Mesopotamian journal of Quran studies
Vol.2025, **pp**. 1–13
DOI: https://doi.org/10.58496/MJQS/2025/001; ISSN: 3005–9933
https://mesopotamian.press/journals/index.php/MJQS

Criticism of the Avicenna Self-Consciousness in the Transcendental Wisdom of Sadr al-Din al-Shirazi

Ghaidaa Mohammed Hassan Abdul Razzaq[1,*]
1 Department of Islamic Philosophy, College of Islamic Sciences, University of Baghdad, Baghdad, Iraq.

نقد الوعي الذاتي السينوي في الحكمة المتعالية لصدر الدين الشيرازي

غيداء محمد حسن عبد الرزاق [1]، *
[1] قسم الفلسفة الإسلامية, كلية العلوم الإسلامية, جامعة بغداد, بغداد, العراق.

ABSTRACT
The current study is based on the hypothesis that the Islamic philosopher Sadr al-Din al-Shirazi (1572-1641 AD), known as Mulla Sadra, reconsidered all previous Islamic philosophical discussions related to the concepts of the self, consciousness, and self-awareness, especially the discussions presented by Avicenna. Therefore, the focus of this research was on presenting Sadr al-Din al-Shirazi's critical opinions related to the self and self-awareness after a brief and condensed presentation of Avicenna position and his detailed and precise discussions about the concept of self-awareness, in addition to his theory of knowledge and his vision about the formation of human identity through the accumulation of experience and cognitive unity between the self and the subject, which he presented on the basis of the approach with the philosophical vision of the relationship between matter and the traditional philosophical image known since Aristotle, which was common and prevalent among Muslim philosophers in general. This research included a quick and concise presentation of the heritage of the Transcendental Wisdom School, addressing the most important stages of Shirazi's spiritual and intellectual development and all the historical, social and political circumstances that accompanied the rise of his star as a philosopher, and then moving on to presenting his most important philosophical ideas about the human self, knowledge and reason and his own arguments about the immateriality of the soul, through which he presented a strict critique of Avicenna 's discussions and the opinions he presented in this regard. This study also addressed his most important ideas about the theory of knowledge and the cognitive capabilities of the human self that contribute to the progress and advancement of self-awareness, in addition to the influence of experience and its role in its formation and consolidation of the identity of the mind, a variable and unstable identity that is gradually formed through accumulation and ultimately contributes to defining a special qualitative identity that clearly emerges through the different patterns of thinking, which represents the peak of criticism and reconsideration in Shirazi, which distinguished him from all Muslim philosophers.

الخلاصة
تقوم الدراسة الحالية على فرضية قيام الفيلسوف الإسلامي صدر الدين الشيرازي(1572- 1641م) المعروف بالملا صدرا بإعادة النظر في كل النقاش الفلسفي الإسلامي السابق عليه و المتعلق بمفاهيم الذات والوعي و الوعي الذاتي خصوصاً النقاشات التي قدمها أبن سينا، لذلك تم التركيز خلال فقرات هذا البحث على تقديم أراء صدر الدين الشيرازي النقدية المتعلقة بالذات و الوعي الذاتي بعد عرض موجز ومكثف لموقف ابن سينا ونقاشاته المفصلة والدقيقة حول مفهوم الوعي الذاتي ،فضلاً عن نظريته في المعرفة ورؤيته حول تشكل الهوية الإنسانية من خلال تراكم الخبرة والوحدة المعرفية بين الذات والموضوع التي قدمها على اساس المقاربة مع الرؤية الفلسفية لعلاقة المادة والصورة التقليدية فلسفياً والمعروفة منذ أرسطو والتي كانت شائعة وسائدة بين الفلاسفة المسلمين بالمجمل . وقد تضمن هذا البحث عرض سريع ومكثف لتراث مدرسة الحكمة المتعالية تناول أهم مراحل التطور الروحي والفكري للشيرازي وكل الحيثيات التاريخية و الاجتماعية والسياسية التي رافقت بزوغ نجمه كفيلسوف، ومن ثم الانتقال إلى تقديم أهم افكاره الفلسفية حول الذات الإنسانية والمعرفة والعقل وحججه الخاصة حول لا مادية النفس التي قدم من خلالها نقداً صارماً لنقاشات أبن سينا وما قدمه من آراء بهذا الصدد . كذلك تناولت هذه الدراسة اهم أفكاره حول نظرية المعرفة والامكانات المعرفية للذات الإنسانية التي تساهم في تقدم الوعي الذاتي وارتقائه ، فضلاً عن تأثير الخبرة ودورها في تشكله وترسيخ هوية للعقل، هوية متغيرة وغير مستقرة تتشكل تدريجياً عبر التراكم وتساهم في النهاية في تحديد هوية نوعية خاصة تبرز بوضوح من خلال أنماط التفكير المتباينة ، الأمر الذي يمثل ذروة النقد و إعادة النظر عند الشيرازي والتي تميز بها عن كل الفلاسفة المسلمين.

*Corresponding author qadaa.m@cois.uobaghdad.edu.iq

Keywords

الكلمات المفتاحية

أبن سينا, صدر الدين الشيرازي, الذات, نظرية المعرفة, الوعي الذاتي, الحكمة المتعالية
Avicenna, Sadr al-Din al-Shirazi, The Self, The Theory of Knowledge, Self, Awareness, Transcendental Wisdom

Received	Accepted	Published online
استلام البحث	قبول النشر	النشر الالكتروني
22/10/2024	20/12/2024	10/01/2025

1. المقدمة

غالباً ما يتم النظر إلى مصطلحات الذات والوعي الذاتي على انها مفاهيم ترتبط ارتباطاً وثيقاً بموضوعات اشكالية راهنة تم انتاجها خلال فترة الحداثة وما بعد الحداثة على اعتبارات مفادها أن هذه المفاهيم المتعلقة بالذات والوعي الذاتي تمثل أهم المرتكزات التي تستند إليها البنية الفكرية والثقافية لهذه العصور. لكن مفهوم الذات وبعض المفاهيم ذات الصلة الوثيقة به مثل الوعي الذاتي هي في الواقع مفاهيم تنتمي إلى الحداثة في صياغاتها واستعمالاتها الراهنة، لكن النقاش حولها قديم تمتد جذوره بعيداً إلى الفلسفة الإسلامية ، لا بل حتى إلى الفلسفة اليونانية، ونستطيع بمراجعة سريعة لأهم المفاهيم المتعلقة بالذات في الفضاء الفلسفي الكلاسيكي أن نجد عدد كبير من هذه المفاهيم التي تستخدم عادة لوصف الذات ، سواء بمعناها الضيق بما هي ذات فردية تمتلك فرادتها، أو بالمعنى الواسع والأكثر تعقيداً بالتعبير عن الذات بوصفها بنية سردية أو اجتماعية أو سياسية. ومن الضروري الاشارة هنا إلى أننا لم نجد دراسات فلسفية عربية منشورة تتناول نقد و مناقشة صدر الدين الشيرازي (1572 – 1641م) المعروف بالملا صدرا لمفاهيم الذات والوعي و الوعي الذاتي، والتي كان رائد البحث فيها الفيلسوف أبن سينا ، لذلك تركزت غايتنا في الدراسة الحالية على تقديم هذا النقاش وإثبات أنه قد قام بإعادة النظر في طروحات الفلاسفة السابقين عليه فيما يتعلق بهذه المفاهيم وسعى إلى تقديم نقد بناء تعديلي وتصحيحي يقوم على أدلة وحجج جديدة ومطورة تضيف وتوسع النقاش الفلسفي الإسلامي القديم حول الذات والوعي الذاتي في الفلسفة الاسلامية. ومع أن بعض الحجج الفلسفية المستخدمة في إعادة النظر هذه من قبل صدر الدين الشيرازي هي حجج مستعارة بشكل كامل من الفلاسفة السابقين مع تحويرات بسيطة قد تبدو في بعض الأحيان ضعيفة وغير متماسكة، لا بل وغير موفقة، لكن ذلك بالتأكيد لا يلغي أبداً الاعتراف بجدية صدر الدين الشيرازي الفلسفية الذي بذل جهوداً واضحة في سبيل تطوير هذه المفاهيم المركزية وتثبيت وتقوية الحجج الفلسفية التي تستند إليها، لذلك نحاول التأكيد هنا على أنه قد قام بتطوير هذا المفاهيم وتقديمها على أساس مرتكزات فلسفية نظرية خالصة وحدسية خاصة به وبفلسفته الحكمية المتعالية. وصدر الدين الشيرازي مثل كل الفلاسفة، بنى أفكاره على الملاحظات والحجج التي سبق وأنتهى إليها فلاسفة سابقين عليه، لكنه بالطبع لم يسمح لها بتحديد تفكيره، بل أضاف إليها لمسته الخاصة.

2. تراث مدرسة الحكمة المتعالية

وردت عبارة (الحكمة المتعالية) لأول مرة لدى ابن سينا في كتابه (الاشارات والتنبيهات) في النمط العاشر من أسرار الآيات حين قال " ثم أن ما يلوحه ضرب من النظر مستوراً إلا على الراسخين في الحكمة المتعالية " [1] ،لكن التأسيس الفلسفي لهذه المدرسة يعود إلى صدر الدين الشيرازي المعروف بالملا صدرا أو صدر المتألهين. الذي كانت ولادته عام(1071م)في اسرة ثرية عريقة تمكنت من أن توفر له تعليماً راقياً وتفرغاً للبحث والدراسة والتأمل، فعبر عن العديد من الآراء الفلسفية الجريئة من بينها قوله بوحدة الوجود[2] التي أتهم بسببها بالألحاد والكفر وقرر الابتعاد عن الناس واختيار العزلة طريقاً للخلاص من ضغط المنتقدين لأفكاره والمحاربين لتوجهاته الفلسفية ويصف الملا صدرا هذه المرحلة بالقول "أنه قد ابتعد عن مخالطة الناس ومعاندة ابناء زمانه وتوجه عزيزاً نحو سبب الاسباب وبقي على هذه الحال زمناً طويلاً "[3] . ويعد كتاب (الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة) من أهم مؤلفاته واكثرها عمقاً وتحليلاً ونقداً

(1) ينظر : أبن سينا :الاشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي ، تحقيق : سليمان دنيا، سلسلة ذخائر العرب 22، القسم الرابع ، دار المعارف ، القاهرة ، ط3، 1994، ص 122 .

(2) ينظر: الشيرازي، صدر الدين محمد: الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ، ج1، دار احياء التراث العربي،ط4، لبنان 1990، ص8.

(3) ينظر : المسلم ، صادق: ابداعات صدر الدين الشيرازي الفلسفية ، دار نينوى ، دمشق 2009، ص 18.

