقفت عصاه كل ما صنع السحرة.

- أبو يوسف الكندي:

يعد الكندي (185 هـ/ 805 م - 256 هـ/ 873 م) فيلسوف العرب الأول، وأوسع الفلاسفة العرب المسلمين اطلاعا على مناحي الفكر اليوناني، وقد تيسر له أن ينطلق من حدود الكلام (المعتزلة) إلى آفاق العلوم النظرية والعقلية والتجريبية، ليخوض في علوم اليونان على اختلاف

مشاربها يعالجها بالشرح أنا وبالنقد والتعليق أنا آخر. ولئن اشتهر بجهوده في تعريف العرب والمسلمين بالفلسفة اليونانية القديمة، فلأنه عمد إلى الأصول الفلسفية ووضع لها التعريفات والحدود، من ذلك تأليفه لرسائله القيمة والمشهورة: "في حدود الأشياء ورسومها"، التي نقف عندها على أول تعريف اصطلاحى قديم للمتخيل، حيث يقول الكندي: "التوهم هو الفنتاسيا، قوة نفسانية ومدركة للصور الحسية مع غيبة طينتها. ويقال الفنتاسيا هو التخيل، وهو حضور صور الأشياء المحسوسة مع غيبة طينتها" (الكندي، 1985، ص 167).

إن الوسائل التي تحصل بها المعارف تختلف -حسب الكندي- باختلاف المواضيع، وهي على ثلاثة أنماط: حسية تتحصل بالحواس والمخيلة، وموضوعها عالم الطبيعة، وعقلية تتم بالاستدلال البرهاني والاستنباط، وموضوعها العلم الرياضي وعالم ما وراء الطبيعة، وإشراقية تتال بالحدس والإلهام، وموضوعها عالم الربوبية. وإذا كان تحصيل الأولى متيسرا لوقوعه تحت الحواس، ودخوله في حيز التصور، فإن الإحاطة بالثانية صعب، لا يتأتى إلا لأصحاب البصيرة المستتيرة، لما يتطلبه الأمر من إيراد الأدلة وإظهار الحقائق، وأما الثالثة فمقصورة على أصحاب القلوب الصافية والنفوس الطاهرة الزكية، لأنها إلهام إلهي.

ويشير الكندي إلى أن هناك بعض النفوس "النقية" المعدة إعدادا جيدا، قادرة على رؤية أحداث المستقبل. لم يربط الكندي تلك الرؤى أو الأحلام بوحى من الله، لكن بدلا من ذلك قال أن التخيل يجعل الإنسان قادرا على إدراك "هيئة" الأشياء دون الحاجة إلى لمس الكيان المادي لتلك الأشياء. لذلك، فإن أي شخص نقي النفس سيكون قادرا على رؤية مثل تلك الرؤى.

يعرف الكندي النفس أنها "جوهر بسيط، هبط إلى الجسم الإنساني من عالم الإله، وحل فيه ووقع تحت تأثيره" (الكندي، 1985، ص 76). كما تتحدد بوصفها تمامية جرم طبيعي ذي آلة قابلة للحياة، إنها جوهر عقلي متحرك من ذاته مثلما النفس عند "أرسطو". هذا ويشير الكندي إلى أن للنفس ثلاث قوى: القوة الغضبية والقوة الشهوانية والقوة العقلية، وقد مثل لهذه القوى "بالعربية ذات الحصانين اللذين يمثلان النوعين الأول والثاني من القوى، بينما القوة العقلية فممثلة بالحوذي الذي يشد عنان الحصانين" (أبو ريان، 1976، ص 239). وتجدر الإشارة إلى أن هناك ما اصطلاح الكندي على تسميته "القوى الحاسة"، أي تلك التي تدرك صور المحسوسات في مادتها وينصب إدراكها على الصور الجزئية، إذ ليست لها القدرة على تركيب الصور التي تدركها، غير أن سبيلها في ذلك هو الحواس الخارجية؛ البصر، والسمع، والشم، والذوق، واللمس. هذا فضلا عما توجده القوى المصورة (المتخيلة) من صور الأشياء الشخصية مع غياب حواملها عن حواسنا، أي أنها تستحضر الصور المحسوسة مجردة من مادتها، ويتأتى لها ذلك سواء في اليقظة أو النوم.

والحالة هذه، نتبين أن مقولة الخيال لدى الكندي تتحدد عبر القوة المتخيلة ودورها الرائد في عملية الإدراك، سيما وأنها تعتمد بشكل كبير على ما تتركه القوى الحاسة من جهة، وعلى تجريد المحسوسات عن مقوماتها المادية من جهة أخرى. ذلك أنها تطلع بوظائف التشخيص والترميز وتركيب صور لما هو ميتافيزيقي، أي لما له علاقة بما هو مادي محسوس.

