

## الفصل الثالث

### مشكلة الاتصال

ويتضمن :

تمهيد

- ١ - نظرية الاتصال الفارابية.
- ٢ - مشكلة الاتصال لدى ابن الصائغ.
- ٣ - مشكلة الاتصال لدى ابن رشد.
- ٤ - ابن باجة بين الفارابي وابن رشد.

## تمهيد:

يعد ابن باجة ومن بعده "ابن رشد" من الفلاسفة الذين ألفوا رسائل خاصة في إمكان الاتصال "أى اتصال الإنسان بالعقل المفارق وقد ذكر ابن أبى أصيبعة" كتاباً منسوباً "لأبى بكر ابن الصائغ" بعنوان "اتصال العقل بالإنسان" وكان قد ذكر له أيضاً مؤلفاً بعنوان "فصول تتضمن القول عن اتصال الإنسان بالعقل. فالطريقان متعاكسان وليس للرسالة عنوان من وضع المؤلف فهي تبدأ بعبارة "من كلامه رضى الله عنه فى اتصال العقل بالإنسان خاطب به بعض إخوانه فقال. . " وهذا العنوان من وضع الناسخ. وربما يكون الكتابان واحداً وإن اختلف المترجمون فى تحديده (٢٤٤).

ولا شك أن عدم تحديد عنوان الرسالة واختلاف المترجمين فيه، قد جعل الباحثين يختلفون فى تحديد السبيل التى سلكها ابن الصائغ فى الاتصال فكل العنوانين يحدد مسلكاً خاصاً للاتصال، وكل طريق منهما يختلف اختلافاً جوهرياً وأن اتفقت الغاية وهى الاتصال، مما يجعل المشكلة أكثر غموضاً خاصة وأن ابن باجة لم يحدد أى الطريقين قد سلكه، ولم يشر إلى ذلك صراحة من خلال نصوصه، وإذا حاولنا أن نساير العنوانين ونوفق بينهما بدت لنا المشكلة أكثر صعوبة إذ أن القول بأن عنوان الرسالة هو "اتصال الإنسان بالعقل" يساير الطريق الذى سلكه ابن باجة فى نظرية المعرفة والذى يتلخص فى ارتقاء الإنسان بمعارفه من الجزئيات إلى الكليات فهو يبدأ من المحسوس حيث يقوم الحس فى هذه المرحلة بانتزاع صور المحسوسات وتظل هذه الصور على علاقتها بمادتها إلى أن تدخل فى نطاق الخيال فيجردها بدوره تجريداً أشد من المادة حتى تصل إلى العقل فيقوم بتجريدها تجريداً تاماً عن المادة وتصبح المعانى أو المعقولات كلية بعد أن كانت جزئية إلا أن نظرية

المعرفة لا تقف عند هذا الحد بل إننا نجد أن هذه المعقولات لما كانت بطبيعتها لا توجد خارج الذهن وإنما هي داخله فإنه فى مرحلة الإدراك العقلى نجد أنها قد تكون بالقوة وقد تكون بالفعل . على أن ما بالقوة يقتضى دائماً محرراً يخرج من القوة إلى الفعل كما يتضح لنا ذلك من مذهب ابن باجة الطبيعى ومن أجل ذلك نجد أن هذه المعقولات فى تجردها تمر بمراحل العقل الأربعة بتأثير من العقل الفعال المحرك لها والذى كان له الأثر كل الأثر فى خروجها من القوة إلى الفعل . ولذلك جعله ابن باجة صوره للعقل المستفاد وهو آخر مراحل العقول الإنسانية وشبه فعله تمشيئاً مع أرسطو بفعل الشمس فى البصر . ذلك هو الطريق الأول للوصول وقد أشار إليه ابن باجة بقوله " فالإنسان له أولاً الصورة الروحانية على مراتبها ثم بها يتصل بالمعقول ثم يتصل بهذا المعقول بذلك العقل الآخر ، فالارتقاء إذن من الصور الروحانية يشبه الصعود فإن كان ممكناً أن يوجد الأمر بالضد أشبه الهبوط (٢٤٥) وربما كان هذا النص يشير صراحة إلى أن هناك طريقين للاتصال .

أما إذا افترضنا أن عنوان الرسالة هو اتصال العقل بالإنسان " كان ذلك يمثل الطريق الهابط وهو الذى يفترض أن الصورة المعقولة كانت موجوده فى العقل الفعال يهيئها للعقل الإنسانى ، والمعرفة بناء على ذلك لا تحصل إلا بفيض من العقل الفعال واهب المعرفة هذا الطريق الهابط قد أشار إليه ابن باجة ببعض النصوص الغامضة لكنه لم يفصله لنا تفصيلاً يتضح معه تقريرنا بأنه سلك هذا الطريق .

من هذه الإشارات التى تؤيد طريق الإلهام أو الفيض منها " المعقولات وحصول القوة الناطقة بالفعل هى موهبة الله التى هى مثل ضوء الشمس ويصير بها ويرى مخلوقات الله " ويقول أيضاً والتفاضل فى موهبة الله التى

بها تبصر القوة الناطقة تتقارب بحسب ما يعطيه الله أيضاً في أول خلقه الإنسان من الاستعداد لقبول الموهبة التى بها تبصر القوة الناطقة" (٢٤٦).

وهذه الإشارات يفهم منها أن فى النفس استعداد لقبول المعرفة وأن النفس مفطورة على بعض المعقولات أو المبادئ التى تجعل المعرفة ممكنة ثم تعمل الحواس عملها ويحصل الإدراك ثم تنتقل الصور من حالة إلى حالة حتى تصبح مجردة تجريدًا تامًا ويصل إلى العقل بالقوة فيعقلها ويصبح بها عقلاً بالفعل وتصبح هذه الصور معقولات بالفعل لكن العقل لا ينتقل من القوة إلى الفعل إلا بتأثير عقل آخر هو العقل الفعال واهب المعرفة وهنا نجد المعرفة تتسم بسمة إشراقية.

فإن كان الطريق الأول يمثل المذهب العقلى فى الاتصال فإن الطريق الثانى يمثل المذهب الإشراقى (الصوفى) وابن باجة فى مؤلفاته قد هاجم المتصوفة (خاصة الغزالى) الذين يمثلون هذا الاتجاه الصوفى ويأخذ عليهم أنهم يقولون بأن غاية الإنسان القصوى هى عين الجمع، ومعناه إجماع القوى الحسية الثلاثة وهى الحس والخيال والتذكر. ولذلك قصرُوا عن إدراك الصور الروحانية المحضة بالسبل العقلية واستعاضوا عنها بالصور الروحانية الخيالية. كما أنهم يقولون أن الغاية من معرفة الحق هى الالتئاذ (٢٤٧).

ورغم أن بعض المحدثين قد أثبتوا ببعض النصوص الغامضة أن ابن باجة ينفى طريق الهبوط (٢٤٨) مثل قوله " . . فإن كان من وصل الرتبة ممكنًا فيه أن يعود فيهبط لو كان ممكنًا ذلك لكان ذلك تحرُّكًا وتحريكًا. ولكن ذلك غير ممكن فيه ولذلك يقول بعض رؤساء المتصوفين "لو وصلوا ما رجعوا" ولكن يمكن عند أرسطو ومن جرى مجراه الحال الشبيهة بالهبوط والرجوع وأمثال المعنى الذى تدل عليه هذه الأسماء للعقل عند تلك الرتب المتوسطة، وذلك من حيث له أحوال الصعود" (٢٤٩).

ويستند هؤلاء إلى أن هذا النص يشير إلى أن طريق الهبوط غير ممكن وإذا أمكن فهو لا يمكن من حيث اتصال العقل الفعال بالعقل الهولاني بل من حيث مقدرة من وصل إلى هذه المرتبة على الهبوط، مثل مقدرة على الصعود، من حيث تمكنه من العمل عن تلك الرتب المتوسطة التي تقع بين الطرفين: الصورة الروحانية والاتصال بالعقل الفعال.

ولكننا لا نتفق مع هؤلاء الباحثين الذين لم يتحرروا الدقة وأصدروا حكمهم بصورة سريعة ولو كان هذا الحكم صحيحاً لما خفى عن فيلسوف قرطبة (ابن رشد) ولما كان هناك أى داع لأن يذكر ابن رشد الطريق التي سلكها ابن باجة ووصفها في بادئ الأمر بأنها حق حيث يقول "أما الطريق التي رام أبو بكر سلوكها في رسالته فهي حق" (٢٥٠) ولا أن يقوم بتلخيصها في كتاب النفس ولو كان هذا الطريق هو الطريق العقلي لما ذكر ابن رشد طريقته الخاصة في الاتصال ولما قال عن ابن الصائغ أنه وصل في آخر أمره إلى أن جعل الاتصال من مواهب الله. فوقع فيما وقع فيه الصوفية من الخروج عن النظام الطبيعي المعقول. مما جعل ابن رشد يعدل عن هذا الطريق وكان سبب عدوله كما أوضحنا أنه يسلك مسلك الصوفية ويخرج الإنسان عن دائرة العلم الطبيعي (٢٥١).

