

العلم الكسبي عند الفلاسفة في الفكر الإسلامي

خواطر حميد نعمة أ.م.د. جعفر عليوي موسى
الجامعة المستنصرية، كلية التربية، قسم علوم القرآن والتربية الإسلامية

ملخص البحث

ان موضوع العلم الكسبي من المواضيع المهمة التي تصدرت نظرية المعرفة في الفكر الإسلامي لما يعتمد عليه في كسبه على الإدراك الحسي والحواس
فالبحث محاولة لتسليط الضوء على تلك المعرفة الحسية والعقلية وكيفية تحصيلها وحدوث العلم لدى العاقل وكيف استخدم هذا العلم لدى الفلاسفة والمفكرين في المدارس الفلسفية
فتطرق في المبحث الأول الذي كان متضمنا دلالة العلم الكسبي من خلال تبيان لغويا واصطلاحا عند الفلاسفة وتعتمد ايضاح اركان العلم الكسبي وانقسامه الى التصور والتصديق وبينت مفهومها
ثم تطرقت في المبحث الثاني الى اهم الآراء التي تناولها الفلاسفة الذين وضخوا العلم الكسبي وانقسموا على اتجاهات منها اتباع المدرسة المشائية منهم الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد حيث بينت رأي كل منهم
فالكندي كان يرى المعرفة الكسبية سببية مبنية على العلة والمعلول وقسم العلة التي رتب على اساسها العلم اما للفارابي كان رأي مغاير له حيث تمثل المعرفة لديه تستند على علم المنطق ودرسها في بحث روعي شامل وقسمها الى حسية وعقلية وفكرية.
الكلمات المفتاحية: العلم؛ الكسبي؛ الفكر الإسلامي

Science of Earnied among philosophers in Islamic thought

Khwater Hameed Nea'ma

A. M. D. Jaafar Aliwi Mosa

hmyd@gmail.com

Drjaafar62@uomustansiriyah.edu.iq

Mustansiriyah University, College of Education, Department of Holy Quran Sciences and Islamic Education

Summary

The subject of earning science is one of the important topics that topped the theory of knowledge in Islamic thought because it depends on gaining it on sensory perception and senses, the research is an attempt to shed light on that sensory and mental knowledge and how to obtain it and the occurrence of science in the sane and how this science was used among philosophers and thinkers in philosophical schools, It touched in the first section, which included the significance of earning science through the clarification linguistically and idiomatically when philosophers and deliberately clarified the pillars of earning science and divided to perception and ratification and showed its concept then touched in the second section to the most important opinions addressed by philosophers who clarified the earning science and divided on the directions, including following the Peripatetic school, including Al-Kindi, Al-Farabi, Ibn Sina and Ibn Rushd, where I showed the opinion of each of them, Alkindi was seeing earning sciences causal based on the cause and the cause and the section of ills on which the basis of science was arranged either for Al-Farabi was a different opinion to him where the knowledge has based on the science of logic and studied in a comprehensive spiritual research and divided into sensory and mental and intellectual

Key words: Science; Earning; Islamic thought

المقدمة

إن الحمد لله، نحمده ، ونستعينه ونستغفره ونتوب إليه ، ونعوذ بالله من شرور انفسنا و من سيئات اعمالنا، ومن يهده الله لا مضل له ، ومن يضلل فلا هادي له، و أشهد أن لا اله إلا الله وحده لا شريك له و أشهد أن محمدا عبده ورسوله (صلى الله عليه واله وسلم).
أما بعد:

فإن العلم من المصالح الضرورية التي تقوم عليه حياة الأمة بمجموعها و احادها، فلا يستقيم نظام الحياة مع الإخلال بها ، بحيث لو فانتت تلك المصالح الضرورية لأثت حال الأمة إلى الفساد ، و لحادت عن الطريق الذي اراده لها الشارع ؛ ولهذه الأهمية العظمى التي يتمتع بها العلم كان عنوان بحثي (العلم الكسبي في الفكر الإسلامي) حيث كان على ثلاث مباحث :

المبحث الأول: العلم الكسبي عند الفلاسفة.

المبحث الثاني: العلم الكسبي عند أصحاب المدرسة المشائية: (الكندي، الفارابي، ابن سينا، ابن رشد):

المبحث الثالث: العلم الكسبي عند الشيرازي صاحب مدرسة الحكمة المتعالية.

المبحث الرابع: العلم الكسبي عند المعاصرين: (الطباطبائي، مرتضى مطهري، محمد باقر الصدر).

المبحث الأول

العلم الكسبي عند الفلاسفة

العلم الكسبي لغة: (كسب) الكاف، والسين، والباء أصل صحيح، وهو يدل على ابتغاء وطلب وإصابة، (كسب يكسب كسباً)، فالكسب من ذلك، ويقال: كسب أهله خيراً، وكسبت الرجل مآلاً فكسبه (أحمد، صفحة 179/5).

وأما العلم الكسبي (الحصولي) اصطلاحاً: فهو العلم الذي يحصل عن طريق الانتزاع أو الاكتساب بعد الجهل، بمعنى: أن العلم الحصولي هو حضور صورة المعلوم لدى العالم، وهو ينقسم إلى التصور والتصديق (الأسنوي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، 2009م، صفحة 17) (حنفي، 2021م، صفحة 258).

وقد عرف الفلاسفة المسلمون العلم الحصولي على أنه: انطباع صورة الشيء المعلوم في الذهن، أو هو حضور صورة الشيء المعلوم في الذهن، أي: هو مثال الحقيقة في الذهن (الغزالي، 1982م، صفحة 89) (الحيدري و نويني، 2011م، صفحة 13) (الموسوي و عبوديت، 2016م، صفحة 69)، فهو الذي لا تكون فيه الواقعية الخارجية معلومة بنفسها، بل بتوسط صورة مطابقة لها، بمعنى: أن الرطوبة المصاحبة للماء، والحرارة المصاحبة للنار لا تكون معلومة لنا بظهورها، بل معلومة بالعرض، يقول حسن مكي العاملي^(٩): "إن الواقعية الخارجية ليست حاضرة عندنا بهذه السمة؛ لأن الشيء الخارجي له أثره الخارجي: الحرارة في النار، والرطوبة في الماء، والثقل في الحجر والحديد، ومعلوم أن الشيء الخارجي لا يرد إلى أذهاننا بهذه الصفات، ولأجل ذلك أصبح الشيء الخارجي معلوماً بالعرض، والصورة معلومة بالذات لمزاولة الإنسان دائماً للصور الذهنية" (العاملي، 1989م، الصفحات 108-109).

وبهذا نرى أن العلم الحصولي، هو إدراك الصور التي تدل على الواقعية، فالإنسان يرى العالم الذي يحيط به ومكوناته من البشر والحجر والناس والألوان والكواكب، وكل شيء ملفت للنظر، فإدراك الإنسان لهذه الوقائع يكون بتوسط صورة عن هذه الأشياء في الذهن، أي: وجود صورة بين المدرك والمدرّك، هذه الصورة ينتزعها الذهن من الأشياء في الخارج باستخدام الأدوات الخاصة بنا، مثل: الحس، والنظر، فعندما ننظر إلى الجبل، فصورته في الذهن هي المعلوم بالذات، والجبل معلوم بالعرض، والإنسان هنا هو المدرك، والجبل هو المدرك، ولذلك يقال: "أسمينا الشيء الخارجي معلوماً بالعرض والصورة معلوماً بالذات؛ لأن الخارج معلوم لنا بواسطة هذه الصورة، ولولاها لانقطعت صلة الإنسان بالواقع" (الأسنوي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، صفحة 17).

ولا بد من الإشارة إلى أن هناك ثلاثة أركان يقوم عليها العلم الحصولي، وهي: (المدرك، والخارج، والصورة)، وهذا لا يعني الإشارة إلى أصالة الصورة واعتبارية الخارج، بل هو على العكس تماماً، فالخارج هو الأصل والصورة المنتزعة مصدرها الخارج، وعمل العقل هنا هو استخدام الصورة في الإدراك والتمييز بدل الخارج، يقول المظفر^(٩): "إن الفرد وليحصل له العلم بشيء ما، لا بدّ لصورة الشيء المراد العلم به أن تحضر أو تتطبع في ذهنه، ومع عدم حضور الصورة يكون هذا الشيء من المجهولات لدى الفرد الذي يريد أن يعلم" (الحيدري و نويني، 2011م، صفحة 11)، أي: أن العلم الحصولي، هو ذلك العلم الذي يحصل للإنسان من خلال استحضار صورة للشيء، وهو حال جميع العلوم الإنسانية.

وينقسم العلم الحصولي إلى تصور، وتصديق، فالتصور هو الصورة الذهنية الحاصلة من معلوم واحد بدون إيجاب أو سل، كالعلم الذي يحصل لنا حول الإنسان ومفهومه الذهني، أما التصديق، فهو الصورة الذهنية التي معها إيجاب أو سلب، كالقضايا العملية والشرطة (زنجاني، شرح كتاب نهاية الحكمة طباطبائي، 1993م، الصفحات 250-252) فالتصديق هو تصور يتضمن الحكم،

واطمئنان النفس وتصديقها للشيء؛ ولذلك ميّز العلماء بين التصور والتصديق بأن ألزموا الأول بتضمينه تصورًا ساذجًا، وجعلوا التصور الثاني تصديقًا؛ لاحتوائه على الحكم والقطع بوجود الأشياء وحقيقتها (الحيدري و نويني، 2011م، صفحة 30).

إنّ العلم الكسبي (الحصولي) يتجلّى عند الفلاسفة بوصفه علمًا يختلف عن بقية العلوم، فهذا العلم ليس علمًا تجريبيًا، كما أنّه لا يحتاج إلى وسائط بين العارف والمعرف، ولهذا نجد أن معظم الفلاسفة الإسلاميين قد اهتموا بهذا العلم وحاولوا البحث فيه، وفي مصادره وأشكاله وطرقه، إلّا أنّ آرائهم اختلفت في مصدر هذا العلم، فمنهم من يعتمد على الحواس والخبرة العملية في كسب العلم، فضلًا عن العقل، أي: أنه يمكن اكتساب المعرفة الكسبية من خلال الخبرة العملية والتجربة المباشرة، وهذا يتطلب استخدام الحواس، كوسيلة لجمع المعلومات والتجارب وتحليلها، ومن ثم يتم استخدام العقل لتحليل وتفسير هذه المعلومات والتجارب، والوصول إلى المعرفة الحقيقية، ومنهم من يعتمد على العقل في كسب العلم؛ ذلك لأنّ العقل يؤدي دورًا حاسمًا في تفسير وتحليل الخبرة العملية والتجربة، وهذا يعني: أنّ العلم الكسبي يعتمد على الحواس بشكل رئيسي، ولكن لا يمكن تحقيق المعرفة الحقيقية بدون استخدام العقل، فالعلم النظري والعلم الكسبي لا يمكن وضعهما في مقابلة بعضهما البعض، بل يجب استخدامهما معًا؛ لتحقيق المعرفة الشاملة والواقعية، ويعتمد ذلك على القدرة على توظيف الحواس والخبرة العملية في تحليل وتفسير الحقائق والمعلومات، وتطبيق العقل والمنطق في الوصول إلى استنتاجات دقيقة ومنطقية (عون، الصفحات 299-300).

وللوقوف على أهم الآراء التي تناولها العلماء الفلاسفة الذين وضحو العلم الكسبي (الحصولي) لا بدّ من الإشارة إلى آراء كل واحد منهم بهذا العلم، وبالمدارس التي نظموها:

المبحث الثاني: العلم الكسبي عند أصحاب المدرسة المشائية: (الكندي، الفارابي، ابن سينا، ابن رشد):

1- الكندي:

لقد وضع العديد من علماء المسلمين العلم في مقابل المعرفة أو العكس، وعرفوا العلم والمعرفة بأشكال مختلفة، فمنهم من جعل المعرفة إدراك الجزئيات، والعلم إدراك الكليات، ومنهم من جعل العلم هو التصديق والمعرفة هي التصور، ومنهم من جعل العرفان أعلى من مرتبة العلم (الكبير، 2007م، صفحة 134)، إلّا أنّ الكندي يرى أنّ العلم بالأشياء يكون من طريق معرفة العلّة، فيقول: "إنّنا إنّما نعلم كل شيء من المعلومات علمًا تامًا، إذا نحن أحطنا بعلم العلّة، ويرجع أصل الأسباب للخالق سبحانه؛ لأنّه هو مسببها" (الآلوسي، 1985م، صفحة 101)، ولهذا السبب اعتبر أن "علم العلّة الأولى أشرف العلوم؛ لأنّه المؤدي إلى معرفة حقائق الأشياء" (الموسوي م.، 2010م، صفحة 6).