- أبو نصر الفارابي:

جعل أبو نصر الفارابي (873م-950م) التخيل غاية المحاكاة لما تخلقه من تأثير في نفس المتلقي، سواء أكان التخيل في الشيء ذاته أم في شيء آخر غيره، وفصل في المحاكاة، واعتبر أن من خصائص المتخيلة الإطلاقة على عالم الغيب. ولعلنا نقف في كتابه: "آراء أهل المدينة الفاضلة" على نظريته المتكاملة في الخيال - موضوعا ومفهوما ووظيفة - وذهب إلى أن الغيبات كلها موضوع الخيال، مقدما تفسيره للوحي والنبوة والإلهامات والمنامات، ومعتبرا أن كل ما يتلقاه الأنبياء من إلهامات ووحى أثر من آثار المخيلة، وأن النبوة ليست أمرا خارقا للعادة بل هي ظاهرة طبيعية، والنبى إنما هو إنسان بلغت قوته المتخيلة غاية الكمال. ولعل هذا ما جعل ابن تيمية يكفر الفارابي ويتهمة بالإلحاد، لربطه عمل المتخيلة بالمنامات والأحلام، وعده النبوة من جنس المنامات. ذلك أن للمخيلة علاقة بالحلم الذي ينشط حين خمود الحواس، فالمخيلة تقوم بعملية المحاكاة في كل الأحلام، من خلال تلك الصور التي قامت بحفظها آنفا من قبل عالم المحسوسات، لتغدو المخيلة منتجة للرموز المشكلة للحلم. ويعرف الفارابي القوة المتخيلة بتلك القوة "التي تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، وتركب بعضها إلى بعض، وتقصل بعضها عن بعض في اليقظة والنوم؛ تركيبات وتفصيلات، بعضها صادق، وبعضها كاذب، ولها مع ذلك إدراك النافع والضار واللذيق والمؤذي، دون الجميل والقبيح من الأفعال والأخلاق" (الفارابي، 1968، ص 87).

إن ما تقوم به المخيلة هو حفظ صور المحسوسات، وما ارتسم منها وانطبع في الحواس الخمس عن طريق الحس المشترك أو الخيال. فالحس المشترك عند الفارابي أعلى من القوة المتخيلة، لذلك خصه بثلاث وظائف:

1. قبول الصور التي انطبع في الحواس الخمس.
2. الانفعال والإحساس بهذه الصور المرتسمة لا يتم خارج الإحساس، بل يتم داخل الحس الباطن.
3. الجمع بين صور المحسوسات والمقارنة بينها، وتمييز بعضها عن بعض.

فإذا كان البصر يميز لونا عن لون، والسمع يميز صوتا عن صوت، والشم يميز رائحة عن رائحة، والذوق يميز طعما عن طعم، واللمس يميز شكلا عن شكل وسخونة من برودة، فإن الحس المشترك/الخيال يميز لونا من صوت من رائحة من طعم من شكل. هذا ويحدد الفارابي منزلة القوة المتخيلة قياسا إلى قوتين، وهما القوة الحاسة والقوة الناطقة، ف"القوة المتخيلة متوسطة بين الحاسة والناطقة، وعندما تكون راضع الحاسة كلها تحس بالفعل وتعمل بأفعالها، تكون القوة المتخيلة منفعلة عنها، مشغولة بما تورده الحواس عليها من المحسوسات وترسمه فيها، وتكون هي أيضا مشغولة بخدمة القوة الناطقة" (الفارابي، 1968، ص 89). وتبرز فاعلية المتخيلة في المحسوسات حين اتصالها بالعقل الفعال، سيما وأن الاتصال بالعقل الفعال أو "الفيض الإلهي" حسب ما صرح به الفارابي يتم عبر طريقين: طريق العقل وطريق المخيلة، أو طريق النظر وطريق الإلهام. فعن طريق النظر يتمكن الإنسان أن يصعد إلى منزلة ترقى معها نفسه إلى مستوى العقل المستفاد حيث تتقبل الفيض الإلهي.

وهكذا، تعمل القوة المتخيلة مع بقية القوى في استقبال الوحي الصادر عن العقل الفعال الذي يفيض على العقل المنفعل بواسطة العقل المستفاد، إذ يقوم العقل الفعال بإخراج الصور والرسوم المخزنة في القوة المتخيلة إلى القوة الناطقة فتعود مرة أخرى رسوما مادية بعد أن ركبته المتخيلة وفق نزوعها وميولها.