ودراسة. وبالنسبة لأغلب المشتغلين في الفلسفة الإسلامية فأن الملا صدرا قد ظل مجهولاً على نطاق واسع ، لا بل يعد أحد كبار المجهولين في التاريخ[4] . لقد أسس الملا صدرا مدرسة فلسفية متماسكة ومتنوعة الابعاد في مقابل المدارس المشائية والاشراقية التي سيطرت على المشهد الفلسفي الإسلامي لسنوات طويلة. وقد جعل غاية هذه المدرسة الاهتمام بمباحث الإلهيات بطرق جديدة ومعالجات مختلفة للمسائل القديمة. وفي الواقع فأن مدرسته قد وفقت بين الفلسفات التي كانت معروفة في عصرها في مزيج جديد ومتناسق. حيث نجد فيها الفلسفة المشائية الإسلامية إلى جانب الفلسفة الاشراقية[5] ، فضلاً عن ما تمت ترجمته عن الفلسفة اليونانية مثل الفلسفة الرواقية التي لاقت رواجاً كبيراً في الفلسفة الإسلامية حتى أن الملا صدرا يقول ما معناه أنه قد صنف كتاباً جامعاً لشتات ما وجده في الكتب القديمة وضمنه خلاصة قول المشائين ونقاوة اذواق الاشراقيين، وافضل آراء الحكماء الرواقيين مع زوائد من عنده لم توجد من قبل في كتب أهل الفن وحكماء العصر[6] . ولذلك نجد ان الملا صدرا قد وجه نقده إلى الفلاسفة المسلمين عموماً ، فقد أخذ على المشائين منهم اقتصارهم على منهج البرهان بوصفه الطريق الوحيد للبحث والمعرفة ، وأخذ في الوقت نفسه على الاشراقيين اكتفائهم بمنهج المكاشفة، فكان موقفه جامعاً للاتجاهين معاً لاعتقاده انهما منهجين غير متضادين ،وإنما متكاملين[7] . وهكذا تبنى الشيرازي نزعة فلسفية توفيقية يمكن تتبع جذورها إلى العصر الذي عاش فيه والبيئة المضطربة التي وجد نفسه فيها، فقد انقسم في عصره الحكماء والفلاسفة إلى مشائين واشراقيين ، وأنقسم العلماء إلى مجتهدين واخباريين، والمتصوفة إلى فرق عديدة، وانقسم المسلمون إلى طوائف وجماعات يكفر بعضها بعضاً. كما وانتشرت الفلسفات القديمة التي تتعارض مع الإسلام مما دفع الفقهاء والمحدثين للتصدي لتلك الفلسفات[8].

وفي خضم هذا الاضطراب وجد الملا صدرا نفسه مضطراً للبحث عن طريقة للتوفيق بين العقل والنقل ، وبين الفلسفة والدين، وبين علم الكلام والتصوف. هذا بالطبع بعد دراسة كافة المذاهب والآراء الفلسفية وبيان نقاط الضعف فيها وتحديد الاشكالات التي تضمنتها. انطلق الملا صدرا لتأسيس فلسفة جديدة قادرة على حل كل الاشكالات هي فلسفة الحكمة المتعالية التي امتزجت فيها الفلسفات القديمة بالقضايا الاشراقية بما يتناسب مع منطلقات العقيدة الدينية[9] . وتمكن الملا صدرا بعد الدراسة والنقد من الملائمة بين الفلسفة المشائية والاشراقية والحكمة المتعالية ، كما قام بتحليل علم الكلام وارتضى منه الجوانب الايجابية واسقط الجوانب السلبية الجدلية بأسلوب منطقي وفلسفي[10] ، وتوصل غلى طريقة جديدة ذات رؤية عقلية موضوعية[11] .

ومنذ بدء الترويج القوي لفلسفة الملا صدرا من قبل تلامذته والمعلقين على اعماله في القرن التاسع عشر، ظهر أسم محمد بن أبراهيم بن يحيى القوامي الشيرازي المعروف بصدر المتالهين والملا صدرا. وقد كان مرادفاً بصورة فعلية للفلسفة الاسلامية في الحوزات العلمية الشيعية في ايران. ولقد تم تبجيله بسبب نزعته التوفيقية بين التيارات الفلسفية واللاهوتية والصوفية المتنافسة في عصره .لقد قدم نظاماً دقيقاً يمثل قمة التفسيرات الفلسفية من خلال أعمال ومؤلفات ذات أبعاد موسوعية. فقد طور فلسفة جديدة بحق ، ولكنها في الوقت نفسه مستخلصة من مكونات اساسية يمكن التعرف إليها بسهولة وتتبع جذورها بوضوح. حيث أعتمد بشكل اساسي على ثلاث تقاليد فلسفية ملهمة ، يعود الأول إلى أبن سينا وأفكاره الإلهية والتعليقات النقدية عليها. ويعود الثاني إلى أفكار السهروردي ومفسريه المشرقيين، أما الثالث فيعود إلى التقاليد الصوفية ذات التوجه النظري والتي تأسست على تراث محي الدين أبن عربي(ت1240م) ، لكن الاضافة الأكثر اهمية كما يؤكد الملا صدرا بنفسه مراراً وتكراراً كانت متأتية من الحدس الشخصي الملهم على تطور نظامه الفلسفي[12].

والملاحظة المهمة هي أن مسيرة الشيرازي الفلسفية تتشابك بشكل وثيق مع السياسة الثقافية للدولة الصفوية المبكرة، حيث ولد الملا صدرا في عام(1571م) او عام (1572م) وغادر موطنه شيراز في اوائل العشرينات من عمره لمتابعة دراسة الفلسفة والعلوم الإسلامية التي بدأها بمفرده ووصل اصفهان العاصمة الصفوية ، ويذكر المؤرخون انه قد حصل على مستوى في المعرفة والعلوم الإسلامية لم يسبق له مثيل بين معاصريه. وقد استكمل ذلك بتعليم عميق في الفلسفة على يد احد المفكرين الأكثر اصالة وهو مير محمد باقر استرابادي (ت1631م)المعروف باسم الميرداماد والذي غالباً ما يشار إليه بالمعلم الثالث بعد الفارابي وارسطو[13]

---

(4) ينظر: الرفاعي ، عبد الجبار : دروس في الفلسفة الإسلامية، مؤسسة الهدى، لبنان 2000، ص 73.

(5) تعد الفلسفة الاشراقية احدى مدارس الفلسفة الاسلامية وقد تأسست في القرن السادس الهجري بواسطة شهاب الدين يحيى السهروردي(1145– 1191م) وقد اعتبر السهروردي الفلسفة المشائية ضرورية لفهم مباني الفلسفة الاشراقية ، لكنه انتقد طريقة ارسطو وأبن سينا مبيناً أن الاستدلال والنظر العقلي وحدهما غير موصلين إلى مرتبة التحقيق في المسائل الفلسفية ، خصوصاً في الموضوعات المتعلقة بالحكمة الإلهية. ينظر : كديور، محسن: بيلوغرافيا وصفية للفلسفة الاشراقية ، ترجمة : يونس اجعون ، مجلة الفلسفة والعلوم في السياقات الإسلامية ، جامعة سيدي محمد بن عبد الله ، فاس 2021، ص 2.

(6) ينظر : الشيرازي ، صدر الدين: الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ، المصدر السابق ، ص5.

(8) ينظر: هاني ، ادريس :ما بعد الرشدية ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية ، مركز الغدير للدراسات الاسلامية ، لبنان 200، ص54.

(8) ينظر : الشيرازي : المصدر السابق ، ص6.

(9) ينظر: حسن، علي الحاج: الحكمة المتعالية عند صدر المتألهين الشيرازي، دار الهادي، بيروت 2005، ص70.

(10) ينظر: المرجع نفسه ، ص73.

(11) ينظر: البشتي ، جميلة محي الدين: صدر الدين الشيرازي وموقفه من النقدي من المذاهب الكلامية، دار العلوم العربية ، بيروت 2008،ص17.

(12) ينظر: رزقي، رزيق رابح بن عومر: في مفهوم الوجود وتطبيقاته في فلسفة صدر الدين الشيرازي، مجلة الباحث في العلوم الانسانية والاجتماعية، العدد(35) ، 2018.ص304

(13) ينظر: العلوي ، هادي : نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي ، مطبعة الارشاد، بغداد 1971، ص21.

ويبدو أن تألق نجم الملا صدرا في الاوساط الثقافية قد واجه معارضة كبيرة من قبل العلماء الأكثر تحفظاً وتقليدية، فقرر التراجع والانعزال في قرية كهك الجبلية الصغيرة بالقرب من مدينة قم حيث يذكر الملا صدرا انه هناك قد تخلص إلى حد كبير من اعباء الحياة الاجتماعية وركز على ممارسات الزهد والتأمل، وكما يذكر في الاسفار العقلية الاربعة فأن جهوده في الصلاة والزهد ادت إلى سلسلة من البديهيات أستند إليها لمعارضة فكرة استاذه الميرداماد التي تتمحور حول اعتبار الماهية أساساً للميتافيزيقا بما يعرف بنظرية اصل الماهية الشهيرة أو أولوية الماهية، والتي طورها الملا صدرا لاحقاً باللجوء إلى بديل قائم على الوجود الذي تمسك بالكتابة حوله وبقوة في كل سنوات حياته المهنية التي تكللت بحصوله على منصب مرموق في شيراز حيث بقى فيها حتى وفاته في البصرة في رحلة الحج السابعة على الأرجح عام(1635م).

تبلغ مؤلفات الملا صدرا أكثر من خمسين عملاً ، تتراوح بين ملخصات متعددة المجلدات إلى أطروحات مختصرة في موضوعات محددة بدقة . ويمكن تقسيم ما كتبه إلى مجموعتين رئيسيتين، عدد من المؤلفات حول العلوم الإسلامية ، وعدد من المؤلفات ذات التوجه العملي الاخلاقي ، ويدرج كتاب (الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة) ضمن هذه الفئة وهو مصدرنا الاساسي في هذه الدراسة[14].

وعلى الرغم من أنه قد صمم مؤلفه على غرار النموذج الفلسفي للفلاسفة السابقين الذي يقوم حول عرض التفسير الفلسفي للعالم، إلا أنه تخلى عن النموذج الكلاسيكي المعروف بتأكيده على الميتافيزيقا وعلم الامور الغيبية على حساب العلوم الطبيعية مع أن البحث في الإلهيات من أولى أولوياته [15]. ومن المؤلفات الفلسفية الاخرى التي تهمنا هنا كتاب (المبدأ والمعاد) عام (1606م) وهو عمل مبكر نسبياً يتحدث فيه عن نشأة الكون من الله وعودته إليه. وهناك ايضاً كتاب المشاعر الذي يتضمن عرض موجز لنظرية الملا صدرا عن الوجود كأساس للميتافيزيقا عام (1628م). كذلك كتاب الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية وكتاب الحكمة العرشية بين عامي (1631–1634)وهو عمل متأخر يركز فيه الملا صدرا على الامور الآخروية . كذلك كتب عدة اطروحات صغيرة في الفلسفة ، فضلا عن تعليقاته على أعمال أبن سينا والسهروردي وغيرهم من الفلاسفة السابقين.

