

الباب الرابع

مشكلة الاتصال وأبعادها الميتافيزيقية

ويتضمن هذا القسم العناصر والموضوعات الآتية :

- تمهيد : مدى اهتمام ابن طفيل بالبحث في هذه المشكلة .
- الأبعاد الميتافيزيقية لموضوع الاتصال .
- صلة هذه المشكلة بالمشكلات الفلسفية الأخرى التى بحث فيها ابن طفيل .
- أغراض ثلاثة لأفعال الإنسان وصلتها بالاتصال .
- التشبه بالحيوان غير الناطق .
- التشبه بالأجرام السماوية .
- التشبه بالموجود واجب الوجود .
- عدم إمكان التعبير عن حال الاتصال باللغة الحسية .
- حقيقة رأى ابن طفيل وابتعاذه عن التصوف الذوق العملى .
- خاتمة : مكانة ابن طفيل فى المدرسة الفلسفية الأندلسية .

تقديم

سنحاول في هذا الباب إبراز الدلالات الميتافيزيقية للمشكلة التي بحث فيها ابن طفيل ، مشكلة الاتصال ، تلك المشكلة التي بحث فيها كثير من فلاسفة العرب والصوفية أيضاً وقدموا حولها الكثير من الآراء التي إذا اتفقت تارة فإنها تختلف اختلافاً شديداً تارة أخرى .

سيبين لنا مدى اختلاف رأى ابن طفيل في هذا الموضوع عن الآراء التي قال بها الذين يقولون باتصال ذوقى وجدانى قلبى وكيف أن هذا الاختلاف بينه وبينهم يعد اختلافاً جذرياً ولا يسمع بإضفاء طابع صوفى على آراء فيلسوفنا الذى يقول باتصال يعد في الواقع اتصالاً عقلياً لا يخرج عن آراء ابن باجه قبله وابن رشد بعده وقد كانا برغم حديثهما ودراستهما لموضوع الاتصال ، يعيدان عن الانجاه الصوفى .

« كل من يؤثر جسمانيته على شيء من روحانيته فليس يمكن أن يدرك الغاية القصوى وإذن فلا جسماني واحد سعيد ، وكل سعيد فهو روحاني صرف . إلا أنه كما يجب على الروحاني ، أن يفعل بعض الأفعال الجسمانية ، لكن ليس لذاتها ، ويفعل الأفعال الروحانية لذاتها ، كذلك الفيلسوف يجب أن يفعل كثيراً من الأفعال الروحانية ، لكن لا لذاتها ويفعل جميع الأفعال العقلية لذاتها . وبالجسمانية هو الإنسان موجود ، وبالروحانية هو أشرف وبالعقلية هو إلهي فاضل » .

[ابن باجه : تدبير المتوحد ص ٧٩]

مشكلة الاتصال وأبعادها الميتافيزيقية

أولاً : تمهيد : اهتمام ابن طفيل بالبحث في هذه المشكلة :

انتبنا في الباب الثاني من تحليل آراء ابن طفيل في مجال الطبيعة (الفيزيكا) وكشفنا عن الأبعاد الميتافيزيقية في آراء فيلسوفنا ، إذ إنه - فيما نرى - قد نظر إلى كثير من المشكلات التي تدرس في مجال الطبيعة من خلال منظور ميتافيزيقي إلى حد كبير .

وانتبنا في الباب الثالث من دراسة آراء ابن طفيل في مجال الميتافيزيقا سواء ما تعلق منها بمشكلة الحدوث والقدم أو التدليل على وجود الله أو بيان صفات الذات الإلهية وخلود النفس أو التوفيق بين الفلسفة والدين . إنها آراء ميتافيزيقية صرفة ، قلباً وقالباً .

ونريد أن نخلل في هذا الباب من أبواب كتابنا ، موقف فيلسوفنا من موضوع الاتصال ، الذي تعد دراسته عند مفكرى الإسلام سواء من كان منهم داخلياً في إطار الفلاسفة ، أو إطار الصوفية ، تعبيراً عن بعد ميتافيزيقي من جهة ، وبعد خاص بالمعرفة من جهة أخرى ، بل إن هذا البعد الثاني (البعد المعرفي) قد تلاشت كثير من معالمه وسط خضم الميتافيزيقا .

إنه لا يعد موضوعاً ميتافيزيقياً صرفاً ، ولا يعد مجالاً معرفياً فحسب ، بل إن أكثر فلاسفة ومتصوفة الإسلام ، الذين بحثوا في هذا الموضوع ، موضوع الاتصال والسعادة ، جعلوا بحثهم في هذا الموضوع مزجاً بين الميتافيزيقا التي تبحث في كثير من جوانبها عن حقيقة الوجود ، وبين المعرفة ، معرفة الله تعالى وكيفية الوصول إليه .

ولا ينبغي علينا أن البحث في موضوع المعرفة ، إذا قصدنا بها المعرفة الإنسانية ، فإن هذا الجانب يعد جانباً لا علاقة له بالميتافيزيقا إلى حد كبير ، إذ إنه مبحث خاص من مباحث الفلسفة ، تماماً كما نقول بمبحث الوجود ومبحث للقيم .

أما إذا كان البحث في المعرفة الإلهية ، وكيف يدرك الإنسان حقيقتها ، ويصل إلى معرفة الله ، حتى تتم له السعادة ، فإن هذا البحث لا يكون مقطوع الصلة بالمجال الميتافيزيقي لأنه يعبر عن أبعاد تعلو فوق المحسوسات الجزئية ، تلك الأبعاد التي تغوص في أعماق ومحاور ميتافيزيقية ، سواء ارتضى المفكر لنفسه طريق الاتصال الصوفي ، أو عبر من خلال أفكاره عن اتصال يغلب عليه الجانب العقلي .

وإذا كان ابن طفيل قد بحث في هذا الموضوع ، فإنه لم يكن أول فلاسفة العرب ولا آخرهم بالنسبة للبحث في هذا المجال . إذ نجد كثيراً من فلاسفة العرب قد بحثوا في هذا الموضوع وريعه بموضوع السعادة بصورة أو بأخرى .

نجد هذا عند الفارابي وعند ابن سينا وعند ابن باجه^(١) وعند ابن رشد ، وإن كان كل فيلسوف يتخذ موقفاً من هذه المشكلة ، مشكلة الاتصال ، يختلف في قليل أو في كثير عن موقف الآخر ، سواء من حيث الرأي الذى توصل إليه هذا الفيلسوف أو ذاك وارتضاه لنفسه ، أو من حيث المنهج الذى يسير عليه في دراسته لهذا الموضوع . ففهم من يتخذ موقفاً يغلب عليه الاتجاه الصوفى ، ومنهم من يرفض هذا الاتجاه ويتخذ موقفاً يقال عنه إنه موقف عقلانى إلى حد كبير ، رافضاً بذلك آراء وميوج الفريق الأول .

قلنا إن ابن طفيل قد مزج أبعاد دراسته لهذا الموضوع ، بالجانب الإلهى الميتافيزيقى ، ولعل هذ قد اتضح لنا من خلال بعض الإشارات التى وقفنا عندها في أثناء دراستنا لآرائه حول خلود النفس وحول إقامة أكثر من دليل على وجود الله تعالى ، والبحث في الصفات الإلهية .

ونريد في الصفحات التالية معرفة حقيقة رأى ابن طفيل حول هذا الموضوع ، والاتجاه الذى يغلب على رأيه بالنسبة لهذا المجال الذى بحث فيه ، وتحديد العلاقات بين أبعاد تلك المشكلة وبين آرائه في المشكلات الميتافيزيقية الأخرى .

ثانياً : آراء ابن طفيل :

نستطيع القول -برغم وجود آراء متناثرة لابن طفيل من خلال دراسته لأدلة وجود الله وتلود النفس - بأن البداية الفعلية لدراسة فيلسوفنا لموضوع الاتصال ، إنما تحىء بعد بحثه في موضوع حدوث العالم وقدمه والأدلة على وجود الله .