- أبو علي ابن سينا:

تأثر ابن سينا (370 هـ / 980م - 427 هـ / 1037م) بكتابات الفارابي في المحاكاة والتخيل والتخييل، وأفاد منه إفادة كبرى جعلته يتبنى نظريته في الشعر ويسهب فيها ويطورها عما كانت عليه. وجدير بالذكر أن ابن سينا هو أول من وصف الشعر بأنه كلام مُخَيَّل مؤلف من أقوال موزونة متساوية ومقفاة، حيث يرى أن "الأمر التي تجعل القول مخيلا منها أمور تتعلق بالوزن ومنها أمور تتعلق باللفظ ومنها أمور تتعلق بالمعنى" (الروبي، 1983، ص 118). فالتخييل من منظور ابن سينا يتم أولا على مستوى الإيقاع المجرد، وعلى المستوى الصوتي ثانيا، وعلى المستوى الدلالي ثالثا. هذا وقد تابع مذهب أرسطو في تبعية الخيال للإحساس، غير أنه نحا نحوا مختلفا، فجعل "الحس يأخذ الصورة عن المادة مع اللواحق... والخيال يبصر الصورة عن المادة تبرئة أشد، وذلك بأخذها عن المادة بحيث لا يحتاج في وجودها إلى وجود مادة... والوهم قد يتعدى قليلا هذه المرتبة في هذا التجريد لأنه ينال المعاني التي ليست هي في ذاتها بمادية" (ابن سينا، 1938، ص 170). وتتجلى تبعية الخيال للحس في كون الصورة المتخيلة تأتي على شاكلة الصورة التي انطبعت ونقلتها الحواس حالة انفعالها بها. وإذا كان الخيال يتبع الحس وينفعل به، فإن ما يميزه عن الحس هو تجريده للصور، ذلك أن ابن سينا يميز بين نوعين من الخيال: الأول خيال طبيعي، يرتبط بالجزء الطبيعي من النفس،

والثاني خيال ميتافيزيقي وهو الذي يرتبط بالجزء الإلهي من النفس. وقد درس ابن سينا النوع الأول في مبحث الطبيعيات، سواء في "النجاة" أو في "الشفاء" أو في "الرسائل"، في حين درس النوع الثاني ضمن الإلهيات وبخاصة في "الإشارات والتنبيهات". على نحو يضمن الاتصال مباشرة بالفيض الإلهي، حيث تصبح الغيبيات مشاهدة في صور ورموز صاحب الحدس. هذا الحدس الذي عده ابن سينا استعدادا للاتصال بالعقل الفعال، فكلما اشتدت درجته عند بعض الناس استغنوا عن كل تخريج أو تعليم، بل تصبح العلوم كأنها حاضرة في أذهانهم، وهذا هو عين الخيال الذي به تتم الإلهامات للأولياء والمتصوفة والوحي للأنبياء. وهو ما يسميه ابن سينا "قوة قدسية". وبخصوص كيفية تلقي النبي للوحي، يشير ابن سينا إلى أن قوة التخيل تتلقى ذلك الفيض الإلهي وتتصوره بصورة الحروف والأشكال المختلفة، فتتطبع وتنتقش في النفس تلك العبارات والصور، ومصدر ذلك أن قوى النفس المختلفة وعلى رأسها المخيلة تخلق صوراً متعددة. فالنفس تستطيع أن تطلع على الغيب أثناء النوم، غير أنه قد يحول دون عملها شواغل حسية وأخرى باطنية، كما ليس بمستبعد أن يحدث لها ذلك في حال اليقظة إن هي تجردت من المادة وشواغلها، فترى بعين الخيال صوراً من الغيب، على نحو يصبح للنفس أمورا خارقة للعادة كالمعجزات والكرامات.

بهذا المعنى يمكن القول، إن ابن سينا جعل للمخيلة القدرة على الجمع بين المجرد والحسي، ذلك أن "هذه القوة إذا استعملها العقل سميت مفكرة، وإذا استعملها الوهم سميت متخيلة" (ابن سينا، ص 39). فالقوة المتخيلة تؤدي وظيفة التركيب والتحليل، أي تركيب الصور المحفوظة في الخيال وضم بعضها إلى بعض، أو فصل بعضها عن الآخر. وبالمقابل هناك المتوهمة التي تكتفي بإدراك المعاني المجردة وغير المحسوسة، والموجودة في المحسوسات الجزئية، لتنتهي عملية الإدراك بالقوة الحافظة التي تحفظ ما تدركه القوة المتوهمة من المعاني.