وقسم الكندي العلل التي تترب على أساسها المعرفة والعلم على أربعة أقسام، هي: العلّة المادية، والعلّة الصورية، والعلّة الفاعلية، والعلّة الغائية (بن أحمد، 2013م، صفحة 402)، أي: إنّ اكتساب العلم الحصولي عند الكندي يكون من ثلاث مصادر، هي: حسية، وحسية، والعلم الإلهي - النبوة-، فالوجود الحسي يصبح معرفة حسية تحصل قهزًا بلا حاجة لمؤونة زائدة ولا زمان، لكن بتوسط المثال، فالمعرفة غير ثابتة ولا مستقرة؛ لأنها ترتبط بالمحسوسات التي تتميز بالحركة المستمرة والاختلاف والتفاضل بينها، كما أنّ المعرفة الحسية لدى الكندي تنحصر فقط في عالم المادة لاعتماده أساسًا على المصاديق الجزئية (جابر ا.، 2004م، صفحة 171) (حسن، 1993م، صفحة 74).

أمّا مواضيع المعرفة فقد قسمها على شكلين، هما: الموجود الهيولاني، والموجود اللا هيولاني^(*)، فالأول: هو كل موجود ما له مادة، والثاني: هو ما لا مادة له، ويمثل له بالشكل في اللون، إذ إن الشكل نهاية اللون (جابر ا.، 2004م، صفحة 171)، وبهذا يقترب الكندي كثيرًا من أفلاطون في نظرية المعرفة، إذ يظهر الشبه واضحًا من طريق نظرية التذكر الأفلاطونية^(*)، وحدث الوجود في عالم العقل وهبوطها إلى الحس، فضلًا عن أنه يضع المعرفة الإلهامية بمرتبة أعلى وأرقى من العلوم التحصيلية (جابر ا.، 2004م، صفحة 172).

2- الفارابي: (*)

يتفق المؤرخون على أن الفارابي، هو أول مؤسس للفلسفة الإسلامية؛ لأنّ جميع العلماء من بعده تأثروا بأفكاره، وأسس ما يعتبر أول منهج للفلسفة الإسلامية، والذي سُمّي ب: (الفارابية)، لكن شهرة الطريقة بدأت تتضاءل بعد ظهور منهج ابن سينا، واحتوى إيمانه

الجديد بالأفلاطونية على شيء أعمق من الميتافيزيقيا في محاولته للتحقيق في الأسباب الجذرية للوجود، فواجه حقيقة محدودة المعرفة البشرية بعد أرسطو، وأطلق عليه العديد من الرجال الأكثر علماً في عصره، ولقب المعلم الثاني يدل على ذلك، وأعماله التي سعت إلى توحيد الفلسفة والتصوف مهدت الطريق لأعمال ابن سينا (الحلي، ١٩٠٧م، صفحة 26) (الشمري، 1616م، صفحة 64) (محمود، ١٩٥٨م، صفحة 96).

لقد أبدى الفارابي رأيه في العلم المكتسب، إذ يرى أنه من الضروري لاكتساب هذا العلم والحصول عليه وبلوغه أن تتوافر فيه ثلاثة شروط (الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، د. ت، صفحة 87) (الكبيسي، د. ت، الصفحات 67-68):

أ- أنه يتخيل الشيء ويفهم ما يسمعه.

ب- أنه يؤمن بوجود ما يتخيله أو يفهمه.

ج- أنه يتذكره.

ولا بدّ من الإشارة إلى أن المنظومة المعرفية عند الفارابي تستند على علم المنطق، وهو العلم الذي يؤمّن لنا الوصول إلى تصور الأشياء والتصديق بها بصورة صحيحة، وهو بهذا قد أعطى أهمية كبيرة للمنطق أكثر ممّن سبقه؛ لذلك أخذ الباحثون على الكندي أنه لم يبدل فيه جهداً، كالفارابي، الذي قام ببيان أصل الأشياء من خلال تعريف الوجود وتقسيماته، إذ يقول: "واجب الوجود الغني في ذاته، إذ لا علة لوجوده، منزّه عن كل نقص فهو وجود تام، ولا ماهية له، وهو

حي قادر عالم حكيم...، ونسبته إلى جميع الأشياء واحدة، إذ هو مبدعها، ولا واسطة بينه وبينها" (سيد أحمد، 2001م، صفحة 303) (كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، 1998م، صفحة 159) (تركي، 2007م، صفحة 146).

فالفارابي قام بتقسيم العقول بين الله- تعالى-، والعالم إلى عشرة عقول، فأصل العقل- العقل الأول-، وهو الذي يعلم ذاته ويعلم الموجود الأول، إذ عندما يدرك هذا العقل علة وجوده يتولد العقل الثاني، وعندما يدرك العقل الثاني ذاته يتولد ما يعرف بـ: (الفلك الأقصى)، أو (السماء الأولى)، ويستمر تولد العقول وإدراكها لموجدتها حتى يصل إلى العقل العاشر، وهو (فلك القمر)، وهو الفلك الذي يتضمن العالم التكويني الذي نعيش فيه، ثم يرى أن بعد تشكل هذه العقول العشرة تبدأ النفس بإدراك مستوياتها بعد تحولها إلى معرفة بالفعل (كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، 1974م، الصفحات 167-172) (جابر، ١، 2004م، صفحة 175)، كما أنها تبدأ بإدراك المبادئ الأولى الحسية التي انطبعت في القوة الحسية، وانتقلت وتحولت إلى معرفة بالفعل، وهذه المبادئ تكون على ثلاثة أشكال: مبادئ المعرفة الهندسية من الشكل والأبعاد، وما إلى ذلك، ومبادئ المعرفية الخلقية، ومبادئ المعرفة الماورائية التي تعرف بها العلل الأولى للأشياء من حيث أصولها ومراتبها ونتائجها (جابر، ١، 2004م، صفحة 170) (كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، 1974م، صفحة 170).

فالذي يعنيه الفارابي هنا، هو أن المعرفة العقلية هي القاعدة التي ننطلق منها لفهم الكون والماورائيات غير المرئية والمحسوسة، وهي الأساس الذي نعرف من خلالها نظام الأخلاق، وأسلوب السياسية والتعايش بين البشر، فالعقل هو المبدأ الأسمى الذي يقود إلى السعادة من خلال التمثل بالعقل الفعال ومفارقة الطبيعة، إذ بالفضيلة العلمية (العقلية)، والفضيلة العملية تكتمل قوة الإدراك التي توصل إلى هذه السعادة هنا وفي العالم الآخر، في حين أن الحرمان من فضيلة المعرفة يقود إلى الشقاء (كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، 1974م، صفحة 177).

إلّا أن هذه النظرية لم تسلم من النقد، فهي قد تعرضت إلى انتقادات كثيرة عبر التاريخ، خاصة في مسألة ترتيب المعارف، ووضع العقل أمام النص، يقول علي جابر: " فلم يكن هدفه عقلنة الوحي بمقدار ما كان روحنة العقل، ولذا فمن الخطأ القول: بأنه وضع الفلسفة فوق النبوة" (جابر، ١، 2004م، صفحة 178).

لقد أولى الفارابي أهمية كبيرة في دراسة نظرية المعرفة، إذ درسها في بحث روعي شامل، وقسمها إلى: معرفة حسية، ومعرفة فكرية، ومعرفة عقلية، فالمعرفة المكتسبة عند الفارابي لا يمكن أن تتحصل، إلّا من طريق العقل، والذي هو باب لكسب المعارف، وكذلك الحواس، فهي طريق لكسب العلم أو هي امتداد للعقل لانعكاس صورة العالم الخارجي وبيان ما يستحسنه العقل أو يرفضه في كسب العلم؛ لذلك يقول الفارابي: "يكتسب الإنسان العلم بحواسه، وإدراكه للمسلّمات بحواسه الخاصة، وروحه المتعلمة والروح الإنسانية تستفيد من المعرفة" (الفارابي، التعليقات كتاب رسائل الفارابي، ١٣٤٦هـ - ١٩٢٦م، صفحة 3) (البهي، ١٩٨١م، الصفحات ١٠-١١)،

وهو بهذا يعتبر الحس هو الخطوة الأولى على سلم المعرفة وطريقة لاكتساب المعرفة، فالإنسان يبدأ بالتعامل مع العالم الخارجي، ويؤكد هذا المعنى في مكان آخر عندما يقول: "الروح تدرك الصور التي يمكن إدراكها من طريق الحواس، وتدرك الأشكال المعقولة من طريق وساطة أشكالها الملموسة؛ لأن وضوح هذه الصور يستفيد من حساسيتها استناداً للمعقولات، والصور المعقولة هي نفسها إليه، وإلا فلن يكون قادراً على فهمه"، إذ لا يمكن أن تظهر المعرفة في الروح، إلا من طريق الحواس (الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، د. ت، صفحة 87) (الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، ١٩٦٨م، صفحة 99)، وكذلك يردد الفارابي سطرًا من أرسطو في كتاب البراهين، إذ يقول: "مَنْ فقد حمايتنا فقد بعض المعرفة، ومن فقد أي من الحواس يفقد تعلم أي قدرة علمية" (الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، ١٩٦٨م، صفحة 99).

وكذلك يؤدي الحس دورًا مهمًا في عملية المعرفة، ولهذا نجده يميل إلى إدراك أسبقية الأشياء المادية على المفاهيم العامة (الكلية)، ويلجأ إلى حقيقة أن الإدراك موجود قبل الإدراك، والأحاسيس قبل الأحاسيس، فيترتب على ما ذكر أن الكائنات لديها وجود أكمل من القدرات السابقة، وأن وجودها أكثر اكتماء ذاتيًا، وأنه من المرجح أن وجودها لا يتطلب أي شيء آخر، إذ حسب رأي الفارابي فإن الحواس تؤدي دورًا في اكتساب المعرفة، وهو الشيء الأساسي الذي يعتمد على الإدراك البشري، وهذا يعني: أن المعرفة الحسية لا تقل أهمية وضرورية عن المعرفة العقلانية، ولا غنى عن العقل لها؛ لأننا لا نستطيع تعقل للنفس في الحصول على المعرفة (الفارابي، المنطق، ١٩٨٥م، صفحة ٨٥/1).

ويشير الفارابي إلى أن المعرفة الإنسانية لا تحدث فقط من طريق توجيه الحواس إلى المحسوس، بل بعد تدخل قوى نفسية متعددة، والتي يمكن الإشارة إليها بقول الفارابي: إنَّ الحس الذي يتفاعل مع الأشياء المحسوسة، والتي تظهر أشكالها فيها يقودها إلى الفطرة السليمة، حتى تكون فيها، والفطرة السليمة تقود هذه الصور إلى الخيال، والخيال إلى التمييز، وهكذا يعمل التمييز في صقلهم وتفتيتهم، ويقودهم إلى التقية إلى العقل، أي: إن المعرفة عندما تسقط الحواس على الأشياء المحسوسة، تستخرج أشكالها، ثم تتبعها ملكات الروح المختلفة بدورها، وتقويها بتطهيرها من الشوائب، وتصفيها من علاقاتها الحسية، وأعراضها الفردية، حتى يصلوا إلى مستوى التجريد الخالص (الفارابي، رسالة في جوابات لمسائل سئل عنها، كتاب رسالتان فلسفتان، د. ت، صفحة 104).

وبهذا يتضح أن المعرفة الحسية، بحسب ما ذهب إليه الفارابي، تقتصر على إدراك الظواهر والجسيمات دون الحقائق والكميات، إذ لا يمكن استخدام حواسنا لفهم الحقيقة الأولى، حقيقة الروح، أو العقل، أو حقيقة المجالات والكواكب والنجوم، فحواسنا تقتصر على إدراك الجسيمات التي تتغير باستمرار، فالروح تدرك الأشكال المحسوسة من طريق الحواس، وهي تدرك أشكالاً معقولة من خلال وسط صورها المحسوسة،

فالإحساس هو شرط ضروري ولكنه غير كافٍ لاكتساب المعرفة (الفارابي، المنطق، ١٩٨٥م، صفحة 87/١).

