مرتكزات الوعي الذاتي في فلسفة أبن سينا

Pillars of self-consciousness in The philosophy of Avicenna

م.د. غيداء محمد حسن عبد الرزاق

Dr. Ghaidaa Mohammed Hassan Abdul Razzaq

جامعة بغداد – كلية العلوم الإسلامية – قسم الفلسفة الإسلامية

Email: Qadaa.m@cois.uobaghdad.edu.iq

الملخص

تقوم الدراسة الحالية على فرضية وجود نقاش فلسفي إسلامي قديم حول الذات والوعي الذاتي في الفلسفة الاسلامية وفي فترة تسبق عصر الحداثة وما قبل الحداثة مما يتحدى فكرة أن هذه المفاهيم هي مفاهيم أوربية حداثوية بامتياز خالص. كذلك تهدف هذه الدراسة إلى التأكيد على فرضية مفادها أن بعض أفكار أبن سينا الفلسفية تمثل نقطة تحول لدخول مفهوم جديد في المشهد الفلسفي الإسلامي هو مفهوم الوعي الذاتي الذي تم التركيز –من خلال فقرات هذا البحث – على بيان أهم مرتكزاته ومرجعيات الأفكار الفلسفية حوله في الفضاء الفلسفي الإسلامي. لذلك كانت البداية مع عرض سريع ومكثف يتتبع مسيرة مفهوم الوعي الذاتي عند الفلاسفة قبل أبن سينا، ومن ثم انتقلنا إلى تحديد اهم مرتكزات الوعي الذاتي عند أبن سينا والمتمثلة بعلم النفس ونظرية المعرفة بالإضافة إلى فرضية خيالية وغير مسبوقة هي فرضية الرجل الطائر، التي أنتقل منها أبن سينا إلى التأكيد على وحدة الأنا والفكر وترسيخ مفهوم الوعي الذاتي بشكل تام وثابت.

الكلمات المفتاحية : (أبن سينا _ الوعي الذاتي _ علم النفس _نظرية المعرفة _ الرجل الطائر)

Pillars of self-consciousness in the philosophy of Avicenna

Abstract

The present study is based on the premise of an ancient Islamic philosophical debate about self-consciousness in Islamic philosophy and in a period prior to modernity and pre-modernity, which challenges the idea that these concepts are modern European concepts with pure privilege. It also tries to emphasize the premise that some of Avicenna's philosophical ideas represent a turning point for entering a new concept in the Islamic philosophical landscape of self _consciousness .This research focused on demonstrating the most important foundations and references of philosophical ideas about it in the Islamic philosophical space. So it was the beginning with a quick and intense display tracking the march of the concept of self-consciousness and then the concept of self-consciousness of philosophers before Avicenna, and then we moved to identify the most important self-consciousness pillars of Avicenna which are psychology and theory of knowledge as well as a fictional and unprecedented hypothesis is that of the flying man, from which Avicenna has moved to emphasizing the unity of ego and thought and establishing fully and consistently the concept of self-consciousness

keywords: (Avicenna, Self – Consciousness, Psychology_ theory of knowledge, Flying Man)

مقدمة

كثيراً ما نصادف في واقعنا المعاصر ، وأحيانا بشكل يومي، مصطلحات من قبيل تحقيق الذات ، التعالي على الذات، آفاق تطوير الذات والتعاطف مع الذات وغيرها العديد من المصطلحات المشابهة. وهذه المصطلحات لم تأت من فراغ ، إنما لها امتدادات وجذور عميقة في الدراسات الفلسفية وبعض الدراسات الإنسانية الأخرى مثل الدراسات الاجتماعية والنفسية و الانثروبولوجية. وغالباً ما يتم الاعتماد على هذه المصطلحات لتقديم تعريف للحداثة وما بعد الحداثة على اعتبارات مفادها أن هذه المفاهيم المتعلقة بالذات والهوية الفردية تمثل أهم المرتكزات التي تستند إليها البنية الفكرية والثقافية لهذه العصور. لكن مفهوم الذات وبعض المفاهيم ذات الصلة الوثيقة به مثل مفهوم الوعي والوعي الذاتي هي في الواقع مفاهيم حداثوية في صياغاتها واستعمالاتها الراهنة، قديمة في جوهرها ومعانيها، ونستطيع بمراجعة سريعة لأهم المفاهيم المتعلقة بالذات في الفضاء الفلسفي الكلاسيكي أن نجد عددا كبيرا 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 اننا لم نجد دراسات فلسفية عربية منشورة تتناول مفهوم الوعي بعامة أو الوعي الذاتي بخاصة عند الفلاسفة المسلمين سواء المشرقيين منهم أو المغربيين، وكل ما استطعنا التوصل إليه بعد البحث في الانترنيت هو خبر عن إقامة ندوة علمية برعاية مؤسسة الحكمة والفلسفة في ايران بعنوان " الوعي الذاتي في فكر ابن سينا"، لكنه للأسف مجرد خبر لا يتضمن حتى ولو عرضاً عاماً يمكن لنا الاستفادة منه في دعم وتأكيد غايتنا في الدراسة الحالية والمتمثلة بتقديم دليل على وجود نقاش قديم حول الذات والوعي الذاتي في الفلسفة الاسلامية وفي فترة تسبق الحداثة وما قبل الحداثة مما يتحدى فكرة كون هذه المفاهيم هي مفاهيم أوربية حداثوية بامتياز خالص. كذلك تأكيد فرضية مفادها ان بعض أفكار أبن سينا(٩٨٠-١٠٣٧م) الفلسفية تمثل نقطة تحول لدخول مفهوم جديد في المشهد الفلسفي الإسلامي هو مفهوم الوعي الذاتي الذي سوف نبين اهم مرتكزاته في هذه الدراسة. وبالتأكيد هذا لا يعني ابدا الاعتراف أنه لم يكن هنالك نقاش فلسفي عربي إسلامي حول الذات والوعي الذاتي وأنواعه المختلفة لدى الفلاسفة والمفكرين المسلمين قبل أبن سينا، لكننا نريد أن نوضح ان أبن سينا قد قام بتطوير هذا المفهوم بناءً على مرتكزات فلسفية نظرية خالصة. فقد بنى ابن سينا أفكاره ، مثل كل الفلاسفة ، على الملاحظات والحجج التي سبق

وأنتهى إليها فلاسفة سابقين له ، لكنه لم يسمح لها بتحديد تفكيره، بل أضاف إليها لمسته الخاصة. لذلك سوف نبدأ دراستنا بالتطرق بشكل موجز وسريع إلى بعض الأفكار والاسئلة المتعلقة بالوعي والوعي الذاتي والتي كانت متوفرة في التراث الفلسفي الإسلامي قبل أبن سينا.