- أبو الوليد ابن رشد:

اعتبر ابن رشد (520هـ / 1126م - 595هـ / 1198م) الخيال مصدر الوهم، وأشباه الحقيقة، فانتقص من قيمته وجعل العقل في مرتبة أعلى وأسمى. ولعل ما يميز ابن رشد عن غيره من الفلاسفة وضعه الحدود الفاصلة بين العقل والخيال، والفصل بين العقل والنقل من خلال رفع التعارض بين الدين والفلسفة. ذلك أن "الخطاب الديني على وفاق مع ما يقرره العقل، إما بدلالاته الظاهرة، وإما بتأويل" (الجابري، 1991، ص 321).

لقد عمل ابن رشد على حل الإشكال القائم بين الحكمة والشريعة، حيث اعتبر أن الشريعة بما هي نص، يمكن تحصيلها عبر قناتين مختلفتين في حالة ما إذا لم يقع الخط بينهما. فالقناة الأولى

هي التمثل الخيالي أو الشعري/ الخطابي، وأما القناة الثانية فهي التأويل اليقيني أو البرهان العقلي، فضلا عن التأويل الجدلي الذي يخلط الخيال بالعقل. وإذا كانت "هذه الشريعة حقا، وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق (...)" فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له" (ابن رشد، 1986، ص31)، أي أن الشريعة هي حق يفضي إلى معرفة الحقيقة وتقديمها إلى الناس على اختلافهم، باستعمال أنواع القياس كلها، والحكمة هي حق يؤدي إلى الوصول إلى الحقيقة أيضا، وتقديمها إلى الناس عن طريق القياس البرهاني، من خلال بحثهما المشترك في الموجود بما هو موجود. ومنه فإنه " لا تكافؤ ولا اختلاف ولا تضاد بين الحكمة والشريعة، بل إنهما تشكلان معا جوهر واحد، أو حقا واحدا" (المصباحي، 1995، ص112)، أي "أن ما يقره النص الديني هو نفسه ما يتوصل إليه عبر النظر العقلي" (التليي، 1987، ص147).

وهذا ما يدعي وحدة الحقيقة، أو موافقة الحق للحق. فالحقيقة في جوهرها واحدة، ولكنها متعددة الدلالات، بمعنى آخر، فوجهة النظر الدينية تختلف عن وجهة النظر الفلسفية، ولكنهما " ترميان إلى هدف واحد هو معرفة الحق" (الجابري، 1991، ص322)، وتقدمان معا نفس الحقيقة إلى الناس على اختلاف إدراكهم لها بحسب المستوى المعرفي لكل متلق على حدة. فابن رشد " يحتفظ بكل منهما باستقلاله، ويقيم بينهما نوعا من التوازي يجعلهما يلتقيان عند الحقيقة المطلقة" (الجابري، 1980، ص280)، وهو هنا "يعمل على التوفيق بين الحكمة والشريعة عن طريق التأويل" (فخري، 1974، ص377).

ويذهب ابن رشد إلى أن الحقيقة تتخذ مسلكين؛ مسلك العامة يتبعه الجمهور، ومسلك الخاصة يعتمد على الفلسفة. لذلك نجده يميز بين التصور النطقي والتصور الخيالي، فالأول مدرك عقلي والثاني مدرك خيالي، بمعنى أن إدراك الشيء نفسه يكون بالبرهان العقلي، في حين أن إدراك مثال الشيء يكون بالقوة المتخيلة. ولعله في اعتقادنا ما دفع ابن رشد إلى التمييز بين النفس المتخيلة عند الإنسان، والنفس المتخيلة عند الحيوان " فالفرق بينهما أنها في الإنسان حاصلة عن الفكر والاستنباط، وهي في الحيوان حاصلة عن الطبع" (ابن رشد، 1994، ص86-87). هذا الفرق الذي يضعه ابن رشد بين العقل والخيال لا يدرك إلا في ضوء التقسيمات التي وضعها بخصوص مراتب الناس واختلاف طرق التعليم، والأقيسة التي يجب أن يتحدثوا بها عن أحكام الشرع، وهي تقسيمات راعى فيها الفصل بين الدين والفلسفة وبين العقل والخيال.