والملاحظ هو أن أغلب الدراسات القديمة العربية والغربية حول الملا صدرا كانت تميل إلى التأكيد على الجوانب الصوفية لفكره والتقليل من أهمية سعيه ونتاجه الفلسفي والتحليلي المستمر والذي يظهر واضحا جلياً في اعماله، لكن عدداً من الدراسات المنشورة بعد عام (2000م) بدأت في ترسيخ صورة الفيلسوف الأصيل والعميق، فعند قراءة اعمال الشيرازي من الصعب عدم إدراك وملاحظة الجدة التحليلية التي يتمتع بها. لذلك فضلت أن اقدم دراسة في إعادة النظر في الذات والوعي الذاتي عند الشيرازي كإشارة إلى أنه يجب أن يقرأ أولاً وقبل كل شيء كفيلسوف .

3. موجز لرؤية ونقاشات أبن سينا حول الوعي الذاتي

لم يبتكر ابن سينا مفهوم الوعي الذاتي ، إنما وجد نفسه في مواجهة تراث غزير من التعريفات والنقاشات التي تدور حول الوعي الذاتي بالرغم من أن المصطلح لم يكن حينها قد أكتسب قيمته وثباته الاصطلاحي[16]، فمن رؤية سقراط(470–399 ق.م) حول معرفة الذات بوصفها المعرفة الحقيقية [17] ،إلى نصوص محاورات افلاطون (427–347ق.م) التي تحدد بداية ونهاية الوعي في عالم افتراضي فريد هو عالم المثل الذي يلعب فيه النسيان والتذكر دوراً اساسياً في دائرة المعرفة الافلاطونية المغلقة[18] ، ومنه بعد ذلك إلى مناقشة ارسطو لفكرة إدراك الإدراك باعتبار أن إدراك الذات بأنها تدرك هو ايضاً نوع من الإدراك[19] ، وقوله أن اكثر الاشياء تميزاً في الإنسان هو العقل ، واكثر امتيازاً في العقل هو التعقل ، فالعقل يعقل ذاته وعقله تعقله [20] ، بمعنى ان هناك وحدة معرفية واحدة يقودها الوعي الذاتي . وإذا ما انتقلنا إلى افلوطين(205–270 م) والنصوص الفلسفية للأفلاطونية المحدثة سنلاحظ أن كل تساعية من تساعيات افلوطين تقابل مستوى معين من مستويات الوعي الذاتي الذي تترقى عبره الذات الإنسانية بالتدريج وصولاً إلى المستوى الاعلى والمتمثل بالاتحاد بالمبدأ الاول[21] . وحتى إذا ما تركنا الفضاء الفلسفي اليوناني وانتقلنا إلى الفضاء الفلسفي الإسلامي ما قبل ابن سينا سنجد ان النقاشات العميقة لمفهوم الوعي الذاتي كانت تستند في الغالب إلى المرجعيات الارسطية والافلاطونية المحدثة وخير مثال على ذلك هو أقرار الفارابي(874– 950م) في كتابه المهم " آراء اهل المدينة الفاضلة " أن المبدأ الاول عقل يعقل ذاته و يتعقلها ويتميز عن العقل الإنساني الذي لابد له من اكتساب المعقولات اولاً ليتمكن بعد ذلك وبالاعتماد عليها من التفكير في ذاته

(14) ينظر: مطهري ، مرتضى: الفلسفة ، ترجمة : حسن علي الهاشمي ، دار الولاء، بيروت 2011، ص 144.

(15) ينظر: اليزيدي ، محمد تقي: محاولة للبحث في العرفان الاسلامي، ترجمة: عبد المنعم الخاقاني ، دار التعارف ، بيروت 2005، ص52.

(16) للتوسع حول مفهوم الوعي الذاتي في فلسفة ابن سينا يراجع : عبد الرزاق ، غيداء محمد حسن : مرتكزات الوعي الذاتي في فلسفة ابن سينا ، مجلة آداب المستنصرية ، المجلد 48، جزء1، العدد 105، 2024، ص 836– 853.

(17) ينظر : ستس، وولتر :تاريخ الفلسفة اليونانية ، ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة 1984، ص126.

(18) ينظر : أفلاطون : في الفضيلة ، ترجمة : عزت قرني ، دار قباء للطباعة والنشر ، القاهرة 2001، ص 106.

(19) ينظر : أرسطو : ما بعد الطبيعة ، ترجمة : جمال حسين ابو طوق ، دار البراق ، بيروت 2010،ص 42.

(20) ينظر : المصدر نفسه ، ص423.

(21) ينظر : غالب ، مصطفى : افلوطين ، منشورات دار ومكتبة الهلال ، بيروت 1987 ، ص 9.

والوعي بها[22] .و يتضح من خلال مضمون الافكار التي عرضناها اعلاه أن الفلاسفة كانوا يتعاملون مع مفهوم محدد ومعروف في المشهد الثقافي آنذاك يعبر عن نشاط محدد للعقل سوف تتمحور حوله النقاشات الفلسفية فيما بعد في العصور الحديثة ويأخذ ثباته الاصطلاحي وتسميته التي نعرفها اليوم "الوعي الذاتي". وبالتوقف عند ابن سينا سنجد أنه قدم فكرة بديلة عن الوعي الذاتي تتجاوز في مضمونها والنقاشات التي نتجت عنها ما كان متداولاً في المشهد الفلسفي الإسلامي، لذلك يلجأ أغلب الباحثين في الفلسفة الإسلامية إلى تقسيم الفكر الفلسفي الإسلامي إلى مرحلة ما قبل ابن سينا ومرحلة ما بعد ابن سينا، باعتباره فيلسوف مفصلي أدت نقاشاته وكتاباته إلى حدوث تحول عميق وكبير من حيث النصوص التي توفرت، ومن حيث الأفكار التي طرحت والنقاشات التي دارت[23]. ومع ان أرسطو قد كان المرجع النصي الأول لأبن سينا وأغلب معاصريه واللاحقين عليه، لكنه بدلاً من المتابعة والاشتراك في الأطروحة الارسطية التي أقرت بأن الوعي الذاتي ينشأ أولاً من خلال التفكير، وأن العقل البشري ليس شيئاً قبل أن يفهم شيئاً ما بصورة فعلية ، قدم أبن سينا فكرته البديلة عن الوعي الذاتي بصورة تأسيسية مستنداً إلى عدة بديهيات تتناقض بشكل واضح وصريح مع الأطروحة الارسطية[24]. وسوف نلاحظ بعد قليل كيف يتعرف أبن سينا على نوع انعكاسي من الوعي الذاتي يميزه على أنه أشبه ما يكون إلى شعور بالنفس، أو وعي بالوعي نفسه. ولسوف يتبعه في هذا الصدد جميع الفلاسفة المسلمين اللاحقين تقريبا.

ويبدأ ابن سينا اطروحته من مقدمة مفادها ان التأمل الذاتي يستلزم توفر شرط اساسي يتمثل في إمكانية ان يكون الإنسان القادر على الانعكاس على دراية وشعور بذاته اولاً . بمعنى انه يبدأ من مرحلة اكثر بدائية بالنسبة للوعي الذاتي الارسطي، لكنه بالطبع يلجأ إلى استخدام الصياغات اللغوية والمفاهيم ذاتها لعرض الجوانب المعرفية للوعي الذاتي بشكل واضح ومفهوم ، فهو يختار وبشكل واضح الموقف المعاكس لموقف ارسطو مؤكداً على ثنائية النفس والجسد[25].النفس البشرية تعتمد على الجسد وهي غير قادرة على الوجود بدونه، ومع ذلك لا ينفك أبن سينا يؤكد في نصوصه على استقلالها الوجودي في الجسد بعد تكونه و اكتماله، فالعلاقة بين النفس والجسد بعد كل شيء هي مجرد حالة عرضية للنفس[26].وهنا يواجه أبن سينا مشكلة في غاية الأهمية تتمثل في كيفية التوفيق بين الفردية واللامادية بعد زوال الجسد، ذلك لأنه يعرف النفس بمصطلحات علائقية ويعتبرها شيء له علاقة حيوية بالجسد ،ويعتقد أن مسألة كوننا نمتلك جسداً هو شيء عرضي لجوهر الإنسان الفردي[27]. وهكذا يبدأ ابن سينا بتشكيل مفهومه الخاص بالوعي الذاتي انطلاقا من علم النفس، ليتحول بعد ذلك إلى نظرية المعرفة والحديث حول ملكات النفس وقواها المميزة التي قرر تصنيفها إلى خمس ملكات أو قوى متميزة للنفس أطلق عليها الحواس الداخلية (الحواس البيضاء) والتي تؤدي وظائف وانشطة مختلفة[28].ومن خلال تعاون هذه الملكات في تحليل ومعالجة البيانات الحسية التي توفرها الحواس الخمس (البصر والسمع والشم والذوق واللمس) يتكون الفكر الذي هو عملية الفصل و التأليف بين الاشكال والمعاني، ويتشكل وعينا بعامة ووعينا الذاتي بخاصة. ونحن صادرون عن شخصية واحدة وقوة عظمى توفق بين المختلف وتوحد بين المؤتلف. حيث تقوم الفطرة السليمة في البداية بتوحيد البيانات الحسية المختلفة في كل متزامن يتم الاحتفاظ به في القوة التكوينية وهذه اشبه ما تكون بنوع من الذاكرة للصفات الحسية، وعندما يتم استيعاب بيانات الحس ككل تصبح القوة التقديرية قادرة على تخمين وفهم المعنى الذي يحمله هذا الكل[29].ويستشهد ابن سينا هنا بمثال شائع هو إدراك الخروف للعداء في الذئب الذي يراه، فيقول أن العداوة ليست موجودة في الشكل ولا يمكن اختزالها إلى اي من الخصائص الحسية في الذئب، لذلك هذا النوع من الإدراك هو نوع مميز يكون فيه المعنى مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً ، لا بل متأصلاً بالفعل. ويتم تحليل ذلك وتأليفه عبر نشاط القوة التخيلية التي تقوم بعمل روابط بين المعاني والاشكال المعقولة، فالقوة العقلية هي التي تستخلص الكلي من الجزئي لتجرد المعقولات من المحسوسات[30].