فهو يذهب إلى أن «حياة» عندما حصل له العلم ، بالموجود الرفيع الثابت الوجود الذى لا يب لوجوده وهو سبب لوجود جميع الأشياء ، أى الله تعالى ، أراد أن يعلم بأى شىء حصل له هذا العلم ، وبأى قوة أدرك هذا الموجود^(٢) .

لقد بدأ يتصفح حواسه كلها خاصة حاسة ، وهى السمع والبصر والشم والذوق واللمس ، - أى أنها كلها لا تدرك إلا الأشياء التى تعد أجساماً للاسمع يدرك المسموعات وهى ما يحدث من توج

(١) عرض ابن طفيل لموقف ابن باجه من الاتصال وميز بين موقفه وموقف الصوفية (راجع الفصل الثانى من الباب الأول)

(٢) ابن طفيل : حى بن يقطان ص ٩٩ .

الهواء عند تصادم الأجسام ، والبصر يدرك الألوان والشم يدرك الروائح والذوق يدرك الطعوم واللمس يدرك الأمزجة والصلابة واللين والخشونة والملاسة^(١)

وما يقال عن الحواس ، يقال عن القوة الخيالية ، إذ لا تدرك شيئاً إلا أن يكون له طول وعرض وعمق ، وهذه المدركات كلها من صفات الأجسام^(٢) .

وإذا كان قد تبين أن الله تعالى ليس جسماً^(٣) ، فلا ميبيل إذن إلى إدراكه إلا بشيء ليس يحسم ، ولا هو قوة في جسم ولا تعلق له بوجه من الوجوه ، بالأجسام ، ولا هو داخل فيها ولا خارج عنها ولا متصل بها ولا منفصل عنها^(٤) .

ومعنى هذا أن الذات التي أدرك بها الله تعالى ، تعد شيئاً غير جسماني ، ولا ينطبق عليها ما ينطبق على الأجسام . إن كل ما يدركه من ظاهر ذاته من الجسميات ، فإنها لا تعبر عن حقيقة ذاته ، وإنما حقيقة ذاته تتمثل في ذلك الشيء الذي أدرك به الموجود المطلق الواجب الوجود^(٥) .

إن ابن طفيل كان حريصاً على النظر إلى حقيقته أنها شيء غير جسمي ، إذ إنه إذا لم يستطع إثبات ذلك ، فلن يكون بإمكانه بطبيعة الحال أن يتكلم عن الاتصال ، الذي تم عن طريقه السعادة ، كلمة واحدة .

ولذلك نجد أن كل الفلاسفة بلا استثناء ، من الذين تكلموا عن الاتصال بصورة أو بأخرى من صور الاتصال العديدة ، سواء كان اتصالاً يسوده الاتجاه العقلي ، أو اتصالاً يسوده الاتجاه الصوفي الذوقي الوجداني ، نقول إن هؤلاء الفلاسفة كانوا حريصين على إثبات جوهر غير جسماني ، ومن هنا كانت نظرهم إلى النفس نظرة جوهرية ، وليست نظرة وظيفية ، إذ إن هذه النظرة الأخيرة تعبر أساساً عن اتجاه مادي في النظر إلى النفس ، ومن هنا لا يكون ثمة حديث عن اتصال ولا عن سعادة روحية .

ويرى ابن طفيل - تأكيداً من جانبه على جوهرية النفس الناطقة - أن «حياة» عندما تأمل في جميع أنواع الحيوانات ، لم يجد أنها شعرت بالموجود الواجب الوجود ، وذلك على العكس منه ، إذ شعر هو بالموجود الواجب الوجود .

(١) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٩٩ .

(٢) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٩٩ - ١٠٠ .

(٣) راجع الجزء الخاص بالصفات الإلهية من القسم الثاني من النص .

(٤) ابن طفيل : ص ١٠٠ .

(٥) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١٠٠ .

لقد أدرك أنه الحيوان المعتدل الروح الشبيه بالأجسام السماوية^(١) ، وتبين له أنه نوع يختلف عن جميع أنواع الحيوان ، وأنه خلق لغاية أخرى وأعد لأمر عظيم ، وكفى به شرفاً أن يكون أخس جزئه وهو الجسماني ، أشبه شيء بالجواهر السماوية التي تعد أعلى مرتبة من الأجسام الأرضية التي تتكون من العناصر الأربعة وتخضع لعوامل الكون والفساد . وأما أشرف جزأيه فهو الشيء الذي عن طريقه عرف الله تعالى ، وهذا الشيء العارف يعد أمراً ربانياً إلهياً لا يخضع للاستحالة ولا يلحقه الفساد ولا يوصف بشيء مما توصف به الأجسام ولا يدرك بشيء من الحواس ولا يتخيل ولا يتوصل إلى معرفته بركة سواه ، بل يتوصل إليه به^(٢) .

ولكن كيف يتم للإنسان المشاهدة في هذه الحياة ؟

يرى ابن طفيل - بناء على ما سبق أن قال به في مقدمات خاصة بالعلاقة بين الإنسان من جهة ، والحيوان غير الناطق والأجرام السماوية وواجب الوجود من جهة أخرى - أن الأعمال التي يجب على الإنسان الذي يرغب في المشاهدة أن يقوم بها ، تنجبه إلى أغراض ثلاثة :

(أ) إما عمل يشبه بالحيوان غير الناطق .

(ب) وإما عمل يشبه بالأجرام السماوية .

(ج) وإما عمل يشبه به بالموجود الواجب الوجود^(٣) .

ويحلل ابن طفيل هذه الأعمال ، مبيناً وجه الحاجة إليها ، برغم ما يوجد في بعضها من أمور تعد عائقاً عن المشاهدة لا مساعدة في الوصول إليها .

ويرتب هذه الأعمال أو الأنواع الثلاثة ترتيباً من الأدنى إلى الأعلى ، مبيناً كيف يرتقى الإنسان من أولها إلى ثانيها إلى ثالثها ، وكيف أن الأول منها يعد أدنى درجة من الثاني ، والثاني منها يعد أدنى درجة من الثالث ، الذي يعد أعلاها ، إذ تحصل به المشاهدة الصرفة والاستغراق والتأمل الصرف [راجع شكل رقم ١٠] .

فالتشبه الأول يحتاج إليه الإنسان نظراً لأن له بدنأً له أعضاء منقسمة وقوى مختلفة واتجاهات

متعددة^(٤) .

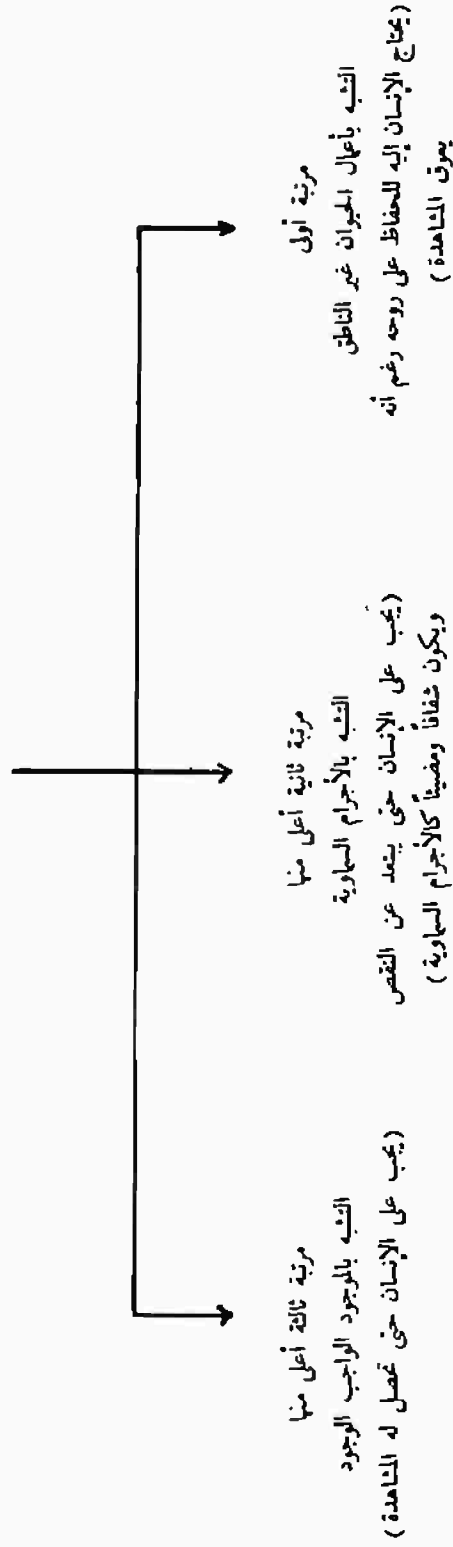
(١) راجع القسم الخاص بصفات الأجرام السماوية . ومما ساعد ابن طفيل على هذا التشبيه الذي يقول به بين الجوهر الجسماني والأجرام السماوية ، خلعه الكثير من الدلالات الميتافيزيقية على أحكام وطبائع الأجرام السماوية ، إذ إنه لا يبحث فيها من منظور فيزيقي فقط .