3- ابن سينا: (*)

إنَّ نظرية المعرفة والعلم عند ابن سينا تقوم على إشكالية (اللا محسوس المجزء)، فهو يؤسس نظامه المعرفي على مقدمات فلسفية، مثل: إنَّ النفس الحيوانية لها قوتان أساسيتان: القوة المدركة، والقوة المدركة، إذ تقوم القوة المدركة بوظيفة إدراكية للجزيئات من الشهوة والغضب، بينما تقوم القوة المدركة في النفس الحيوانية، والتي لها أهمية في المعرفة بحسب ابن سينا بتقسيم الحواس إلى ظاهرية وباطنية، أو ما يدرك من خارج، وما يدرك من داخل (بن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، 2020م، صفحة 179) (بن سينا، التعليقات، 2008م، صفحة 63) (جابر، ١٠، 2004م، صفحة 174).

فضلاً عن ذلك فإنَّ المعرفة الحسية عنده تحصل عند اتصال الحس بالعالم المحسوس في وسط ملائم، فتحصل صورة المدرك في ذات المدرك في عملية فعل وانفعال لا محالة، ثم ينتقل هذا الانفعال إلى الحس الباطن، إذ إنَّ الحس المشترك بخزانته (الحافظة)، يميز المحسوس عن غيره من الموجودات (آل صفاء، 2009م، الصفحات 90-91)، في حين إنَّ القوة المدركة أو الحواس الداخلية، كما يسميها ابن سينا، فلها خمسة قوى، هي: الحس المشترك (فطاسيا)، والمصورة، والمركبة، والواهمة، والحافظة (الحسيني م.، 2012م، صفحة 181).

أمَّا العقل عنده فله مرتبة تعلو مراتب العلوم الأخرى، إذ يقول: إنَّ العقل، هو القوة الناطقة التي تمثل أرقى مراتب النفس الإنسانية، حيث بها يتميز الإنسان عن غيره من أنواع الحيوانات، فالعقل المستفاد عنده، هو الذي يدرك الكليات بسبب غير

طبيعي، أي: مفارق للمادة، إذ هو المدبر للمعرفة في عالم الكون والفساد، والذي يسمّى بـ: (العقل الفعال)، فرمزية العقل الفعال تعود إلى العقل الأول، وهنا يجد الدارسون لابن سينا صعوبة في فهم طبيعة فيض هذه المعرفة، وكيفية انتقالها من الوحدة إلى الكثرة؛ لذلك يعتقد أنّ سعي علماء المسلمين لوضع العقول بين الإنسان، والله- سبحانه وتعالى-، هو للنجاة من مشكلة الوقوع في جدلية واجبة الوجود في أن يكون بسيطاً غير مركب، ويصدر منه الكثرة رغم أنه واحد¹ (بدوي ع.، 1996م، صفحة 182/2) (جابر أ.، 2004م، صفحة 182).

ويرى ابن سينا طريقة لحصول المعرفة، إذ يقول: "إنّ الاتصال بالعقل الفعال، هو المؤدي إلى حصول المعرفة لدى البشر، لكن ذلك يتم أيضاً من خلال وجود قوة فطرية"، والتي يسميها بـ: (العقل القدسي)، وهو عقل يهبه المولى- تعالى- للقليل من الناس، فيجعلهم يحسدون بالحقائق بقطع النظر عن قياساتها (جابر أ.، 2004م، صفحة 182).

لقد قام ابن سينا بتقسيم المعرفة التي استمدّها من نظريته إلى وسائل المعرفة البشرية إلى ثلاثة أقسام (الحسن، اختيار معرفة الرجال للشيخ الطوسي، ١٤٠٤هـ، صفحة 141):

1- المعرفة التي تستند إلى الحس.

2- المعرفة التي تستند إلى العقل.

3- المعرفة التي تستند إلى الذوق.

ويستشهد ابن سينا لتقسيمه هذا بقوله: "في الروح ثلاث ملكات عدها مثل الوسائل لفهم وإدراك جميع الكائنات"، فهناك حواس، ثم عقل، وأخيراً حدس أو بصيرة نظراً؛ لأنّه كان فيلسوفاً في المقام الأول، إذ كان مهتماً بجانبين من جوانب المعرفة: الإدراك الحسي، والعقلاني (الحسن، الاستبصار للطوسي، ١٣٩٠هـ، صفحة 67) (الطوسي، د. ت)، ففضلاً عن المعرفة العقلانية القائمة على الدليل العقلاني والمنطق، فإن ابن سينا يهتم أيضاً بالأشياء التي تنقلها لنا الحواس، مثل: اللمس، والذوق، والشم، والسمع، والبصر، وهذا ما ذهب إليه الفيلسوف اليوناني أرسطو (محسن، ١٤٠٣هـ، صفحة 91).

ويصف ابن سينا المعرفة الحسية بأنها تبدأ بربط الحواس السطحية بالعالم الحسي، ويجب أن تكون الحواس حاضرة كشرط ضروري لحدوث المعرفة الحسية، إذ إنها تترك في غياب الحواس مدركة، وهنا يكون للإدراك تأثير إيجابي، فيجب أن يؤثر على أعضاء الحس حتى يحدث الإحساس، إذ إن الإحساس لن يحدث بدون هذا التأثير والتأثير، أي: بدون عمل الجزء المدرك والعاطفة من جزء الأعضاء الحسية؛ لأنّ الإدراك الحسي هو حدوث الصور المدركة في موضوع المدرك، وفي الإدراك الحسي هناك سيكون حتماً عملاً وعاطفة (الطوسي، د. ت، صفحة 339/3) (شريف، 1325م، صفحة 64/1).

وبهذا نصل إلى أن مناقشة ابن سينا للمعرفة الحسية، قد أوضح مزاياها وعيوبها؛ لأنها بلا شك تلعب دوراً مهماً في المعرفة البشرية العامة، إذ إن جميع النتائج التي تحققت الآن في عالم الإنسان تعتمد بشكل أساسي على الخبرة والجوانب المادية.

وبعد كل هذا يجيب ابن سينا عن العديد من الأسئلة الملحة في الفلسفة المشائية، ومنها إشكالية (المحسوس واللامحسوس)، وذلك من خلال تصنيف المعرفة وترتيب مراتب الإدراك، وكذلك يجيب عن مسألة (الجزئي والكلي) بحديثه عن التعقل الواجب الوجود للجزئيات والكليات (مسعد، 2022م، صفحة 62)، وهذا ما أشار إليه علي جابر بقوله: "فمحاولات ابن سينا لتفسير (الكليات) المشار إليها في تعقل واجب الوجود للجزئيات...، المحاولات أن (الكليات) هي في كيفية الإدراك والإحاطة بالشيء الجزئي، وليست نفيًا لإدراكه والتعلق به بما هو جزئي، فواجب الوجود يعقل ذاته، وهو إذ يعقل الموجودات كلها، وعقله ذاته هو عين وجوده، أمّا عقله الأشياء كلها فهو صدور وجود الأشياء أو خلقها، ومن هنا كانت نظرية الفيض عند الشيخ الرئيس" (جابر أ.، 2004م، صفحة 183)، أي: إنّ ابن سينا يجزم بعلم الله- سبحانه وتعالى- للكليات، وهو ليس محل شك، ولكن علم الله- تعالى- بالجزئيات يدخل إليه من مدخل آخر، وهو أن الله- سبحانه وتعالى- عندما يعقل ذاته، فهو تلقائياً يعقل كل شيء، أي بمعنى: أنّ علم الله بالجزئيات، هو ضمناً معقول (الطوسي، د. ت) (بن سينا، شرح الشرح للعلامة الرازي، 1996م، صفحة 151/3).

وكذلك يرى ابن سينا أنّ خلق الله- سبحانه وتعالى- للعقل الأول، هو خلق إبداعي ولكن غير متأخر عنه في الزمان، بل في الرتبة، فالله- سبحانه وتعالى- علمه أزلي، بمعنى: أن العقل الأول الذي هو أول ما خلق من هذا العالم أزلي أيضاً، فكل العلة

والمعلول أزيلان، وهما خارج الزمان؛ لأنَّ الفرق بين العلة والمعلول ليس زمنيًا، وإنما شرفيًا أو ذاتيًا (الطوسي، د. ت) (بن سينا، شرح الشرح للعلامة الرازي، 1996م).

4- ابن رشد (*) (الزركلي، صفحة 318/5):

إن المعرفة المكتسبة من وجهة النظر الحسية يتم تفسيرها من الحواس إلى العقل بمراحل التجريد والاستخراج، فكل منها أعلى وأنبأ في الوجود والمعرفة، فهي تختلف عن مدرسة الإشعاع في مصدر الصور والطريقة التي يكتسبها العقل البشري، إذ إن مصدر هذه الصور العقل الذي فصله الإشراق عن النفس البشرية، أو من العقل الفائض لهذا العقل المغارق على العقل الإنساني عند مدرسة الإشراق (إبراهيم، 2006م، صفحة 206)؛ لذلك قسّم ابن رشد العلم المكتسب على ثلاث فئات، هي (أباد، د. ت، صفحة 20):

أ. علم نظري.

ب. علم عملي.

ج. علم مسدد ومعين، وهي الصنائع المنطقية.

ولا بدّ من الإشارة إلى أن العلوم النظرية تنقسم إلى علوم نظرية عامة، وعلوم جزئية، إذ تختلط موضوعات العلوم الطبيعية بالمادة، التي هي ليست مفارقة وغير موجودة، فالعلوم الطبيعية تهتم بالموضوعات المادية المعقدة، بينما تهتم العلوم التربوية بالموضوعات البسيطة (سعادة، 1990م، صفحة 98) (أباد، د. ت، صفحة 20)، فجميع العلوم النظرية والعملية تشترك في نهج واحد؛ لأن كلاً منها يعتمد على القياس والبراهين كوسيلة للحصول عليها، فضلاً عن أنها تبحث عن صرح نظري متماسك ومتين، وبذلك يحتل علم المنطق مكاناً حيويًا في النصوص العقلانية، ليظهر الخطاب النموذجي أولاً كخطاب علمي واحد، ودليل، واستنتاج، واستقراء، وتوليف، وانقسام، وتفسير، يتم من خلاله الحصول على العلم، أي: إن هذه الصنائع البرهانية تشترك في أن بعضها يستعمل ما تبرهن فيه البعض الآخر منها (أباد، د. ت، صفحة 37) (الرفاعي ع.، 2001م، صفحة 87).

فأهمية اكتساب المعرفة عند ابن رشد تتجلى من إدراكه لأهميتها وتصنيفها وتعريفها بدلاً من التعيم على موضوعها، فيجب أن تضع في اعتبارك أن النوع النظري الذي يخضع لعلم ما يختلف عن النوع الذي يشكله علم آخر؛ ومع ذلك فإن هذا التمييز بين التخصصات التي يتكون منها هذا العلم لا يحجب التداخل والتقاطعات بينه وبين العلم الآخر، إذ إن النتائج التي يتم الحصول عليها في علم معين لا تقتصر عليه، ولكن يمكن تطبيق بعض مبادئه على العلوم العلمية الأخرى (أباد، د. ت، صفحة 38) (الرفاعي ع.، 2001م، صفحة 88).

ويشير ابن رشد إلى دور العقل في كسب العلم فيميز بين التفكير الإيجابي والسلبي، وهو (عقل فعال)، و(عقل منفعل)؛ لأنَّ الأول لا علاقة له بالجواهر، والآخر خاص

بالشخص وخاضع للغناء، ومثل كل القوى النفسية في حالة تدفق مستمر، لا تتحقق المعرفة، إلّا بين الاثنين، وذلك بمشاركة هذا النوع من العقل، فيدرك الناس إدراك الأشياء، وفهم حالة الأشياء (فهيم، 2009م، صفحة 175).

ولذلك يدرك ابن رشد أنَّ نظرية الاتصال بالعقل الفعال، تعبر عن معنًى آخر غير المعنى الذي اتبعه الفلاسفة، وذلك بدءاً من القوة إلى الفعل، إذ عندما تعرف الروح أنها كيان منفصل عن الجسد في المرحلة النهائية، تعرف الروح نفسها على أنها صورة مفارقة (فهيم، 2009م، صفحة 175).