الوعي الذاتي عند الفلاسفة قبل أبن سينا

لربما يمكن النظر إلى عبارة سقراط(٤٧٠- ٣٩٩ق.م) الشهيرة والمتداولة إلى حد بعيد " أعرف نفسك بنفسك" بوصفها من اولى العبارات الفلسفية التي تشير إلى الذات والوعي بالذات (الخطيب، ١٩٩٩، صفحة ٣٠١) بأبسط معانيه، فمعرفة النفس هي المعرفة الحقيقية، و الفضيلة والتفرد لا تكمن إلا في المعرفة التي وضعها سقراط كلها في المفاهيم، وجعل من العقل وسيلة لها، فهو مَن سوف يترتب عليه التوحيد بين المعرفة والمفاهيم. (وولتر، ١٩٨٤، صفحة ١٢٦) لكن المراجعة الفلسفية الدقيقة حول الوعي او الوعي الذاتي لابد أن تبدأ بالعودة إلى نصوص أفلاطون(٤٢٧- ٣٤٧ق.م) الذي يولد الوعي عنده وينتهي في عالم المثل، وكأنه يدور في دائرة مغلقة يمثل النسيان والتذكر فيها مرحلة وسطية للبحث والتعلم (أفلاطون، ٢٠٠١، صفحة ١٠٦) فالإنسان في نظره لا يبدأ من عالم الحس ويترقى وصولاً لتحقيق الوعي بذاته وما حوله، لأن النفس الإنسانية قبل حلولها في الجسد كانت اصلاً في عالم المثل تعلم الحقائق جميعها ومتحقق لها الوعي بذاتها وبكل شيء من حولها. لكنها حين هبطت إلى عالم الحس نسيت أغلب ما كانت تعلمه (افلاطون، ٢٠٠٥، صفحة ١٤٣) ويتوجب عليها الآن استعادته عبر التذكر و الارتفاع من الكثرة الحسية إلى الوحدة العقلية. واستنادا إلى ذلك نجد ان افلاطون قد ميز في فلسفته بين المحسوس والمعقول وبين النفس والجسد (أفلاطون، ١٩٧٤، صفحة ٤٤٦) واكد على أن طريق الوعي يبدا بالارتقاء من عالم المرئيات إلى عالم العقليات حيث الاستغراق في تأمل الخير المحض (بخضرة، ٢٠٠٩، صفحة ١٢٠) وطريق الفيلسوف نحو إدراك الحقيقة هو في جوهره تقدم متواصل للوعي بالذات، فحين يترعرع في أنفسنا الحقيقي والإلهي نعي الحقيقي والإلهي وينتعش وعينا بحقيقتنا الذاتية (خشبة.، ٢٠١٢، صفحة ٣٣٠) وفي محاورة الجمهورية تحدث افلاطون عن التربية، لكنه لم يقصد بها الاقتصار على وضع المعرفة في النفس، إنما توجيه ما أسماه " العين الداخلية" للتلميذ، أو ملكة التعليم تلك القوة النشيطة التي تكونها روحه ليتفاعل بأفضل ما يمكنه مع معطيات التجربة (الخطيب، ١٩٩٩، صفحة ٣١٠) وهكذا وعبر هذه الجدلية عالج افلاطون مفهوم الوعي الذاتي متتبعاً مسيرة أستاذه سقراط دون أي تغيير، فالوعي مؤسس على العقل الذي هو ملكة المفاهيم.

(وولتر، ١٩٨٤، صـفحة ١٥٨) ولربما اغامر بالقول أنه أول من بدأ بإثارة السـؤال الفلسـفي حول الذات والوعي بالذات بشكل منهجي منظم ، وأول من بدأ أيضاً بتقديم اجابته الفلسفية الخاصة له.

أما أرسـطو(٣٤٨-٣٢٢ق.م) فقد شـعر بعد أن رفض بشـدة مسـألة التمييز بين النفس والجسـد و اعتبارهما عنصـرين مختلفين لا يفترقان في جوهر واحد (الجر، ٢٠٠٢، صـفحة ٦٩) وأيضـاً من خلال مناقشـة إدراكنا الذي ندركه، فناقش بجدية أن الإدراك الذي يدرك شـيئاً ما لابد أن يدرك ذاته لإدراك ذلك الشـيء (أرسـطو، ٢٠١٠، صفحة ٤٠) وهكذا فتح أرسطو الباب لفكرة إدراك الإدراك لتكون محلا للنقاش وبدأ بتحليل احساسنا عندما نرى أو نسـمع، ومن ثم، بمعنى ما، ندرك ذاتنا في فعل الرؤية أو السـمع، ليصـل إلى أن إدراك الذات كمدرك هو نوع من الإدراك، و يفسـر كيفية نشـوء الإدراك على أنه نتيجة فورية للإدراك ذاته. وكل ملكة إدراك "حاسـة" تدرك فعلها الخاص، وبما أننا نفهم حين نرى أو نسـمع كوننا مدركين لما رأينا او سـمعنا ، فأن إدراك الذات أنها تدرك هو نوع من الإدراك أيضاً. (أرسطو، ٢٠١٠، صفحة ٤٢) وقد أكد ارسطو رأيه هذا خلال حديثه عن الحس المشترك الذي يأخذنا إلى حيز الإدراك، لأنه طبيعة مشـتركة بين الحواس جميعاً أو هو قوة الإدراك بشكلها العام وله وظائف عدة أهمها على الأطلاق ، إدراك إدراكنا، وإدراك أننا ندرك. (الجر، ٢٠٠٢، صفحة ٩٠) لقد بذل أرسطو جهوداً مضنية لتتبع مستويات الوعي الإنساني، فمن وجهة نظره للوعي الإنساني مستويات عليا ومستويات دنيا، او مراحل خاصة بتطور الوعي وارتقائه عادة ما يسـميها "ملكات " (وولتر، ١٩٨٤، صـفحة ٢٤٦) تتجلى الصـلة بينها وبين مفهوم الوعي الذاتي في الاسـتخدام الانعكاسـي المتعلق بالمدرك أثناء عملية الإدراك. والملاحظ هنا هو زاوية النظر إلى الإدراك بوصـفه موضـوع نفسـي، الأمر الذي كان متداولاً في كل النصـوص الفلسـفية تقريباً قبل أبن سـينا، ولربما يكون هو السبب في أن المناقشات لم تشق طريقها الصريح وصولاً إلى الوعي الذاتي الذي ستعرفه العصور الحديثة وتنغمس عميقا في النقاشـات حوله، ولربما أيضـاً تكون هذه هي نقطة التحول التي سـوف يضـيفها أبن سـينا لاحقا حين يقترح التأكيد على استقلالية الوعي الذاتي عن اي نوع من انواع الإدراك ولسوف يتابعه الفلاسفة اللاحقون في ذلك.