(٢) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ١٠٦ .

(٣) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١٠٧ .

(٤) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١٠٧ - ١٠٨ .

مراتب أعمال الإنسان للوصول إلى المشاهدة (مرتبة من الأدنى إلى الأعلى)



هذا النوع الأول لا يحصل عن طريقه شيء من المشاهدة ، بل إنه يعد عائقاً لها ، إذ إنه يرتبط بالأمور المحسوسة ، وهذه الأمور المحسوسة تعد حجباً تعترض المشاهدة . ولكن الإنسان يحتاج إليه للحفاظ على الروح الحيوانى الذى عن طريقه يحصل النوع الثانى ، تماماً كما نقول إن مطالب الجسد تعترض مطالب الروح ، ولكن هذه المطالب ، مطالب الجسد ، لا بد من تليتها حتى تبقى الروح ، وعن طريقها يتجه الإنسان إلى ما هو أعلى .

والشبه الثانى الذى يتشبه فيه بالأجرام السماوية ، يعد أرقى من الأول كما سبق أن أشرنا منذ قليل ، ويحصل للإنسان عن طريقه حظ عظيم من المشاهدة ، وإن كانت مشاهدة تخالطها بعض الشوائب ^(١) .

أما التشبه الثالث الخاص بالموجود الواجب الوجود . فإنه يعد أرقى من الأول والثانى ، إذ تحصل به المشاهدة الصرفة ولا يلتفت فيه الإنسان إلا إلى الموجود الواجب الوجود . ومن يشاهد هذه المشاهدة ، فإنه تغيب عنه نفسه وتفتى وتتلاشى ، وكذلك تغيب عنه سائر الذوات سواء كانت قليلة أو كثيرة ، بحيث لا تبقى إلا ذات الواحد الحق ، الواجب الوجود ^(٢) .

وإذا كان هذا التشبه الثالث ، هو أقصى ما يطمح إليه الإنسان ، وهو مطلوبه الأسمى ، وكان هذا لا يتم إلا بالنوع الثانى ، وهذا النوع الثانى يعتمد بدوره على النوع الأول ، الذى بدونه لا بقاء للروح الحيوانى ، فإن هذا يعنى أن من واجب الإنسان الذى يريد الصعود فى النهاية إلى النوع الثالث ، أن يفعل أفعالاً ضرورية خاصة بالنوع الأول ، وحتى تبقى روحه فى بدنه ، وأفعالاً خاصة بالنوع الثانى ، ثم أفعالاً خاصة بالنوع الثالث .

فما هى الأفعال الخاصة بالنوع الأول ، أى التى تعد ضرورية لبقاء الروح ؟

يرى ابن طفيل أن ما تدعو إليه الضرورة فى بقاء هذه الروح أمرين :

أولها يعد أمراً داخلياً وهو الغذاء والآخر يعد أمراً خارجياً ، وهو ما يرتديه الإنسان ، والمكان الذى يسكنه .

ويأخذ ابن طفيل فى تحليل ما يعد داخلياً وما يعد خارجياً وذلك عن طريق وصف مسلك حتى بن يقظان فى الجزيرة التى يقيم فيها ، هذا المسلك الذى يعد معبراً عن الزهد ، وإن كان زهداً يختلف فى مراتبه عن زهد الصوفية .

فما يعد داخلياً ، أى الغذاء ، لا يخرج عن أنواع ثلاثة : إما نبات لم يكتمل بعد نضجه ،

(١) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١٠٧ - ١٠٨ .

(٢) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١٠٧ - ١٠٨ .

كأصناف البقول ، وإما ثمرات نبات اكمل نضجه كالفواكه وإما حيوان من الحيوانات .
ويذكر لنا ابن طفيل الكثير من التفصيلات حول ما ينبغي أن يأكله الإنسان وكيف يقتصد في
طعامه وشرابه اقتصاداً شديداً وأن يكتفى بالنبات إلا إذا دفعته الضرورة لأكل الحيوان ، وأن أكل
أكثر النباتات وجوداً وأقواها توليداً ولا يستأصل أصولها ولا يفنى بذورها ، فإنه إذا فنى بذورها ، فإن
هذا يكون اعتراضاً على فعل الله تعالى ، لأن هذه كلها إنما وجدت عن واجب الوجود^(١) .
أما ما يعد خارجياً ، فلا توجد من جهته أية مشكلة ، إذ كان حي مكثياً بالجلود وكان له
مسكن يقيه مما يرد إليه من خارج .

وواضح أن هذه التفصيلات كلها ، القصد منها إبراز أهمية الزهد كمرحلة من المراحل التي تؤدي
إلى المشاهدة ، وإن كان هذا الزهد يخلو إلى حد كبير من المدلول الصوفي ، كما أشرنا منذ قليل ،
وخاصة أن الاتصال الذي يقول به ابن طفيل لا يعد اتصالاً قائماً على ركائز قلبية وجدنية .
هذا عن العمل الأول ، أما العمل الثاني وهو التشبه بالأجسام السماوية والاقتداء بها ولتقبل
لصفاتها ، فإنها تنحصر في ثلاثة أنواع :

نوع أول هو أوصاف الأجرام السماوية بالقياس إلى ما تحتها في عالم الكون والفساد ، كالتمخين
والتبريد والإضاءة والتلطيف والتكثيف .