وأما اكتساب العلم عند ابن رشد فتحده الحواس التي هي مصدر الإدراك، إذ إنه لا يوجد عنصر فطري أصلي في الروح، كما قال ابن سينا، وكما ادّعى (أفلاطون)، بل هناك فرق بين الإدراك الحسي، والإدراك العقلي، فالعقل فقط يمكنه إدراك الكل؛ لأنَّ العقل يكتسب المعرفة من العالم المادي الذي له قوانينه، والعقل الذي يفهم العالم وقوانينه، هو صورة هذه القوانين (بدوي ف.، د. ت، صفحة 26) (الشمالي، 1979م، صفحة 52).

وبهذا نصل إلى أنَّ المعرفة المثمرة عند ابن رشد سواء كانت كلية أو جزئية، يتم اكتسابها في نهاية المطاف وتحقيقها عن طريق الاستدلال والاستقراء والبرهان والأدلة، وبالتالي يتم إبعادها عن الجدل والفسطة.

المبحث الثالث: العلم الكسبي عند الشيرازي صاحب مدرسة الحكمة المتعالية:

إن العلم الكسبي عند الشيرازي يرتبط بشكل مباشر بالإدراك الحسي، إذ نجد أن الإحساس له دور كبير في العلم الكسبي، فالإحساس يقوم بتجريد صورة المحسوس، وهو ما يعبر عنه الشيرازي بقوله: "فليس الإحساس بتجريد صورة المحسوس بعينه من مادته، إذ يستحيل انتقال المنطبعات بهوياتها من مادة إلى أخرى، وليس الإحساس أيضاً حركة القوة الحاسة نحو صورة المحسوس الموجودة في مادته، وليس هو مجرد إضافة للنفس إلى تلك الصور المادية، حيث إنَّ الإضافة تكون وضعية وتكون علمية، أمَّا الإضافة الوضعية إلى الأجسام فليست إدراكاً لها، وأمَّا الإضافة العلمية، فلا يمكن أن تتصور النسبة إلى ذوات الأوضاع المادية، بل يحصل الإحساس بأن يفيض من الواهب صورة نورية إدراكية، يحصل بها الإدراك والشعور، فهي الحاسة بالفعل والمحسوسة بالفعل، وقبل فيضان الصورة لا يوجد حاسٍ ومحسوس بالفعل، بل يكون وجودها بالقوة، وأمَّا وجود صورة في مادة خاصة فليس هو الإحساس، بل هو من المعدات لفيضان تلك الصورة الحاسة والمحسوسة بالفعل" (الشيرازي، الأسفار، 1427هـ، الصفحات 312-316).

وبهذا يمكن الإشارة إلى أن العلم الكسبي المرتبط بالإحساس ينقسم عند الشيرازي إلى نوعين: إحساس بالقوة، وإحساس بالفعل، وهو ما يقوده إلى التقريب داخل العلم الكسبي بين الحاس والمحسوس، فيتحدث عن تفسير العلم الكسبي إلى: (تصور وتصديق) (الشيرازي، التنقيح في المنطق، 2018م، صفحة 3)، وهو بهذا يلتفت إلى إن التصور يطلق بالاشتراك اللفظي على معنيين، المعنى الأول: هو مطلق الحضور الذهني، الذي يرادف العلم، وينقسم إلى التصور والتصديق، إذ هو شامل لهما، ويسمى: التصور المقسم، والتصوير العام، والمعنى الثاني: هو الحضور الذهني الذي هو عدم الإذعان بالنسبة، وهو ما لا يكون اعتقاداً، فيكون قسماً من العلم وقسماً للتصديق، ويسمى: التصور الساذج، والتصوير الخاص (الشيرازي، التنقيح في المنطق، 2018م، صفحة 3).

فالعلم الكسبي لدى الشيرازي مرتبط بالإدراك الحسي، وحضور هذا الإدراك في العلم عنده طالما أنه ينقسم إلى (تصور، وتصديق)، وهذا الانقسام بالمعنى العلمي، هو انقسام بالمعنى الحسي، كما يعبر عن ذلك الشيرازي بقوله: "إن انقسام العلم إلى التصور والتصديق، فهو انقسام معنى حسي إلى نوعين متقابلين، أي: إن العلم جنس للتصور والتصديق، وهما نوعان له، ولكنهما نوعان بسيطان من ماهية العلم، أو كقيمتان بسيطتان موجودتان في النفس، فوجودهما في النفس ليس وجوداً مركباً، بل وجود بسيط، فكل منهما وحدة طبيعية غير تأليفية ولا صناعية" (الشيرازي، التنقيح في المنطق، 2018م، صفحة 4).

ويرى الشيرازي إن أهم عنصر في العلم الكسبي، هو الإدراك الحسي الذي هو التصور، أي: ما نتصوره عن العالم، فهو الذي يعطي حقيقة التناول الحسي للموجودات، وهكذا فإن العلم الكسبي ينكشف عنده بوصفه تطابقاً للتصور، أي: تطابق التصور مع التصديق، وهو أول ما يقوم به الذهن، لذلك يقول الشيرازي: "الحق أن يقال في تقسيم العلم إلى التصور والتصديق - كما يستفاد من كلام المحققين -: إنَّ حصول صورة الشيء في العقل الذي هو العلم، إمَّا تصور ليس بحكم، وإمَّا تصور هو بعينه حكم، أو مستلزم للحكم بمعنى آخر، أي: غير معنى

الاستلزام الذي ذكره المتأخرون المشتمل على التركيب" (الشيرازي، مجموعة الرسائل الفلسفية (رسالة التصور والتصديق)، د. ت، الصفحات 309-310).

وحديث الشيرازي عن التصور والتصديق يكشف لنا أهمية الإدراك الحسي في العلم الكسبي، إذ إن هذا الإدراك يعتبر الصورة متشخصة، طالما أنها مرتبطة بالهوية الذهنية، فيجعل العلم الكسبي قائماً على العلم بالموجودات، وذلك من خلال اعتماده بشكل مطلق على الإدراك الحسي، وهو ما تنبّه إليه بعض الباحثين، بقولهم: "يقسم العلم إلى تفصيلي، وإجمالي، والعلم التفصيلي: هو العلم بالموجودات واحداً واحداً، كأن يعلم الإنسان أن هذا حيوان، وذاك شجر، وذلك حصان، أي: هو العلم بأشخاص الموجودات كل على حدة، والعلم الإجمالي: هو العلم بالموجودات عن طريق العلم بعلمتها؛ لأنَّ العلم بالعلّة التامة يوجب العلم بمعلولاتها، ومثاله ملكات العلوم، فالأديب مثلاً له ملكة بسيطة للإجابة عن المسائل الأدبية واستحضرها بشكل مفصل، فيكون علماً تفصيلياً" (السبحاني، 2018م، صفحة 49).

فأدوات العلم الكسبي تتحدد بطبيعة الإدراك الحسي، وهذا الإدراك بدوره يقوم على الكثير من التنويعات، بمعنى: أن هناك شروط كثيرة لا بدَّ أن تتوفر في الإحساس لكي يقوم العلم الكسبي بدوره في المنظومة المعرفية، إذ يشترط أن يكون في الإحساس شروط ثلاثة، هي (مطهري م.، أصول فلسفة وروش وراثليسم، 1373م، صفحة 112):

أ. حضور المادة عند الإدراك.

ب - اكتناف الهيئات، مثل: الأين، والمتى، والوضع، والكيف، والكم.

ج - كون المدرك جزئياً.

وكذلك قدّم الشيرازي رؤيته الخاصة للعلم الكسبي، وذلك بتقديم رؤية متجانسة عن عناصر تشكيل المعرفة المتمثلة بالعقل، إذ يرى أن العقل الهولاني، هو عالم عقلي بالقوة توجد فيه ماهيات الموجودات، وصورتها لجميع عالم الإمكان^(٩)، وقد استثنى أمرين الأول: هو ما يسمى بـ: (ممتنع الوجود)، أو ما هو شبيهه بممتنع الوجود، مثل: (اللانهاية، والعدد، والزمان)، أو أن يكون الوجود صارخاً بحيث لا يستطيع الوعي والإدراك استيعابه، مثل: النور الذي يسطع على عيون الخفاش، فتتطبّع في الإدراك الصور الأولية للمعقولات من البديهيات والتجريبيات المتواترة، ويقول في هذا: "وحصول هذه المعقولات هو عقل بالملكة؛ لأنه كمال أول للعاقلة من حيث القوة، كما أن الحركة كمال أول لها بالقوة من حيث هو كذلك، فبحصولها يؤدي إلى كمال ثانٍ من حيث القوة، وهو كمال أول لما هو بالفعل من حيث هو بالفعل، والكمال الثاني للعاقلة، هو العقل بالفعل الذي به يصير الإنسان حياً بالفعل مستغنياً عن المادة بفعاله الاختيارية وبرهانه العقلي بفيض وتأييد من الحق" (دغيم، 2004م، صفحة 604)، فهذه هي المراتب التي تمر بها المعرفة لتبلغ الكمال في النهاية في الإدراك، أي: كمالات الإدراك تتابع في حصول الأشياء بالقوة، ثم كمال بالفعل، ثم يصبح الإدراك مستغنياً عن المادة بفعل التصورات التي تكونت لديه عن الأشياء، وأمّا المرتبة الثانية، فهي: (العقل المفاد)، وهو العقل بالفعل، فغاية خلق الإنسان هو أن يصل العقل لدية مرتبة العقل المفاد، بمعنى: أن يكون للإنسان القدرة على رؤية المعقولات ومشاهدتها والاتصال بالله- سبحانه وتعالى-، فالعقل بحسب الشيرازي هو "حصول المعلوم بصورته العلمية للعالم، وهو عين المعلوم ذاته" (الشيرازي، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، 1992م، صفحة 202/10)، أي: اتحاد العاقل بالمعقول.

وهكذا نجد أن الشيرازي قد أعطى خصائص العلم الكسبي لديه وكيفية تقسيمه، انطلاقاً من مفهوم الإدراك الحسي وشروطه، فقدم رؤية متطورة ومختلفة جداً عن طبيعة تشكيل المعرفة في الذهن، فالصورة لا ترتبط بالذهن ولا تتحول إلى شيء آخر أو صورة أخرى، بل الذهن نفسه هو من يقوم بانتزاع صورة عن الأشياء من خلال الاتصال الحسي بالخارج، شرط أن تكون مماثلة ومنسجمة معه، وتكون أرقى وأعلى، فعندما يواجه العقل صورة خيالية سيبتدع صورة هي الأعلى والأرقى، وتبقى الصورة الخيالية دون تغيير في بنيتها التحليلية، فما يحصل هو تأثير متعالٍ للصورة، وليس انتقال الصورة نفسها من مرتبة إلى أعلى (المطهري، 1998م، الصفحات 210/3-211)، وهذا ما يسمّى بـ: (نظرية التعالي)^(٩).

المبحث الرابع: العلم الكسبي عند المعاصرين: (الطباطبائي، مرتضى مطهري، محمد باقر الصدر):

1. الطباطبائي:

يعتبر الطباطبائي من أبرز المعاصرين الذين تحدثوا عن طبيعة العلم الكسبي وأثره في الأفعال الإنسانية، إذ قال: "فالحق أن للأفعال الإنسانية نسبة إلى فواعلها بالباشرة، ونسبة إليه- سبحانه وتعالى- بما يليق بساحة قدسه، قال الله تعالى: ﴿يَرْفَعُ دَرَجَاتٍ لِمَن يَشَاءُ﴾" (سورة الإسراء: 20) (الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، 1412هـ، صفحة 198/9).

فالطباطبائي يرى أمر المعرفة بشكل مختلف عن سبقه، إذ إن نظرية المعرفة والعلم الكسبي بشكل عام لا يمكن بلوغ أبعادها المطلقة، فالعلم يجب أن يتحدد وفق آلية الكشف عن الأشياء ورؤية الواقع، إذ إن علم الإنسان بالواقع لا يتحقق إلا بالإحاطة بجميع أسباب التحقق في الزمان والمكان، فالإنسان بطبيعته عاجز عن إدراك الحقائق، كما هي؛ لأن قدرة الإنسان متعلقة بالإحاطة بقدرة الله- تعالى- الصانع الأول، وهذا محال، لذلك تبقى المعرفة البشرية ناقصة من الأصل، قال- عز وجل-: ﴿يَمِ يَ يَ يَ﴾ [سورة النحل: 74] (الطباطبائي، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، 1986م، صفحة 66/1) (زنجاني، شرح كتاب نهاية الحكمة طباطبائي، 1993م، صفحة 277).