في كتاب " ما بعد الطبيعة" يصرح أرسطو أن الإنسان بطبيعته يرغب بالمعرفة ويقدر الاحساس بالذات بغض النظر عن فائدته، وعلى الخصـوص حاسـة البصـر، ونحن نفضـل البصـر على سـائر الحواس لأنه أكثرها اكتسـاباً للمعرفة وأدقها تمييزاً للفوارق. إلا اننا نمتلك أضـافة إلى ذلك الذاكرة والعقل والفن ، فبالذاكرة نكتسب الخبرة التي هي

تراكم العلم عن طريق العمل (أرسطو، ٢٠١٠، صفحة ٤٣) ولسوف يشير هيجل في العصور الحديثة الى أن الوعي هو ثمرة ونتيجة للخبرة المتراكمة، وهو كمفهوم أوسع وأشمل من مفهوم العقل ، فالوعي متحد مع الواقع ومتجذر فيه (النشار و وآخرون، ١٩٦٩، الصفحات ٣٩٤-٣٩٥) بينما نص أرسطو صراحة إلى أن أكثر الاشياء تميزاً في الإنسان هو العقل، وأكثر امتياز في العقل هو التعقل، فالعقل يعقل ذاته وعقله تعقله (أرسطو، ٢٠١٠، صفحة ٤٢٣) إنه يفهم ذاته ويدركها لأنه الأقوى، ولأنه يرى أن الفكر وإدراك المحسوسات والرأي والمعرفة كلها وحدة معرفية واحدة يقودها الفكر الذاتي. وتبدو فكرة ان كل فكر هو فكر ذاتي اكثر وضوحاً من خلال عبارات الايضاح في الخير المحض المنسوبة لأرسطو، فهو يؤكد فيها أن كل عقل يفهم نفسه وأن هنالك تزامن بين ما يفهم وما هو مفهوم لذلك فان العقل هو في الوقت نفسه المفهوم وما يفهم، وكل عالم يعلم ذاته هو راجع إلى ذاته رجوعاً تاماً، فالعلم فعل عقلي، والعالم والمعلوم شيئاً واحداً وعلم العالم بذاته يكون منه وإليه. (طاليس، ١٨٨٢، صفحة ١٦) وقد تحركت الفلسفة الإسلامية قبل أبن سينا في هذا الاطار النظري الأرسطي للعقل بوصفه هوية أو وحدة للعقل في الفعل وفي الموضوع المعقول، والذي ينتج عنه أن كل عقل هو عقل ذاتي. وسوف نبين لاحقاً كيف رفض أبن سينا بشدة هذه النظرية حول العقل البشري، وتابعه في ذلك السهروردي(١١٥٥- ١١٩١م) حين أرجع المنطق إلى طريق آخر غير العقل قائلاً انه لم يحصل لي أولا بالفكر ، بل كان حصوله بأمر آخر، يقصد عن طريق الذوق والكشف (السهروردي، ٢٠١٨، صفحة ١٢) ، بينما أيدها، بعد قرون عدة، صدر الدين الشيرازي(١٥٧٢-١٦٤٠م) حينما طرح أفكاره حول الوحدة المعرفية مستخدماً المفهوم الاساسي للذات أثناء حديثه عن الوجود الذهني. (الشيرازي، ١٩٩٠، الصفحات ٢٦٨-٢٦٩) مثال آخر للمفاهيم الأرسطية المتعلقة بالوعي الذاتي ، لابد أن نأخذ بالاعتبار تصريح أرسطو في الكتاب الثالث من النفس بأن التأمل الذاتي ناتج عن وحدة الذات وموضوع الفكر، ذلك أنه فيما يختص بالأمور الهيولانية العاقل والمعقول واحد. (أرسطو، ٢٠١٥، صفحة ١١١) وهذه الفكرة سنلاحظ ظهورها قريبا في احدى حجج ابن سينا لمفهومه الجديد عن الوعي الذاتي.

لقد رأى أرسطو أنه بمجرد أن يتحقق فعل من افعال الفكر ،يمكن لموضوعه أن يقوم بدور انعكاسي لفهم نشاط الفكر الخاص، ويشرح أن هذا الفعل العقلي ممكن ،لأن كل الفكر مبني أساساً على عملية تجريد من القيود المادية ، فالمادة هي العائق الوحيد للعقل. لذلك يؤكد على أن التأمل الذاتي لابد أن يسبقه العقل الفعلي أو العقل بالفعل لبعض الاشياء الاخرى. إن العقل البشري ليس شيئاً قبل أن يفهم شيئاً، فما هو لا شيء لا يمكن ان ينعكس على اي شيء ولا حتى على ذاته (أرسطو، ٢٠١٥، صفحة ١١٢) وقد وافقه في ذلك معظم الفلاسفة المسلمين ،

فالعقل هو كيان غير مادي يرقى وجوده في المقام الاول إلى كونه موضوعاً للإدراك.

وهكذا فإن الجذور العميقة لمفهوم الوعي الذاتي في الفضاء الإسلامي لا تعود في الواقع فقط إلى أفلاطون، إنما أيضاً إلى المرجعيات الارسطية وكذلك الافلاطونية المحدثة على الخصوص التي تتكرر في نصوصها كلمة الذات باستخدامات ومعانٍ عديدة ترتبط جميعها بشكل أو بآخر بالوعي بالذات او الاعتراف بالذات ، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر، "العودة إلى الذات" و "الميل نحو الذات" و "النظر إلى الذات" و "تحقيق الذات". وبمجرد تأمل هذه المصطلحات في سياقاتها سوف نجد انفسنا نتعامل مع معان ومستويات مختلفة من الوعي بالذات، فعلى سبيل المثال الميل نحو الذات غالباً ما يتم تصويره في نصوص الافلاطونية المحدثة على انه التوجه الدنيوي والسعي إلى تحقيق الأهداف الدنيوية. وبنظرة خاطفة على تساعيات افلوطين سوف نلاحظ أن كل تساعية منها تقابل مستوى معين من مستويات الوعي الذاتي الذي ترتقي عبره النفس تدريجياً حتى تتحد مع المبدأ الاول (غالب، ١٩٨٧، صفحة ٩) وفيما يتعلق بافلوطين(٢٠٥-٢٧٠م) فقد تعامل مع الذات البشرية بطريقة تجاوزت التركيز الضيق على الوعي الذاتي ، فالمفهوم الحقيقي للذات عنده هو شيء يجب على الذات السعي لمحاولة العودة إليه ، بمعنى أنه شيء امتلكته الذات منذ البداية ثم فقد منها، لذلك نجده يقول في التساعيات كثيراً ما اتيقظ لذاتي، تاركاً جسمي جانباً، وحين اغيب عن كل ما عداي، أرى في اعماق ذاتي جمالاً بلغ اقصى حدود البهاء. وعندئذ اؤمن ايماناَ راسخاً باننني انتمي إلى عالم أرفع، وأحس بالحياة في اسمى مراتبها، واشعر بوحدتي مع الالوهية (غالب، ١٩٨٧، صفحة ١٢) أن القراءة المتأنية لهذا النص المثير للاهتمام تكشف بوضوح أن افلوطين لا يهتم بالذات على نحو معرفي خاص وثابت، إنما تتمثل وجهة نظره في تحديد مكان الإنسان الفردي في العلاقة الديناميكية بين العقل المادي والعقل الفعال. وقد أقر الفارابي(٨٧٤-٩٥٠م) بذلك صراحة في كتاب " آراء اهل المدينة الفاضلة " أثناء حديثه عن المبدأ الأول لكل الوجود بوصفه عقل يفهم ذاته ويعقلها، ثم أنتقل إلى الحديث عن ما يميزه عن العقل البشري الذي يحتاج إلى اكتساب المعقولات أولاً ليتمكن من التفكير في ذاته من خلالها أو بواسطتها (الفارابي، ١٩٨٦، صفحة ٤٧) وكملخص لهذه المراجعة السريعة لمفاهيم الذات والوعي الذاتي عند الفلاسفة ما قبل أبن سينا، يتضح من خلال جميع النصوص والافكار التي عرضناها اعلاه أن الفلاسفة كانوا يتعاملون مع مفهوم محدد ومعروف في المشهد الثقافي آنذاك يمثل نشاط محدد للعقل سوف تتمحور حوله النقاشات الفلسفية فيما بعد في العصور الحديثة ويأخذ ثباته الاصطلاحي وتسميته الوعي الذاتي .