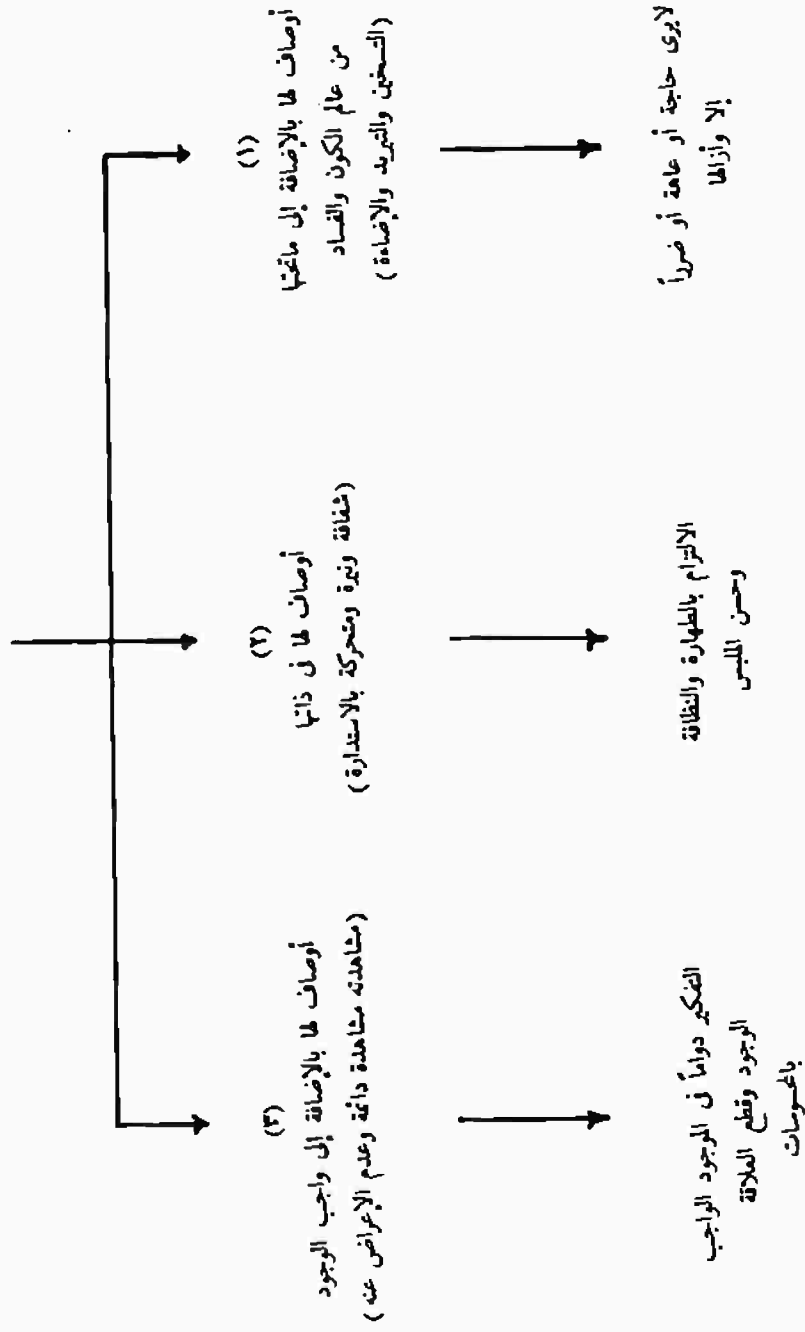
ونوع ثان هو أوصافها في ذاتها ، ككونها شفافاً ونيرة ومتحركة بالاستدارة .
ونوع ثالث هو أوصافها بالقياس إلى الموجود الواجب الوجود لكونها تشاهده مشاهدة دائمة
ولا تعرض عنه ، وتشوق إليه ، وتتصرف بحكمة^(٢) .

وإذا كان ابن طفيل قد بين لنا واجبات الإنسان بالنسبة للتشبه الأول الخاص بالحيوان غير
الناطق ، فإنه يبين لنا واجبات الإنسان بالنسبة للتشبه الثاني الخاص كما قلنا بالأجرام السماوية ، سواء
بالنسبة للنوع الأول أو الثاني أو الثالث [راجع شكل رقم ١١] .

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ١٠٩ - ١١٠ . ويبين لنا ابن طفيل أنه لو أمكن أن يتمتع الإنسان عن الغذاء ، إن هذا
يكون أفضل ، ولكن ليس بالإمكان ذلك . يقول ابن طفيل : وكان قد صبح عنده (حى) أن هذه الأجسام كلها من نص ذلك
الموجود الواجب الوجود ، الذي تبين له أن سعادته في القرب منه وطلب التشبه به ، ولا محالة أن الاعتداء بها عما يقطعها عن كمالها
ويحول بينها وبين الغاية القصوى المقصودة بها . فكان ذلك اعتراض على فعل الفاعل . وهذا الاعتراض مضاد لما يطلبه من القرب منه
والتشبه به ، فرأى أن الصراب كان له لو أمكن أن يتمتع عن الغذاء جملة واحدة ، لكنه لما لم يمكنه ذلك ، ورأى أنه إن امتنع عنه آل
ذلك إلى فساد جسمه ، فيكون ذلك اعتراضاً على فاعله أشد من الأول ، إذ هو أشرف من تلك الأشياء الأخر التي يكون فسادها سبباً
لبقائه . فاستسهل أسير الضررين وتسامح في أخف الاعتراضين ، ورأى أن يأخذ من هذه الأجسام إذا علمت أنها تيسر له بالقدر الذي
تبين له بعد هذا (ص ١٠٩) .

(٢) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ١١٠ - ١١١ .

أوصاف الأجرام السماوية وكيفية التشبه بها



إن واجبه إزاء النوع الأول أن يلزم نفسه إذا رأى حاجة أو عاهة أو ضرراً ، أن يعمل على إزالته ، إذا كان هذا بإمكانه ^(١) .

ومعنى هذا أن ابن طفيل إذا كان قد بين لنا أن النوع الأول يتمثل في أوصاف الأجرام السماوية بالقياس إلى عالم الكون والفساد ، أى العالم السفلى ، وهو يعد عالماً أقل مرتبة من العالم العلوى ، أى عالم الأفلاك السماوية ، لأن الأعلى يؤثر في الأدنى ، والأدنى لا يؤثر في الأعلى ، وهذه الأجرام تفيض العطاء على الأجسام السفلية ، فإنه يرى تبعاً لذلك أن هذه العلاقة بين العلوى وتأثيره في عالم أقل منه ، يجب أن تنطبق على الإنسان في علاقته بذوى الحاجات ومن يصيهم أى نوع من الضرر . أما واجبه إزاء النوع الثانى من صفات الأجرام السماوية ، فهو أن يلتزم بالطهارة والنظافة حتى يتلألاً حسناً وجالاً ونظافة وأن يتحرك حركة مستديرة كأن يطوف بالجزيرة ويدور على ساحلها ، بحيث يشبه في ذلك كله بصفات الأجرام السماوية ككونها شفافة ومنيرة وتتحرك حركة مستديرة ^(٢) . أما واجبه إزاء النوع الثالث فهو أن يكون ملازماً للتفكير في الله تعالى وقاطعاً علاقته بالمحسوسات كما هو الحال بالنسبة للأجرام السماوية ^(٣) .

هذا عن واجب الإنسان بالنسبة للتشبه الثانى ، الخاص بالأجرام السماوية ، أما واجبه إزاء التشبه الثالث والأخير ، فيتمثل في النظر إلى صفات الموجود الواجب الوجود ، والله تعالى ، سواء كانت صفات إيجاب أو صفات سلب .

فبالنسبة لصفات الإيجاب ، يجب عليه أن يعلم الله فقط دون أن يشرك معه شيئاً من الأجسام . وبالنسبة لصفات السلب ، يجب عليه أن يبعد عن نفسه أوصاف الجسمية ^(٤) وهكذا نجد ابن طفيل يحلل تحليلاً دقيقاً أنواع التشبهات الثلاثة ، ويبين لنا ما كان يفعله حتى إزاء كل نوع من هذه التشبهات ، عن طريق إعطائنا الكثير من التفاصيل حول مسلكه في الجزيرة التى نشأ فيها .

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ١١١ . ويمطينا ابن طفيل بعض الأمثلة عن طريق بيان سلوك حى في الجزيرة فهو يقول : ففى وقع بصره على نبات قد حجب عن الشمس حاجب أو تعلق به آخر يؤذيه أو عطش عطشاً يكاد يفسده ، أزال عنه ذلك الحاجب ، إن كان مما يزال وفصل بينه وبين ذلك المؤذى بقاقل لا يضر المؤذى وتعده بالسقى ما أمكنه . ومتى وقع بصره على حيوان قد أرهقه ضيق أو نصب به ناشب أو تعلق به شوك أو سقط في عينيه أو أذنيه شيء يؤذيه أو مسه ظمأ أو جوع ، تكفل بإزالة ذلك كله عن جهده وأطعمه وأسقاه . ومتى وقع بصره على ماء يسيل إلى سقى نبات أو حيوان وقد عاقه عن مره ذلك عائق من حجر سقط فيه أو جرف انهار عليه ، أزال ذلك كله عنه . وما زال يحسن في هذا النوع من ضروب التشبه حتى بلغ فيه الغاية . (ص ١١١) .

(٢) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ١١١ . وقد تكون حركة حى ، حركة دائرية تشبه من جانبها بالظلية التى تعدها بالترية ، إذ إن حركة الظلية أقرب إلى الحركة الدائرية .

(٣) المصدر السابق ص ١١١ - ١١٢ .