وإذا كنا قد عرضنا وجهات النظر المختلفة فيما يتعلق بمشكلة الاتصال فإننا سنرجئ وجه نظرنا بعد أن نعرض الطريقة التي سلكها ابن الصائغ، إذ أن الأمانة العلمية تقتضى منا ذلك، ولكي تكون أكثر موضوعية فإننا سنعرض وجهة نظر الفارابي في تلك المشكلة على أساس أن نظريته في الاتصال تعد المنبع الذي استقى منه سائر فلاسفة الإسلام بلا استثناء تلك النظرية.

## ١ - نظرية الاتصال الفارابية:

وتتميز نظرية الفارابي في الاتصال بأنها قائمة على أساس نظرى عقلى فليس تصوفه بالتصوف الروحى البحت الذى يقوم على محاربة شهوات الجسم والبعد عن اللذائذ لتطهير النفس، وإنما هو تصوف نظرى يعتمد على الدراسة والتأمل. وطهارة النفس تتم عن طريق العقل والأعمال الفكرية، وواضح أنه ليس فى مكنة الناس جميعاً الصعود إلى مرتبة هذه السعادة ولا تبلغها إلا النفوس الطاهرة المقدسة التى تستطيع أن تصعد إلى عالم النور والبهجة فهناك إذن نفوس لديها استعداد لقبول المعرفة التى يهبها العقل الفعال واهب الصور وهو الذى ينقل العقل الهولانى من القوة إلى الفعل حيث يكون معداً لتقبل هذه المعارف يقول الفارابي " وليس فى جواهرها كفاية فى أن تصير من تلقاء أنفسها معقولات بالفعل، ولا أيضاً فى القوة الناطقة... بل تحتاج أن تصير عقلاً بالفعل إلى شئ آخر ينقلها من القوة إلى الفعل... والفاعل الذى ينقلها من القوة إلى الفعل. هو ذات ما جوهره عقل ما بالفعل ومفارق المادة... منزلته من العقل الهولانى منزلة الشمس من البصر... وفعل هذا العقل المفارق فى العقل الهولانى شبيه بفعل الشمس فى البصر فلذلك سمى العقل الفعال" (٢٥٣).

وهكذا فالمعرفة عند الفارابي تحصل بفيض من العقل الفعال، وهى فى هذه الحالة تعد معرفة إشرافية، وإذا كان ابن سينا قد جاء بعد الفارابي ودعم هذا الاتصال وأقامه على الدراسة والتأمل والنظر مع الاحتفاظ بمكان للعقل العملى فإن ابن باجة وابن طفيل يوسعان الجانب العقلى بعض الشئ مع التركيز على التأمل والنظر.

## ٢ - مشكلة الاتصال عند ابن الصائغ:

لما كانت المعقولات أولاً بالقوة وثانياً بالفعل ، كان لابد لها من محرك يخرجها من القوة إلى الفعل إذ أن ما هو بالقوة لا يستطيع الانتقال إلى الفعل من تلقاء نفسه بل لابد أن ينتقل تحت تأثير كائن آخر هو دائماً بالفعل طبقاً لمذهب ابن باجة الطبيعي . هذا الكائن هو العقل الفعال " . . . . وكان هو المحرك الأول مثلاً ومن كان مثله صار واحداً بالعدد كثيراً بالآلات الروحانية كانت أو الجسمانية " وإذا كنا قد ذكرنا أن مراتب المعرفة عند ابن باجة ثلاثة وهى الصورة الروحانية ، والمعقول ، والعقل الآخر (الفعال) وأن سبيل الارتقاء من هذه المراتب من المعرفة توازيها مراتب نضف الناس بحسبها وهى تبدأ من المعقول فى ارتباطه بالصورة الهيولانية ثم تنتقل إلى المعقول فى صورته المجردة ثم تصل إلى مرتبة الاتصال بالعقل الفعال . فكأن ابن باجة هنا يذكر منازل ثلاثة للاتصال وهى المرتبة الجمهورية - المرتبة النظرية - ومرتبة السعداء أو الواصلين (٢٥٥):

### أولاً: المرتبة الجمهورية:

يطلق ابن باجة على هذه المرتبة (الطبيعية) وأشخاص هذه المرتبة يكون المعقول عندهم مرتبطاً بالصور الهيولانية ، وكما يقول لا يعلمونه إلا بها وعنهما ومنها أولها فهم لا يدركون هذا المعقول إلا إذا أدركوا الصور الهيولانية التى هى أصل له . أى أنهم لا يدركون المعقولات إلا بالإضافة إلى موضوعاتها وقد ذكرنا سابقاً أن هذه المعقولات تختلف من شخص زيد إلى شخص عمرو مما يؤدى إلى اختلاف معقولات كل منهما وهذا يؤدى بنا إلى القول بأن هذه المعرفة فى هذه المرحلة تمثل المرتبة الدنيا فى المعرفة يقول ابن باجة " وكذلك من يعلم العلم الطباعى فحاله من المعقولات حال الجمهور إذ اتصالهم بالمعقولات بوجه واحد وعلى سنن واحد ، وإنما يتفاوتون على قدر تفاضل

التصور. كحالهم عند تصور القوة الخيالية والحس المشترك فإنهم عند ذلك يحضرون صورة روحانية لشخص ما ثم ينطرون فيها من جهة ما هي موجودة ذلك لا من جهة أنها مدركة فى شىء ما هيولانى فإذا أدركوا معقولها لم يدركوه إلا بتلك الصور وهى فاسدة فلو أمكن أن يكون لهذه نسيان لذهب معقولها لذهابها عند المتصور أى لا يتصل الهيولانى بالمعقول إلا بتوسط الصور الروحانية وهذه أيضاً هى الطريق الأول التى هى بالطبع ومشتركة بينهم وبين الجمهور" (٢٥٦).

### ثانياً، المرتبة النظرية؛

وهى فى ذروة الطبيعة، إلا أن الجمهور ينظرون إلى الموضوعات أولاً وإلى المعقول ثانياً، ولأجل الموضوعات والنظار الطبيعيون ينظرون إلى المعقول أولاً وإلى الموضوعات ثانياً، ولأجل المعقولات تشبيهاً فلذلك ينظرون إلى المعقول أولاً ولكن مع المعقول الصور الهيولانية والفرق بين المرتبتين أنه فى المرتبة النظرية يرى صاحبها المعقول الصور الهيولانية (٢٥٧) والفرق بين المرتبتين أنه فى المرتبة النظرية يرى صاحبها المعقول ولكن بواسطة كما تظهر الشمس فى الماء فإن المرئى فى الماء هو خيال الشمس وليست الشمس، أما الجمهور فهم يرون خيال حياله مثل أن تلقى الشمس ضوءها على الماء ثم ينعكس الخيال على مرآة ويرى الشخص الصورة فى المرآة فكأن إدراك الصورة فى المرتبة الثانية يختلف عنه فى الأولى.

ويرى ابن باجة أن هذه المرحلة هى مرحلة العلم بمعناه الصحيح وأن القضايا المستعملة فى العلوم يجب أن تتضمن المحمول والموضوع فتكون قضايا كلية (٢٥٨).



### ثالثاً: مرتبة السعداء:

وهى المرتبة الثالثة التى بعد المرتبة النظرية وقد خصها ابن باجة للسعداء لأنهم هم الذين يمكنهم رؤية الشئ بنفسه وفى هذه المرتبة "يرفض صاحب العلم الطباعى مرتقى آخر فينظر فى المعقولات لا من حيث معقولات تسمى هيولانى ولا روحانى، بل من حيث المعقولات لا من حيث هى معقولات أحد موجودات العالم فأنزل أنه يحصل له منها معقول ما تكون نسبته إلى المعقول الموضوع نسبه ذلك المعقول الموضوع إلى شخصه حتى يكون ذلك النوع من المعقولات وسطاً فى النسبة فذلك المعقول الثالث فى الرتبة إنما يتصل الإنسان به بالمعقول الأول وبه يراه" (٢٦٠).

وفى هذه المرحلة يستطيع الإنسان أن يحصل على الضوء الذى هو أصل كل رؤية فتبدى له أمور كثيرة لا تتبدى لسواه وفى هذا الصدد يقول ابن باجة. فكتب أننا إذا لم يكن لنا ضوء كنا نجد فى بصرنا عمى والعمى سوء والفرق بين سعى البصر فى الضوء وبين سعيه فى الظلمة معلوم بنفسه فكذلك الجاهل ومن ليس عنده علم بالشئ" (٢٦١).

فالواصل إذن إلى هذه المرحلة هو العالم، والمتردد دون الوصول إليها هو الجاهل والعالم أشبه ما يكون بالمبصر فى الضياء. والجاهل أشبه بالمتلمس طريقة فى الظلام. ويسوق لنا ابن باجة هذا التشبيه لكى يفرق لنا بين طريق العالم وطريق الجاهل فيقول " ومعنى العلم بالشئ هو أن يكون عند العالم به محموله هو معقوله، والقضاء على أشخاص ذلك المعقول فى وقت دون وقت يشبه السعى" (٢٦٢).