فالواقعية وإثباتها شرط أساسي لإثبات موضوع المعرفة، وهي إثبات أصل العلم، بمعنى: أن هناك وجوداً خارجياً نتحسس وجوده من خلال الفعل والانفعال معه، أو مع بعضه، إذ إن الحقيقة في إدراك الواقع تنمو في الإدراك بشكل فطري فلا مجال للتشكيك بوجود الخارج الموضوعي، وإن ما يحدث في بعض مباحث الفلسفة من تشكيك ما هو إلا تشكيك لفظي؛ لأنّ الواقع يحكم وجود الإنسان ولا

مجال للإنفكاك عنه، لذلك يقول الطباطبائي: "ومن هنا فإن الفلسفة تؤكد كون السفطة مبنية على أساس عدم التناقض؛ لأن كل المعلومات تعتمد على هذه القضية بالتحليل الدقيق، فإذا سلمنا بها فإننا لا يمكننا حينئذ إنكار أي حقيقة، وإذا أنكرناها لم نستطيع أن ننبت أي حقيقة" (الطباطبائي، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، 1986م، صفحة 66/1).

ولا بدّ من الإشارة إلى أن العلم في حقيقته مجرد من المادة، ولا أثنية في العلم، وذلك بناء على الاتحاد بين العاقل والمعقول، فهو عندما يكون صورة منفصلة لا قيمة لها، فالعالم والمعلوم أحدهما عين الآخر " (زنجاني، شرح كتاب نهاية الحكمة طباطبائي، 1993م، صفحة 277)، أي: إن العلم هو عين المعلوم ذاته.

2- مرتضى مطهري: (*)

كان لمطهري مسار كبير في الفلسفة والأصول والفقه، إذ إن فلسفته كانت واضحة وغير غامضة، فهي متميزة بأنها شاملة لجميع القضايا المنهجية غير المضطربة، إذ تعد فلسفته التي طرحها وعقيدته التي تبناها مترابطة وشاملة غير مفككة، فضلاً عن أن فلسفته الأكاديمية والمفاهيم العامة التي تناولها شملت الكثير من القضايا التي لا تبحث فيها الفلسفة (مطهري م.، محمد وعلي (النبوي والإمام)، 2009م، صفحة 77) (مطهري م.، سنة الحياة في الإسلام، 2009م، صفحة 43) (البغدادي، 1994م، صفحة 67).

ومن المفاهيم التي تناولها مطهري العلم الكسبي، إذ عرّفه بقوله: هو مجموعة من المفاهيم حول تفكير كل فرد وإدراكه وأيديولوجيته ومعتقداته وعناصره الثقافية وقيمه ومشاعره النفسية وخصائص تفكيره، أو هو مجموعة من الصور والرموز والصلات التعاقدية بين هذه الرموز التي تؤدي إلى استجابات بشرية مفيدة وهادفة للطبيعة (التاروتي و مغنية، 1994م، صفحة 34).

فالعلم الكسبي عنده يتعلّق بمصدر المعرفة، إذ يذكر له أربعة أجزاء: (الطبيعة، والعقل، والقلب، والتاريخ)، إذ إن بعضها مصادر داخلية للمعرفة، والبعض الآخر مصادر خارجية للمعرفة، (الفكر، والقلب) يأتيان من الداخل، و(الطبيعة، والتاريخ) يأتيان من الخارج، وكل هذه المصادر مدعومة بوسائل وأدوات ذات صلة، فالتاريخ والطبيعة يعتمدان على وسائل الحواس، بينما يركز العقل على وسائل التفكير المنطقي، أي: القياس والإثبات، وكذلك يستند على وسائل العمل والأداء، أي: التنقيّة الذاتية (مطهري م.، 2011م، صفحة 56).

ولا بدّ من الحديث عن المصادر الداخلية والخارجية، التي تناولها المطهري في كسب المعرفة، وهي:

أ- الطبيعة :

يعتقد مطهري أن الطبيعة هي مصدر المعرفة، بما في ذلك العالم المادي، وعالم المكان والزمان، وعالم الحركة، فهذا هو العالم الذي نعيش فيه ونتواصل معه من خلال حواسنا، مع استثناءات قليلة، فلا يوجد عقيدة تنكر المصادر الطبيعية، ولكن كان هناك ولا يزال العلماء الذين لم يعودوا يعتبرون الطبيعة من مصادر المعرفة، فأفلاطون يرفض أن تكون الطبيعة من مصادر المعرفة؛ وذلك لأنّ الاتصال بين الإنسان والطبيعة يحدث من خلال القنوات الحسية، وهي علاقة جزئية، ولا يعتقد أن الجزئي هو الواقع، لذلك أصر على أن المصدر الأساسي للمعرفة، هو العقل واستنتج ما وصفه بأنه الديالكتيكية (طبارة، 1982م، صفحة 270) (پارساني، صفحة 89).

وأما ما نسميه بـ:(الطبيعة)، فهذا كل ما تدركه الحواس والخبرات، لذلك يدخل (المجتمع) أيضًا في هذا القسم الذي هو يفسر التصورات المختلفة لنفس القضية من قبل الأفراد في المجتمع (مطهري م.، 1374م، صفحة 209)، لذلك يقول مطهري: "نعم، دور الفقهاء والمجتهد في الوصول إلى الأحكام الشرعية من وجهة نظرهم، لكن معرفته وفهمه للقضايا أو أيديولوجيته له علاقة كبيرة بعملية فتواه، وتأثير كبير يجب على الفقيه أن يتدخل في القضية التي يريد أن يصدر فتوى فيها، فإذا وازن بين فقيه، أحدهما جالس في البيت أو المدرسة، والآخر في أجزاء الحياة اليومية، رغم أن كلاهما يشير إلى واحد، وهو المصدر، أي: الدليل القانوني، سيختلفون في أساليبهم في استخلاص الفتاوى وإصدارها" (مطهري م.، مسألة شناخت، صفحة 37).

وبهذا تنتج المعرفة العلمية والوعي بالظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية المحيطة بالقضية، فإن فتواه ستكون أكثر دقة وتوافقاً مع الأصول الشرعية، ويجب أن يكون الفقيه متواضعاً، وأن يكون مستعداً للاستماع إلى آراء وآراء الآخرين والتشاور معهم، وعلى المسلمين الاعتماد على الفقهاء الموثوقين والمتميزين في مجال العلم الشرعي للحصول على فتاوى صحيحة وموثوقة، فـ:(البيئة) تؤثر على أنماط الفكر البشري، كما تؤثر الظروف الاجتماعية في تصورات الفقهاء للأحداث والأحكام، على عكس (مانهايم)، الذي رأى المجتمع باعتباره العامل الوحيد الذي يؤثر على اكتساب المعرفة (پارساني، صفحة 89).

ب - العقل:

وهو أحد مصادر المعرفة الداخلية، الذي تحدث عنه مطهري فبراعة اتحاد الفرد والمجتمع من خلال العقل والقطرة اللذين هما مصدرا المعرفة الداخلية في كيان الفرد، يخلقان الوعي له، إذ إن التأثير بدلا من ذلك هو تأثير مزدوج معاكس لكليهما، وإن العقل البشري هو مصدر آخر للعلم المكتسب، وقد ذكر سابقاً أن هناك مصدر خارجي هو الطبيعة، فهل للناس مصدر داخلي؟ نحن نتحدث هنا عن العقل بعينه، الذي هو المصدر الداخلي للمعرفة، إلا أن هناك من ينفي وجوده تماماً، فهم يرون أن العقل مستقل تماماً عن الحواس، فالعقل البشري يعمل بشكل غير واع ويتأثر بالعوامل الخارجية، لذلك يرى العديد من المفكرين أن العقل البشري يملك مصادر داخلية للمعرفة، كالمنطق والتخيل والاستدلال العقلي، وهذه القدرات تساعد الإنسان على فهم العالم من حوله (مطهري م.، الفكر الإسلامي وعلوم القرآن، 2009م، صفحة 534).

ج - القلب:

وهو مصدر داخلي للمعرفة يثير استياء الماديين؛ لأن الاعتراف بذلك سيقودهم إلى الاعتراف بشيء يتجاوز الطبيعة لا يؤمنون به ببساطة، فيجب أن نعبر عنه بالأدوات، وبالمصدر؛ لأننا إذا نظرنا إليها على أنها مصدر، فالحالة هي أنه عندما يولد الرجل لا يعرف شيئاً، ولا يوجد فيه شيء، وتلقى فيه بعض الإلهامات - وأبرزها درجاتها الوحي-، فهذا يعادل للاعتراف بوجود عالم يتجاوز العالم المادي والعالم الطبيعي؛ لأن الطبيعة غير قادرة على إلقاء هذا الإلهام على البشر، إذ إن الحس المواكب للإلهام يأتي من التقرد الميتافيزيقي، فالقلب هو مصدر للاتصال الروحي، ومصدر لكسب المعرفة، فهو يجلب التوازن في الحياة، وإذا تم التركيز على الجانب الروحي للإنسان، فسيتمكن الفرد من تحقيق والوصول للمعرفة الحقيقية؛ لأنها تشكل جزءاً أساسياً من الوجود البشري (مطهري م.، 1374م، الصفحات 86-220).

د. التاريخ:

يعد (التاريخ) من مصادر المعرفة، فهو يشير إلى استمرارية المجتمع، أي: المجتمع الملحوظ المرتبط بالماضي والحاضر، وللشريعة دروس من التاريخ، إذ إن القرآن يؤكد ذلك، فالشرائع السماوية هي نفسها لجميع المجتمعات، وهي لا تتغير، لذلك هو من مصادر المعرفة بالقرآن (مطهري م.، 1374م، صفحة 59).

ووفقاً لمطهري فالتاريخ يعد مصدراً مهماً جداً للمعرفة، إذ إن القرآن يهتم به كثيراً، فإلى جانب الطبيعة والعقل والقلب يوفر القرآن مصدراً آخر وهو التاريخ، نعم، قد يقول قائل: إنك تذكر العناصر الطبيعية في مصادر معرفتك، والتاريخ فيها، نقول: "صحيح أن التاريخ جزء من الطبيعة، وهذا اعتبار؛ لكن التاريخ هو التاريخ، بمعنى: أن المجتمع البشري في حالة من الاستمرارية والاستدامة تماماً، كما يمكن دراسة الطبيعة بلحاظين، لذلك يمكن أيضاً رؤية المجتمع من زاويتين" (مطهري م.، 1374م، صفحة 60). وبهذا يتبين أن من خلال دراسة التاريخ، يمكن للإنسان فهم تطور المجتمع البشري وثقافته وتقاليده وتوجهاته الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، وكذلك دراسة الأخطاء والنجاحات التي حدثت في الماضي وتجارب الشعوب في مواجهة التحديات والصعوبات.

3- محمد باقر الصدر: (*)

تحدث الصدر عن العلم الكسبي، وحاول استخلاص طبيعة هذا العلم من خلال الأنساق الفلسفية، إذ نجده يربط بين العلم الكسبي والإدراك البشري الذي يقسمه على قسمين: أحدهما التصور، والآخر التصديق، وليس للتصور بمختلف ألوانه قيمة موضوعية؛ لأنه عبارة عن وجود الشيء في مداركنا، وهو لا يبرهن - إذا جرد عن كل إضافة - على وجود الشيء موضوعياً خارج الإدراك، وإنما الذي يملك الكشف الذاتي عن الواقع الموضوعي، هو التصديق، أو المعرفة التصديقية، فالتصديق هو الذي يكشف عن وجود واقع موضوعي للتصور (الصدر، فلسفتنا دراسة موضوعية في معترك الصراع الكري القائم بين مختل التيارات الفلسفية وخاصة الفلسفة الإسلامية والمادية الديالكتيكية الماركسية، 1430هـ - 2009م، صفحة 205).

ولا بد من الإشارة إلى أن التصور والتصديق يكونان إما متكافئاً أو بديهي، إذ لا يمكن الحصول على المكاسب، إلا من طريق مجموعة من البديهيات، لذلك يجب أن تكون هذه العلوم البديهية قد سبقت، فعندما يسأل السائل، ويقول: يمكن القول بأن هذه العلوم الواضحة البديهية كانت موجودة منذ إنشائنا، أو يمكن القول: أنها لم تكن موجودة، فالأول خاطئ؛ لأننا نعلم بالضرورة أننا عندما كنا

أجنة في بطن أمنا لم نكن نعلم أن النفي والتأكيد لا يجتمعان، ولا أن الكل أكبر من الجزء، فلا يمكن الحصول عليها إلا من طريق الكسب والطلب، وكل ما هو كسبي يسبق العلوم الأخرى، وكل هذا مستحيل (الأمين، 2000م، صفحة 48).