(٤) المصدر السابق ص ١١٣ .

والفكرة كلها تبلور أساساً - كما سبق أن أشرنا - في أن الأعمال إذا كانت تتجه نحو ثلاثة أغراض خاصة بالحيوان غير الناطق وبالأجرام السماوية وبواجب الوجود (الله) فإن على الإنسان إجابات لتحقيق كل غرض من هذه الأغراض وذلك إذا أراد أن يسلك طريق المشاهدة ، طريق الاتصال ، طريق السعادة .

وإذا كان ابن طفيل قد رتب هذه الأغراض من الأدنى إلى الأعلى ، فإنه يقف عند النوع الثالث منها بصفة خاصة ، إذ إن هذا النوع يعد الركيزة الأساسية للمشاهدة والوصول إلى الله تعالى ، بحيث إن النوع الأول والنوع الثاني يعدان إلى حد كبير أشياء تعين على تحقيق هذا الغرض الثالث ولأخير . ولذلك نجد ابن طفيل يقف طويلاً عند هذا النوع الثالث ، وينطلق منه إلى الحديث عن الاتصال وعن السعادة التي يشعر بها الإنسان ، وذلك من خلال حديثه عن حى بن يقظان^(١) .

إن «حيا» - فيما يرى ابن طفيل - خلال شدة مجاهدته ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع الذوات إلا ذاته ، إذ إن ذاته كانت لا تغيب عنه في الوقت الذي يكون فيه مستغرقاً بمساعدة الله تعالى ، الموجود الأول ، الحق ، واجب الوجود^(٢) .

وكان عدم فناء ذاته ، في الأشياء التي كان يحزن لها «حى» ولذلك نجده يجد في طلب الناء عن نفسه والإخلاص في مشاهدة الحق حتى تأتى له ذلك . لقد غابت ذاته في جملة تلك الذوات ، ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت لتواجد . وقد استغرق «حى» في حالته هذه وشاهد ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر^(٣) .

وبين لنا ابن طفيل أنه ليس بالإمكان وصف هذه الحالة ولا التعبير عنها^(٤) ، إذ لا يمكن وصف أمر لم يخطر على قلب بشر ، فالكثير من الأمور التي قد تخطر على قلوب البشر يتعذر وصفها ، لأن للقلوب لغتها الخاصة بها ، فكيف الحال إذن بالنسبة لأمر لا سبيل إلى خطوره على القلب ولا هو من عالمه ولا من طوره . إن ما ينطبق على الحالة الأولى ينطبق بالأولى على الحالة الثانية ، عني أن البشر إذا كانوا يجدون من الصعب التعبير عما في قلوبهم ، فإنه من المستحيل إذن التعبير عن أشياء

(١) Mun. (S) : Melanges de philosophie Juive et Arabe p. 412 — 414, and : Corbin (H) : Histoire de la philosophie Islamique p. 331.

(٢) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ١١٤ .

(٣) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١١٤ .

(٤) ابن طفيل : ص ١١٤ .

لا تخطر على القلب ^(١) وليست في عالمه أو درجته .

يقول ابن طفيل مؤكداً على ما يذهب إليه : ومن رام التعبير عن تلك الحال (حال الاتصال) فقد رام مستحيلاً ، وهو بمنزلة من يريد أن يذوق الألوان المصبوغة من حيث هي الألوان ، ويطلب أن يكون السواد مثلاً حلواً أو حامضاً . لكننا مع ذلك لا نخلّك عن إشارات نوميّ بها إلى ما شاهده من عجائب ذلك المقام على سبيل ضرب المثال ، لا على سبيل قرع باب الحقيقة ، إذ لا سبيل إلى التحقيق بما في ذلك المقام إلا بالوصول إليه ^(٢) .

ومحاول ابن طفيل أن يعطينا صورة لما يحدث للإنسان إذا وصل إلى تلك الحالة فعندما فتى حتى عن ذاته وعن جميع الذوات ولم يرف في الوجود إلا الواحد الحق الحى القيوم وشاهد ما شاهد ، ثم عاد إلى ملاحظة الأغيار عندما أفاق من حاله تلك التى هى شبيهة بالسكر ، خطر بباله أنه لا ذات له يفاير بها ذات الحق تعالى . وقد استطاع بعد ذلك التفرقة بين حقيقة العالم المحسوس الذى نجد فيه الانفصال والاتصال والمغايرة والاتفاق ، وبين حقيقة العالم الإلهى الذى لا يقال فيه كل ولا بعض ، ويبحث لا يعرفه إلا من شاهده ، ولا تثبت حقيقة إلا عند من حصل فيه ^(٣) .

أما الأشياء التى شاهدها «حى» فى حالته هذه ، أوفى مقام الصدق كما يقول ابن طفيل ، فإنها أشياء يعبر عنها ابن طفيل بأسلوب بلاغى أدبى وصفى .

ونود قبل بيان هذه الأشياء ، أن نشير إلى أن حديث ابن طفيل عن هذه المجالات التى شاهدها «حى» يعد من جانبه تأثراً بأقوال الفارابى وابن سينا حول مشكلة الفيض وترتيب الموجودات ، وإن كان الهدف عندهما يختلف عن الهدف الذى يسعى إليه ابن طفيل .

إن من الأشياء التى شاهدها «حى» بعد الاستغراق المحض والفناء التام ، ما يلي :

(أ) شاهد الفلك الأعلى الذى لا جسم له ورأى ذاتاً بريئة عن المادة ، ليست هى ذات الواحد الحق ولا هى نفس الفلك ولا غيرها ، إنها كصورة الشمس التى تظهر فى مرآة مصقولة ، فإنها ليست هى الشمس ولا المرآة ولا هى غيرها .

(ب) شاهد الفلك الذى يلى الفلك الأعلى ، وهو فلك الكواكب الثابتة ، ذاتاً بريئة عن المادة أيضاً ، ليست هى ذات الواحد الحق ، ولا ذات الفلك الأعلى المارقة ولا نفسه ولا هى غيرها .

(١) يقول ابن طفيل : «ولست أعنى بالقلب جسم القلب ولا الروح التى فى تجويفه ، بل أعنى به صورة تلك الروح الفائضة بقواها على بدن الإنسان ، فإن كل واحد من هذه الثلاثة قد يقال له «قلب» ولكن لا سبيل لخطر ذلك الأمر على واحد من هذه الثلاثة ولا يأتى التعبير إلا بما خطر عليا . (حى بن يقظان ص ١١٤) .

(٢) حى بن يقظان ص ١١٤ - ١١٥ .

(٣) المصدر السابق ص ١١٤ - ١١٦ .

ورأى لهذه الذات من البهاء والحسن واللذة تماماً كما رأى هذا بالنسبة للفلك الذى فوقه ، أن الفلك الأعلى .

(ج) شاهد الفلك الذى يلى فلك الكواكب الثابتة ، وهو فلك زحل ، ذاتاً مفارقة للمادة ، ليست هى شيئاً من الذوات التى شاهدها قبله ولا هى غيرها . إنها كصورة الشمس التى تظهر فى مرآة وقد انعكست إليها الصورة من مرآة مقابلة للشمس^(١) .
وهكذا نجد وصفاً لما شاهده حتى ومشاهداته لا تتمثل فى تلك الأشياء التى ذكرناها فحسب ، بل ، إنه شاهد أفلاكاً كثيرة حتى انتهى إلى عالم الكون والفساد^(٢) .