والعلم فى هذه المرحلة يكون بمعرفة محمول الشئ الذى هو معقوله بالذات، أى أن المعرفة هنا هى اندماج المحمول بالموضوع اندماجاً عقلياً بحيث لا تكون هناك حاجة إلى التفريق بينهما ثم جمعهما فى قضية منطقية كما هو

الحال فى المرتبة النظرية. فالمعرفة هنا تصبح رؤيا مباشرة، ولكنها رؤية للمعقول ذاته بعد القضاء على أشخاصه فترة بعد فترة. ولكى تتضح لنا فكرة ابن باجة المنطقية نجده يلجأ إلى بعض التشبيهات الحسية، فتجده يشبه القوة التى يرتسم فيها المعقول بالعين، والعقل يشبه الإبصار وهو الصورة المرتسمة فى البصر. وكما أن تلك الصورة هى بالضوء فإن الضوء يوجد بها بالفعل، وبه ترتسم فى الحاسة " (٢٦٣).

كذلك الأمر فى العقل بالفعل فهو الذى ترتسم فيه المعقولات وهو يشبه العين من هذه الناحية التى ترتسم فيها المبصرات. وكما أن العين بحاجة إلى الضوء لكى ترى. فكذلك العقل بالفعل بحاجة إلى العقل الفعال لترسم فيه المعقولات ولكن ما هو نوع هذه المعقولات؟ هل هى المعقولات المضافة إلى موضوعاتها؟ فى الواقع لا لأننا إذا أخذنا بهذا رأى كنا موافقين لأفلاطون الذى يضع الصورة المعقولة على أنها معانى مجردة عن المادة يلحقها الذهن كما يلحق الحس صورة المحسوسات حتى يكون الذهن كالقوة الحساسة للصورة أو كالقوة الناطقة للمتخيلات فلزم من ذلك أن تكون المعانى المعقولة من تلك الصورة أبسط من تلك الصور فيكون هنا ثلاثة " المعانى المحسوسة - الصورة - معانى الصور.

معنى ذلك أن المعارف الضرورية فى رأى أفلاطون نستطيع الحصول عليها عن طريق تذكرها باتصالها مباشرة بالمحسوسات. فكأن هذه المعقولات قائمة خارج الذهن (٢٦٤). ويترتب على قول أفلاطون بعض الآراء المتناقضة مما جعل أرسطو يبطل ما يقوله ويقول إذا كان أفلاطون يسمى الصور المعقولة باسم الشئ ويحدها بحددة " فإننا نقول فى صورة روحانية لإنسان مثلاً " إنها صورة إنسان أو صورة نار وليس نقول أنها بلد. وكذلك نقول لمعقولنا ما كان فيه (فهو) نار، ولا نقول فى المعقول أنه نار. فلو كان ناراً لأحرقت كذلك إذا

كان سقراط يسير على منوال أفلاطون " ويقول فى الصورة التى يضعها أنها الخير والجميل والإنسان (لا) إنه معنى الإنسان " فإنه ينطبق عليه تلك المحالات التى ردها أرسطو .

فإذا كان ابن باجة يرى أن هذه المعقولات ليست مضافة إلى موضوعاتها ويبطل قول أفلاطون وسقراط فما هو رأيه؟؟

يتتهى ابن باجة إلى القول بأن عالم المعقولات موجود لكن لا بد لمن أراد أن يتصل بهذه المعقولات من الاستعانة بالعقل الفعال الذى هو بمثابة الضوء . فالصور الروحانية إذا أخذت مجردة عن الإضافات التى ذكرناها أصبحت واحدة باقية غير بالية ولا فاسدة " (٢٦٥) .

وهكذا فكما أن الناس مراتب فكذلك المعقولات مراتب :

**أولها** مرتبة الجمهور: وهى المعقولات العملية وهذه كائنة فاسدة إذا كانت مرتبطة بالصور الخيالية (٢٦٦) .

**وثانيها:** المعقولات النظرية، ولها عدة مراتب منها معقولات الأمور التعليمية وهى معقولات ناقصة إذا كانت لا تتصور على ما هى عليه فى وجودها . وهى تستند إلى مثالات أشخاصها، ولذلك تكاد أن تكون معقولاتها كالمخترعة (٢٦٧) ومنها معقولات العلم الطبيعى وهى أشرف من تلد إذ كانت معقولاتها أتم وجوداً، وأقرب إلى الأمور الشخصية . إذ أن معقولاتها تستند إلى خيالات أشخاصها .

فإذا ارتقى صاحب العلم الطبيعى فنظر فى المعقولات التى ليست موجودة وهى الصور المفارقة، عقل فى ذلك الوقت معقولات ليست فاسدة، إذ أن ما يعقل منها لا يستند إلى موضوعات ولا لها موضوعات .

ويقارن ابن باجة بين هذه المراتب الثلاث وبين الأحوال التى ذكرها أفلاطون فى لغز الكهف (الكتاب السابع من الجمهورية) فيقول، فحال الجمهور من المعقولات تشبه أحوال المبصرين فى مغارة لا تطلع عليهم الشمس فيها فيرونها، بل يرون الألوان كلها فى الظل. فمن كان فى فضاء المغارة رأى فى حال شبيهة بالظلمة، ومن كان عند مدخل المغارة رأى الألوان فى الظل، ولن يبصروا قط ذلك الضوء. فلذلك، كما أنه لا وجود للضوء مجرداً من الألوان عند أهل المغارة كذلك لا وجود لذلك العقل عند الجمهور ولا يشعرون به، وأما النظريون فينزلون منزلة من خرج من المغارة إلى البطاح فلمح الضوء مجرداً من الألوان، ورأى جميع الألوان على كنهها. وأما السعداء فليست لهم فى الإبصار شبه، إذ يصيرون هم الشيء. فلو استحال البصر فصار ضوءاً لكان عند ذلك ينزل منزلة السعداء (٢٦٨).

يبد أن الذين يصلون إلى مرتبة السعداء يصبحون واحداً بالعدد ولا عجب فى ذلك إذ أن تكثر العقول إنما يرجع إلى تكثر المعقولات، فى حين أن الاتصال بالعقل الفعال إنما يعنى الاتصال بعقل واحد، معقوله هو بعينه وذلك فسائر السعداء واحد بالعدد لا فرق بينهم إلا فيما ضربه ابن باجة من ذلك المثال وهو "ولو أقبل ربيعة بن مكرم وقد لبس درعاً وحمل بيضة حديد، واعتقل قتاة وسيفاً، فرأيناه فى هذا الزى، ثم غاب عن أبصارنا، وأقبل وقد لبس جوشنا، وفى رأسه الجبة المصنوعة من الريش، وقد حمل مزارقاً ودبوساً، فسيق إلى الظن أنه غير ربيعة بن مكرم" (٢٦٩).

وهكذا فالواصلون إلى رتبة السعادة إنما يصلون إليها بالمعرفة الواحدة، يستمدونها من العقل الفعال الذى يوحد بينهم بمعقولاته الواحدة وينقلهم من حال الكثرة إلى الوحدة.

### ٣ - مشكلة الاتصال لدى ابن رشد:

عرض ابن رشد لمسألة الاتصال فى عدة مواضع منها تلخيصه لكتاب النفس وكذلك رسالته فى العقل ، وهو يعرض لنا فى تلخيصه لكتاب النفس مذهبين ، مذهب ابن باجة ، ثم مذهب الخاص به .

على أننى أود قبل أن أتناول هذه النظرية بالتحليل ، أود أن أشير على سبيل التلميح إلى فيلسوف أندلسى جاء بعد ابن باجة وكان متأثراً إلى حد كبير به إلا وهو فيلسوف غرناطة " أبو بكر بن طفيل " هذا الفيلسوف قد سلك نفس الطريق الذى سار فيه ابن باجة من قبل ، وحاول أن يثبت أن القوى الإنسانية وحدها تستطيع الاتصال بالله ، وذلك عن طريق تنمية العقل الفردى والتدرج به من معرفة الحقائق الكونية إلى معرفة حقيقة الحقائق التى أفاضت عليه النور والمعرفة . ورغم أن ابن باجة قد وصل فى نهاية طريقه إلى اعتبار الاتصال موهبة من مواهب الله . وأن ابن طفيل انتهى إلى أن هناك صوراً صادرة عن كائن قديم يسميه الفلاسفة العقل الفعال وأن سعادة الإنسان وشقاءه راجعان إلى قرابة أو بعده عنه ، ومع ذلك يعلق الدكتور مذكور بقوله " فإن حى بن يقطان يحمل فى ثناياه كثيراً من خصائص المتوحد " (٢٧٠) .

أقول رغم هذا التشابه الكبير إلا أن ابن طفيل يميل إلى السير فى الطريق معتمداً على الرمز فى عرض آرائه .

ويعلق المستشرق الفرنسى " مونك " بقوله " سعى ابن طفيل على طريقته فى حل المشكلة التى شغلت طائفة من فلاسفة الإسلام أعنى مشكلة الاتصال ، أو طريقة اتصال الإنسان بالعقل الفعال وبالله . فلم ترقه طريقة الغزالي القائمة على الهوس الصوفى ، وآثر طريقة ابن باجة فاتبعها وأوضح معه تطور معقولات العقل عند المتوحد الذى تحرر من مشاغل المجتمع وتأثيره وزاد على ذلك أنه جعل متوحده بعيد كل البعد عن كل تأثير اجتماعى ، قد

انفتح فيه العقل على الموجودات انفتاحاً تلقائياً وتوصل شيئاً فشيئاً بجده ودافع العقل الفعال إلى تفهم أسرار الطبيعة وأسمى قضايا ما بعد الطبيعة<sup>(٢٧١)</sup> .