وهكذا يعتمد ابن سينا على مبدأ التجريد ، تجريد الموضوع من صفاته المادية الذي يقوده بالضرورة إلى تصنيف انواع متعددة من الإدراك تبدا من الإدراك الحسي لتصل في النهاية إلى إدراك الذات لذاتها والمتمثل بالوعي الذاتي[31] . ويلجأ ابن سينا لتوضيح ذلك بتقديم فرضية مبتكرة وغير مسبوقة هي فرضية الرجل الطائر او العائم في الفضاء، هذه الفرضية الفكرية هي تجربة تهدف إلى تمييز تحليلي عن طريق اقصاء خيالي للجوانب المادية ، لذلك يبدأ ابن سينا بتنحية كل الجوانب التي تنطوي على الجسد أو تتطلب التجسيد وأوضح هذه الجوانب هو الإدراك، لذلك وصف الرجل الطائر بعناية بأنه في وضع لا تستطيع فيه اي حاسة من حواسه نقل أية احاسيس إليه. وبما ان الرجل قد خلق كاملاً وعلى الفور ، فهذا يعني عدم امتلاكه لأية خبرة تخيلية أو تقديرية او حتى وجود ذاكرة سابقة، لان

(22) ينظر : الفارابي ، ابو نصر : آراء اهل المدينة الفاضلة ،المجلد الثاني ، تحقيق: البير نصري نادر ،دار المشرق ، بيروت 1986، ص 47.
(23) ينظر : دي بور ،ت. ج: تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة : محمد عبد الهادي ابو ريدة ، المركز القومي للترجمة ، القاهرة 2010 ، ص 263.
(24) ينظر : الخضيري ، زينب محمود : ابن سينا وتلاميذه اللاتين ، مكتبة الخانجي، القاهرة 1986، ص 129.
(25) ينظر : ابن سينا : رسالة في معرفة النفس واحوالها الناطقة لابن سينا ، تحقيق : محمد ثابت الفندي، مطبعة الاعتماد، القاهرة بدون تاريخ ، ص 5.
(26) ينظر : ابن سينا ، المصدر السابق ، ص7.
(27) ينظر : صليبا ،جميل : تاريخ الفلسفة العربية ، الشركة العالمية للكتاب ، بيروت 1989 ، ص 274.
(28) ينظر : ماضي ، محمود : في فلسفة ابن سينا (تحليل ونقد) ، دار الدعوة للطبع والتوزيع ، الاسكندرية 1997 ، ص 103.
(29) ينظر : أبن سينا : الاشارات والتنبيهات ، تحقيق : سليمان دنيا ، مطبعة مصر ، القاهرة 1957، ص 362.
(30) ينظر: عون ، فيصل بدير : الفلسفة الإسلامية في المشرق ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة بدون تاريخ ، ص 373.
(31) ينظر : ابن سينا ، المصدر السابق ، ص 350.

التخيل والتقدير والتذكر يستند إلى البيانات الحسية. ثم يسأل ابن سينا ماذا يتبقى، بعد هذا الحال وتنحية كل شيء؟ ويقدم الاجابة قائلا سوف اظل اعاني في وجود الذات الخاصة بي ، واضطر إلى التأكيد على أن هذا هو انا، ووعيي بوجودي هو إشارة واضحة ودليل على ثنائية النفس والجسد [32]. و قد أكد على هذه الفكرة في كتاب " التعليقات " مشيراً إلى أن وعي الإنسان بذاته هو أمر بديهي لا يحتاج إلى برهان حيث قال ما معناه أنه إذا حصلت الذات، حصل معها شعورها بذاتها ، وهو شعور على الأطلاق لا شرط فيه، فأنها دائمة الشعور بذاتها في كل الاوقات[33]. كما أشار ابن سينا في كتاب " الاشارات والتنبيهات" أن مفهوم الوعي الذاتي لم ينل حقه المناسب من الاهتمام والنقاش من قبل الفلاسفة الذين سبقوه ، حيث ميز بين الوعي الذاتي الانعكاسي (الوعي بالوعي) وبين الوعي الذاتي البدائي، وأعتبر الوعي الذاتي الانعكاسي أعلى مستوى ورتبة من الوعي الذاتي البدائي ، لأنه وعياً بالوعي، لذلك فهو متقطع ومحتمل ويتطلب جهداً فكرياً. ويرد قول أبن سينا في الاشارات وكذلك في التعليقات ما معناه أنت تعلم أن ما يفهم شيئاً ما، فأنه يفهمه باحتمالية قريبة من الواقع، وهذا هو عقل الشيء، وهكذا فأن ما يفهم شيئاً بإمكانه أن يفهم نفسه. [34]

يتضح مما سبق ، إن الوعي الذاتي عند ابن سينا ينطلق من معارضة ارسطو وتبني فكرة التأكيد على ثنائية النفس والجسد، لكن يجب الاعتراف أن إعادة تشكيل أبن سينا لمفهوم الوعي الذاتي وبالرغم من تماسك الاطروحة ، إلا أنها تظل إعادة بناء عقلانية مجمعة معا من أجزاء مناقشات طويلة حول جوهرية النفس وعلاقتها بالجسد، حيث إن ابن سينا لم يقم بالتعريف بمفهوم الوعي الذاتي بشكل واضح وصريح ومحدد ولم يخصص ولو فصلاً واحداً من مناقشاته لموضوع النفس لدراسة هذا المفهوم بوصفه ظاهرة ترتبط في العديد من جوانبها بالأحوال النفسية، كذلك فأن طريقة عرض ابن سينا ونقاشاته حول المفاهيم المتعلقة بالوعي الذاتي تقدم دلالات واضحة على أن مفهوم الوعي الذاتي لديه مفهوم ثابت، قار ومكين، ولا يسمح بأي مجال للتغيير أو للتطور، فالذات البشرية واحدة وثابتة وتبقى هي ذاتها محصنة ضد التغيير طيلة فترة وجودها. والوعي الذاتي هو حقنا الطبيعي عند الوجود، والذات تعي ذاتها وتعي أنها تعي بشكل طبيعي وبدون بذل أي مجهود كما هو واضح في فرضية الرجل الطائر . هذه النقاط ستمثل لأحقا ارضية مناسبة للنقد والاختلاف، لا بل وإعادة النظر من قبل صدر الدين الشيرازي الذي سيلجأ إلى إعادة انتاج مفهوم الوعي الذاتي بشكل مختلف وجديد كما سنلاحظ في الفقرات القادمة.

4. الذات والوعي الذاتي وفقاً لرؤية الشيرازي

لابد لنا بداية ، من اجل تسليط الضوء على افكار الشيرازي حول الذات ، من القول أنه يقف على ارضية مشتركة مع الفلاسفة السابقين عليه، حيث أن القاء نظرة سريعة على مناقشاته للمعرفة والعقل وكذلك الحجج المتعلقة بعدم مادية النفس في القسم النفسي من كتابه الحكمة المتعالية[35]، تكفي لإظهار أنه يستعير معظم الحجج التي صممها أبن سينا و السهروردي حول الذات والوعي الذاتي ، ثم يعيد انتاجها ،بعد نقدها والتعديل عليها، بنسخ جديدة خاصة به[36] ، على سبيل المثال حجة الرجل الطائر وحجة ثبات الوعي الذاتي وحجة وحدة التفكير و الأنا. ويمثل اعتماد الشيرازي على هذه الحجج من السمات الأكثر امتاعاً في قراءة الفصل الثاني من القسم النفسي من كتاب الاسفار ففي محاولته اثبات لا مادية النفس الحيوانية يذكر الشيرازي أن من الادلة على ان الحيوان ليس هو البنيان الحسي أننا إذا فرضنا أن الحيوان مخلوق دفعة واحدة، ومخلوق كامل لكنه محجوب بحواسه عن النظر إلى الخارج، وأنه مخلوق بحيث يطفو في الخلاء أو في الهواء الطلق بحيث لا يصطدم به الهواء ولا يحس بأي صفة وتكون أطرافه منفصلة بحيث لا تلامس بعضها بعضاً ، ففي هذه الحالة يدرك نفسه انه هو ويتجاهل جميع اعضائه الخارجية والداخلية، أو بالأحرى يؤكد ذاته دون ان يؤكد موضعاً او اتجاهاً او عضواً. وهكذا فأن من الواضح أن ما يدركه الإنسان يختلف عن ما يجهله ، فهويته تختلف عن سائر الأعضاء[37] .

وعلى الرغم من إعادة تخصيص الحجة لحالة الحيوان بدلاً من الإنسان ، إلا أن سياق الحجة يكشف بوضوح أن الملا صدرا يقرأ من كتاب الشفاء لأبن سينا، لكنه يستبدل الإنسان بالحيوان . ولا بد من الاشارة هنا إلى أن هذا الاستبدال هو خيار غير موفق لأنه يفقد الحجة كل المعقولية التي كانت تتمتع بها الحجة الاصلية. لقد قامت حجة ابن سينا المبتكرة والمسماة بالرجل الطائر على توفر الوعي الذاتي، وكان الرجل الطائر مجرد وسيلة لوضع جوانب من الخبرة الخاصة بنا بين قوسين والتي عادة ما تمنعنا من توجيه انتباهنا إلى نوع من الوعي الذاتي البدائي الذي يتمتع به كل واحد منا بسبب طبيعتنا البشرية المشتركة. ونحن نختلف عن الحيوان في العديد من النواحي أقلها من حيث القدرات المعرفية ، ونتيجة لذلك فأن التجربة في حال الحيوان غير مجدية كدليل مباشر يمكن أن

(32) ينظر : ابن سينا : الشفاء كتاب النفس ، طبعة اكسفورد ، لندن 1959، ص 16.

(33) ينظر : ابن سينا ،: كتاب التعليقات ، تحقيق : حسن مجيد العبيدي ، بيت الحكمة ، بغداد 2002 ، ص 111.

(34) ينظر: ابن سينا المصدر نفسه ، ص 127.

(35) ناقش الفلاسفة السابقين على الملا صدرا علم النفس في مبحث الطبيعيات كما فعل ابن سينا مثلاً في كتاب الشفاء، لكن الملا صدرا فصل مبحث النفس من الطبيعيات وجعله عنوان المجلد الرابع من الأسفار، وهذا يدل على انه قد اعتبر هذا المبحث من مباحث الإلهيات . ينظر: الشيرازي ، صدر الدين: رسالة الاصول الثلاثة (رؤوس الشيطان في علاقة الفقيه بالسلطان)، دراسة وتحقيق: احمد ماجد، دار المعارف الحكمية، بيروت 2008، ص23.