مرتكزات الوعي الذاتي عند أبن سينا

من الحقائق الثابتة والمعترف بها على نطاق واسع، مع وجود بعض الاستثناءات، أنه لا يوجد في فلسفة أبن سينا شيء إلا ويمكن تتبع جذوره في فلسفة الفارابي، (صليبا، ١٩٨٩، صفحة ٢١٨) لكن مع ذلك يمكن تقسيم الفلسفة الإسلامية ومنذ القرن الثاني عشر بعد الميلاد إلى ما قبل أبن سينا وما بعد ابن سينا، ويرجع ذلك إلى حدوث تحول عميق وكبير من حيث النصوص التي توفرت، ومن حيث الأفكار التي طرحت والنقاشات التي دارت. ولقد كان أرسطو 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 مرتكزات تتناقض بشكل واضح وصريح مع الأطروحة الارسطية. وسوف نلاحظ بعد قليل كيف يتعرف أبن سينا على نوع انعكاسي من الوعي الذاتي يميزه على انه اشبه 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 واكثر تأسيسية. لكنه بالطبع سوف يلجأ إلى استخدام الوسائل اللغوية والمصطلحات ذاتها لتقديم الجانب الانطولوجي والمعرفي للوعي الذاتي بشكل واضح ومتاح.

علم النفس السينوي

في الجزء السادس من موسوعته الفلسفية الضخمة "الشفاء"، يناقش ابن سينا موضوع النفس، فعنايته موجهة دائماً إلى النفس ، وكما أنه في الطب وضع الجسم في مركز دائرة اهتمامه، فانه في الفلسفة وضع كل تركيزه على النفس، فعلم النفس هو محور فلسفته. (بور، ٢٠١٠، صفحة ٢٦٣) وهو المرتكز الأول للوعي الذاتي لديه. وقبل أن نبدأ بالحديث عن علم النفس السينوي هناك ملاحظات اولية لابد من التأكيد عليها، يأتي في مقدمتها أن أبن سينا يختار وبشكل صارخ الموقف المعاكس لموقف أرسطو ويقر بثنائية النفس والجسد، وينظر إلى الجوهر البشري

باعتباره ذو طبيعة غير مادية لا تتحدد بدقة بشكل من اشكال الجسم البشري ، على الرغم من انها تؤدي وظائف هذا الشكل وهي المسؤولة عن حركة الجسم ، لأن فيها شوقاً طبيعياً وانجذاباً إلى الاشتغال بجسدها وإلى استعماله والاهتمام به دون غيره من **الاجساد** (الخضيري، ١٩٨٦، صفحة ١٢٩) وهنا يضع ابن سينا نوعاً من الاندماج بين علم النفس الارسطي وبين ثنائية الجوهر، وهذا بالتأكيد ليس بالأمر السهل ويعد أحد اهم القضايا الإشكالية لنقاش أبن سينا حول الوعي الذاتي.

ووفقاً لأبن سينا النفس والجسد في حاجة إلى بعضهما البعض، لكن لأسباب مختلفة، فالجسد يتطلب النفس كمبدأ اساسي للنشاط ولجعله جسداً حياً. (أبن سينا، بدون تاريخ، صفحة ٥) من ناحية أخرى تحتاج النفس الجسد كشرط ضروري لوجودها منذ البداية، فالنفس البشرية تنبثق عن العقل الفعال المبدأ الذي يحكم العالم الواقع تحت فلك القمر. وقد رأى أبن سينا أن العمليات والتفاعلات المادية غير كافية لتشكيل الجسد في رحم الأم، لأنها غير قادرة على تطوير الجنين إلى إنسان فرد قادر على العيش بمفرده ، لأن ذلك يتطلب نفساً لها أصل غير مادي. وهكذا فأن وجود الجسد هو شيء ضروري لكنه غير كاف لظهور النفس الفردية التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بجسدها الصحيح من خلال رغبة طبيعية متأصلة فيها للحكم و الانشغال بالجسد الواحد والعناية به (أبن سينا، بدون تاريخ، صفحة ٥) وعلى الرغم من أن النفس البشرية تعتمد على الجسد وهي غير قادرة على الوجود بدونه، مع 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 (أبن سينا، بدون تاريخ، صفحة ٧)

لذلك لم يؤكد أبن سينا بشكل تام أن الجسد هو السبب وراء مجيء النفس ووجودها، لأن المبدأ الرئيسي لوجود النفس هو العقل الفعال الذي يتضمن الجوهر البشري النقي ما قبل وجود الفرد والذي يتطلب الشروط الفردية الفريدة والمميزة المتوفرة في جسد مناسب يحتاج إلى نفس فردية مناسبة، فالنفس الناطقة تحدث مع حدوث الجسد الإنساني ، والانفس الإنسانية نوع واحد ، واختلافها يكون بسبب الاجساد التي لها (نوراني، ١٣٤٣هـ، صفحة ١٥٧) وهنا سوف 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. (صليبا، ١٩٨٩، صفحة ٢٧٤)

نظرية المعرفة وملكات النفس

تمثل نقاشات أبن سينا حول نظرية المعرفة وملكات النفس المرتكز الثاني لمفهوم الوعي الذاتي لديه، كما أنها تعبر عن مرحلة النضـج مقارنة بمناقشـات ارسـطو، فقد عمل على تطوير الطريقة التحليلية لقوى النفس وملكاتها التي كانت تصنف قبله ومنذ أرسطو إلى ثلاثة قوى ، بينما عمد أبن سينا إلى تصنيف خمس ملكات أو قوى متميزة للنفس أطلق عليها الحواس الداخلية (الحواس البيضـاء) والتي تؤدي وظائف وانشـطة مختلفة. (ماضـي، ١٩٩٧، صفحة ١٠٣)