أما إذا تتبعنا الطريق التي سلكها ابن رشيد بعد هذين الفيلسوفين فى حل مسألة الاتصال وجدنا أنه حلها حلاً لا يتجاوز دائرة المعقولات فيرى أنه لما كانت الحكمة الإلهية والعدل الربانى يقتضى ألا يبقى نوع من أنواع الموجودات ولا طور من أطوار الوجود إلا ويخرج إلى الفعل، وكان العقل الذى هو المعقولات بالقوة طوراً من أطوار الوجود الشريفة، وجب أن يخرج من القوة إلى الفعل ولأنه من جنسه كان من الضرورى أن يخرج إلى الفعل شىء هو عقل بالفعل متقدم عليه بضروب الشرف والوجود، وهذا هو العقل الفعال<sup>(٢٧٢)</sup> . وهو يرى أن الطفل ولد وفيه استعداد لتقبل المعلومات العامة فإذا ما أخذ فى الدراسة والتعلم تحول هذا الاستعداد إلى عقل بالفعل ولا يزال هذا العقل ينمو ويرقى حتى يتصل بالعقول المفارقة ويستمد منها الفيض والإلهام . وهذا هو الكمال الأسمى الذى نطمح إليه جميعاً .

والطريق الموصلة إليه هى تنمية المعلومات وترقية المدارك الإنسانية فالعلم وحده سبيل السعادة والاتصال بعالم العقول والأرواح . أما ما يذهب إليه المتصوفة من أن الإنسان يستطيع الصعود إلى هذه المرتبة دون علم ولا بحث فادعاء باطل وقول هراء .

فإذا كان هناك طريقان للاتصال : اتصال يبدأ بالمحسوسات حتى يصل إلى حصول المعقولات فى عقلنا، واتصال يعتمد على القول بأنه موهبة إلهية لا تيسر إلا للسعداء، فإن ابن رشد يقول بالطريقة الأولى طبقاً لمذهبه فى تدرج المعرفة الإنسانية من المحسوسات حتى المعقولات أى يقول بتطور طبيعى للمعرفة وينكر الطريق الثانى لأنه لا ينزع منزعاً حسياً أو عقلياً بل يفسر المعرفة بنوع من العجائب أو الخوارق ولذلك نجد ينقد الطريق الصوفى الذى

يرى أن الإنسان لا يستطيع الصعود إلى مرتبة الاتصال بالعلم والبحث بل بالتقشف والزهد يصل الإنسان إلى هذه المرتبة ويعلق على ذلك الدكتور مذكور فيقول " لعل ابن رشد اعتنق كزملائه فلاسفة الأندلس الآخرين ، وإن يكن أقلهم تصوفًا نظرية السعادة الفارابية<sup>(٢٧٣)</sup> ويعقب الدكتور عاطف بقوله "وهكذا بقى ابن رشد بعيداً عن التصوف وذلك بإعلانه أنه لا سبيل إلى الاتصال إلى بالعلم أى عند النقطة التى تصل فيها ملكات الإنسان إلى أقصى قوتها" (٢٧٤).

#### ٤ - ابن باجة بين الفارابى، وابن رشد؛

وإذا كنا قد عرضنا نظرية الفارابى وابن باجة فى الاتصال ثم عرضنا نظرية ابن رشد. فما ذلك إلا لأن ابن رشد نفسه قد سار فى نفس الطريق الذى سار فيه ابن باجة من قبل ولكنه عدل عنه. فلماذا عدل ابن رشد عن مذهب ابن باجة؟ ولماذا أثر طريقاً آخر غير الذى سلكه ابن الصائغ؟

١ - إذا كان ابن رشد يرى أن سبيل الاتصال هو الطريق الصاعد يبدأ من المحسوسات وينتهى إلى حصول المعقولات فى العقل على نحو يمكنها من تعقل العقول المفارقة. فإن هذا بعينه نفس السبيل الذى سلكه ابن باجة من قبل وأشارنا إليه بطريق الصعود وهو أيضاً نفس طريق الفارابى<sup>(٢٧٥)</sup>.

٢ - إذا كان ابن رشد يرى أن الإنسان فى سلوكه هذا السبيل لابد وأن يستعين بالعلم فى تنمية قواه الإدراكية حتى يتمكن من الاتصال، فإن ابن باجة كثيراً ما يشير فى نصوصه إلى أهمية العلم، وهو يقرر أن الفرد يستطيع أن يصل إلى غاية المعرفة ويندمج فى العقل الفعال إذا تخلص من رذائل المجتمع واستطاع الانفراد بنفسه واستخدم قواه العقلية فى تحصيل أكبر قسط ممكن من الثقافة

والعلم . وغلب على نفسه النزعة الفكرية على الحيوانية " فالعلم مقرب من الله ، والجهل مبعد عنه ، وأشرف العلوم جميعاً هو هذا العلم الذى قلناه ، وأجله مرتبة هذه المرتبة التى هى تصور الإنسان ذاته حتى يتصور ذلك العقل (٢٧٦) " .

٣ - يشغل العقل الفعال فى نظرية المعرفة لدى ابن باجة . نفس المكان الذى كان يشغله عند الفارابى ثم عند ابن رشد . فهذا العقل صورة مجردة عن المادة . غير قابلة للانقسام . فعله واحد لا يتعدد بتعدد الأجناس والأنواع . وهم وإن كانوا قد اتفقوا فى مكانته إلا أنهم قد اختلفوا فى وظيفته . فالفارابى قد جعل وظيفة العقل الفعال أنه واهب الصور وأن المعقولات موجودة فيه يهبها للعقل الإنسانى تبعاً لنظريته فى الفيض . أما ابن رشد فقد كانت نظريته فى العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها كافية لأن يرفض القول بالفيض ومن ثم كانت المعرفة عند ابن رشد ليست إشراقية تفيض من العقل الفعال أو " واهب الصور " كما يسميه الفارابى . إنما هى معرفة عقلية تأملية صرفة سييلها العلم وهنا يقول الدكتور قاسم إن النظرية التى فرضت نفسها على أبى الوليد هى نظرية أرسطو القائلة بأن المعرفة ترجع فى أصولها إلى الأمور الحسية وإلى النشاط العقلى ، وهو إحدى قوى النفس الإنسانية . ونظريته فى هذا المجال ليست إلا نظرية تجريد المعانى الكلية التى تنتهى بانتقال العقل المادى من القوة إلى الفعل " (٢٧٧) أى أن العقل الهولانى لا يعقل الصور المتخيلة إلا إذا صارت معقولة بالفعل بواسطة نور العقل الفعال وهكذا يتصل العقل البشرى بالعقل الفعال .



أما ابن باجة فقد كانت أراؤه متناقضة فيما يتعلق بوظيفة العقل الفعال فإذا ما استندنا إلى الطريق الصاعد فى المعرفة وهو الذى يبدأ من المحسوسات ويتهى إلى المعقولات ثم يسعى العقل جهده إلى الاتصال بهذا العقل الشامل وبهذا يضحى الإنسان عقلاً مكتسباً وكائناً إلهياً بحيث يصل فى نهاية الأمر إلى اعتبار أنه موهبة إلهية كان هذا الطريق يماثل نفس الطريق الذى سار فيه ابن رشد وإن اختلفا فى النهاية .

ورغم أن ابن باجة فى هذا الطريق يرى أن الوصول إلى هذه الحال من الاتصال تقتضى معرفة العلوم النظرية " وذلك هو العلم النظرى وبين أن العلم ليس بمعد أصلاً ليخدم به الإنسان شيئاً ما بوجه ولا على حال بل إنما هو معد ليكمل ذلك الذى تقدمنا فقلنا أنه المحرك الأول بالحقيقة " (٢٧٨) ورغم أنه يهاجم الصوفية ويقول أنهم قد يدركون أموراً شبيهة بهذا الإدراك العقلى . وذلك كاجتماع القوى الثلاث فتحدث لهم مواهب إلهية " ويعتبر أن ذلك كله ظن ويقول " هذه الغاية التى ظنوها إذن لو كانت صادقة . . . لبقى أشرف أجزاء الإنسان فضلاً لا عمل له وكان وجوده باطلاً، وكان يبطل جميع التعاليم والعلوم الثلاثة التى هى الحكمة النظرية " (٢٧٩) .

أقول رغم أنه ينقد الصوفية إلا أنه قد سلم فى نهاية الأمر بتلك المواهب الإلهية التى تحدث دون اكتساب من العقل البشرى ولكن بمعونة إلهية . ولذلك نرى بعض الباحثين قد وصف نظرية المعرفة عند ابن باجة بأنها تمثل الاتجاه العقلى الإلهامى (٢٨٠) .

وهكذا نرى أنه بينما سار كل من الفارابى وابن رشد فى طريقهما بحيث كان كل منهما يعرف طريقه تمام المعرفة نجد ابن باجة قد تعثر فى هذا الطريق ولم يحدد بالذات إلى أى مذهب منهما يتسمى . مما جعل وجهات النظر تتضارب حوله وتؤول نصوصه أحياناً تأول خاطئة .