ومهما يكن من أمر، فإن ابن رشد ميز تمييزا معرفيا بين ثلاث فئات من الناس: فئة دنيا هم الجمهور والعوام الذين يتخللون الأمور ولا قدرة لهم على إدراكها بالعقل، أي يعرفونها بالأمثال المحسوسة وبالطرق الخطابية، ولا يعلمون من الحقائق إلا الظاهر فقط، ولا يحق لهم التأويل. وفئة

وسطى هم علماء الكلام الذين يدركون الحقائق بالطرق الجدلية الظنية، ولذلك فإن أكثر معارفهم غير صحيحة، ولا ترقى إلى مرتبة البرهان. وفئة عليا هم الخاصة من الفلاسفة الذين يتصورون الأشياء نفسها ويدركونها بالطرق البرهانية اليقينية، ويعلمون بحقائق الأمور، ويحق لهم التأويل دون غيرهم.

والحالة هذه، فإن ابن رشد يؤكد على ضرورة الفصل والتمييز بين الخيال والعقل، ووضع حدود صارمة بين البرهان والشعر أو الخطابة، حتى لا تختلط المقدمات وتتفاضل، كون الخيال يؤدي إلى تفاضل المقدمات اليقينية رغم أنها في مرتبة واحدة، ذلك أن هاته المقدمات اليقينية يقوي فيها التصديق إذا ساعدها الخيال، ويضعف إذا لم يتيسر ذلك.

3- المتخيل عند المتصوفة:

- محيي الدين ابن عربي:

قدم ابن عربي (558هـ/1164م - 638هـ/1240م) للثقافة العربية والإسلامية تصورا شاملا لنظرية الخيال، وعده درجة وجودية وسلطاناً معرفياً، بحيث لم يعتبر الخيال ضمن نسقه الصوفي/المعرفي تخيلاً عابراً، بل عالماً وسيطاً تمتد مادته بين عالمي الغيب والشهادة، وحالة وجودية تتشكل في حدودها حقائق الوجود. وتتضح قيمة الخيال عند ابن عربي في قوله:

لولا الخيال لكنا اليوم في عدم *** ولا انقضى غرض فينا ولا وطر.

(ابن عربي، د.ت، ص306).

ويصف الخيال بأنه قوة هيولانية قابلة لتلقي ما يعطيها الحس من الصور، ولاستقبال ما تبثه فيها القوة المصورة من الصور التي تركبها من أمور موجودة أخذها الخيال من القوة الحساسة، وليس في القوى ما يشبه الهيولي في قبول الصور إلا الخيال. وفي تعريف الشيخ الأكبر للخيال يقول: "فالخيال لا موجود ولا معدوم، ولا معلوم ولا مجهول، ولا منفي ولا مثبت" (ابن عربي، د.ت، ص304). فالخيال عنده لا يتصف بوجود أو عدم، ولا يصح عليه النفي والإثبات، هذا ويردف "ومن الناس من يدرك هذا المتخيل بعين الحس ومن الناس من يدركه بعين الخيال وأعني في حال اليقظة" (ابن عربي، د.ت، ص305).

ويرتكز الخيال عند ابن عربي على ثلاثة مبادئ أساس: مبدأ الوساطة، ومبدأ التغير، ومبدأ الجمع. فالخيال أولاً هو برزخ أي وسيط بين الوجود والعدم، أي حس باطن بين المعقول والمحسوس. والخيال ثانياً حقيقته التغير والتحول، والخيال ثالثاً حضرة جامعة. وحسب المبدأ الأول يغدو الخيال

برزخا، وعن حقيقته يقول ابن عربي: " اعلم أن البرزخ عبارة عن أمر فاصل بين أمرين، لا يكون متطرفا أبداً، كالخط الفاصل بين الظل والشمس "(ابن عربي، د.ت، ص304). وعلى هذا الأساس يكون الخيال هو الوسيط والبرزخ بين الحق والكون، وبين الله والعالم، مما يجعلنا ننعت هذا الخيال بالخيال الميتافيزيقي.

ويحسن أن نشير إلى الدراسات القيمة التي خص بها "هنري كوربان" "Henri Corbin" ابن عربي، يقول: "ولا شك أن انشغال ابن عربي الأول كان هو عقد صلات رؤيوية بين القدرة التخيلية من جهة، وبين الإلهام الإلهي من جهة ثانية (Corbin, 1958, p: 741) فأساس المعرفة عند ابن عربي هو "الرؤيا"، والرؤيا تخيل، أو هي خيال خلاق كما يقول "هنري كوربان"، وهذه الرؤيا أو الخيال هي ما يميز الشعر والإلهامات والنبوءة. فيصبح بذلك الخيال أساسا لا للمعرفة فحسب، وإنما للوجود أيضا. هذا ويقسم ابن عربي الوجود إلى أربعة مراتب: مرتبة الوجود الذهني، ومرتبة الوجود العيني، ومرتبة الوجود اللفظي، ومرتبة الوجود الخطي. ووضع الخيال في مرتبة الوجود الذهني وجعله بعيداً عن دائرة العلم، غير أن هذه المرتبة من الوجود تقتضي وجودا معلوما يقبل التخيل عبر تركيب صوري لموجود تدرجه الحواس. هذا ويتألف العالم عند ابن عربي من عالمين، ولكل عالم حضرة تناظره؛ فحضرة الغيب لها عالم الغيب والملوك، وحضرة الحس والشهادة لها عالم الشهادة الذي يستوطن فيه الإنسان. كما ويعد النظر مصدر الإدراك في عالم الشهادة، بينما تنهض البصيرة بملكة الإدراك في عالم الغيب. ولئن كان الإدراك الحسي مشروطا بالمكان والزمان وبالرؤية المباشرة وبالمظاهر الخارجية للشيء موضوع الإدراك، فإن الإدراك الخيالي لا يعتد بشرطي الزمان والمكان، وبمعايينة السمات المميزة للشيء المتخيل.