هذا ما نجده فى رسالة «حى بن يقظان» متعلقاً بموضوع الاتصال الذى يعالجه ابن طفيل فى هذه الرسالة كما عالج موضوعات أخرى سبق أن قفنا بتحليلها وكشفنا عن الأبعاد الميتافيزيقية الموجودة فيها .
ويبدو لنا أن معالجة فيلسوفنا ابن طفيل لهذا الموضوع ، موضوع الاتصال ، يعد إلى حد كبير مرتكزاً على الجانب العقلى . إنه لا يعالجه كما يعالجه الصوفية ، نظراً لأنه يبدأ ببدايات لا تعد مرتكزة على الاتجاه الوجدانى القلبى . إنه يعرض علينا نوعاً من التطور والارتقاء من حالات حسية إلى حالات تعد أسمى منها . وإذا كانت نقط الارتكاز لا تعد غير حسية ولا عقلية ، فإن الاتصال عند يعد إلى حد كبير اتصالاً عقلياً ، وذلك برغم ما فى عباراته الأخيرة عن مشاهدات حى ، من جولب أدبية بلاغية اختلط فيها الواقع مع الخيال ، اختلط فيها المعقول باللامعقول ، وهذه نعدّها من الأخطاء التى وقع فيها فيلسوفنا .

وإذا كان ابن طفيل يحدثنا فى أثناء دراسته للاتصال عن جوانب قد تكون معبرة عن الفناء والحلول وغيرهما من أشياء يتحدث عنها الصوفية ، فإننا - فى محاولة من جانبنا لتأويل - يقول به وليس دفاعاً عنه - نقول إنها لا تخرج عن مجرد بيان لسمو العالم الإلهى على العالم الحسى لا تخرج عن فهم للفلسفة والهدف منها ، على أنها التشبه بالله حسب الطاقة البشرية ، كما رأى كثير من فلاسفة العرب .

لقد رأينا أن ابن طفيل - فى دراسته للموضوعات التى تعد داخلية فى الإطار الفيزيقي ، لم يكن معبراً عن اتجاه صوفى ، إنه يدرسها ويقول بآراء استفادها من فلاسفة أساساً واستند إلى مشاهدات وملحوظات ، فكانت دراسته لهذا المجال ، دراسة لا نستطيع أن نقول عنها إنها تعد تعبيراً عن مجال صوفى . لقد توصل من مشاهداته وملحوظاته إلى المبادئ العامة للوجود ، وهذه المبادئ هى كالهيو

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ١١٧ - ١١٨ .

(٢) المصدر السابق ص ١١٨ - ١١٩ .

والصورة والقوة والفعل والسبب والمسبب ، هي التي جعلت لدراساته الفيزيقية بعداً أو إطاراً ميتافيزيقياً .

وما يقال عن المجال الفيزيقي بما اصططح به من دلالات ميتافيزيقية ، يقال أيضاً عن دراسته للموضوعات التي تعبر في أساسها وصميمها ومحورها عن بعد ميتافيزيقي . إنه قال بآراء حول كل موضوع من الموضوعات التي درسها ، لا يعد أي رأى منها معبراً عن اتجاه صوفي .

وإذا كان فيلسوفنا قد تحدث في خلال دراسته لموضوع الاتصال ، عن أبعاد يبحث فيها الصوفية ، فإن رأيه غير رأيهم ، ومنهجه الذي ارتضاه لنفسه غير منهجهم ، والاتصال الذي يعد عنده اتصالاً عقلياً قام أساساً على تفكير نظري مجرد ، لا يرتضيه الصوفية لأنفسهم ، لأنهم يقولون باتصال لا يستند إلى جذور الاتصال الذي تحدث عنه فيلسوفنا وقام بدراسته وتحليله على النحو الذي كشفنا أبعاده في الصفحات السابقة .

لا نقول هذا من جانبنا قليلاً من أهمية التصوف ، ولكن ما نقصده هو أن نبين أن كتابات فيلسوفنا ابن طفيل والتي تركها بين أيدينا لا تسمح لنا بتأويل اتجاهه ، على أنه يعد اتجاهاً صوفياً . وكم نجد من الألفاظ والمصطلحات التي يستخدمها الفلاسفة والصوفية معاً ، ولكن المعنى غير المعنى والأساس غير الأساس والمقصد غير المقصد ، والعبرة ليست باللفظة أو المصطلح ولكن العبرة بما يفهمه الفيلسوف أو المتصوف من هذه اللفظة أو ذلك المصطلح . وتاريخ الفلسفة وتاريخ التصوف يعطينا على ما نقول به الآن دليلاً وأكثر من دليل ، وهذه الأدلة نراها من جانبنا أدلة قوية . لقد كان ابن طفيل من خلال الآراء التي قال بها ، حلقة من حلقات المدرسة الفلسفية الأندلسية ، وهذه المدرسة بأقطابها الثلاثة ابن باجه ، وفيلسوفنا ابن طفيل ، وابن رشد ، لا يعبر واحد منهم من خلال آرائه عن اتجاه صوفي .

هذا ما نجده عند ابن باجه^(١) في كل ما كتبه وتركه بين أيدينا من تراث خالد . وقد وجدناه عند ابن طفيل من خلال نقده ، للغزالي أو من خلال آرائه في مجال الطبيعة ومجال ما بعد الطبيعة ونجده أيضاً عند ابن رشد آخر فلاسفة العرب ، في نقده للصوفية نقداً مرعياً سواء في مجال نقده لأدلة من سبقوه على وجود الله ومنهم الصوفية أوفى دراسته لنظرية المعرفة ، ويظل بذلك الإطار الذي تحرك فيه هؤلاء الأقطاب إطاراً عقلياً ، والدائرة التي عبروا من داخلها عن آرائهم دائرة عقلية .

(١) راجع موقف ابن طفيل من موضوع الاتصال عند ابن باجه ، ومقارنته بالاتصال عند الصوفية (الفصل الثاني من الباب الأول) .

خاتمة

لعلنا بما سبق من أبواب وما تتضمنه من فصول ، نكون قد حللنا الأبعاد والدلالات الميتافيزيقية في فلسفة ابن طفيل .

لقد كانت نقاط الخلاف بينه وبين فلاسفة ومفكرين سبقوه سواء عاشوا في المشرق العربي أو في المغرب العربي ، تدور حول مشكلات ميتافيزيقية أساساً . اتضح لنا هذا من خلال موقفه النقدي تجاه الفارابي وابن سينا والغزالي وابن باجه .

وإذا كنا قد قسمنا آراء ابن طفيل - بعد دراستنا لموقفه النقدي - إلى آراء تدخل في مجال الفيزيقا ، وآراء تدخل في مجال الميتافيزيقا أو الإلهيات ، فإن هذا التقسيم كان على أساس ما يغلب على الآراء والمشكلات التي بحث فيها داخل كل قسم من القسمين ، ولكن هذا لا يعنى الفصل بين الجانبين أو القسمين ، إذ أننا قلنا أكثر من مرة إنها كالأرواني المستطرفة في انفصالها واتصالها في آن واحد .

لقد أبرزنا الدلالات الميتافيزيقية التي نجدها بين ثنايا دراساته للمادة والصورة والكائنات اللاحية والكائنات الحية وتفسيراته لكيفية وجود « حى » وقسمته للعالم إلى العالم العلوى والعالم السفلى . أما المشكلات الأخرى التي حاولنا تحليل رأى ابن طفيل حولها ، وهى مشكلة حدوث العالم وقدمه ، والأدلة على وجود الله ومشكلة الصفات الإلهية ومشكلة خلود النفس ومشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة (فلسفة الدين) فمن الواضح أنها تعد أساساً مشكلات ميتافيزيقية .

بل إن معالجة ابن طفيل لموضوع الاتصال ، لا يخلو من كثير من الأبعاد والدلالات الميتافيزيقية التي يدرکها الدارس لآراء ابن طفيل في هذا المجال .

وإذا كنا قد انتهينا من تحليل الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل ، فإننا نود في ختام هذه الدراسة لآرائه الفلسفية ، أن نقول إن فيلسوفنا - رغم ما قد نجده في قليل من آرائه من ضعف تارة ومن متابعة للآخرين تارة أخرى - يعد عظيمًا بين الفلاسفة وفريداً بينهم إنه ترك بصمات واضحة ظاهرة متميزة على تيار الفلسفة العربية .

فالدارس لتاريخ الفلسفة العربية لن يكون بإمكانه تحظى هذا الفيلسوف العملاق وتحظى الآراء

التي قال بها ، تلك الآراء التي عبر بها عن عظمة الفكر ، وهو أعظم ما في الوجود الإنساني ، تلك الآراء التي تدلنا على عمق ثقافته الفلسفية ودقة تفكيره .