وقد يكون تعليلنا لتخبط ابن باجة فيما يتعلق بهذا الأمر، أن ابن باجة قد اتخذ لنفسه من بادئ الأمر الاتجاه العقلي شعاراً وفعلاً متأثراً فيه بآراء أرسطو التي استهوت كما استهوت غيره من فلاسفة الإسلام، إلا أن ابن باجة قد وجد في عصر كانت فيه آراء الغزالي الصوفية منتشرة في كل مكان مما كان لهذه الآراء من الأثر كل الأثر في اختلاف وجهات النظر حولها بين مؤيدين ومعارضين وإن كان ابن باجة قد حمل لواء المعارضة على تلك الاتجاهات الصوفية التي تأثرت بالغزالي وانتشرت في المجتمع الأندلسي فيما بعد إلا أنه قد وصل في نهاية الأمر إلى أنه تأثر بها.

٤ - يعتبر كل من الفارابي وابن باجة أن المعقولات موجودة بالفعل في العقل الفعال وتتضح وجهة النظر هذه من تسويتهم بين العقل والمعقول وهنا نجد أن كلا الفيلسوفين يقترب من أفلاطون لأن هذه المعقولات الموجودة في العقل الفعال هي كالمثال الأفلاطونية والفرق بينهما وبين أفلاطون أن أفلاطون يعتبر المثل لها وجود خارج الذهن أى أنها قائمة بذاتها خارجة عن الله. أما الفارابي وابن باجة فيعتبرهما موجوداً في العقل الفعال لا خارجة عنه (٢٨١). وإذا كان ابن باجة يعتبر أن الله عقل فعال وعلم واحد وصورة نوعية لجميع الأشياء الموجودة في هذا العالم. فإن ابن رشد لم يقرر مطلقاً أن الله وهو ذات عقلية محضة يعد صورة نوعية لجميع الموجودات توجد في ذاته تدل على أكمل نوع من الوجود العقلي (٢٨٢) أما فكرة ابن باجة فهي ليست بعيدة الشبه بتلك التي تقول بأن الله هو الروح العامة للعالم فكما أن الإنسانية بالنسبة إلى الأفراد هي النوع الدائم الذي لا يزول بزوال الأفراد. كذلك العقل الفعال هو النوع بالنظر إلى العقول الفردية. وهنا يبدو أن ابن باجة متأثر بآراء سامسطيوس من شراح أرسطو.

لكن قد يعترض البعض ويقول كيف يوحد ابن باجة بين العقل والمعقولات من جهة، ويجعل للعقول وظيفة مزدوجة من حيث إنها صورة من جهة ومادة من جهة أخرى حتى يصل إلى صورة ليس لها مادة وهى الصورة النوعية (العقل الفعال) ومادة ليس لها صورة، وقد كان أساس مذهبه الطبيعى القول باستحالة تجرد الهيولى عن الصورة أما الصورة فقد توجد مجردة عن الهيولى وإلا لما استطعنا تصور إمكان التغيير. إن ابن باجة حلا لهذا الإشكال نجده يضيف على العقل الهولانى طبيعة خاصة من حيث إنه يعتبره جوهر يشبه المادة من جهة قبوله لصور الأشياء وأنه استعداد يحدث فى الجسم نتيجة اختلاط العناصر فيه على نحو خاص. ولذلك اعتبر ابن باجة هذا العقل فان ومثيل بالمادة<sup>(٢٨٣)</sup> ولذلك يقول ابن رشد أن ابن الصانع أنكر البدعة السائدة القائلة بأن العقل الهولانى ذات خالدة مشتركة بين جميع أفراد بنى الإنسان. أما العقل الخالد الأزلى فهو العقل المستفاد، وعقل الإنسانية فى جملتها هو وحده الأزلى وذلك باتحاده بالعقل الفعال الذى فوقه<sup>(٢٨٤)</sup> وهنا ندرك أثر الفارابى واضحا كل الوضوح فى اتجاه ابن باجة.

٥ - يتابع ابن باجة الفارابى فى القول بأن للعقول وظيفة مزدوجة فهى من جهة مادة ومن جهة أخرى صورة فإنه قد اعتبر أن العقل المستفاد هو الذى يفيض من العقل الفعال وهو لدى ابن باجة مادة الصور العقلية التى تفيض عليه من العقل الفعال. والعقل الهولانى، والعقل بالفعل لا يدركان المعقولات مجردة عن موادها فيظللان بحاجة إلى مادة فإذا فئيت المادة فئيا معها. أما العقل المستفاد فإنه قد بلغ مرتبة يستطيع معها أن يتلقى المعقولات مباشرة من العقل الفعال ويصبح فى غنى عن المادة فلا يفنى بفنائها ولذلك نجد ابن باجة يقول "وأليق الوجودات بالفناء الوجود الجسمانى

وَأَلَيَّهَا بِالِدَوَامِ فَالْوُجُودَاتِ الْعَقْلِيَّةِ . وَأَمَّا الرُّوحَانِيَّةُ فَهِيَ طَوِيلَةُ  
الْوُجُودِ الْجِسْمَانِيِّ وَأَلَيَّهَا بِالِدَوَامِ وَالْبَقَاءِ بِالإِضَافَةِ إِلَى الْعَقْلِيَّةِ وَبِحَقِّ  
كَانَ ذَلِكَ فَإِنَّهَا مَرْكَبَةٌ مِنَ الطَّرَفَيْنِ : الْجِسْمَانِيِّ وَالْمَعْقُولِ فَمِنَ الْمَعْقُولِ  
اسْتِفَادَاتُ طُولِ الْوُجُودِ وَدَوَامُهُ (٢٨٥) .

وَمِنَ الْجِسْمَانِيِّ اسْتِفَادَاتُ تَنَاهَى الْبَقَاءِ " (٢٨٦) وَأَمَّا نَوْعُ الْإِنْسَانِ أَوْ  
مَاهِيَّتُهُ الْمَعْقُولَةُ فَهِيَ عِبَارَةٌ عَنْ مَجْمُوعِ الْقُوَى الَّتِي يَتَصَفُّ بِهَا الْإِنْسَانُ وَالَّتِي  
تُوجَدُ خَارِجَةً عَنْهُ فَلَمْ تَتَّغَيَّرْ بِتَغْيِيرِهِ ، فَفِي الْإِنْسَانِ إِذْنٌ مَعْنَى سَرْمَدِيٍّ هُوَ كُلُّ  
الْإِنْسَانِ وَمَعْنَى كَائِنٍ فَاسِدٍ . هُوَ لِحَاقِ هَذِهِ الصِّفَاتِ أَوْ الْقُوَى أَمَّا كَيْفَ يَتَأَلَّفُ  
الْإِنْسَانُ مِنْ هَذَيْنِ الْمَعْنَيْنِ فَيُشِيرُ إِشْكَالَاتٌ لِنَجْدِ ابْنِ بَاجَةَ قَدْ عَرَضَ لِهَذَا  
الْإِشْكَالِ فِي آخِرِ كِتَابِهِ (تَدْبِيرِ الْمُتَوَحِّدِ) وَيُنَبِّهُ عَلَى وَجُوبِ الْفَحْصِ عَنْهَا إِلَّا أَنْ  
الْقَوْلَ يَنْقَطِعُ فِي آخِرِ هَذَا الْكِتَابِ دُونَ أَنْ يَحْلُلَ ابْنُ بَاجَةَ هَذَا الْإِشْكَالَ .

وَهَكَذَا نَجِدُ أَنَّ مَشْكَلَةَ الْإِتِّصَالِ عِنْدَ ابْنِ الصَّانِعِ تَحْمِلُ فِي ثَنَائِهَا طَائِعًا  
فَلَسْفِيًّا عَمِيقًا وَيَتَضَحُّ لَنَا هَذَا الطَّاعِ مِنْ عَرْضِنَا لِمَرَاكِلِ الْإِدْرَاكِ الَّذِي يَتَطَوَّرُ  
مِنْ إِدْرَاكِ حَسِّيٍّ إِلَى إِدْرَاكِ عَقْلِيٍّ كَمَا بَيَّنَّا فِي الْفَصْلِ الْأَوَّلِ وَالثَّانِي ، هَذَا  
التَّطَوُّرَ الطَّبِيعِيَّ لِلْمَعْرِفَةِ الَّذِي يَسْتَخْدِمُ طَرِيقَ الْعِلْمِ وَالنَّظَرِ مِنْ أَجْلِ الْوُصُولِ  
كَمَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ ابْنَ الصَّانِعِ قَدْ اسْتَخْدَمَ الطَّرِيقَ الصَّاعِدَ مِنْ أَجْلِ الْوُصُولِ  
إِلَى الْمَعَارِفِ الْكُلِّيَّةِ .

\*\*\*



## هوامش الباب الثالث

- ١ - د. أميرة مطر: الفلسفة عند اليونان ص ١٨٤ وأيضاً ص ص ٣٣٣، ٣٣٠.
- ٢ - جميل صليبا: الدراسات الفلسفية ج١ ص ١٨٢.
- ٣ - هنرى كوريان: تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٣٤٤.
- ٤ - ابن باجة: كتاب النفس ص ٩٨.
- ٥ - يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة ص ٦٩.
- ٦ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٥٩.
- ٧ - ابن باجة: النفس ص ٨١.
- ٨ - المرجع السابق ص ٩٥ انظر أيضاً د. الأهواني: كتاب النفس لأرسطو طاليس ص ٦٤.
- ٩ - ابن باجة: النفس ص ٩٨.
- ١٠ - المرجع السابق: ص ٨٠، أيضاً أرسطو. عبد الرحمن بدوى ص ٢٤١.
- ١١ - ابن باجة: النفس ص ٨٤.
- ١٢ - د. الأهواني: كتاب النفس لأرسطو طاليس ص ٦٠.
- ١٣ - ابن باجة: كتاب النفس ص ٩٥.
- ١٤ - المرجع السابق: ص ٨٠.