إذ إن العلم الكسبي عند الصدر لا بد له من الانتقال إلى العقل الذي يرى أنه هو أداة هذا العلم الكبرى، حيث إن العقل يوصلنا إلى المعارف التصديقية الأساسية من وجهة نظره، إذ إن المعارف التصديقية مرها جميعاً إلى معارف أساسية ضرورية، فلا يمكن إثبات ضرورتها بدليل أو البرهنة على صحتها، وإنما يشعر العقل بضرورة التسليم بها والاعتقاد بصحتها، كمبدأ عدم التناقض ومبدأ العلية والمبادئ الرياضية الأولية، فهي الأضواء العقلية الأولى، وعلى هدي تلك الأضواء يجب أن تقام سائر المعارف والتصديقات، وكلما كان الفكر أدق في تطبيق تلك الأضواء وتسليطها كان أبعد عن الخطأ فقيمة المعرفة تتبع مقدار ارتكازها على تلك الأسس ومدى استنباطها منها، ولذلك كان من الممكن استحصال معارف صحيحة في كل من (الميتافيزيقا، والرياضيات، والطبيعات) على ضوء تلك الأسس (الأمين، 2000م، صفحة 206).

ويتميز العلم الكسبي عند الصدر بأنه العلم الضروري لمعرفة العالم الطبيعي، والذي لا بد له أن يهتدي بمبادئ العقل، أي: البحث في السبب والنتيجة، وهذا رأي ما يجعل العلم الكسبي قادراً على المعرفة الحقيقية، فهو كعلم لا بد له أن يتحقق من المبادئ العقلية الضرورية، وأهم هذه المبادئ هو المبدأ القائل: "بإستحالة انفصال الشيء عن سببه، ويدرس على ضوء هذا المبدأ تلك الطائفة من الأشياء التي يوجد بينها السبب الحقيقي للحرارة، فيستبعد عنه من الأشياء ويسقطها من الحساب، كدم الحيوان مثلاً، فهو لا يمكن أن يكون سبباً للحرارة؛ لأنَّ هناك من الحيوانات ما دماؤها باردة، فلو كان هو السبب للحرارة لما أمكن أن تتفصل عنه، ويكون بارداً في بعض الحيوانات" (الصدر، فلسفتنا دراسة موضوعية في معترك الصراع الكري القائم بين مختل التيارات الفلسفية وخاصة الفلسفة الإسلامية والمادية الديالكتيكية الماركسية، 1430هـ - 2009م، صفحة 207).

ويستمر الصدر في تأكيد مراحل وأدوات العلم الكسبي من أجل إظهار قيمة التجربة في هذا العلم وضرورتها، إذ نجد أن التجربة هي التي تعطي العلم الكسبي قيمته فهو

يصف مبادئ هذا العلم وقيمه عندما يتحدث عن خصائصه، وهي (الصدر، فلسفتنا دراسة موضوعية في معترك الصراع الكري القائم بين مختل التيارات الفلسفية وخاصة الفلسفة الإسلامية والمادية الديالكتيكية الماركسية، 1430هـ - 2009م، صفحة 208):

أ. إن المبادئ العقلية الضرورية هي الأساس العام لجميع الحقائق العلمية.

ب. إن قيمة النظريات والنتائج العلمية في المجالات التجريبية موقوفة على مدى دقتها في تطبيق تلك المبادئ الضرورية على مجموعة التجارب التي أمكن الحصول عليها.

ج. في المجالات غير التجريبية كما في مسائل الميتافيزيقا تركز النظرية الفلسفية على تطبيق المبادئ الضرورية على تلك المجالات، ولكن هذا التطبيق قد يتم فيها بصورة مستقلة عن التجربة.

وأما النظرية التي استند عليها الصدر في كسب العلم، فهي: (نظرية الانتزاع)، والتي يمكن تلخيصها في أنها تقسم الإدراك العقلي إلى قسمين: تصور أولي، وتصور ثانوي، فهي الأساس في تصورات ذهن الإنسان وكسبه للعلم، وتأتي من الإحساس بجوهر هذا التصور، إذ تعمل هذه التصورات كأساس أو نقطة انطلاق للفئة الثانية من التصورات، التصورات الثانوية التي أنشأها العقل واستخلصت من أسس التصورات الأولية، وللعقل دور إبداعي ومبتكر، وليس فقط التركيب والتجزئة والتجريد، وهذا هو الفرق بين هذه النظرية، ونظرية العقل (الحسيني، صفحة 100).

فمن الواجب أن نميز بين استخلاص المفاهيم التي تنطبق على الأشياء الملموسة، مثل: (الأشخاص، والخيول، والأشجار)، واستخراج البديهيات الأساسية، مثل: (مفاهيم الوجود، والعدم، والوحدة، والتعددية)، أي: إن التصورات الأولية تعد أساساً للتصور الذهني البشري، إذ تتولد هذه التصورات من الإحساس بمحتوياتها بصورة مباشرة، فنحن نتصور الحرارة اللون؛ لأنَّ هناك طريقاً لكسب الأشياء من طريقها، وهو (اللمس، والبصر)، وهكذا هي جميع المعاني، فهذه النظرية تعد طريقاً لكسب وحصول العلم للإنسان (العميري، 2001م، صفحة 91).

فالصدر يتحدث هنا عن العلم المكتسب من حيث التصورات والتصديقات، فبدلاً من العلم الوجودي الذي يقسمه بعض العلماء من حيث الحقيقة وطبيعة الواقع، ووجود ملموس معروف، يستند العلم الذي يمكن الوصول إليه على نتيجة وجود وسطاء بين العالم والأشياء

المعروفة، وبالتالي فإن الكائنات الخارجية المعروفة لا ترتبط بمشاهدة العالم به ارتباطاً مباشراً ، وإنما معرفته مرتبطة بأشياء تعكس ما هو معروف، مثل: الأحاسيس، والتجارب، والصور، والمفاهيم العقلية (جابر ط، 2001م، صفحة 7).

وكذلك لخص المصدر حقيقة لا تخفى على كل عاقل، وهي أن العلم المكتسب إذا استنتج من بعضه البعض سواء بالاستنباط أو الاستقراء، فلا بد أن يكون لهذا العلم البداية ممثلة بالمعرفة، وطريقة من الاستدلال بأي شكل من أشكال الاستنتاج أو الاستقراء؛ لأننا إذا لم نفترض هذه البداية، فسنواجه تراجعاً لا نهائياً، وسيعتمد اكتساب العلم على كمية المعرفة التي لا حصر لها، وبالتالي يصبح اكتساب المعرفة مستحيلًا (الرفاعي ع،، صفحة 22).

وبهذا نجد أن العلم المكتسب قد أخذ من طريق الإدراك، والذي هو البصر والسمع والعقل، وهذه ترتبط بالاستقراء والاستدلال، وإن بعض هذه الأفكار الفطرية توجد في الروح، وتكتسب صفة الواقع مع تطور النفس الإنسانية وتكامل العقل، وإن الإدراك الفطري لا ينبع من الحواس، بل يتم احتواؤه دون وعي من طريق وجود الروح، ليصبح إدراكاً حسيًا واضحًا مع اندماج الروح تمامًا، مثل: الإدراك والمعلومات، فمجال المعرفة الإنسانية أوسع من حدود الإحساس والتجربة؛ لأنه يتجاوز المادة في الحقائق والمشكلات، بحيث تدرك الميتافيزيقيا إمكانية المعرفة، وتتطلب أكثر من مجرد حقائق ميتافيزيقية لإثبات أسبابها، بل إنها هي مادة لا يمكن إثباتها بالتجربة الحسية، فالاستنتاج يحتاج أيضًا إلى العقل لإثباته (المصدر، تعارض الأدلة الشرعية، 1980م، صفحة 8).

ومما ذكره المصدر يمكن الاستنتاج أن الحواس هي المزود الوحيد للتفكير البشري بالإدراك والمعنى، بينما القوة العقلية هي القوة التي تعكس المشاعر المختلفة في التفكير، فعندما ندرك شيئًا يمكننا أن نتخيله، أي: أن نلتقطه في أذهاننا، وأما بالنسبة للمعنى الذي يمتد إليه الإدراك، فلا يمكن للروح أن تبتكر بشكل مستقل، فعندما تصبح للتجربة دورًا، لا يمكن للعقل أن يتصرف إلا في صور ذات معنى ملموس، أي: أن يتحد ويتشردم عن طريق الجمع بين هذه الصور أو تقتيت إحداها (هميسي، 1996م، صفحة 73).

وفي ختام هذا البحث يجب أن نشير إلى أن الفلاسفة المسلمين قد أدوا دورًا حاسمًا في كسب العلم والمعرفة عبر التاريخ، إذ ساهموا في تطوير العلوم والفلسفة والرياضيات، والطب، والفنون، وذلك خلال العصور الذهبية للحضارة الإسلامية في العصور الوسطى، فضلًا عن أنهم، ساهموا في ترجمة العديد من الأعمال اليونانية الكلاسيكية إلى العربية، وهذا ما ساعد في نشر المعرفة اليونانية والرومانية إلى العالم الإسلامي.

الخاتمة

في نهاية هذه البحث المتواضع والجهد اليسير احمد الله واشكره على ما أمدني به من العون والتيسير والعافية حتى استطعت أن أتم . وقد توصل الباحث إلى مجموعة من النتائج هي:

1. أن الحواس هي المزود الوحيد للتفكير البشري بالإدراك والمعنى، بينما القوة العقلية هي القوة التي تعكس المشاعر المختلفة في التفكير، فعندما ندرك شيئًا يمكننا أن نتخيله، أي: أن نلتقطه في أذهاننا.
2. أن لمعنى الذي يمتد إليه الإدراك، فلا يمكن للروح أن تبتكر بشكل مستقل، فعندما تصبح للتجربة دورًا، لا يمكن للعقل أن يتصرف إلا في صور ذات معنى ملموس، أي: أن يتحد ويتشردم عن طريق الجمع بين هذه الصور أو تقتيت إحداها .
3. أن الفلاسفة المسلمين قد أدوا دورًا حاسمًا في كسب العلم والمعرفة عبر التاريخ، إذ ساهموا في تطوير العلوم والفلسفة والرياضيات، والطب، والفنون، وذلك خلال العصور الذهبية للحضارة الإسلامية في العصور الوسطى، فضلًا عن أنهم، ساهموا في ترجمة العديد من الأعمال اليونانية الكلاسيكية إلى العربية، وهذا ما ساعد في نشر المعرفة اليونانية والرومانية إلى العالم الإسلامي.

المراجع

- الفلسفة والفلاسفة في المشرق الإسلامي، إبراهيم محمد تركي. (2007م). (المجلد د. ط). بيروت، لبنان: دار الوفاء للكتابة والطباعة.
- المستنصفي من علم الأصول، أبو حامد محمد الغزالي. (1982م). (المجلد د. ط). بيروت، لبنان: دار العلم للملايين.
- شرح الشرح للعلامة الرازي، أبو علي بن سينا. (1996م). (المجلد د. ط). قم، إيران: دار البلاغة للنشر .
- التعليقات، أبو علي بن سينا. (2008م). (المجلد د. ط). القاهرة، مصر: بيت الحكمة للإعلام والنشر والتوزيع.

- رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، أبو علي بن سينا. (2020م). (المجلد د. ط). بيروت، لبنان: دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع.
- بحوث في الاجتهاد، أحمد الحسيني البغدادي. (1994م). (المجلد د. ط). بيروت، لبنان: مطبعة دار المرتضى.
- كشف التمويهات في شرح الرازي على الإشارات والتنبيهات للرئيس ابن سينا، أحمد بن فريد بن أحمد. (2013م). (المجلد د. ط). بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.
- مقاييس اللغة. أحمد فارس. (بلا تاريخ). (بلا تاريخ).
- أعيان الشيعة، الأمين السيد محسن. (١٤٠٣هـ). (المجلد د. ط). بيروت، لبنان: دار التعارف.
- الحسيني حياة حافلة وفكر خلاق.. (بلا تاريخ). محمد باقر الصدر
- الزركلي. (بلا تاريخ). الأعلام.
- نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين، الشيخ علي جابر. (2004م). (المجلد د. ط). بيروت، لبنان: معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية.
- التعليقات كتاب رسائل الفارابي، الفارابي. (١٣٤٦هـ - ١٩٢٦م). (المجلد 1ط). (حيدر آباد الدكن، المحرر) الهند: طبعة دائرة المعارف العثمانية.
- الجمع بين رأيي الحكيمين، الفارابي. (١٩٦٨م). (المجلد 2ط). بيروت، لبنان: المطبعة الكاثوليكية، دار المشرق.
- المنطق، الفارابي. (١٩٨٥م). (المجلد د. ط). (د. رفيق العجم، المحرر) بيروت، لبنان: دار المشرق.
- الألفاظ المستعملة في المنطق، الفارابي. (د. ت). (المجلد د. ط).
- رسالة في جوابات لمسائل سئل عنها، كتاب رسالتان فلسفيتان، الفارابي. (د. ت). (المجلد د. ط). (د. جعفر آل ياسين، المحرر) دار المناهل.
- المجموع للمعلم الثاني أبي نصر الفارابي ويلييه نصوص الكلم، بدر الحلبي. (١٩٠٧م). (المجلد 1ط). القاهرة، مصر: مطبعة السعادة.
- ابن سينا الفيلسوف بعد تسعمائة سنة على وفاته، بولس مسعد. (2022م). (المجلد د. ط). القاهرة، مصر: مؤسسة هنداوي.
- نظرية المعرفة، المدخل إلى العلم والفلسفة والإلهيات، جعفر السبحاني. (2018م). (المجلد د. ط). (الشيخ محمد مكي العاملي، المحرر) نهاية السؤل شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، جمال الدين الأسنوي. (2009م). (المجلد د. ط). بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.
- نهاية السؤل شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول. جمال الدين الأسنوي. (بلا تاريخ).
- فلسفة الكندي، حسام الدين الألوسي. (1985م). (المجلد د. ط). بيروت، لبنان: دار الطليعة.
- إسلامية المعرفة عند محمد باقر الصدر، حسن العميري. (2001م). (المجلد د. ط). بيروت، لبنان: دار الهادي.
- من العقيدة إلى الثورة المقدمات النظرية، حسن حنفي. (2021م). (المجلد د. ط). القاهرة، مصر: مؤسسة هنداوي.
- شرح كتاب نهاية الحكمة طباطبائي، حسين حقاني زنجاني. (1993م). (المجلد د. ط). قم، إيران: مؤسسة الانتشار.
- شرح كتاب نهاية الحكمة طباطبائي، حسين حقاني زنجاني. (1993م). (المجلد د. ط). قم، إيران: مؤسسة الانتشار.
- جامعه شناسی معرفة وعلم. حميد پارسانيا. (بلا تاريخ).
- تاريخ الفلسفة من أقدم العصور إلى الآن، حنا أسعد فهمي. (2009م). (المجلد د. ط). (عقبة زيدان، المحرر) دمشق، سوريا: نور للدراسات والنشر والترجمة.
- ابن رشد جوامع ما بعد الطبيعة، حيدر آباد. (د. ت). (المجلد د. ط).
- نحو فلسفة علمية، د. زكي نجيب محمود. (١٩٥٨م). (المجلد د. ط). مصر: مكتبة الأنجلو المصرية.
- الفلسفة ومشكلات الإنسان، رضا سعادة. (1990م). (المجلد د. ط). بيروت، لبنان: دار الفكر اللبناني.
- نظرية الحركة في فلسفة ابن رشد. سامي محمود إبراهيم. (2006م). رسالة دكتوراه، جامعة بغداد - كلية الآداب - قسم الفلسفة.

- موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي، سميح دغيم. (2004م). (المجلد د. ط). بيروت، لبنان: مكتبة لبنان ناشرون.
- تاريخ العلم، صالح التاروتي، و أحمد مغنية. (1994م). (المجلد د. ط). بيروت، لبنان: دار الصفوة.
- الأسفار، صدر الدين الشيرازي. (1427هـ). (المجلد د. ط). قم، إيران: المركز العام للدراسات الإسلامية.
- الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، صدر الدين الشيرازي. (1992م). (المجلد د. ط). قم، إيران: مطبعة المجتبى.
- التنقيح في المنطق، صدر الدين الشيرازي. (2018م). (المجلد د. ط). (غلام رضا ياسى بور، المحرر)
- مجموعة الرسائل الفلسفية (رسالة التصور والتصديق)، صدر الدين الشيرازي. (د. ت). (المجلد د. ط). بيروت، لبنان: الجمل.
- المعرفة المعاصرة عند السيد الصدر، طه جابر. (2001م). (المجلد د. ط). لبنان: المعهد العالمي الإسلامي.
- منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الإسلامي. عبد الجبار الرفاعي. (بلا تاريخ).
- نقد المنهج التجريبي عند محمد باقر الصدر. عبد الحكيم هميسي. (1996م). جامعة الجزائر.
- موسوعة الفلسفة (المجلد د. ط). عبد الرحمن بدوي. (1996م). قم، إيران: مطبعة ذوي القربى.
- دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، عبد الشمالي. (1979م). (المجلد د. ط). بيروت، لبنان: دار صادر.
- بحثة الإلهيات الفارابي، عبد الكريم سلمان الشمري. (1616م). (المجلد د. ط).
- الفلسفة الإسلامية . عبد الجبار الرفاعي. (2001م). مبادئ المجلد د. ط). بيروت، لبنان: دار الهادي للطباعة والنشر.
- فلسفة، مدخل حديث . عزمي طه سيد أحمد. (2001م). (المجلد د. ط). القاهرة، مصر: دار النهضة.
- الدين الإسلامي . عفيف عبدالفتاح طيارة. (1982م). روح (المجلد د. ط). بيروت، لبنان: دار العلم للملايين.
- النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية. علي الموسوي، و عبد الرسول عبوديت. (2016م). (المجلد د. ط). بيروت، لبنان: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.
- نظرية المعرفة والإدراكات الاعتبارية عند العلامة الطباطبائي. علي أمين جابر آل صفاء. (2009م). (المجلد د. ط). بيروت، لبنان: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع.
- علم اجتماع المعرفة بين الفكر الخلدوني والفكر الغربي. فاطمة بدوي. (د. ت). (المجلد د. ط). جورس- برس.
- الفلسفة الإسلامية. فيصل بدير عون. (بلا تاريخ).
- شرح كتاب المنطق للعلامة الشيخ محمد رضا المظفر. كمال الحيدري، و نجاح نويني. (2011م). (المجلد د. ط). النجف، العراق: دار المرتضى للطباعة والنشر والتوزيع.
- الفارابي الموفق والشارح. محمد البهي. (١٩٨١م). (المجلد ط1). القاهرة، مصر: مكتبة وهبة.
- محاضرات في الفلسفة الإسلامية (نظرية المعرفة في ثوب جديد). محمد الحاج حسن. (1993م). (المجلد د. ط). القاهرة، مصر: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
- القول السديد في شرح التجريد. محمد المهدي الحسيني. (2012م). (المجلد د. ط). كربلاء، العراق: منشورات الأعلمي.
- فلسفتنا دراسة موضوعية في معترك الصراع الكري القائم بين مختل التيارات الفلسفية وخاصة الفلسفة الإسلامية والمادية الديالكتيكية الماركسية. محمد باقر الصدر. (1430هـ- 2009م). (المجلد ط3). بيروت، لبنان: دار التعارف للمطبوعات.
- تعارض الأدلة الشرعية. محمد باقر الصدر. (1980م). (المجلد ط2). بيروت، لبنان: دار الكتاب اللبناني.
- الاستبصار للطوسي. محمد بن الحسن. (١٣٩٠هـ). (المجلد د. ط). طهران: دار الكتب الإسلامية.
- اختيار معرفة الرجال للشيخ الطوسي. محمد بن الحسن. (١٤٠٤هـ). (المجلد د. ط). قم: مؤسسة آل البيت.
- آفاق المعاصرة والتنمية في فكر الإمام الشهيد محمد باقر الصدر. محمد حسن الأمين. (2000م). (المجلد د. ط). النجف، العراق: دار المعارف.
- الميزان في تفسير القرآن. محمد حسين الطباطبائي. (1412هـ). (المجلد ط5). قم، إيران: مؤسسة إسماعيليان.
- أسس الفلسفة والمذهب الواقعي. محمد حسين الطباطبائي. (1986م). (المجلد د. ط). بيروت، لبنان: دار المعارف للمطبوعات.
- فلسفة العلم ومنطق البحث العلمي. محمد محمود الكبيسي. (د. ت). (المجلد د. ط).

- الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل. محمد مكي العاملي. (1989م). (المجلد د. ط). طهران، إيران: الدار الإسلامية.
- نفائس العرفان من أنفاس الرحمن ووليّه المعاريح. محمد وفا الكبير. (2007م). (المجلد د. ط). بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.
- شرح منظومة الأسفار لصدر الدين الشيرازي. مرتضى المطهري. (1998م). (المجلد د. ط). قم، إيران: مكتبة الانتشار الإسلامي.
- أصول فلسفة وروش ورتاليسم. مرتضى مطهري. (1373م). (المجلد 2). قم، إيران: صدرا.
- الفكر الإسلامي وعلوم القرآن. مرتضى مطهري. (2009م). (المجلد ط1). بيروت، لبنان: دار الإرشاد.
- سنة الحياة في الإسلام. مرتضى مطهري. (2009م). (المجلد د. ط). بيروت، لبنان: مطبعة الإرشاد.
- محمد وعلي (النبي والإمام). مرتضى مطهري. (2009م). (المجلد د. ط). بيروت، لبنان: مطبعة الإرشاد.
- مسألة شناخت. مرتضى مطهري. (بلا تاريخ). (المجلد د. ط). قم، إيران: صدرا.
- مجموعه آثار. مرتضى مطهري. (1374م). (المجلد د. ط). طهران، إيران: انتشارات صدرا.
- الأئمة (عليهم السلام)، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. مصطفى مطهري. (2011م). (المجلد د. ط). بيروت، لبنان: مطبعة الإرشاد.
- من الكندي إلى ابن رشد. موسى الموسوي. (2010م). (المجلد د. ط). بيروت، لبنان: مطبعة عوידات.
- شرح المواقف. مير سيد شريف. (1325م). (المجلد د. ط). القاهرة، مصر: مطبعة السعادة.
- شرح الإشارات والتنبيهات. نصير الدين الطوسي. (د. ت). (المجلد د. ط).
- تاريخ الفلسفة الإسلامية. هنري كوربان. (1974م). (المجلد د. ط). (ماجد فخري، المترجمون) بيروت، لبنان: الدار المتحدة للنشر.
- تاريخ الفلسفة الإسلامية. هنري كوربان. (1998م). (المجلد د. ط). (ماجد فخري، المترجمون) بيروت، لبنان: مطبعة عوידات.