رأى أبن سينا منظومة الإنسان الفكرية تتألف من خمس حواس داخلية يمكن تصنيفها على النحو الآتي:

١. الفطرة السليمة (الحس المشترك) او القدرة على الاستقبال.
٢. التصوير أو القدرة على الاحتفاظ بالصيغ والصور.
٣. التقدير أو تخمين واستيعاب المعاني.
٤. الذاكرة او القوة الحافظة القادرة على الاحتفاظ بالصور والمعاني.
٥. القوة التخيلية أو القدرة على أعمال الخيال المتوفرة لدى البشر حصراً. (ماضي، ١٩٩٧، صفحة ١٠٤)

ومن خلال تعاون هذه الملكات في تحليل ومعالجة البيانات الحسية التي توفرها الحواس الخمس (البصـر والسـمع والشم والذوق واللمس) يتكون الفكر الذي هو عملية الفصل و التأليف بين الاشكال والمعاني، ويتشكل وعينا بعامة ووعينا الذاتي بخاصـة. ونحن صـادرون عن شـخصـية واحدة وقوة عظمى توفق بين المختلف وتوحد بين المؤتلف (ماضـي، ١٩٩٧، صـفحة ١٠٤) حيث تقوم الفطرة السـليمة في البداية بتوحيد البيانات الحسـية المختلفة في كل متزامن يتم الاحتفاظ به في القوة التكوينية وهذه اشـبه ما تكون بنوع من الذاكرة للصـفات الحسـية، وعندما يتم استيعاب بيانات الحس ككل تصبح القوة التقديرية قادرة على تخمين وفهم المعنى الذي يحمله هذا الكل (أبن سينا، ١٩٥٧، صفحة ٣٦٢) 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 الخصـائص الحسية في الذئب، لذلك هذا النوع من

الإدراك هو نوع مميز يكون فيه المعنى مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً ، لا بل متأصـلاً 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 (عون، بدون تاريخ، صفحة ٣٣٧)

بني ابن سينا نظريته في المعرفة على أساس مبدأ التجريد، تجريد الموضـوع من سماته المادية، لذلك يصـنف تبعاً لذلك انواعاً مختلفة من الإدراك على اســـاس ما يتبقى من امور مادية. فالإدراك الحســـي هو الإدراك الاكثر ارتباطاً بالمادة، لأنه لا يمكن ان يتم إلا في الوجود الفعلي لموضـــوع خارج العقل، فهو ادراك يعتمد على التأثير الحسي المباشر (أبن سينا، ١٩٥٧، صفحة ٣٥٠) . إذ يجب ان تترك الصفات التي ادركها لموضوع ماثل امامي أثراً في اعضـــاء الحس لدي، وإلا فأنني لن ادركها. وفي الوقت ذاته لا يمكنني إدراك الشـــخص دون أن ادرك أنه موجود بالضـــرورة في زمان معين ومكان معين بلون بشـــرة معين وطول ووزن معين وما إلى ذلك. وعندما يتم نقل هذه البيانات الحسية من الفطرة السليمة إلى ملكة التصوير نصل إلى المرحلة الثانية من التجريد، وفي هذه المرحلة لا يتوجب بقاء وجود الموضـوع الفعلي ، فقد تم تحويله إلى مجموعة من الصـور التي يمكن استعادتها ودراسـتها بحسـب الرغبة ودون اي تأثير، لأن الصـورة المنزوعة ثابتة الوجود في الخيال (ياسـين، ١٩٨٤، صـفحة ٢٠١) والمرحلة الثالثة في التجريد التدريجي للموضـــوع المعرفي هي مرحلة اســـتيعاب المعاني، هنا اســـتوعب الميزات الخاصة التي تسمح لي بالتعرف على شخص اعرفه بالفعل ، على الرغم من كل التغييرات المؤقتة في مظهره، وهذا شـائع ومشـترك بيننا وبين الحيوانات على الرغم من أنها بطبيعتها تفتقر إلى القدرات المفاهيمية، لكن هذه المرحلة مشتركة في طبيعة النفس.

وعلى الرغم من أن مرحلة الاستيعاب التقديري للموضوع هي مرحلة متقدمة تتجاوز ميزاته التي يمكن ادراكها بالحواس، إلا أنه ليس مجرداً تماماً عنها، إذ يمكن فصـلها عنه بالتحليل لكن ليس في الواقع الفعلي. وعلى سـبيل المثال يمكنني التعرف على الشـخص مع إدراك أن تقديري لا يرجع إلى شـيء في مظهره، لكن لا يمكنني التعرف عليه بدون أعلى درجات التجريد المتمثلة بالإدراك الفكري للموضوع، التي يتم فيها تجريد الموضوع من كل السمات العرضـية ، بحيث نتمكن من فهم جوهر الموضـوع. وهذا ما يجعل الموضـوع الماثل امامنا إنسـانا معينا في سـبيل المثال، لأن هذا الجوهر الذي ندركه منفصـل عن السـمات العرضـية التي تجعل الفرد متميزاً عن الافراد الآخرين من نفس النوع. ومن المحتمل أن يكون الموضـــوع الفكري مشـــتركاً بين العديد من الافراد المدركين ، مما يجعله

مفهوماً عالمياً. وهكذا و بما أن الفكر يدرك المجرد، فهذا دليل على انه مجرد ومفارق للمادة ، وإذا كان الفكر مفارق ، فأن النفس ايضاً مفارقة ويمكنها أن توجد بذاتها بحسب ابن سينا (خليف، ١٩٧٤، صفحة ١٠٩)

وأخيراً، أجد من المهم الاشارة إلى الاختلاف الحاسم بين الفكر وانواع الإدراك البشري الأخرى، فكل إدراك حتى مرحلة التقدير يتضمن النشاط التجريدي للنفس البشرية ويتبع بدقة سلسلة من المراحل المتتابعة. يعتمد الإدراك الحسي على الحواس ، فيأخذ الصورة عن المادة ، ويعتمد احتفاظ النفس بالموضوع في الصور على الوجود المسبق للموضوع، ويفترض الفعل التقديري للتجريد بعضاً من الحس المتضمن والمتزامن ، لكن عند الوصول إلى مرحلة الفكر تصبح النفس معتمدة على مبدأ أسمى هو العقل الفعال الذي ينبع منه نور فكري يمكن النفس من إدراك الفكر في موضوعات الملكات الدنيا. وعمل ابن سينا أقرب ما يكون إلى عمل الفنان منه إلى عمل العالم أو الفيلسوف ، فهو لا يكتفي بوصف الظاهرة ، بل يلجأ إلى تصويرها بطريقة تراتبية منظمة (زيد، ١٩٩١، صفحة ٢٢٤)

وهكذا نجد ان ابن سينا قد وجد مساحة كافية لإعادة صياغة الأسئلة وإثارة النقاشات وتطوير الحجج من اجل أضافة ودمج كل ما هو جديد إلى منظومته الفلسفية، فمراحل نظرية المعرفة التي عرضناها اعلاه تعد نوعاً من الحداثة الفلسفية بالنسبة للعصر الذي طرحت فيه ، كما تعد من اهم المرتكزات التأسيسية لمفهوم الوعي الذاتي الجديد، أو الوعي الذاتي السينوي إذا جاز لنا القول و بقية المفاهيم المتعلقة به.