١٥ - المرجع السابق ص ٩٩ ، " يقول ابن رشد " إن الأمور المحسوسة منها قريبة ومنها بعيدة والقريبة معدودة فيما بالذات والبعيدة معدودة فيما بالعرض والذي بالذات منها ما هي خاصة بحاسة حاسة، ومنها مشتركة لأكثر من حاسة " تلخيص النفس ص ٢٧ .

١٦ - د. عثمان نجاتي: الإدراك الحسى عند ابن سينا ص ٣٩ ، ٤٠ .

١٧ - انظر الفصل الخاص بالنفس (وحدة النفس الإنسانية).

١٨ - ابن باجة: النفس ص ١٠٢ .

يقول " وإذا انفردت القوة عن فعلها وكانت قوة فقط صارت نفساً ولذلك يقال فى الجنين وفى النائم أنهم " ذوى نفس " فإذا ما فعلت أفعالها وخرجت من القوة إلى الفعل كانت حاساً " .

١٩ - المرجع السابق ص ١٠٢ .

٢٠ - المرجع السابق ص ١٠٣ قارن أيضاً د. الأهوانى: كتاب النفس لأرسطو طاليس ص ٦٥ ، ٦٦ .

٢١ - ابن باجة: النفس ص ١٠٢ ويذهب ابن رشد أيضاً هذا المذهب فيقول " وقد يظهر ذلك من أنا متى نظرنا إلى الألوان الواحدة بعينها فى الظل والشمس وعند مرور السحاب عليها وانكشافها رأيناها بأحوال مختلفة . . . مما يدل على أنها تستكمل بالضوء " تلخيص النفس ص ٣٣ " أما ابن سينا فهو عكس ابن باجة الأرسطى النزعة فإنه لا ينسب للوسط الشفاف أى فعل إيجابى فى حدوث الإبصار وإنما يجعل دوره مجرد وسط ينفذ فيه الضوء

واللون إلى العين فتتفعل العين عنهما لا عن الوسط " الشفاء جـ  
١ ص ٣٢٤ .

٢٢ - ابن باجة: النفس ص ١١١ .

٢٣ - المرجع السابق ص ١١٤ وانظر أيضاً. د الأهواني كتاب النفس  
لأرسطو طاليس ص ٧٠ .

٢٤ - ابن باجة: النفس ص ١١٥ .

٢٥ - المرجع السابق ص ١١٧ .

٢٦ - المرجع السابق ١١٩ "لم يصرح أرسطو أن هناك غشاء على  
المناخير يزول وقت الاستنشاق ولكنه زعم أن حاسة الشم لها شيء  
مثل الغشاء كما أن البصر له غشاء فى العين يحفظها " تلخيص  
كتاب النفس لابن رشد ص ١٥٠ .

٢٧ - ابن باجة النفس ص ١١٨ .

٢٨ - المرجع السابق ص ١٢٠ .

خالف ابن باجة ومن بعده ابن رشد. الإسكندر الأفروديسى  
الذى كان يرى أن هذه القوة لا تحتاج إلى متوسط "واستدل ابن  
رشد قائلاً " فمن هذه الأشياء كلها قد يظهر أيضاً أن هذه الحاسة  
إنما تدرك محسوسها بمتوسط هو هذه الرطوبة وقد صرح بذلك ابن  
الصانع فى كتاب النفس " تلخيص النفس: ابن رشد ص ٤١ .

٢٩ - المرجع السابق ١٢٢ .

٣٠ - ابن باجة: هامش النفس ص ١٢٢ .

٣١ - د. عاطف العراقي - مذاهب فلاسفة المشرق ص ١٦٣ .



٣٢ - ابن باجة: النفس ص ١٢٧ وأيضاً تلخيص النفس لابن رشد ص ٥٦ .

٣٣ - ابن باجة: النفس ص ٩٧ .

٣٤ - المرجع السابق ص ص ١٢٥ ، ١٢٦ .

٣٥ - المرجع السابق ص ١٢٦ .

٣٦ - المرجع السابق ص ١٢٦ .

٣٧ - المرجع السابق ص ١٢٦ .

٣٨ - المرجع السابق ص ٨٠ - ٨١ .

٣٩ - ابن باجة: هامش النفس ص ٨٣ .

٤٠ - ابن باجة: النفس ص ٩٣ .

٤١ - المرجع السابق ص ٩٣ .

٤٢ - ابن باجة: النفس ص ٩٣ .

٤٣ - المرجع السابق ص ٩٤ .

٤٤ - المرجع السابق ص ٩٤ .

٤٥ - المرجع السابق ص ٩٤ - ٩٥ .

٤٦ - المرجع السابق ص ٩٥ .

٤٧ - المرجع السابق ص ٩٥ .

٤٨ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٦٠ ، د. عبد الرحمن بدوي: أرسطو ص ٦٤ .

٤٩ - ابن باجة: النفس ص ٩٧ .

٥٠ - من الملاحظ أن ابن باجة لا يفرق تفريقاً واضحاً بين الإحساس والإدراك سوى أنه يقول " الإدراكات النفسية جنسان: حسي وتخيل " (النفس ص ٩٦) وهذا يعنى أن الإدراك نوع أعم من الإحساس ولا سيما أن الحس هو مادة التخيل ولا يختلف هذا عن ذاك إلا باقتران أحدهما بالجسم وعدم اقتران الآخر به .

٥١ - المرجع السابق ص ٩٣ .

٥٢ - المرجع السابق ص ٩٥ .

٥٣ - المرجع السابق ص ٩٦ .

٥٤ - المرجع السابق ص ٩٦ .

٥٥ - يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٠٨ - ٢١١ .

٥٦ - رسائل إخوان الصفا ج ٢ ص ٣٤٩ ، ٣٥١ ، ج ٣ ص ١٤ - ١٨ .

٥٧ - ابن باجة: النفس ص ٩٩ .

٥٨ - المرجع السابق ص ٩٩ .

٥٩ - المرجع السابق ص ٩٩ .

٦٠ - ابن سينا: الشفاء ج ١ ص ٢٣٢ .

٦١ - ابن باجة: النفس ص ص ٩٩ ، ١٠٠ ، ابن باجة - تيسير شيخ الأرض ص ٧٤ .

٦٢ - ابن باجة: النفس ص ١٣٦ .

٦٤ - المرجع السابق ص ١٢٩ .

- ٦٥ - المرجع السابق ص ١٣٠ .
- ٦٦ - المرجع السابق ص ١٣٠ .
- ٦٧ - ابن سينا: الإشارات والتنبيهات ج ١ ص ١٤٢ .
- ٦٨ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٥٢ .
- ٦٩ - ابن باجة: النفس ص ١٣٣ .
- ٧٠ - المرجع السابق ص ١٣٤ ، قارن د. الأهواني: كتاب النفس لأرسطو طاليس ص ١٠٥ .
- ٧١ - ابن باجة: النفس ص ١٣٤ ، قارن د. الأهواني: كتاب النفس لأرسطو طاليس ص ١٠٤ .
- ٧٢ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٨١ .
- ٧٣ - ابن باجة: النفس ص ٧٩ .
- ٧٤ - المرجع السابق ص ١٤٠ .
- ٧٥ - المرجع السابق ص ٩٨ .
- ٧٦ - المرجع السابق ص ٢٩ .
- ٧٧ - المرجع السابق ص ٩٨ وأيضًا: M.SH Al M'asumi, Islamic Culture, Vol 35 p. 49
- ٧٨ - ابن باجة: النفس ص ١٣٢ .
- ٧٩ - المرجع السابق ص ١٤٠ .
- ٨٠ - المرجع السابق ص ١٣٨ قارن د. الأهواني كتاب النفس لأرسطو طاليس ص ١٠٧ .

٨١ - ابن سينا: رسالة الفيض الإلهي (مخطوطة مصورة بدار الكتب رقم ٣٩٤).

٨٢ - الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٧٤ - ٧٦.

٨٣ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٥٢ - ٥٣.

٨٤ - ابن سينا: الإشارات ج ١ ص ١٣٥ - ١٣٦.

٨٥ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٨١.

٨٦ - ابن باجة: النفس ص ١٣٩ - ١٤٠.

٨٧ - المرجع السابق ص ١٤٠ وأيضاً ص ١٣٥.

٨٨ - المرجع السابق ص ١٤٠.

٨٩ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٥٢.

٩٠ - ابن باجة: النفس ص ١٣٥.

٩١ - البرسام مرض عقلي يخيّل للمصاب به أن لبعض الصور التي تطرأ على مخيلته وجود لأشخاصها في الواقع. وقد اعتاد الكتاب المحدثون أن يطلقوا على هذا المرض كله هلوسة تعريباً للكلمة الأجنبية.

٩٢ - المرجع السابق ص ١٤١.

٩٣ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٥١.