وإذا كان ابن طفيل قد استفاد في رأى أو أكثر من الآراء التي قدمها لنا في مجال حراساته الميتافيزيقية ، من الفلاسفة الذين سبقوه ، فإنه مع ذلك يعد - كما قلنا - متميزاً بينهم . إنه ذلك التأثير من جانبه لا يقلل من أصالته ، فكل فيلسوف يتأثر بالآراء التي سبقتها سواء كان هذا التأثير قد تم بطريقة مباشرة أو بطريقة غير مباشرة ، وقد قلنا أكثر من مرة إننا لو فهمنا الأصالة بمعنى علم التأثير إطلاقاً فإننا نقول إنه ليس فينا أصيل .

إن ابن طفيل إذا كان قد تأثر ، فإنه قد أثر بآرائه في مجال الميتافيزيقا في مفكرين أتوا بعده . وكم نجد من فلاسفة ومفكرين قد تأثروا به . وهذا التأثير من جانبه في مفكرين جاءوا بعده ، يعد عندنا دليلاً ، ودليلاً قوياً على المكانة الكبيرة التي يحتلها هذا الفيلسوف الذي استحق بآرائه التي تركها بين أيدينا ، أن يدخل تاريخ الفلسفة من أوسع وأرحب أبوابها .

مصادر ومراجع الدراسة

أولاً : المصادر والمراجع العربية

- ١ - ابن أبى أصيبعة :
عيون الأنباء في طبقات الأطباء (في ثلاثة أجزاء) دار الفكر بيروت سنة ١٩٥٧ م
ونجد في هذا الكتاب ترجمة لحياة كثير من فلاسفة اليونان وفلاسفة العرب ، وذكراً لقوائم مصنفاتهم .
- ٢ - ابن الأبار :
التكلمة لكتاب الصلة - طبعة مدريد سنة ١٨٦٨ م .
- ٣ - ابن الأثير :
(أبو الحسن بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني) : الكامل - طبعة القاهرة سنة ١٣٠٣ هـ
- ٤ - ابن الخطيب السلماني :
(لسان الدين) : تاريخ إسبانيا الإسلامية - تحقيق ليني بروفنسال - دار المكشوف بيروت - الطبعة الثانية ١٩٥٦ م .
- ٥ - ابن الصلاح :
(أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن تقي الدين الشهرزوري) : فتاوى في التفسير والحديث والأصول والعقائد - القاهرة سنة ١٣٤٨ هـ . وأهم هذه الفتاوى فتوى ضد الاشتغال بالمنطق والفلسفة . وهذه الفتوى مملوءة بالعبارات الخطابية والمبالغة والتهويل .
- ٦ - ابن العربي :
(غريغوريوس أبو الفرج بن هارون الطبيب الملقب) : تاريخ مختصر الدول - طبعة الأب أنطون صالحاني اليسوعي - الطبعة الثانية - بيروت - دار المشرق - عام ١٩٥٨ م .
- ٧ - ابن العباد :
شذرات الذهب - نشر مكتبة القدس - القاهرة .

٨ - ابن القفطى :

(جمال الدين أبى الحسن على القاضى الأشرف يوسف) : إختيار العلماء بإختيار الحكماء - القاهرة - مطبعة السعادة سنة ١٣٢٦ هـ . ونجد فى هذا الكتاب الكثير من المعلومات عن حياة الحكماء وكتبهم .

٩ - ابن التديم :

الفهرست - القاهرة - المكتبة التجارية .

١٠ - ابن باجه :

(أبو بكر بن الصائغ)

The guide for the solitary تدير المتوحد^(١)

هذا الكتاب يعد أهم الكتب التى تركها لنا ابن باجه . وقد استفدت منه الكثير . وقد نشر Dunlop قسماً من هذا الكتاب فى مجلة الجمعية الملكية الآسيوية مع ترجمة إنجليزية عام ١٩٤٥ . ونشر آسین بلا ثيوس هذا الكتاب عام ١٩٤٦ م مع ترجمة إلى اللغة الإسبانية ونشره أيضاً الدكتور ماجد فخرى مع رسائل أخرى لابن باجه - بيروت - دار النهار للنشر عام ١٩٦٨ م .

وقد سبق لسلمون مونك S.Munk تلخيص هذا الكتاب وذلك فى كتابه «مزيج من الفلسفة اليهودية والعربية» Melanges de la Philosophie juive et Arabe.

١١ - ابن باجه :

رسالة فى اتصال الإنسان بالعقل الفعال - نشرها آسین بلا ثيوس مع ترجمة إسبانية عام ١٩٤٢ بمجلة الأندلس . ونشرها الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ضمن «تلخيص كتاب النفس لابن رشد» الطبعة الأولى عام ١٩٥٠ - مكتبة النهضة المصرية - ونشرها أيضاً الدكتور ماجد فخرى مع مجموعة رسائل ابن باجه الإلهية - بيروت - دار النهار للنشر عام ١٩٦٨ م .

١٢ - ابن باجه :

رسالة الوداع . ترجمت إلى العبرية فى أوائل القرن الرابع عشر . ونجد فيها آراء عن العقل والإنسان والاتصال بالعقل الفعال . وقد نشرها آسین بلا ثيوس بمجلة الأندلس عام

(١) يمكن الرجوع إلى الفصل الذى كُتبه السيدة زينب عفتى فى رسالتها التى تقدمت بها للحصول على درجة الماجستير من كلية الآداب - جامعة عين شمس فى موضوع «ابن باجه وآراؤه الفلسفية» (مخطوط) .

١٩٤٣ م . ونشرها أيضاً الدكتور ماجد فخرى عام ١٩٦٨ مع مجموعة رسائل ابن باجه الإلهية .

١٣ - ابن بسام :

(أبو الحسن على) : الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة - القسم الأول - المجلد الأول - لجنة التأليف والترجمة والنشر - الطبعة الأولى سنة ١٩٣٩ م - القاهرة .

١٤ - ابن بشكوال :

الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وأدبائهم - دار الثقافة الإسلامية - القاهرة سنة ١٩٥٥ م .

١٥ - ابن تيمية :

درء تناقض العقل والنقل - الجزء الأول - القسم الأول - تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم - مطبعة دار الكتب المصرية - القاهرة ١٩٧١ م

١٦ - ابن تيمية :

الرد على المنطقيين - المطبعة القيمة - بومباي ١٩٤٩ م .

١٧ - ابن جلدجل :

(أبو داود سليمان بن حسان الأندلسي) : طبقات الأطباء والحكماء - تحقيق فؤاد سيد - مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية - القاهرة سنة ١٩٥٥ م .

١٨ - ابن حزم :

(أبو محمد علي بن أحمد) : الفصل في الملل والأهواء والنحل - الطبعة الأولى - المطبعة الأدبية - القاهرة سنة ١٣٢١ هـ .

١٩ - ابن حزم :

(أبو محمد علي بن أحمد) : الإحكام في أصول الأحكام - القاهرة - الطبعة الثانية .

٢٠ - ابن حنين :

(إسحق) : كتاب النفس - نشره الدكتور أحمد فؤاد الأهواني مع « تلخيص ابن رشد لكتاب النفس » - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٠ م .

٢١ - ابن خاقان :

(الفتح) : قلائد العقيان في محاسن الأعيان .

٢٢ - ابن خلدون :

المقدمة - تحقيق الدكتور على عبد الواحد وافي - الطبعة الأولى سنة ١٩٦٠م - لجنة
البيان العربى - القاهرة .

٢٣ - ابن خلكان :

(أبو العباس شمس الدين أحمد محمد بن أبى بكر) : وفيات الأعيان وأنباء أبناء
الزمان - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٨م .