(36) شقير، محمد: نظرية المعرفة عند صدر المتألهين، دار الهادي ،بيروت 2001،ص6.

(37) ينظر : الشيرازي : الحكمة المتعالية ، المصدر السابق ، ص 308.

يستدل من خلاله ويقاس على حالة الإنسان. فالوعي بالذات مرتبط ارتباطاً وثيقاً بكون الإنسان ذات فكرية كما رأى ابن سينا من قبل، لذلك فان تطبيق الحجة ذاتها على الحيوان في محاولة لأثبات لا مادية النفس الحيوانية التي لا تتمتع بقدرات فكرية يجعل منها حجة ضعيفة وغير متماسكة. كما أن هنالك ملاحظة اخرى ، الملا صدرا يتحدث عن هذه الحجة بوصفها برهان بدلاً من اشارة أو تنبيه أو فرضية كما قدمها ابن سينا.

والسؤال الذي قد يثار هنا هو: لماذا قام الشيرازي باستعارة فرضية الرجل الطائر لأبن سينا بإضافة هذا الاستبدال الغير الموفق، حين أستبدل الإنسان بالحيوان و الإشارة بالبرهان؟

للإجابة هناك سببان محتملان لمقاربة الشيرازي الاقل والأضعف من حيث الدقة والعقلانية لهذه الفرضية الفكرية أولهما، هو أنه وبحلول القرن السابع عشر أصبحت هذه الفرضية جزء ثابتاً من تقليد الدراسات النفسية ، وقد حاول بعض المعلقون الاوائل مثل أبن كمونة [38] زيادة قوة الحجة من خلال تطويرها إلى قياس منطقي برهاني . واستناداً إلى ذلك فلربما أعتبر الشيرازي هذه الفرضية جديرة بأن يطلق عليها برهان. والسبب الثاني هو ان الشيرازي يرى ان الحيوانات تدرك نفسها بنفس المعنى الذي يدركه البشر ويمكن الاستدلال على ذلك بإدراك الألم واللذة، فالحيوان يدرك الألم واللذة بالملاحظة الاولية لسلوكه ومن ثم يجب أن يكون واعياً لذاته بالإضافة إلى وعيه الموضوع الذي يسبب الألم واللذة. وفي كلتا الحالتين تظل خطوة الشيرازي خروجاً مهماً عن ابن سينا وفكرته الاصلية ، لكنه لا يعني أن الظاهرة التي استند إليها الوعي بالذات عند الشيرازي مختلفة عن ابن سينا ، بل أن هذه المقاربة تشير إلى تطبيق الشيرازي المختلف للظاهرة . وبدلاً من محاولة ابن سينا لفهم الوجود الفردي للإنسان بوصفه كيان فكري، ومن ثم غير مادي ، يبدو أن الشيرازي أعتقد ان ظاهرة الوعي الذاتي يجب أن تكون سمة اولية لنطاق اوسع بكثير من الوجود العقلي الذي يقتصر على الوجود الإنساني.

5. الإمكانات المعرفية الفريدة للذات الإنسانية

مع الشيرازي يصبح هذا التوسع في نطاق الوعي بالذات اكثر وضوحاً في فصل لاحق مصمم لمناقشة فكرة الامكانات المعرفية للذات عن ادواتها الجسدية ، ولأثبات هذه الفكرة قدم الشيرازي المناقشة الآتية:

عندما تكون قوى الإنسان الخارجية وحواسه الجسدية ضعيفة بسبب النوم أو فقدان الوعي أو أي شيء آخر، فانه غالباً ما يجد نفسه يسمع ويرى ويشم فهو يستشعر كل هذه الاحاسيس في ذاته ، فهو في ذاته كل تلك القوى والادوات من دون نقص[39]. وما يمكن المؤاخذة عليه هنا أن هذا الدليل وكأنه مبني على حدس يتعارض مع فرضية الرجل الطائر ، وفي الوقت نفسه يتبادر إلى ذهن القارىء فوراً الرجل النائم والمخمور الذي ظهر لدى ابن سينا في الاشارات والتنبيهات أثناء حديثه عن الرجل الطائر . وبالنسبة للشيرازي لدينا هنا ادعاء أنه حتى في مثل هذه الحالات التي تبدو غير واعية ، سيظل المرء واعياً بقدرته على الإدراك ، وهذا دليل على اللامادية المطلقة ليس فقط من الناحية الفلسفية ، ولكن ايضاً بالنسبة للنمط المتخيل وحتى الإدراكي للوجود العقلي ، فنحن حين نكون منغمسين في الإدراك الذي يتطلب اهتمامنا الكامل قد لا نلاحظ أن الإدراكات بحد ذاتها هي انماط لوجودنا، فالقدرة على الإدراك وفعل الإدراك موجودان فينا[40].

وقد صاغ الشيرازي القضية بعد نقدها بشكل اكثر وضوحاً حين قال ما معناه أن نفسه بذاته هي بصر لإدراك المرئي، وسمع لإدراك المسموع وكذا كل انواع المحسوسات ، فهو في ذاته السمع والبصر والشم والذوق واللمس لذاته[41] ، والنفس الإنسانية جسمانية الحدوث والتصرف، روحانية البقاء والتعقل ، فتصرفها في الاجسام جسماني ، وتعقلها لذاتها روحاني[42]. وهي تنزل إلى مستوى الحواس عند إدراكها للمحسوسات ، فهي عند الابصار عين باصرة ، وعند السماع أذن واعية ، فالذات هي كل قواها ولها جهتين العقل والطبيعة[43] وكل من رجع إلى وجدانه وجد أن هذه الهوية الحاضرة منه هي غير هويته الماضية ولا الآتية ، فهي شؤون مختلفة لذات واحدة[44]. ويظهر مما تقدم وحدة الحس مع المحسوس ، فالذات حاسة جميع الحواس.

وعلى الرغم من ان الشيرازي يقر بصحة حجة الرجل الطائر، ومن ثم مفهوم الوعي الذاتي الذي يتوقف عليه، فانه يؤيد هذا الجانب من التراث السينوي بشرطين مهمين، اولهما، يجب أن يكون نطاق الوعي الذاتي اوسع ويشمل كلا من الكائنات المفكرة وشبه المفكرة (الإنسان والحيوان). وثانيهما، ضرورة إعادة النظر وأجراء تقييم كامل لمسألة ما إذا كان الوعي الذاتي مفصولاً عن مكوناته الاخرى كالتجربة والخبرة الإنسانية.

---

(38) أبن كمونة: هو سعد بن منصور المعروف بابن كمونة (ت683هـ/1284م)حكيم اشراقي من معاصري المحقق الطوسي وشرحه على كتاب التلويحات المسمى (التنقيحات).

(39) ينظر: كدير محسن : بيلوغرافيا وصفية للفلسفة الاشراقية ، المرجع السابق ، ص 5.

(40) ينظر: الشيرازي ، صدر الدين ، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ، المصدر السابق ، ص305.

(41) ينظر : المصدر نفسه ، ص 307.

(42) ينظر : المصدر نفسه ، ص310.

(43) ينظر: الحسن، نزيه عبد الله: فلسفة صدر الدين الشيرازي، دار الهادي، بيروت 2009، ص 238.

(44) ينظر: الحسن، نزيه عبد الله: فلسفة صدر الدين الشيرازي ، المرجع السابق ، ص241.

(45) ينظر : المرجع نفسه، ص243.

لقد لجأ ابن سينا إلى التمييز بين ثبات الوعي الذاتي وتقطع واختلاف جميع افعال الوعي المتعلقة بالجسد ، فإذا كانت الذات جسدية ، كان لابد لها أن تكون واعية بالعضو الذي تقيم فيه ولا غنى عنه لوجودها كلما كانت واعية بذاتها، ولكن وبما اننا لا ندرك خلال الإدراك اي عضو، ناهيك عن عدم إدراكنا للجسد بأكمله ، على الرغم من اننا ندرك أنفسنا دائماً ، لذلك فالذات لا مادية. وتظهر هذه الحجة مراراً وتكراراً في القسم النفسي من الاسفار مع اضافات وتعديلات عن النص الاصلي لابن سينا ، خصوصاً في المقطع الذي دخل فيه الشيرازي في مناظرة قد اثارها الخلاف بين مفسري الاشارات والتنبيهات لأبن سينا فخر الدين الرازي(1150– 1210م) ونصير الدين الطوسي (1201–1274م) ، ففي احدى الحجج المضادة طعن الرازي في صحة استدلال ابن سينا بقوله انه يفترض ان الذات البشرية تكون دائماً واعية بجميع صفاتها وما يصاحب تلك الصفات، وهو امر يبدو غير معقول بالمطابقة مع التجربة الإنسانية ، فالحقيقة البسيطة المتمثلة في انني احياناً لا اكون واعياً بالجسد تكفي لأثبات أن جسدي ليس تابعاً لي. لقد جادل الرازي بان جوهرية الذات ليست واضحة للذات بمجرد إدراكها لذاتها، فالذات ليست شفافة من جميع النواحي وقد اشار ابو البركات البغدادي في وقت سابق إلى ان الذات وعلى الرغم من وعيها الدائم بذاتها ، إلا ان بعض الاعمال في الجسم كالهضم والنمو نادراً ما تعطى لها على انها مدركات خاصة بها[45] . لقد اعتمد الطوسي في دفاعه عن ابن سينا على التمييز بين نوعين من مكونات التجربة ، فلكي تكون الذات واعية لطبيعة علاقتها بالجسد وإمكانية انفصالها عنه، عليها ان تقارن وترتبط بشكل صريح بالجسد ، وتتطلب هذه المقارنة معلومات يتم الحصول عليها من خلال عمل الحواس ، ومن ثم فهي ليست ضرورية أو فطرية او معطاة بصورة قبلية ، غنما على العكس تماماً فان وعي الذات بذاتها يعتبر ضروري وفطري ومعطى قبلي سابق لكل تجربة.