٩٤ - المرجع السابق ص ٥٢ أيضاً ص ٤٩.

٩٥ - الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٤٨، وأيضاً ص ٦١.

٩٦ - الفارابي: فصوص الحكم "ضمن مجموعة عيون المسائل" ص ١٥٢.

- ٩٧ - ابن سينا: الشفاء ج ١ ص ٢٦١، ٣٣٥، ٣٣٦.
- ٩٨ - المرجع السابق ص ٣٣٤.
- ٩٩ - ابن باجة: النفس ص ٣٩.
- ١٠٠ - أبو البركات البغدادي. المعتبر في الحكمة ج ٢ ص ٣٢٢.
- ١٠١ - ابن باجة: النفس ص ١٤٠.
- ١٠٢ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ١٤٥ أيضاً: M.SH Al M'asumi, Islamic Culture, Vol 35p50.
- ١٠٣ - مقدمة مخطوطة منطقية لابن الصانع ص ١.
- ١٠٤ - تعليق ابن الصانع على أيساغوجي (مخطوطة مصورة ص ٢).
- ١٠٥ - ابن باجة: هامش النفس ص ١٤٨ أيضاً:
- M.SH Al M'asumi, Islamic Culture, Vol 35 p. 50
- ١٠٦ - تعليق ابن الصانع على كتاب أيساغوجي للفارابي (مخطوطة مصورة) ص ٤.
- ١٠٧ - ابن باجة: النفس ص ٧٨.
- ١٠٨ - المرجع السابق ص ٤٢.
- ١٠٩ - المرجع السابق ص ٧٨.
- ١١٠ - ابن باجة رسالة الاتصال ص ١٦٧.
- ١١١ - المرجع السابق.
- ١١٢ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٤٩.

١١٣ - ابن رشد: كتاب الحس والمحسوس ص ٢٠٢ - ٢٠٣ " يبدو أن ابن باجة قد تأثر في دراسته للصور الروحانية بكتاب الحس والمحسوس لأرسطو فهو كثيراً ما يشير إليه وقد توسع في شرحها وألم بها شاملاً إلاماً كما فعل أرسطو في كتابه من قبل .

١١٤ - مجلة تراث الإنسانية " مقالة بقلم الدكتور مصطفى حلمي "مجلد ٣ العدد ١١ ص ٢٨٢ .

١١٥ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٤٩ انظر أيضاً ابن رشد: الحس والمحسوس ص ٢٠٣ .

١١٦ - المرجع السابق ص ٥١ ، وانظر أيضاً مجلة تراث الإنسانية مجلد ١١ العدد ٣ ص ٨٢٨ .

١١٧ - ابن باجة تدبير المتوحد ص ٥٠ .

١١٨ - المرجع السابق ص ٥١ .

١١٩ - المرجع السابق ص ٤٥ .

١٢٠ - المرجع السابق ص ٥٤ .

١٢١ - المرجع السابق ص ٥٥ .

١٢٢ - المرجع السابق ص ٥٥ وايضاً:

G, A.Cuadri,La Philosophie Arabe Dans L`Europe me Dieva Le  
P154.

١٢٣ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٥٥ ، الغزالي المنقذ من الضلال ص ١٣١ ، ١٣٢ .

١٢٤ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٥٥ - ٥٦ .

- ١٢٥ - المرجع السابق ص ٥٦ .
- ١٢٦ - المرجع السابق ص ٧١ .
- ١٢٧ - المرجع السابق ص ٨٠ .
- ١٢٨ - المرجع السابق ص ٨٠ ، ٨١ .
- ١٢٩ - المرجع السابق ص ص ٨٤ ، ٨٥ .
- ١٣٠ - المرجع السابق ص ٨٨ .
- ١٣١ - ابن باجة: الوقوف على العقل الفعال ص ١٠٨ ، أيضاً تدبير المتوحد ص ٨٥ .
- ١٣٢ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٨٦ .
- ١٣٣ - المرجع السابق ص ٨٢ ، وأيضاً ص ٨٦ .
- ١٣٤ - المرجع السابق ص ٨٧ .
- ١٣٥ - المرجع السابق ص ص ٥٢ ، ٥٣ أيضاً:
- M.S.H Al Masume, Islamic Culture, Vol 35 p.99- 89.
- ١٣٦ - ابن باجة تدبير المتوحد ص ٩٣ .
- ١٣٧ - المرجع السابق ص ٩٤ .
- ١٣٨ - المرجع السابق ٥٠ ، أيضاً مجلة تراث الإنسانية (عرض لكتاب تدبير المتوحد) مجلد ٣ العدد ١١ .
- ١٣٩ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٦١ .
- ١٤٠ - المرجع السابق ص ١٦٠ .
- ١٤١ - المرجع السابق ص ١٥٩ .

- ١٤٢ - المرجع السابق ص ١٦٠ .
- ١٤٣ - راجع كتاب أرسطوطاليس فى النفس ترجمة إسحق بن حنين  
المقالة الثالثة .
- ١٤٤ - ابن باجة: النفس ص ١٤٦ .
- ١٤٥ - المرجع السابق ص ١٤٩ .
- ١٤٦ - تعليق ابن الصائغ على كتاب البرهان ص ٦٧ .
- ١٤٧ - المرجع السابق ص ٦٧ .
- ١٤٨ - المرجع السابق ص ٦٧ .
- ١٤٩ - ابن باجة: النفس ص ١٤٨ .
- ١٥٠ - تعليق ابن الصائغ على كتاب البرهان ص ٦٨ .
- ١٥١ - المرجع السابق ص ١٨ .
- ١٥٢ - ابن باجة: النفس ص ١٤٩ .
- ١٥٣ - المرجع السابق ص ١٢٥ قارن: فيدون "إذا رأينا أو سمعنا أى  
شئ وإذا حدث لنا أى إحساس فإن المعرفة لا تتناول الشئ وحده  
ولكن تتناول فكرة شئ آخر كذلك ليس موضوعاً للمعرفة نفسها،  
ولكنه موضوع معرفة آخرين حينئذ قل ألسنا محقين فى ادعائنا أن  
هناك تذكراً وأن التذكر هو الشئ نفسه الذى جاءت فكرته"  
(د. على سامى النشار. الأصول الأفلاطونية - فيدون ص ٤٨).
- ١٥٤ - ابن باجة: النفس ص ١٤٥ - ١٤٦ .
- ١٥٥ - المرجع السابق ص ١٤٦ .



- ١٥٦ - المرجع السابق ص ١٤٦ .
- ١٥٧ - المرجع السابق ص ١٤١ .
- ١٥٨ - المرجع السابق ص ١٤١ .
- ١٥٩ - المرجع السابق ص ١٤٢ .
- ١٦٠ - المرجع السابق .
- ١٦١ - المرجع السابق ص ١٤٣ .
- ١٦٢ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٦١ .
- ١٦٣ - ميخائيل ضومط " توما الأكويني ص ٣٢ .
- ١٦٤ - فؤاد كامل وآخرون: الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ١٠ .
- ١٦٥ - ابن باجة: النفس ص ٧٣ - ٧٥ .
- ١٦٦ - المرجع السابق ص ٧٦ .
- 167- M.S.H. Al M'assume, Islamic Culture, Vol 35 p.52 Ibid. p. 53.
- ١٦٨ - ابن باجة: النفس ص ١٤٤ .
- ١٦٩ - ابن باجة: تدبير المتوحد، رسالة الاتصال ص ١٦٦ .
- ١٧٠ - تعليق ابن الصائغ على كتاب البرهان ص ٦٧ .
- ١٧١ - ابن باجة: النفس ص ١٤٣ .
- ١٧٢ - المرجع السابق ص ١٤٣ .
- ١٧٣ - المرجع السابق ص ص ١٤٣ - ١٤٤ .
- ١٧٤ - تعليق ابن الصائغ على أيساغوجي ص ص ٧ ، ٨ .

- ١٧٥ - المرجع السابق ص ٨ .
- ١٧٦ - تعليق ابن الصائغ على كتاب أيساغوجي (مخطوطة مصورة) ص ٨ .
- ١٧٧ - المرجع السابق ص ٧ أيضاً ابن باجة رسالة الاتصال ص ١٦٣ ، وابن باجة النفس ص ١٤٩ .
- ١٧٨ - رسالة الاتصال ص ١٦٠ .
- ١٧٩ - تعليق ابن الصائغ على كتاب أيساغوجي ص ٩ ، أيضاً رسالة الاتصال ص ١٦٣ .
- ١٨٠ - المرجع السابق ص ٧ .
- ١٨١ - تعليق ابن الصائغ على كتاب البرهان (مخطوطة مصورة) ص ٦٧ .
- ١٨٢ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٦٢ .
- ١٨٣ - المرجع السابق ص ١٦٤ .
- ١٨٤ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١٣٠ وأيضاً الاتصال ص ١٦٤ .
- ١٨٥ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٦٤ .
- ١٨٦ - المرجع السابق ص ١٦٣ .
- ١٨٧ - ابن رشد تلخيص كتاب النفس ص ٨١ .
- ١٨٨ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٦٢ .
- ١٨٩ - المرجع السابق ص ١٦٣ وأيضاً تلخيص كتاب النفس ص ٨١ - ٨٢ .