ومهما يكن من أمر، فإننا نسجل أن الوجود عند ابن عربي ينقسم إلى شقين؛ وجود حقيقي هو الله، ووجود خيالي يشمل جميع المخلوقات. ولعله يحيلنا على الحقيقة الواحدة التي تتجلى بوجهيها الحقي والخلقي، فالوجه الحقي ذو وجود حقيقي، والوجه الخلقي له وجود خيالي.

وهكذا، يتضح لنا أن الخيال عند المتصوف ابن عربي فعل مفارق ومتعال ومحسوس، إنه ملتقى العديد من الثنائيات؛ الوجود/العدم، والنفي/الإثبات، والفصل/الوصل، والمعقول/المحسوس، دون أن يتخذ شكلا نهائيا لأحد هذه الثنائيات. ويرتفع التعارض بين العقل والنقل، حتى تتوحد الذات بالموضوع، ويتحقق الاستدلال بالخيال.

4- التخييل عند البلاغيين والنقاد القدامى:

- التخييل عند عبد القاهر الجرجاني:

عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ)، واضع أصول البلاغة، وأحد أئمة اللغة، استطاع إخراج التخييل الشعري من إطار الصدق والكذب بالمفهوم الأخلاقي والواقعي، إلى المفهوم الفني المحض، انطلاقاً من أن الخيال الشعري نشاط خلاق لا يستهدف مما يبتدعه من الصور نسخاً للواقع، بقدر ما يستهدف دفع المتلقي إلى إعادة التأمل في واقعه من خلال رؤية شعرية تثري الإحساس وتعمق الوعي.

إن التخييل أساس الصورة الشعرية، وقد أضاف الجرجاني اللثام عن خباياها وأسرارها في الأمثلة الشعرية التي ساقها في معرض تحليله للتخييل، مورداً بيت أبي تمام:

لا تنكري عطل الكريم من الغنى * فالسيل حرب للمكان العالي**

" فهذا قد خيل إلى السامع، أن الكريم إذا كان موصوفاً بالعلو والرفعة في قدره، وكان الغنى كالغيث في حاجة الخلق إليه وعظم نفعه، وجب بالقياس أن ينزل عن الكريم، نزول السيل عن الطود العظيم، ومعلوم أنه قياس تخييل وإيهام لا تحصيل وإحكام، فالعلة أن السيل لا يستقر على الأمكنة العالية، وأن الماء سيال لا يثبت إلا إذا حصل في موضع له جوانب تدفعه عن الانصباب، وتمنعه عن الانسياب، وليس في الكريم والمال شيء من هذه الخلال" (الجرجاني، 1988، ص 231).

بل وأكثر من هذا أن يظن على وجه الصدق وهو على التخييل، قول الشاعر:

الشيب كره وكره أن يفارقني * أعجب بشيء على البغضاء مودود.**

"هو من حيث الظاهر صدق وحقيقة، لأن الإنسان لا يعجبه أن يدركه الشيب، فإذا هو أدركه كره أن يفارقه، فتراه لذلك ينكره ويكرهه، على أن إرادته أن يدوم له، إلا أنك إذا رجعت إلى التحقيق كانت الكراهة والبغضاء لاحقة للشيب على الحقيقة، فأما كونه مراداً ومودوداً فمخيّل فيه، وليس بالحق والصدق، بل المودود الحياة والبقاء، إلا أنه لما كانت العادة جارية بأن في زوال رؤية الشيب زواله عن الدنيا، وخروجه منها، وكان العيش فيها محبباً إلى النفوس، صارت محبته لما لا يبقى له، حتى يبقى الشيب، كأنها محبة للشيب" (الجرجاني، 1988، ص 240).