فرضية الرجل الطائر

يختتم أبن سينا الفصل الأول من القسم المخصص للنفس في كتاب " الشفاء" بطرح عدة أسئلة مهمة منها، هل ان النفس البشرية عندما تؤدي أعمال الجسد من حركة وما شابه تدرك بشكل كامل أنها نفس؟ هل هي مثل نفوس النباتات والحيوانات مجرد حالة مادية يمكن اختزالها إلى فعالياتها الحيوية؟ أم أنها مثل النفوس السماوية موجودة بمعزل عن هذه الأفعال ومستقلة عن الجسد بشكل تام؟ (أبن سينا، ١٩٦٠، صفحة ١٥٠)

في محاولة الإجابة يقدم ابن سينا فرضيته الفكرية الشهيرة للرجل الطائر أو العائم بحسب بعض الباحثين، ويستخدمها للدفاع عن مدى معقولية فكرة ثنائية الجوهر، حيث أن الإنسان يمتلك شيئاً آخر اهم من وجوده المادي المتجسد. والقصد من تقديم هذه الفرضية هو أقناع القارىء ان النفس التي هي السبب وراء حيوية الجسد البشري

هي شيء مستقل وفي حد ذاته بغض النظر عن علاقتها بالجسد. ولهذا تعد هذه الفرضية أحد الادلة الأربعة أو الحجج القاطعة التي قدمها ابن سينا لأثبات وجود النفس البشرية كموضوع غير مادي ومستقل عن الجسد، واعتمد في تقديمها على كتابي النفس والطبيعة لارسطو (ألويسي، ٢٠٠٨، صفحة ٢٦٦)

وتقوم فرضية الرجل الطائر على تخيل رجل مخلوق دفعة واحدة وبشكل كامل، طائر في الفراغ حتى انه لا يشعر بمقاومة الهواء حين يضربه، اطرافه منفصلة عن بعضها البعض بحيث لا يمكن ان تلتقي أو يلمس بعضها بعضاً، وبصره محجوب عن رؤية الاشياء (أبن سينا، ١٩٥٧، صفحة ٣١٩) مثل هذا الرجل إذا احتاج ان يؤكد وجوده، فأنه لن يؤكده بالاستناد إلى اطرافه او دماغه او قلبه او اي شيء خارجي آخر، إنما سوف يثبت نفسه ويؤكد وجوده على انه ذات. ذات خاصة به تختلف عن جسده بكل تفاصيله (أبن سينا، ١٩٥٩، صفحة ١٦)

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 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 ان هذا هو انا، ووعيي بوجودي هو إشارة واضحة ودليل على ثنائية النفس والجسد (مدكور، ١٩٧٤، صفحة ٤٥) .

و قد اكد ابن سينا في كتاب " التعليقات " على وعي الإنسان بذاته باعتباره امر 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 (أبن سينا، ٢٠٠٢، صفحة ١١١) وأن وعينا بذاتنا هو نفس وجودنا ، ونحن إذا علمنا شيئاً ففي علمنا بإدراكنا له وعي بذاتنا لأننا نعلم أن ذاتنا ادركته فشعرنا اولاً بذاتنا، وإلا فمن اين لنا أن نعلم اننا ادركنا أو لا لولا وعينا بذاتنا؟ إذن فالوعي الذاتي هو غريزي للذات وهو نفس وجودها ، فالذات هي التي تعي ذاتها (أبن سينا، ٢٠٠٢، صفحة ١٢٥) وهكذا رأى ابن سينا أن الإنسان إذا كان كامل الإدراك أو حتى ناقص

الإدراك كالنائم والسكران فانه لا يغفل عن إدراك ذاته (أبن سينا، ١٩٥٩، صفحة ١٦) إذن فالوعي الذاتي هو السمة الاكثر استثنائية لفرضية الرجل الطائر وأبن سينا قام بإثباته والتأكيد على وجود نوع من الوعي الذاتي ، لكنه لم يقم بتحديد طبيعته لذلك سوف يبقى نقطة محورية ومثار جدل ونقاش.

وقد حظيت فرضية الرجل الطائر باهتمام ملحوظ من قبل الباحثين في العصور الحديثة لطرافتها وللتشابه الشديد مع دليل ديكارت(١٥٩٦-١٦٥٠م) لأثبات الوعي الذاتي وصولاً إلى فكرة الكوجيتو (ديكارت، ١٩٨٥، الصفحات ٩٢-٩٣) كذلك ناقش بعض الباحثين بإسهاب أن فرضية الرجل الطائر لا تتعلق بمفهوم الوعي الذاتي بالمقام الأول بقدر تعلقها بتأكيد جوهر وجود النفس بشكل مستقل عن الجسد الذي ترتبط به. لكن هذا الرأي غير مقنع ، كما انه غير متماسك تماماً خصوصا حين نجد أبن سينا يشير في الشفاء صراحة إلى مفهوم الوعي الذاتي وبشكل واضح ودقيق مما يدفع إلى الاعتقاد ان هذا المفهوم كان واضحاً ومفهوماً لدى قرائه.

ومن المؤكد أن الإدراك المباشر لحقيقة وجود المرء هو اقل تطوراً من الناحية المعرفية من معرفة ما هو جوهري فيه ، فمعرفة الجوهر تتطلب نوعاً مركباً من الفهم المعرفي (نادر، ١٩٦٨، صفحة ٥٠) ويبقى السؤال : هل أن ابن سينا قد ادرك الحاجة إلى تمييز صارم بين معنى الوعي الذاتي وفكرة الجوهر؟ أم ان الوعي الذاتي لديه كان الوعي بجوهر وجود المرء؟ إذ ان جوهر وجود اي شيء هو جوهره الذي يبقى ويسود دون تغيير مع استمرار تدفق الأحداث المختلفة والمتلاحقة عليه وهذا ما سنناقشه في الفقرة القادمة من هذه الدراسة.

أخيراً ، فأن القراءة المتأملة والدقيقة لفرضية الرجل الطائر لا تظهر لنا فحسب حرص ابن سينا على التأكيد على أن الوعي الذاتي هو شيء ندركه جميعاً من خلال تجربتنا الخاصة، إنما تظهر ما هو اكثر من ذلك حين يقدم ابن سينا خلاصة فلسفية واسعة النطاق عبر طرحه لهذه الفرضية، فهي تمثل نقطة الانطلاق للتنظير حول النفس التي تعد من أكثر اعماله نضجاً وتميزاً. وقد أشار ابن سينا في كتاب " الاشارات والتنبيهات" أن مفهوم الوعي الذاتي لم ينل حقه المناسب من الاهتمام والنقاش من قبل الفلاسفة الذين سبقوه.