- ١٩٠ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٥٥ - ١٥٦ .
- ١٩١ - المرجع السابق ص ١٥٧ .
- ١٩٢ - المرجع السابق ص ١٥٧ .
- ١٩٣ - المرجع السابق ص ١٥٧ .
- ١٩٤ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٩٢ .
- ١٩٥ - المرجع السابق ص ٩٣ .
- ١٩٦ - تعليق ابن الصائغ على كتاب أيساغوجي (مخطوطة مصورة) ص ٧ .
- ١٩٧ - د. أمير مطر: الفلسفة عند اليونان ص ١٨٩ .
- 198 - Asin Palacios, El Regimen Del`solitario p13.
- ١٩٩ - يوس كرم: المعجم الفلسفي ص ١١١ .
- ٢٠٠ - الفارابي: رسالة في معاني العقل ص ٥ .
- ٢٠١ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١٣٧ .
- ٢٠٢ - المرجع السابق ص ١٣٨ .
- ٢٠٣ - المرجع السابق ص ١٣٩ .
- ٢٠٤ - ابن باجة رسالة الاتصال ص ١٦١ .
- ٢٠٥ - ابن باجة رسالة الوداع ص ١٣٦ .
- ٢٠٦ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٩١ .
- ٢٠٧ - المرجع السابق ص ٨١ - ٨٢ .
- ٢٠٨ - المرجع السابق ص ٨٢ .

- ٢٠٩ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١٣٦ .
- ٢١٠ - د. عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٦٠ .
- ٢١١ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١٣٧ .
- ٢١٢ - د. محمود قاسم: في النفس والعقل ص ٢١٠ .
- ٢١٣ - دى بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٣٧٢ من الترجمة العربية .
- ٢١٤ - ابن باجة: النفس ص ١٤٢ .
- ٢١٥ - الفارابى آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٦٢ .
- ٢١٦ - د. محمود قاسم: في النفس والعقل ص ص ٢١٠ ، ٢١١ .
- ٢١٧ - الفارابى: رسالة في اعقل ص ص ١٥ ، ١٦ .
- 218 - S.Munk, Melanges de Philosophie Juive et Arav p406.
- ٢١٩ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٦١ - ١٦١ .
- ٢٢٠ - أبى البركات البغدادي: المعتبر في الحكمة ج٣ ص ١٤٢ - ١٤٤ .
- 221 - S. Munk, Melanges de philosophie Juive Arab p 407.
- ٢٢٢ - ابن باجة: الوقوف على العقل الفعال ص ١٠٧ .
- 223 - Asin Palcios Palcios, El Regimen del Solitario. P12.
- ٢٢٤ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ص ١٣٠ ، ١٣١ .
- ٢٢٥ - ابن باجة قول يتلو رسالة الوداع ص ص ١٥١ ، ١٥٢ .

- ٢٢٦ - المرجع السابق ص ١٥٢ .
- ٢٢٧ - الوقوف على العقل الفعال ص ١٠٧ .
- ٢٢٨ - المرجع السابق .
- ٢٢٩ - ابن باجة رسالة الاتصال ص ١٦٦ .
- ٢٣٠ - د . محمود قاسم : فى النفس والعقل ص ص ٢١٢ ، ٢١٣ .
- ٢٣١ - د . الأهوانى : تلخيص كتاب النفس ص ١٢١ .
- ٢٣٢ - ابن باجة : الوقوف على العقل الفعال ص ١٠٧ .
- ٢٣٣ - المرجع السابق ص ١٠٨ .
- ٢٣٤ - المرجع السابق ص ١٠٨ وأيضاً تدبير المتوحد ص ٨٥ .
- ٢٣٥ - ابن باجة : الوقوف على العقل الفعال ص ١٠٩ .
- ٢٣٦ - ابن باجة : قول تيلو رسالة الوداع ص ١٤٩ وأيضاً ص ١٥٩ .
- ٢٣٧ - ابن باجة : هامش النفس ص ٨٥ ، قارن كتاب النفس لأرسطوطاليس ترجمة إسحق بن حنين ص ٧٥ .
- ٢٣٨ - ابن باجة : النفس ص ٣٤ .
- ٢٣٩ - ابن باجة : فى الغاية الإنسانية ص ١٠١ وأيضاً

M. S.H Alm` assume, Islamic Culture Vol 35 p.87.

- ٢٤٠ - ابن باجة : رسالة الاتصال ص ١٦٦ ،
- ٢٤١ - ابن باجة : فى الغاية الإنسانية ص ١٠١ .
- ٢٤٢ - ابن باجة : رسالة الاتصال ص ١٦٦ .

٢٤٣ - د. عثمان أمين: شخصيات ومذاهب فلسفية ص ٤٨ ، أيضاً  
د. على سامى النشار: قراءات فى الفلسفة ص ٣٦٩ .

٢٤٤ - د. الأهوانى: تلخيص كتاب النفس لابن رشد ص ٥٩ -  
٦٠ .

٢٤٥ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١١٥ .

246 - M.S.H Al M'assume, Islamic Culture Vol 35 p.87.

٢٤٧ - رسالة الوداع ص ١٢١ .

٢٤٨ - ابن باجة: تيسير شيخ الأرض ص ١٢٢ .

٢٤٩ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٦٦ - ١٦٧ .

٢٥٠ - د. الأهوانى: تلخيص كتاب النفس ص ٩١ .

٢٥١ - المرجع السابق ص ٩٠ ، د. عاطف العراقى: النزعة العقلية فى  
فلسفة ابن رشد ص ٧٥ .

٢٥٢ - د. مذكور: فى الفلسفة الإسلامية ط ٢ ص ٢٧ ، ٣٩  
وأيضاً خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية ج ٢ ص ١٢٢ ،  
١٣٥ .

٢٥٣ - الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٦٣ ، ٦٤ .

٢٥٤ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٦٦ ، وأيضاً رسالة الوداع ص  
١١٥ .

٢٥٥ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٦٧ .

٢٥٦ - المرجع السابق ص ١٦٤ ، ١٦٥ وأيضاً رسالة الاتصال ضمن  
تلخيص كتاب النفس ، الأهوانى ص ١١٢ .

- ٢٥٧ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٦٧ .  
وأيضاً د. عاطف العراقي النزعة العقلية ص ٢٣١ .  
ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٦٧ .  
٢٥٨ - المرجع السابق ص ١٦٧ ،  
٢٥٩ - المرجع السابق ص ١٦٧ .  
٢٦٠ - المرجع السابق ص ١٦٥ .  
٢٦١ - المرجع السابق ص ١٦٨ .  
٢٦٢ - المرجع السابق ص ١٦٨ .  
٢٦٣ - المرجع السابق ص ١٦٨ .  
٢٦٤ - المرجع السابق ص ١٦٩ . د. أميرة مطر. الفلسفة عند اليونان  
النزعة العقلية ص ٧٤ .  
٢٦٥ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٦٩ .  
٢٦٦ - د. الأهواني: تلخيص كتاب النفس ص ٩١ أيضاً د. عاطف  
العراقي النزعة العقلية ص ٧٤ .  
٢٦٧ - تلخيص كتاب النفس ص ص ٩١ ، ٩٢ .  
٢٦٨ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٦٨ وانظر أفلاطون الجمهورية  
الكتاب السابع ترجمة د. فؤاد زكريا ص ص ٢٤٦ ، ٢٥١ .  
٢٦٩ - رسالة الاتصال ص ١٧٠ .  
٢٧٠ - د. مدكور: في الفلسفة الإسلامية ص ٥٢ ، أيضاً هنري  
كوربان تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٣٥٧ .

- ٢٧٢ - د. عاطف العراقي. النزعة العقلية ص ص ٧٧، ٧٨.
- ٢٧٣ - د. مدكور - فى الفلسفة الإسلامية ط ٢ ص ٥٢.
- ٢٧٤ - د. عاطف العراقي. النزعة العقلية ص ٧٩.
- ٢٧٥ - المرجع السابق ص ٧٩ وأيضاً - د. مدكور فى الفلسفة الإسلامية - ط ٢ - ص ٣٥.
- ٢٧٦ - رسالة الوداع ص ١٤٢ أيضاً د. محمد جلال أبو الفتوح: الله والعالم والإنسان ص ٣٢٠.
- ٢٧٧ - د. محمود قاسم. نظرية المعرفة عند ابن رشد ص ص ١٠، ١٣ أيضاً حنا الفاخورى: تاريخ الفلسفة العربية ج ٢ ص ١٣١.
- ٢٧٨ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١٣٧.
- ٢٧٩ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ص ٥٥، ٥٦.
- ٢٨٠ - د. جلال شرف: الله والعالم والإنسان ص ٣٢٣.
- ٢٨١ - حنا الفاخورى: تاريخ الفلسفة العربية ج ٢ ص ١٢١ أيضاً ص ٣٥٢.
- ٢٨٢ - د. محمود قاسم. نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها ص ١٤٥، أيضاً: ميخائيل ضومط: توما الأكويني ص ٣٠ - ٣٠.
- ٢٨٣ - د. محمود قاسم فى النفس والعقل ص ص ٢١٠، ٢١١.
- ٢٨٤ - دى بور. تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٢٨٤.
- ٢٨٥ - تدبير المتوحد ص ٧٧.
- ٢٨٦ - المرجع السابق ص ٨٠، وأيضاً الفارابى: السياسات المدنية ص ٧.