وقد ميز الجرجاني بين التخييل وبين الاستعارة والتمثيل وغيرهما، وأما التخييل عنده هو الذي لا يمكن أن يقال "إنه صدق، وإن ما أثبتته ثابت، وما نفاه منفي، وهو مفتن المذاهب، كثير المسالك،

لا يكاد يحضر إلا تقريبا، ولا يحاط به تقسيما وتبويبا، ثم إنه يجيء طبقات ويأتي على درجات، فمنه ما يجيء مصنوعا قد تلطف فيه واستعين عليه بالرفق والحنق، حتى أعطي شيئا من الحق، وغشي رونقا من الصدق باحتجاج يخل، وقياس يصنع فيه ويعمل" (الجرجاني، 1988، ص231). فيكون التخييل مطية الشاعر، فهو "ما يثبت فيه الشاعر أمرا غير ثابت أصلا، ويدعي دعوى لا طريق إلى تحصيلها، ويقول قولاً يخدع فيه نفسه، ويربها ما لا ترى" (الجرجاني، 1988، ص239).

ومهما يكن من أمر، فإننا نسجل أن الجرجاني أخرج التخييل من نطاق الأحكام التي يبيت فيها عقليا بمقاييس منطقية، وأضفى عليه جملة من الصفات، وقسمه إلى مستويات، مشترطا لتمامه مجموعة من الوسائل الفنية والعمليات الذهنية، حيث أحاط العملية التخيلية بهالة من التعظيم، واعتبرها صناعة تقوم على مهارات خاصة، وقدرات فائقة، وتقنيات عالية. ولئن قصد الجرجاني بالتخييل ما قصده المتأخرون بالإيهام، وحسن التعليل، فلأنه لجأ إلى ما لجأ إليه الأوائل في معالجتهم لثنائية الصدق والكذب، مصطنعا الموازين المنطقية، التي اصطنعوها للتمييز بين معان عقلية، هي نسب للتصديق بحكم إثباتها أو نفيها، وأخرى تخيلية، ومن هذه المعاني التخيلية فئة مصنوعة سبيلها البرهان والقياس.

- التخييل عند حازم القرطاجني:

طابق حازم القرطاجني (ت 684هـ) بين مفهوم التخييل والتخييل متأثرا بأرسطو والفارابي وابن سينا، وإن كان لا يجاريهم في المحاكاة الكاملة، غير أنه أدخل التعجب في التخييل، فيقول: "ويحسن موقع التخييل من النفس أن يترامى بالكلام إلى أنحاء من التعجب" (القرطاجني، 1981، ص90). وعلى الرغم من هذا فطرق التخييل لديه تماثل طرق التخييل: "إما أن تكون بأن يتصور في الذهن شيء من طريق الفكر وخطرات البال، أو بأن تشاهد شيئا فتذكر به شيئا، أو بأن يحاكي لها الشيء بتصوير نحتي، أو خطي، أو ما يجري مجرى ذلك..." (القرطاجني، 1981، ص89). لقد أقام حازم القرطاجني تناسبا دقيقا بين عناصر التخييل أو التخييل الممثلة بالعالم الخارجي والمبدع والنص والمتلقي، وربط فاعلية التخييل بقدرة المتلقي على إدراك فكرة التناسب.

ولهذا جعل التخييل والتخييل متماثلين غير أنهما في واقع الأمر متفاوتان، فالتخييل لا يقع إلا في الممكنات على التشابه، على حين يقع التخييل في المستحيلات غالبا.

وضمن هذا الإطار، يبرز جابر عصفور المكانة النقدية البارزة للقرطاجني ودوره الرائد، "لقد أفاد حازم من الفلاسفة كل الاستفادة واستطاع أن يتجاوز خطى أقرانه وأسلافه من النقد ويصل إلى ما

لم يصلوا إليه، ويعالج مشاكل لها ثقلها وأهميتها في تاريخ النظرية الشعرية" (عصفور، 1992، ص57).

إن مقولة المتخيل موصولة في مفهومها الفني بملكة الخيال باعتبارها عنصرا جوهريا في بنية كل الأنظمة الفنية بما فيها الشعر. وينهض المتخيل الشعري على أدوات التعبير التي من شأنها أن تشكل الكلام تشكيلا جماليا. ومن الأدوات المنتجة للدلالة ولشعرية المتخيل في القصيد ما يتصل بالوزن والإيقاع، وما ينهض على السجلات القولية وعلى البنية النحوية والبلاغية. ولذلك يرى الفلاسفة العرب ومنهم ابن سينا أن "الأمر التي تجعل القول مخيلا منها أمور تتعلق بالوزن ومنها أمور تتعلق باللفظ ومنها أمور تتعلق بالمعنى" (الروبي، 1983، ص118). ويعد التخيل في شعره نابعا من متن التجربة اللغوية والجمالية، أكثر مما هو معيش عاطفي وواقعي.