إن تقييم الشيرازي لهذا النقاش واضح بشكل مثير للأعجاب من حيث كثافته، فقد رفض الشيرازي تمييز الطوسي باعتبار انه يقوم على ادلة غير كافية ، وتمسك بمناقشة راسخة حول الوعي بالذات دون الاشارة إلى أي حاجة ملحة لرفض الظاهرة، لأنه في حقيقة الامر قد فهم ظاهرة الوعي بالذات كما فهمها اسلافه الفلاسفة المسلمين بالرغم من أنه قد أعاد فتح النقاش والجدل بالضد من نماذج الوعي الذاتي المبنية على التفكير في التراث السينوي حيث تظهر حجج ابن سينا في سياقين مختلفين في كتاب الاسفار. الشيرازي يعيد انتاج نفس الافكار السينوية في الفصل المخصص لإظهار أن فعل العقل في التفكير الذاتي مطابق للعقل نفسه، ومن ثم فهو متزامن معه مؤقتاً ، ويسبق الحجة بيان وثيق الصلة ينص على ان الإدراك والتصرف البشري لا يمكن وصفه والحديث عنه إلا بضمير المتكلم، فعندما يقوم الإنسان بفعل ، اي فعل ، فليس غرضه وغايته القيام بفعل بالمطلق ، بل هو فعل ناتج عن الإدراك الفوري الذي يحدث فيه، وكذلك الامر بالنسبة للحركة ، فمن ينجو من عدو ، او يتخلص من حر او برد ، فان نجاته لا تكون من عدو مطلق ، بل من عدو فردي، ولا من حر مطلق ، بل من حرارة فردية اضرت به وحدثت لذاته. وهكذا فان العلم بحدوث العداوة او الحر والبرد يقتضي العلم به ، وكذلك الامر بالنسبة لإشباع الرغبات، فالإنسان يشبع رغبة خاصة به وحده، وكل هذا مستمد من معرفتنا لذواتنا، فمعرفة الإنسان بذاته هي اول المعرفة وأقدمها وهي موجودة دائماً ولا تخلو الذات منها أبداً لذلك يقول الشيرازي ما معناه أن المعرفة هي السمة الضرورية لكل أفعالنا الشائعة ولكل مخاوفنا ، فكل إنسان باعتباره كياناً فكرياً يكون واعياً دائماً[46] . ومن الواضح أن هذه النسخة المعدلة من الحجة السينوية مستمدة من كتاب "الاشارات والتنبيهات" لتوضيح نفس النقطة التي سبق لأبن سينا توضيحها في هذا السياق، اما الفرق فهو ان الشيرازي قدم لنا فكرة الحيوان الطائر لغرض المجادلة حول لا مادية النفس الحيوانية معتمداً على القياس المنطقي الذي يعتمد على فرضية مفادها أن الحيوان يدرك نفسه باستمرار وليس عن طريق اكتساب المعرفة من الخارج .

6. الخبرة بمجملها هوية للعقل

تظهر الحجة التقليدية حول وحدة الخبرة بشكل مكثف في كثير من الأحيان في الجزء النفسي من كتاب الأسفار، ونلاحظها بداية في فصل يهدف إلى إظهار وحدة النفس على الرغم من قدراتها المتميزة. وهنا تبلغ مناقشة الملا صدرا للنظرية السينوية ذروتها حين يقدم ثلاثة براهين لتأكيد وحدة النفس هي من الموضوع إلى المعلوم، والذات العارفة، والمعرفة ذاتها على التوالي. ويقول ما معناه أنت لا تشك حين ترى الأشياء و تسمع الاصوات وتدرك المعقولات أنك واحد من ناحية العدد، ولو كان مدرك المعقولات يختلف عن مدرك المحسوسات لما ادركت جوهر ذاتك ، وهكذا فأن الذي يدركها جميعاً ذاتاً واحدة ، وإلا لكنت ذاتين بدلاً عن ذات واحدة وكذلك الحال مع الرغبات والمشاعر.

والواقع أن الشيرازي يرى أن فكرة الوحدة تستمد قوتها من العالم الخارجي والعمليات التي تدعم تجاربنا فيه ، إذ يتوقف نوع الوعي الذاتي على نوع الحقيقة الظاهراتية الشائعة التي قدمها ابن سينا في نقاشاته، بينما حدد الملا صدر بطريقة تبدو حديثة عبر تميزه الواضح بين الأشياء والاحداث الموضوعية التي يمكن وصفها شخصياً مثل العمليات الجسدية والتجارب النوعية التي تم اختبارها بشكل شخصي. وعلى المنوال نفسه تابع الملا صدر اسلافه الفلاسفة المسلمين في القول بأن الوجود العقلي او عالم تجربة الوعي الذاتي هو في نهاية المطاف قائم بذاته ومستقل تماماً عن معطيات الجسد. ذلك لأن الجسد ما هو إلا أداة يمكن

(46) ينظر : الشيرازي ، صدر الدين : الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الاربعة ، ج3،المصدر السابق ، ص 322.

(48) ينظر: الشيرازي ، صدر الدين : الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، المصدر السابق ، ص346.

للنفس بعد الوصول إلى مستوى الوجود العقلي أن تتركها وراءها ليس على مستوى الفكر فقط ولكن ايضاً على مستوى التجارب الإدراكية التي تقوم اساساً على الإدراك. وفي الجزء الاخير من كتاب الاسفار خصص الملا صدرا قسماً طويلاً من اجل التأكيد على فكرة " أن كل فرد بشري لديه ذات واحدة هي روحه"[47] وفسر ذلك على النحو الآتي :

إن كل واحد منا يعرف بحدسه ووجدانه وبدون الحاجة إلى برهان أن ذاته واحدة وليست متعددة ، ويعلم أنه يفهم ويدرك ويحس ويرغب ويتحرك ويستقر ويتصف بمجموعة من الصفات والاسماء بعضها من صنف العقل واحواله وبعضها من صنف الخيال والحس واحوالهما، وبعضها من صنف البدن وحوادثه وأهواءه، ومع أن ذلك أمر بديهي ، إلا أن اكثر الناس لا يستطيعون أن يميزوه من الناحية المعرفية وهم قد ينكرون هذه الوحدة عند قيامهم بالبحث والتدقيق، إلا من اعانه الله بنور منه، وإلا فكيف يكون العاجز عن توحيد نفسه قادراً على توحيد الله؟ ، وقد بلغنا من القدماء أنهم قد وزعوا انواع الافعال على انواع القوى (قوى النفس) وربطوا كل واحد منها بقوة مختلفة[48] .

وعلى الرغم من اشارة الشيرازي الغامضة هنا إلى رأي القدماء وكتب القدماء ، إلا انه يبدو وكأنه يتأمل في كتاب الشفاء لأبن سينا ، ومن الواضح أنه يتحفظ على أدعاء أبن سينا بان الهوية هي النفس ، ذلك الكيان الذي تتم دراسة وظائفه في علم النفس وأن الذات التي يدركها المرء هي بديهية بذاتها.

ولاختتام هذه المناقشة حول إعادة الشيرازي تطبيق حجة وحدة الخبرة السينوية نود القاء نظرة سريعة على حجة مضادة سبق أن قدمها أبو البركات البغدادي مقتبساً اياها من الرازي في المباحث المشرقية ومفادها: إذا كانت النفس باعتبارها الفاعل الوحيد لجميع الافعال في الجسم ، فأن إدراكنا لأنفسنا كذوات فردية وفاعلين وراء تجربتنا وأفعالنا هو إدراك عام وشامل لكل العمليات التي تتم في الجسم بما في ذلك النمو والهضم وما شابه والتي سبق لأبن سينا اعتبارها مجرد عمليات حيوية لا واعية. وهذا نوع من التحدي يعالجه الملا صدرا من خلال تقديم ثلاثة مبادىء ميتافيزيقية خاصة به ، الاول ويسميه العلم الفعال، بمعنى العلم الذي يكون فعالاً إذا أحدث أثراً سواء أشتمل على العلم بذلك الأثر ام لا. ويعبر هذا المبدأ عن الطريقة التي توجد بها الأشياء غير المادية مثل النفس البشرية التي تعمل بوصفها سبباً فوجودها ومعرفتها بذاتها تحدث تأثيرات في العالم المادي[49] .

المبدأ الثاني ينص على ان المعرفة بالمعنى العام هي كمال مناسب للمستوى العقلي للوجود ومن ثم فهي شيء يخلو منه الوجود المادي. أما المبدأ الثالث فينص على ان المعرفة وموضوعها غير متماثلين من حيث مستويات وجودهما ، فالعمليات الحيوية الباطنة موجودة في أدنى مستوى من الوجود المادي ، ووجودها هو معرفة لا في ذاتها ولا حتى لذاتها ، إنما معرفة بالنسبة لموضوع قادر على المعرفة مثل الإنسان[50] .

تسمح هذه المبادىء للملا صدرا بالقول أن الذوات التي ندركها هم الفاعلون الحقيقيون حتى للعمليات الحيوية اللاواعية على الرغم من عدم إدراكهم لهذه العمليات بنفس الطريقة التي يدركون بها انفسهم أو افعالهم كالفكر والإدراك والعمل المتعمد .وذلك لأن وعي الذات بذاتها ورغبتها الفطرية في الكمال الخاص بها يؤدي إلى أفعال اللاوعي . وبهذا المعنى فأن النفس بمعرفتها لذاتها تعي سبب هذه الافعال كما تدرك سبب أفعالها الواعية . كذلك تظهر مبادىء الشيرازي أنه يقترب من ظاهرة الوعي الذاتي في أطار مفاهيمي جديد وأنه متمسك بتقليد النقاش المستمر الذي يبقى ضمن الاطار الذي وضعه تعريف أبن سينا للوعي الذاتي . وعلى الرغم من كل الإضافات فأن مفهوم الوعي الذاتي عند الشيرازي يرقى إلى نفس المعنى الضيق للغاية الذي قدمه أبن سينا والسهروردي بوصفه مجرد وعي بوجود الذات ، وعي ثابت لا يتغير ولا يمكن الارتقاء به.

7. إعادة تأهيل نظرية المعرفة السينوية

يمكن وصف نظرية المعرفة عند الشيرازي بإيجاز بأنها محاولة مستدامة لإعادة تأهيل النظرية القديمة للمعرفة باعتبارها وحدة بين الذات والموضوع في الفعل الواقعي للمعرفة والتي تعود نسختها الاولى إلى أرسطو ونظريته في العقل والتي أشتهر منها قوله أن العقل هو كل المعقولات[51] . ومن ثم وفي وقت لاحق أصبحت نظرية الوحدة المعرفية جزءاً من النظرية الافلاطونية المحدثة للعقل باعتباره كيان واحد غير قابل للتجزئة، مع أنه ذا بنية داخلية متعددة ومتباينة الجوانب والمستويات[52] . لكن هذه النظرية التي قام ابن سينا بصياغتها لاحقا تعاني من مشكلات عدة منها ، أنها تتناقض مع الحدس المنطقي الذي بموجبه اكون قادراً تماماً على إدراك او فهم أشياء مختلفة في لحظات مختلفة من الزمن ، إذا كنت اعرف في وقت معين شيئاً أو كائناً وأكون مطابقاً له ،ى بينما في وقت آخر قد اعرف شيئاً او كائناً آخر وأيضاً أكون مطابقاً له. ووفقاً لأبن سينا ليس أمامنا سوى أنكار الوحدة المعرفية واعتبارها مجرد ابتكار مريب يعزوه أبن سينا إلى نية

(48) ينظر : الشيرازي ، صدر الدين : الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الاربعة ، المصدر السابق ، ص 345.
(48) ينظر : الشيرازي ، صدر الدين : الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الاربعة ، المصدر السابق ، ص 350.
(49) ينظر : المصدر نفسه ، ص352.
(50) ينظر: المصدر نفسه ، ص356.
(51) ينظر: النشار ، مصطفى : نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف ط3، القاهرة 1995، ص74.
(52) وتقترب هذه الرؤية من الرؤية الفارابية في كونها ترجع الكثرة إلى الوحدة وبوجوب تقدم الواحد الأصل الأول الذي يرجع إليه النظام المحكم لسائر الموجودات ينظر : الفارابي ، أبو نصر: كتاب تحصيل السعادة ، دار ومكتبة الهلال ، ط1، بيروت 1995، ص33.