وحدة الأنا والفكر

يمكن أن يعد حديث أبن سينا عن مفهوم الأنا أقرب حديث قديم إلى علم النفس الحديث ، فهو يرسم صورة واضحة عن الأنا على الرغم من اختلاف أصول الإنسان وظروفه، (عثمان، ١٩٨٢، صفحة ١١٩) حيث يميز بين الوعي الذاتي الانعكاسي (الوعي بالوعي) وبين الوعي الذاتي البدائي، ويعتبر 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 أنت تعلم أن ما يفهم شيئاً ما، فأنه يفهمه باحتمالية قريبة من الواقع، وهذا هو عقل الشيء، وهكذا فان ما يفهم شيئاً بإمكانه أن يفهم نفسه (أبن سينا، ٢٠٠٢، صفحة ١٢٧) والملاحظ في هذا النص هو وصف ابن سينا لإمكانات الوعي الذاتي الانعكاسي بأنه احتمال " قريب من الواقع " وهذه الفكرة تعود أساساً لأرسطو وقد أعاد ابن سينا صياغتها لكي تتوافق مع نظريته في المعرفة، فهو قد عرف التعلم في الشفاء بوصفه القدرة على استحضار الاستعداد للتعلم على سبيل المثال صورة ذهنية معينة أو رمز لغوي معين وهو امر مطلوب وضروري للاستقبال المتجدد للمعرفة المكتسبة (أبن سينا، ١٩٦٠، صفحة ٣٤) ليس من المصادفة والغرابة ان يستخدم ابن سينا هذا المثال لوصف القدرة على التفكير الذاتي، فهو ينظر إلى قدرتنا على الانعكاس بوصفها شيء طبيعي ومماثلة لقدرتنا على النظر في المعرفة التي اكتسبناها ولكننا لسنا مشغولين بها في الوقت الحالي، كاحتمالية قريبة من الواقع، فهو امر يحققه المرء بحسب رغبته.

وبهذا المعنى فان الوعي الذاتي الانعكاسي، او الوعي بالوعي هو احتمال مفتوح باستمرار لأي موضوع نعيه بشكل بدائي وفي أي لحظة يمكن أن نوجه انتباهنا إلى الفعل البدائي الذي تشارك فيه الذات البشرية وتكون هي ذاتها موضوع وعي محتمل من بين موضوعات اخرى كثيرة، ولذلك فأن تحولها الانعكاسي تجاه ذاتها متقطع ويقصره ابن سينا على الكائنات الموهوبة بالعقل حين يقول فقط ما يفهم شيئاً ما هو القادر على أتخاذ فهمه الخاص لفهم ذاته. فالذات واحدة ولها قوى كثيرة (أبن سينا، ١٣٣٦هـ، صفحة ٣٢) ويستمر بوعيها بوحدتها في كل الفترات الزمنية وطوال حياتها ، فالاستمرار بوعي ذلك والمواصلة بين الماضي والحاضر والمستقبل دلالة على الوعي الانعكاسي للذات وثبوت آنيتها وطبيعتها الجوهرية، وأنها هي ذاتها سواء الآن أو في الماضي، فهذا الجوهر فينا واحد بل هو نحن على التحقيق (أبن سينا، ١٣٣٦هـ، صفحة ٣١) وحتى لوكان الإنسان منهمكاً في أمر ما من الأمور فأنه بإمكانه استحضار ذاته والتأكيد أنه قد فعل أو لم يفعل امراً من الامور، وفي هذه الحالة يكون ذاتاً عاقلة. (أبن سينا، ١٣٣٦هـ، صفحة ٩) وهكذا فأن المرتكز الرابع الذي يمكن أن نعتمد عليه لتأكيد مفهوم الوعي

الذاتي عند أبن سينا هو وحدة النفس أو فكرة الأنا واستمرارية شعور الذات بذاتها في مختلف الأوقات والاحوال. الذات واحدة وثابتة ولا تتغير مهما تغيرت الظروف حولها ومهما اختبرت من مواقف، والذات تعي ذاتها وتعي انها موجودة ولديها القدرة على الوعي بذاتها و ما حولها من موضـــوعات متنوعة. وقد تغيرت فكرة ثبات الوعي الذاتي في العصـور الحديثة وأصـبحت ميزتا التغير والتطور للوعي الذاتي محل نقاش وجدل واسـع بين الفلاسـفة أنتج العديد من الأطروحات التي اعادت بناء وصياغة مفهوم الوعي الذاتي كما نعرفه ونفهمه اليوم.

خاتمة

كل ما استطعنا اثباته خلال هذا البحث يمكن له أن يتلخص من خلال النتائج الآتية:

١. إن مفهوم الوعي الذاتي ليس مفهوماً حديثاً تم ابتكاره في العصـــور الحديثة، إنما هو مفهوم قديم له وجوده في النقاشـات الفلسـفية ومنذ الفلسـفة اليونانية، ويمكن تتبع النقاشـات حوله عند افلاطون وارسـطو وكذلك افلوطين.
٢. إن الوعي الذاتي مفهوم راسخ واساسي لدى أبن سينا يمكن تحديده والاشارة إليه ، كما يمكن الاعتماد عليه للتأكيد على ثنائية النفس والجسد، لكن في النهاية يجب الاعتراف أن إعادة تشكيل أبن سينا لمفهوم الوعي الذاتي وبالرغم من تماسك الاطروحة إلا انها تظل إعادة بناء عقلانية مجمعة معا من أجزاء مناقشات طويلة حول جوهرية النفس وعلاقتها بالجسد.
٣. 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.
٤. الوعي الذاتي السينوي يرتكز بشكل اساسي على أربعة مرتكزات محورية يمكن تتبعها بداية من علم النفس السينوي الذي يمكن اعتباره المرتكز الاول لهذا المفهوم، ومن ثم يأتي المرتكز الثاني ضمن حديث أبن سينا عن ملكات النفس ونظرية المعرفة، بعد ذلك تأتي مسألة ابتكاره لفرضية خيالية وغير مسبوقة حول الرجل الطائر بمثابة مرتكز ثالث لتأكيد وجود الوعي الذاتي، واخيراً تقدم مناقشاته حول وحدة الأنا والفكر المرتكز الرابع للوعي الذاتي.

٥. إن طريقة عرض ابن سينا ونقاشاته حول المفاهيم المتعلقة بالوعي الذاتي تقدم دلالات واضحة على أن مفهوم الوعي الذاتي لديه هو 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.