مما سبق نستنتج، أن البلاغيين والنقاد استعانوا بتداول معجم لغوي يشرح التخيل الشعري بوصفه فطنة وخداعا للنفس، وتلمسا لطرائق الحيل المصنوعة، لإقناع القارئ/ المتلقي وإيهامه بصدق ما ليس بحقيقي أو واقعي.

الخاتمة:

من خلال ما تقدم، نستنتج ما يلي:

- إن المتخيل والتخيل والخيال والمخيلة هي مشتقات من المادة المعجمية "خ.ي.ل"، ما يفيد أن كل مفردة تكمل الأخرى، من حيث الدلالة وإن نسبيا، رغم اختلاف سياق ورودها. وما نستخلصه من هذه المقاربة أن المتخيل أعم من التخيل، حتى وإن وظف في الكثير من الدراسات بدلالات عامة، دون أن يتم حصرهما في مجال معرفي أو فني معين، لذلك فغالبا ما يرد المتخيل بمعنى التخيل.
- إن مفهوم التخيل قد تم التأسيس له مع الفلاسفة المسلمين، وإن كانوا استمدوا أو استفادوا من اليونانيين شيئا، وإن ما استفادوه كان من خلال نظرة الفلاسفة اليونانيين للنفس، وليس للشعر، فالتخيل نظرية إسلامية أصيلة، خطط لها في مظهرها الفلسفي ابن سينا والفارابي، وتبناها وصاغها ووسعها من بعدهما النقاد والبلاغيون أمثال عبد القاهر الجرجاني وحازم القرطاجني، حيث صار التخيل صناعة شعرية، ونظرية تطبق على الشعر ووسائله التعبيرية.
- إن الحديث عن التخيل عند الفلاسفة المسلمين من حيث مصدره ومفهومه فيه آراء متضاربة، ومواقف متباينة، فقد اختلفوا في ذلك مذاهب شتى، ومنهم من يخلط بين المحاكاة والتخيل، ومنهم من يجعل التخيل والوهم على درجة واحدة

- إن فاعلية الخيال وإنتاجيته تتضح عند الفارابي في وظيفة المتخيلة في إدراك الحقيقة، وفي تفسيره ظاهرة الوحي، وتقييمه للمعرفة التي يكتسبها النبي، وفي مساواته بين النبي والفيلسوف في الاتصال بالعقل الفعال.
- إن نظرية الخيال في التراثين العربي والغربي تدين للثقافة اليونانية التي تلقفها العرب، وأفاضوا في تفسيرها والإضافة إليها، وأن نظرية التخيل إبداع وابتكار عربي إسلامي.

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.
- أبو الفضل جمال الدين ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، الطبعة الأولى، بيروت، 1990.
- أبو علي ابن سينا: النجاة، نشره محيي الدين صبحي، الطبعة الثانية، القاهرة، 1938.
- أبو علي ابن سينا: عيون الحكمة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ودار القلم، الطبعة الثانية، بيروت.
- يعقوب بن إسحاق الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريذة، دار الفكر العرب، الطبعة الأولى، القاهرة، 1985.
- محمد أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، 1976.
- أبو نصر الفارابي: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، دار المشرق، الطبعة الثانية، بيروت، 1968.
- أبو الوليد ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، الطبعة الثالثة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1986.
- أبو الوليد ابن رشد: رسالة النفس، تقديم وتعليق رفيق العجم وجيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى، 1994.
- إفت كمال الروبي: نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 1983.
- محيي الدين ابن عربي: الفتوحات المكية، المجلد 1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت.
- محمد نور الدين أفاية: المتخيل والتواصل: مفارقات الغرب، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1993.
- محمد عابد الجابري: نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، 1980.
- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، الدار البيضاء، 1991.

- عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة في علم البيان، تصحيح محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، 1988.
- ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، الجامعة الأمريكية، بيروت، 1974.
- المختار التليلي: ابن رشد وفلسفته الدينية والعلمية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1987.
- حازم القرطاجني: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، بيروت، 1981.
- جابر عصفور: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 1992.
- محمد المصباحي: تحولات في تاريخ الوجود والعقل، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت، 1995.
- H. Corbin: L' imagination Créatrice dans Le Soufisme d'Ibn Arabi, 2 Edition Flammarion, Paris 1958, p: 741.