فرفوريوس الصوري التحدث باستخفاف وشعرية صوفية[53]. بينما يتبنى الشيرازي نظرية الوحدة المعرفية ويعتبرها صحيحة ليس فقط بالنسبة للفكر ولكن ايضاً لجميع أنواع الإدراك بما في ذلك اكثر الأنواع بدائية وهو الإدراك الحسي ، فالوحدة المعرفية تتعلق بالطريقة العقلية للوجود.[54] .

لقد ميز الشيرازي في نقده لنظرية أبن سينا بشكل واضح بين الوصفين المحتملين للإدراك ، فيمكن بالطبع أن نصف الإدراك على أنه تلك العملية التي تجري في الحواس، لكن مثل هذا الوصف لن ينطق على الواقع التجريبي بشكل تام أو يعبر عن الظاهرة بصورة عقلية ، وانطلاقاً من ذلك فإدراك الوجود العقلي هو فعل غير قابل للتجزئة، لان الذات موجودة في وحدة مع الموضوع باعتبارها ذاتاً مدركة لهذا الموضوع، بينما يوجد الموضوع على العكس من ذلك بوصفه مجرد موضوع كائن. وهذا ما يؤكده الشيرازي في مقارنة بسيطة يقدمها في نهاية الفصل المخصص لمناقشة الوحدة المعرفية حيث يبين أن العلاقة بين الذات والموضوع تشبه إلى حد بعيد العلاقة بين المادة والصورة لذلك يجب تمييزها عن العلاقات التي تقوم بشكل مستقل كعلاقة المنزل بساكنيه، فالعلاقات في هذه الحالة ليست ملزمة ولا ضرورية ويمكن ان توجد وتبقى كما يمكن ان تنحل وتنعدم ، بينما العلاقة بين الذات والموضوع كعلاقة الأب بذريته وكعلاقة المادة بالصورة ، فلا يمكن للمادة أن توجد بدون وجود الصورة، كما تحتاج الصورة إلى المادة لكي تبقى. وبالمثل فكما لا يمكن أن يكون هناك موضوعاً للمعرفة دون وجود ذات تعرفه، فالذات أيضاً تحتاج إلى شيء أو موضوع يمكن لها معرفته[55] .

اخيراً، ينكر تفسير الشيرازي للوجود العقلي أي قوة سببية للأشياء خارج العقل حتى في حالة إدراك المبدأ الأعلى الذي هو أصل الروح ذاتها ومحتواها[56] ، لذلك فالوجود العقلي عند الشيرازي ينفصل تماماً عن المادة على الرغم من أن ادواته لها بنية مادية مكانية وموقع ، وهي مماثلة للأشياء المادية إلا أن مخرجاتها ليست مادية مكانية ، إنما تجريبية بمعنى أنها مسألة خيال أو إدراك.

وهكذا فكما أن النفس تدرك ذاتها بنفس الصورة تدرك الكثير من قواها المدركة والدافعة بطريقة غير عقلية. والواقع أن فكرة كون ملكاتنا تعطى لنا وحاضرة على الفور هي فكرة مألوفة نوعاً ما وهي بالأصل من تقديم السهروردي لمفهوم المعرفة كحضور ، و اعتماد الشيرازي على السهروردي في هذه النقطة سببه التشابه الكبير بين الحجج التي قدمها وتلك المقدمة من قبل السهروردي [57]، لكننا بدلاً من الحديث عن أوجه التشابه سنركز على تطوير الشيرازي لفكرة المادة الموروثة ، وأول ما يجب ملاحظته هو أن صياغة الشيرازي ليست واضحة تماماً فيما يتعلق بإدراك الإنسان لقواه المعرفية ويتساءل هنا : هل يتم إدراك هذه القوى والقدرات بمجرد إدراك المرء لذاته؟ أي بمعنى أنها المكونات الضرورية لذاته، ام أنه يتم إدراكها من تلقاء نفسها كنتيجة مباشرة لعملها، بحيث يكون الوعي بها مماثل بنيوياً للوعي الذاتي؟

يرى الشيرازي أنه ومن خلال عمل القدرات المعرفية يكون المرء على دراية بها بالضرورة[58] ، وهذه الفكرة تتسق كثيراً مع فرضية الرجل الطائر لأبن سينا[59] ، فهذه التجربة الفكرية الافتراضية تتوقف على وجود هذه القدرات وعملها. ويقدم الشيرازي نقده لهذه الفكرة بخمس حجج وشرح مطول ليوفر المفتاح الذي يكشف عن الغموض ، إذ تتناول الحجج الاربع الاولى فورية الإدراك الحسي بعبارات عامة[60] ، بينما تتناول الحجة الخامسة والتي تعتمد على حدس الشيرازي نفسه ويسميها " الحجة العرشية " [61]وهي الأكثر أهمية ويمكن توضيحها على النحو الآتي:

النفس في بداية خلقها خالية من المعرفة التصورية والتصديقية ، ولا شك أن استخدام أدوات كالحواس هو عمل اختياري وليس فعل طبيعي ويتوقف على المعرفة بتلك الأدوات [62]. وهنا ينكر الشيرازي المعرفة الفطرية التي ذكرها أبن سينا مشيراً إلى أن اكتساب المعرفة يتطلب استخداماً مدروساً للملكات والقدرات المعرفية ، لأن المرء إذا لم يكن على دراية بتلك القدرات ، وإذا كان يفتقر تماماً إلى المعرفة الفطرية حول كيفية عملها فلن يبدأ ابداً في التعلم بالضرورة لأن " أول معرفة للنفس هي معرفتها لذاتها، ثم معرفتها بقواها وأدواتها التي هي الحواس الظاهرة والباطنة وهذه هي المعرفة الحاضرة"[63] . فالنفس هي حقيقة الإنسان وجهل هذه الحقيقة يؤدي إلى الشقاء والضلال ، والعلم بالنفس لا يحصل إلا بالمعرفة القلبية [64] . وهكذا لا يعتبر الشيرازي العقل وحده كافياً كسبيل إلى الحقيقة ، فلا بد من المعرفة القلبية لإدراك الحقيقة بشكل كامل ودقيق وتام.

---

(53) ينظر: الشيرازي ، صدر الدين : الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة ، ج3،المصد السابق ، ص322.

(54) ينظر: المصدر نفسه ، ص 324.

(55) ينظر: المصدر السابق ، ص325.

(56) ينظر: المصدر نفسه، ص 327.

(57) ينظر: السهروردي، شهاب الدين: الرسائل الصوفية ، تحقيق: عادل محمود بدر، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ط1، القاهرة 2007، ص317.

(58) ينظر: الشيرازي، صدر الدين : الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة ، ج3، المصدر السابق ، ص 331.

(59) ينظر: المصدر نفسه ، ص 333.

(60) ينظر: المصدر نفسه، ص 335.

(61) ينظر: المصدر السابق ، ص 337.

(62) ينظر: المصدر نفسه ص 340.

(63) ينظر: الشيرازي ، صدر الدين : الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ، ج3، المصدر السابق ، ص343.

(64) ينظر: الشيرازي ، صدر المتألهين: رسالة الاصول الثلاثة ، المصدر السابق ، ص83.

في النهاية وبعد كل النقاش والحجج والأدلة السابقة التي قدمها الشيرازي لتعزيز رؤيته حول الذات واوعي الذاتي وإعادة النظر في هذين المفهومين التي غادر من خلالها الأرضية المشتركة التي كانت تجمعه بأبن سينا ومن وافقه من الفلاسفة المسلمين، رفض الشيرازي فكرة استقرار الذات وثباتها ووجد أن الحجج المقدمة بخصوص ذلك والتي تؤهل لبقاء الذات واحدة طوال التغيير بمعنى الاستمرار ليست مناسبة بالنسبة لوجهة نظره التي ترفض أي فكرة مباشرة عن الاستقرار في الذات الإنسانية . الشيرازي لا ينكر معقولية الحدس الإنساني المتمثل في بقاء أنفسنا على حالها بالرغم من التغيير الذي يطرأ عليها، لكنه ينظر إلى الوعي الذاتي على أنه خاصية تمنحها بالتدريج استمرارية التغيير، اي أنه يتحدث عن التغيير النوعي للذات والذي يتم بشكل تدريجي ، واشبه ما يكون بالتعتيم التدريجي الذي يتم عند جلوس الإنسان تحت شجرة ما عند الغسق، ويلاحظ أن الظلال تزداد كثافة بمرور الوقت، ويعي أن مقدرته على التمييز الفكري بين درجات الظلال متضمن في عملية تغيير واحدة ، يمكن أن تكون قابلة للقسمة والتجزئة بواسطة العقل ، لكنها في الواقع واحدة في حد ذاتها. وهكذا فأن ذواتنا تشبه إلى حد كبير الظل الكثيف حيث لا استطيع التمييز بين مرحلتين في التطور الزمني لكياني لأن التطور كلاً مستمراً منذ البداية وأنا كفرد ادرك نفسي وأعي نفسي كوجود مستمر يظل بمثابة عملية واحدة رغم التغيرات الشاملة.

Conflicts Of Interest

The author declares no conflicts of interest with regard to the subject matter or findings of the research.

Funding

The lack of a funding acknowledgment in the paper indicates that no financial support was provided by any institution or sponsor.

Acknowledgment

The author extends gratitude to the institution for fostering a collaborative atmosphere that enhanced the quality of this research.