٦. وجدنا أنه ووفقاً لرؤية أبن سينا لا يمكن الاعتماد على الوعي الذاتي لتطوير الذات وصولا إلى مرحلة الكمال بوصفها الهدف المعرفي الأسمى للبشرية، فحقيقة كوني أعي ذاتي أنني أنا واحدة ثابتة وذات لا تتغير مهما حاولت السعي إلى المعرفة في مراحل حياتي، ومهما اتخذت من خيارات صحيحة وبغض النظر عن مدى النجاح الذي حققته في الارتقاء بذاتي سوف أظل نفس الأنا التي وجدت أول مرة ، أمتلك فقط قدرة الانتباه والوعي بأنني أنا ذات موجودة ولديها القدرة على الوعي بذاتها وما حولها من موضوعات.

٧. إن فكرة ثبات الوعي الذاتي قد تغيرت في العصور الحديثة وأصبحت ميزتا التغير والتطور للوعي الذاتي محل نقاش وجدل واسع بين الفلاسفة أنتج العديد من الأطروحات التي اعادت بناء وصياغة مفهوم الوعي الذاتي كما نعرفه ونفهمه اليوم.

المصادر والمراجع

ابراهيم بيومي مدكور. (١٩٧٤). *في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق*. القاهرة.

أبن سينا. (١٣٣٦هـ). *النجاة. (سليمان دنيا، المحرر)*. القاهرة: مطبعة السعادة.

أبن سينا. (١٩٥٧). *الأشارات والتنبيهات. (سليمان دنيا، المحرر)* . القاهرة: مطبعة مصر.

أبن سينا. (١٩٥٩). *الشفاء كتاب النفس*. لندن: طبعة اكسفورد.

أبن سينا. (١٩٦٠). *الشفاء. (ابراهيم مدكور، المحرر)*. القاهرة: وزارة الثقافة.

أبن سينا. (١٩٦٠). *الشفاء. (ابراهيم مدكور، المحرر)*. القاهرة: وزارة الثقافة.

أبن سينا. (٢٠٠٢). *أبن سينا كتاب التعليقات. (حسن مجيد العبيدي، المحرر)*. بغداد: بيت الحكمة.

ابن سينا. (بلا تاريخ). *بدون تاريخ رسالة في معرفة النفس الناطقة واحوالها لأبن سينا (المجلد الثانية). (محمد ثابت الفندي، المحرر).* القاهرة: مطبعة الأعتماد.

أبو نصر الفارابي. (١٩٨٦). *آراء أهل المدينة الفاضلة (المجلد الثانية). (ألبير نصري نادر، المحرر).* بيروت: دار المشرق.

أرسطو. (٢٠١٠). *مابعد الطبيعة. (جمال حسنين أبو طوق، المترجمون)* . بيروت: دار البراق.

أرسطو. (٢٠١٥). *كتاب النفس. (مصطفى النشار ، المحرر، و جورج شحاتة قنواتي، المترجمون).* القاهرة: المركز القومي للترجمة.

أرسطو طاليس. (١٨٨٢). *الأيضاح في الخير المحض لأرسطو.* مكتبة يوليوس: نشرة اوتوبردنهفير في فريبرج إم.

أفلاطون. (١٩٧٤). *جمهورية أفلاطون. (فؤاد زكريا، المترجمون).* القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

أفلاطون. (٢٠٠١). *في الفضيلة محاورة مينون. (عزت قرني ، المترجمون)* . القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر.

افلاطون. (٢٠٠٥). *محاورة فيدون.* (زكي نجيب محمود، المترجمون) القاهرة: مكتبة الاسرة.

ألبير نصري نادر. (١٩٦٨). *النفس الإنسانية عند أبن سينا.* بيروت.

ت.ج دي بور. (٢٠١٠). *تاريخ الفلسفة في الإسلام. (محمد عبدالهادي أبو ريدة، المترجمون)* . القاهرة: المركز القومي للترجمة.

جعفر آل ياسين. (١٩٨٤). *فيلسوف عالم (دراسة تحليلية لحياة أبن سينا وفكره الفلسفي).* بيروت: دار الاندلس للطباعة والنشر والتوزيع.

جميل صليبا. (١٩٨٩). *تاريخ الفلسفة العربية.* بيروت: الشركة العالمية للكتاب.

حنا الفاخوري، و خليل الجر. (٢٠٠٢). *تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب.* بيروت: مكتبة لبنان.

داود روفائيل خشبة. (٢٠١٢). *أفلاطون قراءة جديدة*. القاهرة: المركز القومي للترجمة.

رينيه ديكارت. (١٩٨٥). *لمقال عن المنهج (المجلد ط٣). (محمود الخضيري، المحرر)*. القاهرة.

زينب محمود الخضيري. (١٩٨٦). *أبن سينا وتلاميذه اللاتين . : .* القاهرة: مكتبة الخانجي.

ستيس ، وولتر. (١٩٨٤). *تاريخ الفلسفة اليونانية*. القاهرة : دار الثقافة والنشر والتوزيع .

شهاب الدين السهروردي. (٢٠١٨). *حكمة الأشراق. (إنعام حيدورة، المحرر)* . بيروت: دار المعارف الحكمية.

صدر الدين محمد الشيرازي. (١٩٩٠). *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة (المجلد الرابعة)*. بيروت: دار احياء التراث العربي.

عبد الله نوراني. (١٣٤٣هـ). *لمبدأ والمعاد للشيخ الرئيس*. طهران: مؤسسة مطالعات اسلامي.

علي سامي النشار، و وآخرون. (١٩٦٩). *هيراقليطس فيلسوف التغير وأثره في الفكر الفلسفي (المجلد الأولى)*. القاهرة: دار المعارف.

فتح الله خليف. (١٩٧٤). *أبن سينا ومذهبه في النفس*. بيروت: دار الأحد البحيري أخوان.

فيصل بدير عون. (بلا تاريخ). *(بدون تاريخ). الفلسفة الإسلامية في المشرق*. القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع.

مثنى أحمد محمد أبو زيد. (١٩٩١). *الخير والشر في الفلسفة الإسلامية(دراسة مقارنة في فكر أبن سينا)*. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

محمد الخطيب. (١٩٩٩). *الفكر الأغريقي*. دمشق: منشورات علاء الدين.

محمد خير عرقسوسي، و حسن ملا عثمان. (١٩٨٢). *أبن سينا والنفس الإنسانية (المجلد ط١)*. بيروت: مؤسسة الرسالة.

محمود ماضي. (١٩٩٧). *في فلسفة أبن سينا (تحليل ونقد)*. الاسكندرية: دار الدعوة للطبع والتوزيع.

مصطفى غالب. (١٩٨٧). *أفلوطين*. بيروت: منشورات دار ومكتبة الهلال.

مونيس بخضــرة. (٢٠٠٩). *تاريخ الوعي مقاربات فلســفية حول جدلية أرتقاء الوعي بالواقع*. الجزائر: منشــورات الأختلاف.

ياسين حسين ألويسي. (٢٠٠٨). *في أثر الفلسفة الإسلامية المشرقية على الفلسفة المغربية*. دمشق: دار نينوى.