References

- Abd al-Shamali. (1979 AD). Dirasat fi Tarikh al-Falsafah al-Arabia al-Islamia (Vol. D. I). Beirut, Lebanon: Dar Sader.
- Abdul Hakim Hamisi. (1996AD). Naqd al-Manhaj al-Tajribi inda Muhammad Baqir al-Sadr. Algeria University.
- Abdul Jabbar Al-Rifai. (2001AD). Mabada al-Falsafat al-Islamia (Vol. D. I). Beirut, Lebanon: Dar Al-Hadi for Printing and Publishing.
- Abdul Jabbar Al-Rifai. (no date). Manhaj al-Shahid al-Sadr fi Tajdid al-Fikr al-Islamii .
- Abdul Karim Salman Al-Shammari. (1616 AD). Bahthat al-Ilahiaat al-Farabi (Vol. D. I).
- Abdul Rahman Badawi. (1996AD). Mawsueat al-Falsafa (Vol. D. I). Qom, Iran: Al-Zila Press.
- Abu Ali Ibn Sina. (1996AD). Sharh Al-Sharh Il Allama Al-Razi (Vol. D. I). Qom, Iran: Dar Al-Balagha Publishing.
- Abu Ali Ibn Sina. (2008AD). Ata'likat (Vol. D. I). Cairo, Egypt: Bait Al-Hikma for Media, Publishing and Distribution.
- Abu Ali Ibn Sina. (2020 AD). Risalat fi maerifat Al-Nafs Al-Naatiqa wa'ahwaliha (Volume D. I). Beirut, Lebanon: Dar Al-Qalam for Printing, Publishing and Distribution.
- Abu Hamid Muhammad Al-Ghazali. (1982AD). Al-Mustasfa min Ilm al-Usul (Volume D. I). Beirut, Lebanon: Dar Al-Ilm Lilmalayin.
- Afif Abdel Fattah Tabbara. (1982AD). Rouh al-Diyn al-Islami (Vol. D. I). Beirut, Lebanon: Dar Al-Ilm Lilmalayin.
- Ahmed Al-Husseini Al-Baghdadi. (1994AD). Buhooth fi Ijtihad (Vol. D. I). Beirut, Lebanon: Dar Al-Murtada Press.
- Ahmed bin Farid bin Ahmed. (2013AD). kashf Al-Tamwihat fi Sharh Al-Raazi eala Al'iisharat waltanbihat li Ibn Sina (Volume D. I). Beirut, Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Ahmed Fares. (no date). Maqayis Al-Lughah.
- Al'amin Alsayid Muhsen. (1403AH). A'eyan Al-Shiyea (Vol. D. I). Beirut, Lebanon: Dar Al-Ta'arof.
- Al-Farabi. (1346 AH - 1926 AD). Ata'likat: The Book of Al-Farabi's Letters (Volume 1). (Hyderabad Addeccan, editor) India: Uthmani Encyclopedia Edition.
- Al-Farabi. (1968 AD). Aljame bayn rayi Al-Hakimayn (Vol. 2). Beirut, Lebanon: Catholic Press, Dar Al-Mashreq.
- Al-Farabi. (1985 AD). Almantiq (Vol. D. I). (Dr. Rafiq al-Ajam, editor) Beirut, Lebanon: Dar Al-Mashreq.
- Al-Farabi. (d.t.). A message on answers to questions asked about, kitab Risalatan Falsafytan (Volume D. I). (Dr. Jaafar Al Yassin, editor) Dar Al-Manahil.
- Al-Farabi. (D.T.). al-Alfaz Almustaemalat fi Al-Mantiq (Vol. D. I).
- Al-Husseini. (no date). Muhammad Baqir Al-Sadr has a full life and creative thought.
- Ali Al-Moussawi, and Abdul-Rasoul Abbudit. (2016AD). Al-Nidham al-Falsafi limadrasat al-Hikma al-Mutaalia (Vol. D. I). Beirut, Lebanon: Hadhara Center for the Development of Islamic Thought.
- Ali Amin Jaber Al Safaa. (2009AD). Nadhariat al-Marifah wal'iidrakat al-Ietibariah enda al-Allamah al-Tabataba (Vol. D. I). Beirut, Lebanon: Dar Al-Hadi for Printing, Publishing and Distribution.
- Al-Sheikh Ali Jaber. (2004AD). Nazariat Al-Maerifa eind Al-Falasifa Al-Muslimin (Vol. D. I). Beirut, Lebanon: Al-Ma'arif Al-Hakimiya Institute for Religious Studies.
- Azmi Taha Sayed Ahmed. (2001AD). Falsaft, a modern introduction (Vol. D. I). Cairo, Egypt: Dar Al Nahda.
- Badr Al-Halabi. (1907 AD). Al-Majmue lilmuealim Althaani, Abu Nasr Al-Farabi, followed by Nasus Al-Kalam (Volume 1st edition). Cairo, Egypt: Al-Saada Press.
- Dr. Zaki Nageeb Mahmoud. (1958 AD). nahwa Falsafat Eilmia (Vol. D. I). Egypt: Anglo-Egyptian Library.
- Faisal Bider Aoun. (no date). Al-Falsafat al-Islamia.
- Fatima Badawi. (D.T.). Eilm Ejtimaa al-Maerifah bayna al-Fikr al-Khalduni walfikr al-Gharbi (Vol. D. I). Juris-Press.
- Hamid Parsania. (no date). Shenasi University of Knowledge and Science.
- Hanna Asaad Fahmy. (2009AD). Tarikh alFalsafa from the Earliest Times to the Present (Vol. D. I). (Oqba Zidan, editor) Damascus, Syria: Nour for Studies, Publishing and Translation.

- Hassan al-Umri. (2001AD). Islamiyat al-M'arifh enda Muhammad Baqir al-Sadr (Volume D. I). Beirut, Lebanon: Dar Al-Hadi.
- Hassan Hanafi. (2021 AD). min al-Aqidah ilaa alThawrah: Theoretical Introductions (Vol. D. I). Cairo, Egypt: Hindawi Foundation.
- Henry Corbin. (1974 AD). History of Islamic Philosophy (Vol. D. I). (Majed Fakhri, The Translators) Beirut, Lebanon: United Publishing House.
- Henry Corbin. (1998AD). History of Islamic Philosophy (Vol. D. I). (Majed Fakhri, The Translators) Beirut, Lebanon: Oweidat Press.
- Hussam Al-Din al-Alusi. (1985AD). Falsafat al-Kandi (Vol. D. I). Beirut, Lebanon: Dar Al-Tali'ah.
- Hussein Haqqani Zanjani. (1993AD). Explanation of the book "Nihayat al-Hikma" Tabatabai (Volume D. I). Qom, Iran: al-Intishar Foundation.
- Hyderabad. (D.T.). Ibn Rushd's Jawamie ma baed al-Tabiea (Vol. D. I).
- Ibrahim Muhammad Turki. (2007AD). Al-Falsafa walfalasifa fi Al-Mashriq Al'iislami (Vol. D. I). Beirut, Lebanon: Dar Al-Wafa for Writing and Printing.
- Jaafar Al-Subhani. (2018AD). Nazariat Al-Maerifa, Introduction to Science, Philosophy, and Theology (Vol. D. I). (Al-Sheikh Muhammad Makki al-Amili, editor)
- Jamal al-Din al-Asnawi. (2009AD). Nihayat al-Sul Sharh Minhaj al-Usul Ilm al-Usul (Volume D. I). Beirut, Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Jamal al-Din al-Asnawi. (no date). Nihayat al-Sul Sharh Minhaj al-Usul Ilm al-Usul.
- Kamal Al-Haidari, and Najah Noeni. (2011AD). Sharh Kitab al-Mantiq by al-Allamh al-Sheikh Muhammad Redha Al-Muzaffar (Volume D. I). Najaf, Iraq: Dar Al-Murtadha for printing, publishing and distribution.
- Mir Syed Sharif. (1325 AD). Sharh al-Mawaqif (Vol. D. I). Cairo, Egypt: Al-Saada Press.
- Mortadha Al-Mutahari. (1373 AD). Usul Falsafat warush Werthhalism (Vol. 2). Qom, Iran: Sadra.
- Mortadha Al-Mutahari. (1374 AD). Majmua'at A'athar (Volume D. I). Tehran, Iran: Sadra Publications.
- Mortadha Al-Mutahari. (1998AD). Sharh Mandhumat al-Asfar li Sadr al-Din al-Shirazi (Volume D. I). Qom, Iran: al-Iantishar al-Islami Library.
- Mortadha Al-Mutahari. (2009AD). Al-Fikr al-Islami waeulum al-Qur'an (Volume 1st Edition). Beirut, Lebanon: Dar Al-Irshad.
- Mortadha Al-Mutahari. (2009AD). Muhammad wa Ali (The Prophet and the Imam) (Vol. D. I). Beirut, Lebanon: Al-Irshad Press.
- Mortadha Al-Mutahari. (2009AD). Sunnat al-Hayat fi al-Islam (Vol. D. I). Beirut, Lebanon: Al-Irshad Press.
- Mortadha Al-Mutahari. (no date). Masalat Schnacht (Vol. D. I). Qom, Iran: Sadra.
- Muhammad Al-Bahi. (1981 AD). Al-Farabi, al-Muafaq wa alSharh (Volume 1). Cairo, Egypt: Wahba Library.
- Muhammad al-Hajj Hassan. (1993AD). Lectures on Islamic Philosophy (Theory in a New Dress) (Vol. D. I). Cairo, Egypt: University Institution for Studies, Publishing and Distribution.
- Muhammad al-Mahdi al-Husseini. (2012AD). Al-Qawl al-Sadid fi Sharh al-Tajrid (Volume D. I). Karbala, Iraq: Al-Alami Publications.
- Muhammad Baqir Al-Sadr. (1430 AH - 2009 AD). Falsafatuna is an objective study in the arena of the intense conflict existing between the various philosophical currents, especially Islamic philosophy and Marxist dialectical materialism (Volume 3). Beirut, Lebanon: Dar Al-Ta'arof Publications.
- Muhammad Baqir Al-Sadr. (1980 AD). Ta'arud al-Adilah al-Shareia (Volume 2). Beirut, Lebanon: Dar Al-Kitab Lebanese.
- Muhammad bin Al-Hassan. (1390 AH). Al-Istibsar by Al-Tusi (Vol. D. I). Tehran: Dar al-Kutub al-Islami.
- Muhammad bin Al-Hassan. (1404 AH). Ikhtiar Marifat al-Rijal li al-Sheikh al-Tusi (Volume D. I). Qom: al Al-Bayt Foundation.
- Muhammad Hassan Al-Amin. (2000AD). Afaq al-Measrh waltnmyh fi Fikr al-Imam al-Shahid Muhammad Baqir al-Sadr (Volume D. I). Najaf, Iraq: Dar Al-Maaref.
- Muhammad Hussein Tabatabaei. (1412 AH). Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an (Volume 5th Edition). Qom, Iran: Ismailian Foundation.

- Muhammad Hussein Tabatabaei. (1986AD). Usus al-Falsafah walmadhhab al-Waqiei (Vol. D. I). Beirut, Lebanon: Dar Al Maaref Publications.
- Muhammad Mahmoud Al-Kubaisi. (D.T.). Falsafat al-Eilm wa Mantiq al-Bahth al-Eilmi (Vol. D. I).
- Muhammad Makki Al-Amili. (1989AD). alIlhiaat alaa Hudaa al-Kitab wasunnah wa al-Aqli (Vol. D. I). Tehran, Iran: al-Dar Al-Islamia.
- Muhammad Wafa Al-Kabir. (2007AD). Nafa'is al-Irfan min Anfas al-Rahman and followed by al-Ma'arij (Volume D. I). Beirut, Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Musa Al Musawi. (2010AD). min al-Kindi ila Ibn Rushd (Vol. D. I). Beirut, Lebanon: Oweidat Press.
- Mustafa Muthahari. (2011AD). al-Aaima (peace be upon them), wal'amr bialmaeruf walnahi an al-Munkar , (Volume D. I). Beirut, Lebanon: Al-Irshad Press.
- Nasir al-Din al-Tusi. (D.T.). Sharh al-Isharat waltanbihat (Vol. D. I).
- Paul Massad. (2022 AD). Ibn Sina, the philosopher, nine hundred years after his death (Vol. D. I). Cairo, Egypt: Hindawi Foundation.
- Redha Saadeh. (1990AD). Al-Falsafah wamushkilat al'linsan (Vol. D. I). Beirut, Lebanon: Dar Al-Fikr Al-Lebanese.
- Sadr al-Din al-Shirazi. (1427 AH). al'Asfar (Vol. D. I). Qom, Iran: General Center for Islamic Studies.
- Sadr al-Din al-Shirazi. (1992AD). Al-Shawahid Alrububia fi al-Manahij al-Sulukia (Vol. D. I). Qom, Iran: Al-Mojtaba Press.
- Sadr al-Din al-Shirazi. (2018AD). Al-Tanqih fi al-Mantiq (Vol. D. I). (Gholamreza Yasipour, editor)
- Sadr al-Din al-Shirazi. (D.T.). Collection of Philosophical Messages (Message of Perception and Belief) (Volume D. I). Beirut, Lebanon: Al-Jamal.
- Saleh Al-Tarouti, and Ahmed Mughniyeh. (1994AD). Tarikh al-Ilam (Vol. D. I). Beirut, Lebanon: Dar Al Safwa.
- Sami Mahmoud Ibrahim. (2006AD). The theory of movement in Ibn Rushd's philosophy. Doctoral dissertation, University of Baghdad - College of Arts - Department of Philosophy.
- Samih Daghim. (2004AD). Sadr al-Din al-Shirazi's Encyclopedia of Terminology (Vol. D. I). Beirut, Lebanon: Lebanon Nashirun Publishers.
- Taha Jaber. (2001AD). Al-Maerifah al-Mueasirah inda al-Sayyid al-Sadr (Vol. D. I). Lebanon: International Islamic Institute.
- Zirkli. (no date). Al-Ialaam.