References

[1] Ibn Sina: Al-Isharat wa At-Tanbihat, edited by Suleiman Dunia, Misbahat Misr, Cairo, 1957.
[2] Ibn Sina: Al-Shifa – The Book of the Soul, Oxford Edition, London, 1959.
[3] Ibn Sina: A Treatise on the Knowledge of the Soul and Its Expressive States, edited by Muhammad Thabit al-Fandi, Al-I'timad Printing House, Cairo, [no date].
[4] Ibn Sina: Al-Isharat wa At-Tanbihat with the commentary of Nasir ad-Din al-Tusi, edited by Suleiman Dunia, Series "Dhakha'ir al-Arab" No. 22, Section IV, Dar al-Ma'arif, Cairo, Vol. 3, 1994.
[5] Ibn Sina: Kitab at-Ta'liqaat (The Book of Commentaries), edited by Hassan Majeed al-Abidi, Bayt al-Hikma, Baghdad, 2002.
[6] Aristotle: Metaphysics, translated by Jamal Hussein Abu Touq, Dar al-Buraq, Beirut, 2010.
[7] Plato: On Virtue, translated by Izzat Qarni, Dar Qibaa for Printing and Publishing, Cairo, 2001.
[8] Al-Bashti, Jamila Mohyi ad-Din: Sadr al-Din al-Shirazi and His Stance on the Critique of Theological Schools, Dar al-Uloom al-Arabiyyah, Beirut, 2008.
[9] Hassan, Ali al-Hajj: The Transcendental Wisdom in Sadr al-Din al-Shirazi, Dar al-Hadi, Beirut, 2005.
[10] al-Hasan, Nazih Abdullah: The Philosophy of Sadr al-Din al-Shirazi, Dar al-Hadi, Beirut, 2009.
[11] al-Khudairi, Zainab Mahmoud: Ibn Sina and His Latin Disciples, Maktabat al-Khanji, Cairo, 1986.
[12] de Bour, T. J.: History of Philosophy in Islam, translated by Muhammad Abd al-Hadi Abu Rida, the National Translation Center, Cairo, 2010.
[13] Rizqi, Raziq Rabah bin Umr: On the Concept of Existence and Its Applications in the Philosophy of Sadr al-Din al-Shirazi, Journal of the Researcher in Human and Social Sciences, No. 35, 2018.
[14] al-Rifa'i, Abdul Jabbbar: Lessons in Islamic Philosophy, Al-Huda Foundation, Lebanon, 2000.
[15] Stice, Walter: History of Greek Philosophy, translated by Mujahid Abd al-Mun'im Mujahid, Dar al-Thaqafa for Publishing and Distribution, Cairo, 1986.
[16] al-Sahharwardi, Shihab ad-Din: The Sufi Treatises, edited by Adel Mahmoud Badr, the Egyptian General Authority for Books, Vol. 1, Cairo, 2007.
[17] Shaqir, Muhammad: The Theory of Knowledge in Sadr al-Din al-Shirazi, Dar al-Hadi, Beirut, 2006.
[18] al-Shirazi, Sadr al-Din: Risala al-Usul ath-Thalatha (The Three Principles [or "Heads of the Devil"] in the Relationship between the Jurist and the Sultan), studied and edited by Ahmed Majid, Dar al-Ma'arif al-Hikmiyyah, Beirut, 2008.

[19] al-Shirazi, Sadr al-Din Muhammad: Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah (Transcendental Wisdom in the Four Intellectual Journeys), Vol. 1, Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, Vol. 4, Lebanon, 1990.
[20] Saliba, Jamil: History of Arabic Philosophy, Al-Sharika al-'Alamiyyah lil-Kutub, Beirut, 1989.
[21] Abdul Razzaq, Ghaida Muhammad Hassan: Pillars of Self-Consciousness in the Philosophy of Ibn Sina, Adab al-Mustanassari Magazine, Vol. 48, Part 1, No. 105, 2024.
[22] al-Alawi, Hadi: The Theory of Substantial Motion in al-Shirazi, Matba'at al-Irshad, Baghdad, 1971.
[23] Awn, Faisal Badir: Islamic Philosophy in the Mashriq, Dar al-Thaqafa for Publishing and Distribution, Cairo, [no date].
[24] Ghalib, Mustafa: Plotinus, Publications of Dar wa Maktabat al-Hilal, Beirut, 1987.
[25] al-Farabi, Abu Nasr: Araa' Ahl al-Madina al-Fadilah, Vol. II, edited by Al-Bir Nasri Nader, Dar al-Mashriq, Beirut, 1986.
[26] al-Farabi, Abu Nasr: Kitab Tahsil as-Sa'adah (The Book of Attaining Happiness), Dar wa Maktabat al-Hilal, Vol. 1, Beirut, 1995.
[27] Kadiour, Mohsen: A Descriptive Bibliography of Illuminationist Philosophy, translated by Younis Aj'oun, Journal of Philosophy and Sciences in Islamic Contexts, Sidi Mohammed Ben Abdullah University, Fez, 2021.
[28] Madi, Mahmoud: In the Philosophy of Ibn Sina (Analysis and Critique), Dar ad-Da'wa for Printing and Distribution, Alexandria, 1997.
[29] al-Muslim, Sadiq: The Philosophical Innovations of Sadr al-Din al-Shirazi, Dar Ninawa, Damascus, 2009.
[30] Muttahari, Murtada: Philosophy, translated by Hassan Ali al-Hashimi, Dar al-Wala', Beirut, 2011.
[31] al-Nashar, Mustafa: The Theory of Knowledge in Aristotle, Dar al-Ma'arif, Vol. 3, Cairo, 1995.
[32] Hani, Idris: Beyond Maturity – Mulla Sadra, Pioneer of Transcendental Wisdom, Markaz al-Ghadeer for Islamic Studies, Lebanon, 2000.
[33] al-Yazidi, Muhammad Taqi: An Attempt to Research Islamic Gnosis, translated by Abd al-Mun'im al-Khaqani, Dar at-Ta'aruf, Beirut, 2005.

المراجع

[1] أبن سينا : الاشارات والتنبيهات ، تحقيق : سليمان دنيا ، مطبعة مصر ، القاهرة 1957.
[2] أبن سينا : الشفاء كتاب النفس ، طبعة اكسفورد ، لندن 1959.
[3] أبن سينا : رسالة في معرفة النفس واحوالها الناطقة لابن سينا ، تحقيق : محمد ثابت الفندي، مطبعة الاعتماد، القاهرة بدون تاريخ .
[4] أبن سينا :الاشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي ، تحقيق : سليمان دنيا، سلسلة ذخائر العرب 22، القسم الرابع ، دار المعارف ، القاهرة ، ط3، 1994.
[5] أبن سينا ،: كتاب التعليقات ، تحقيق : حسن مجيد العبيدي ، بيت الحكمة ، بغداد 2002 .
[6] أرسطو : ما بعد الطبيعة ، ترجمة : جمال حسين ابو طوق ، دار البراق ، بيروت 2010.
[7] أفلاطون : في الفضيلة ، ترجمة : عزت قرني ، دار قباء للطباعة والنشر ، القاهرة 2001.
[8] البشتي ، جميلة محي الدين: صدر الدين الشيرازي وموقفه من النقدي من المذاهب الكلامية، دار العلوم العربية ، بيروت 2008.
[9] حسن، علي الحاج: الحكمة المتعالية عند صدر المتألهين الشيرازي، دار الهادي، بيروت 2005.
[10] الحسن، نزيه عبد الله: فلسفة صدر الدين الشيرازي، دار الهادي، بيروت 2009.
[11] الخضيري ، زينب محمود : ابن سينا وتلاميذه اللاتين ، مكتبة الخانجي، القاهرة 1986 .
[12] دي بور ،ت. ج: تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة : محمد عبد الهادي ابو ريدة ، المركز القومي للترجمة ، القاهرة 2010 .
[13] رزقي، رزيق رابح بن عومر: في مفهوم الوجود وتطبيقاته في فلسفة صدر الدين الشيرازي، مجلة الباحث في العلوم الانسانية والاجتماعية، العدد(35) ،2018.
[14] الرفاعي ، عبد الجبار : دروس في الفلسفة الإسلامية، مؤسسة الهدى، لبنان 2000.
[15] ستيس، ولتر :تاريخ الفلسفة اليونانية ، ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة 1986.
[16] السهروردي، شهاب الدين: الرسائل الصوفية ، تحقيق: عادل محمود بدر، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ط1، القاهرة 2007.
[17] شقير، محمد: نظرية المعرفة عند صدر المتألهين، دار الهادي ،بيروت 2006.
[18] الشيرازي ، صدر الدين: رسالة الاصول الثلاثة (رؤوس الشيطان في علاقة الفقيه بالسلطان)، دراسة وتحقيق: احمد ماجد، دار المعارف الحكمية، بيروت 2008.
[19] الشيرازي، صدر الدين محمد: الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة ، ج1، دار احياء التراث العربي،ط4، لبنان 1990.

[20] صليبا ،جميل : تاريخ الفلسفة العربية ، الشركة العالمية للكتاب ، بيروت 1989 .
[21] عبد الرزاق ، غيداء محمد حسن : مرتكزات الوعي الذاتي في فلسفة ابن سينا ، مجلة آداب المستنصرية ، المجلد 48، جزء1، العدد 105، 2024.
[22] العلوي ، هادي : نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي ، مطبعة الارشاد، بغداد 1971 .
[23] عون ، فيصل بدير : الفلسفة الإسلامية في المشرق ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة بدون تاريخ .
[24] غالب ، مصطفى : افلوطين ، منشورات دار ومكتبة الهلال ، بيروت 1987 .
[25] الفارابي ، ابو نصر : آراء اهل المدينة الفاضلة ،المجلد الثاني ، تحقيق: البير نصري نادر ،دار المشرق ، بيروت 1986 .
[26] الفارابي ، أبو نصر: كتاب تحصيل السعادة ، دار ومكتبة الهلال ، ط1، بيروت 1995.
[27] كديور، محسن: بيلوغرافيا وصفية للفلسفة الاشراقية ، ترجمة : يونس اجعون ، مجلة الفلسفة والعلوم في السياقات الإسلامية ، جامعة سيدي محمد بن عبد الله ، فاس 2021.
[28] ماضي ، محمود : في فلسفة ابن سينا (تحليل ونقد) ، دار الدعوة للطبع والتوزيع ، الاسكندرية 1997 .
[29] المسلم ، صادق: ابداعات صدر الدين الشيرازي الفلسفية ، دار نينوى ، دمشق 2009.
[30] مطهري ، مرتضى: الفلسفة ، ترجمة : حسن علي الهاشمي ، دار الولاء، بيروت 2011.
[31] النشار ، مصطفى : نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف ط3، القاهرة 1995.
[32] هاني ، ادريس :ما بعد الرشدية ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية ، مركز الغدير للدراسات الاسلامية ، لبنان 2000.
[33] اليزيدي ، محمد تقي: محاولة للبحث في العرفان الاسلامي، ترجمة: عبد المنعم الخاقاني ، دار التعارف ، بيروت 2005.