٢٤ - ابن سبعين :

(عبد الحق) : رسائل - حققها الدكتور عبد الرحمن بدوى - القاهرة سنة
١٩٦٥م - الدار المصرية للتأليف والترجمة

٢٥ - ابن سوار :

(أبو الخير الحسن البغدادى) : مقالة فى أن دليل يحيى النحوى على حدوث العالم أولى
بالقبول من دليل المتكلمين أصلاً . نشر هذه المقالة الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتاب
«الأفلاطونية المحدثة عند العرب» - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية - سنة ٩٥٥ م .

٢٦ - ابن سينا :

الشفاء (القسم المنطقى والقسم الطبيعى والقسم الإلهى) ^(١)

٢٧ - ابن سينا :

الإشارات والتنبيهات (القسم الطبيعى والقسم الإلهى) - طبعة القاهرة سنة ٩٥٧ م -
دار المعارف .

٢٨ - ابن سينا :

النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية - طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨م

٢٩ - ابن سينا :

عيون الحكمة - تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى - القاهرة سنة ١٩٥٤م - معهد
العلمى الفرنسى للآثار الشرقية .

(١) يمكن الرجوع إلى الفصل الثانى من الباب الأول من كتابنا «الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا لمعرفة تفصيلات كثيرة من هذا
الكتاب وغيره من كتب لابن سينا . وراجع أيضاً ما كتبناه عن كتاب الشفاء (المعجم الطبيعى) فى مجلة تراث الإنسانية (مجلد ٨ - عدد
١ عام ١٩٧٠ - القاهرة) .

- ٣٠ - ابن سينا :
رسالة أضحوية في أمر المعاد - طبعة القاهرة سنة ١٩٤٩ م .
- ٣١ - ابن سينا :
رسالة حى بن يقظان - نشرها Mehren مع شرح لها - طبعة ليدن - عام ١٨٨٩ م .
- ٣٢ - ابن سينا :
التعليقات - تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى - القاهرة - الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٣ م
- ٣٣ - ابن صاعد الأندلسى :
طبقات الأمم - تحقيق الأب لويس شيخو اليسوعى - المطبعة الكاثوليكية - بيروت - سنة ١٩١٢ م .
- ٣٤ - ابن رشد :
فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال - نشره القاهرة سنة ١٨٩٥ م
- ٣٥ - ابن رشد :
الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة - نشره القاهرة سنة ١٩٥٥ م
- ٣٦ - ابن رشد :
تهافت التهافت - طبعة القاهرة سنة ١٩٠١ م .
- ٣٧ - ابن رشد :
هل يتصل بالعقل الهولانى ، العقل الفعال وهو متلبس بالجسم . نشرها الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى مع «تلخيص كتاب النفس لابن رشد» - القاهرة سنة ١٩٥٠ م .
- ٣٨ - ابن رشد :
تفسير ما بعد الطبيعة - تحقيق الأب موريس بويج في ثلاثة مجلدات من سنة ١٩٣٨ إلى سنة ١٩٥٢ م - بيروت - المطبعة الكاثوليكية .
- ٣٩ - ابن رشد :
تلخيص ما بعد الطبيعة - تحقيق الدكتور عثمان أمين - الطبعة الثانية سنة ١٩٥٨ م - القاهرة .

٤٠ - ابن رشد :

تلخيص كتاب السماع الطبيعي لأرسطو - طبعة حيد آباد الدكن مع مجموعة سنة ١٩٤٧ م .

٤١ - ابن رشد :^(١)

تلخيص كتاب البرهان لأرسطو - مخطوط مع مجموعة كتب ابن رشد المنقوية (المقولات - القضايا - القياس)

٤٢ - ابن طفيل :

حى بن يقظان - طبعة أحمد أمين - دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٤٩ م . وهذا الكتاب فى غنى عن التعريف .

٤٣ - ابن ظمლოს :

(أبو الحجاج يوسف بن محمد) : المدخل لصناعة المنطق - الجزء الأول - مدريد سنة ١٩١٦ م - المطبعة الأبيرقه - تحقيق ميخائيل آسين بلاثيوس .

٤٤ - ابن فرحون المدنى :

كتاب الديباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب - الطبعة الأور سنة ١٣٢٩ هـ - مطبعة السعادة - القاهرة .

٤٥ - ابن ميمون (موسى) :

رد موسى القرطبي على جالينوس فى الفلسفة والعلم الإلهى - صححه الدكتور يوسف شخت والدكتور ماكس مايرهوف - نص موجود بالمجلد الخامس - الجزء الأول من مجلة كلية الآداب - جامعة القاهرة سنة ١٩٣٧ م .

٤٦ - أبو البركات :

(هبة الله على بن ملكا البغدادى) : الاعتبار فى الحكمة (القسم الطبيعى واتسم الإلهى) الطبعة الأولى - حيدر آباد الدكن . كتاب غاية فى العمق .

٤٧ - أبو ريان :

(دكتور محمد على) : تاريخ الفكر الفلسفى - القاهرة - دار المعارف

(١) لمرة تضميلات كثيرة عن مؤلفات وشروح ابن رشد ، يمكن الرجوع إلى كتابنا «الترجمة العقلية فى فلسفة ابن رشد» ص ٣٦٥ وما بعدها ، ومقالة بمجلة الفكر المعاصر ، محاولات جديدة لتفسير تراث ابن رشد (القاهرة - عدد نوفمبر ١٩٦٩ -) ومقالتنا بمجلة تراث الإنسانية - العدد الرابع من المجلد الرابع - القاهرة عام ١٩٧١ م .

- ٤٨ - إخوان الصفا :
رسائل - طبعة بيروت - دار صادر سنة ١٩٥٧م
- ٤٩ - أفلوطين :
أثولوجيا أرسطو طاليس . نشره الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه «أفلوطين عند العرب» القاهرة - دار النهضة العربية - الطبعة الثانية سنة ١٩٦٦م
- ٥٠ - أفلوطين :
التاسعة الرابعة - ترجمها وقدم لها بمقدمة غاية فى العمق والدقة ، الدكتور فؤاد زكريا وراجعها الدكتور محمد سليم سالم - القاهرة - الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٠م .
- ٥١ - إقبال :
(دكتور محمد) : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام - ترجمة عباس محمود - القاهرة - لجنة التأليف والترجمة والنشر - سنة ١٩٥٥م .
- ٥٢ - الأشعرى :
(أبو الحسن على بن إسماعيل) : مقالات الإسلاميين - طبعة محمد عبي الدين عبد الحميد - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - الطبعة الأولى - سنة ١٩٥٠م .
- ٥٣ - الأشعرى :
اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع - نشره الدكتور حموده غرابه - القاهرة - مكتبة الحانجى سنة ١٩٥٥م .
- ٥٤ - الأفروديسى :
(الإسكندر) : مقالة فى أن الكون إذا استحال ، استحال من ضده أيضاً معاً على رأى أرسطو طاليس ، وهى شرح لقول أرسطو فى الكون والفساد ، أن الشئ المكون يستحيل من عدم ويستحيل من ضده معاً . طبعتها الدكتور عبد الرحمن بدوى (أرسطو عند العرب) - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٧م .
- ٥٥ - الإبيجى :
(عضد الدين) : المواقف (ثمانية أجزاء) ، مع شرح السيد المجرجافى وحاشيتى السالكوتى وحسن جلجى . وهذا الكتاب فى غنى عن التعريف - القاهرة - سنة ١٩٠٧م .

٥٦ - الباقلائي :

(أبو بكر محمد بن الطيب) : التمهيد - تحقيق الأب ريتشارد مكارثي اليسوعي -
المكتبة الشرقية - بيروت - سنة ١٩٥٧ م .

٥٧ - البطليمي :

(أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد) : الحدائق في المطالب العالية الفلسطينية
العريصة - نشرة محمد زاهد بن الحسن الكوثري - القاهرة سنة ١٩٤٦ م .

٥٨ - البيهقي :

تاريخ حكماء الإسلام - تحقيق محمد كرد علي - مطبوعات المجمع العلمي العربي
بدمشق - مطبعة الترقى سنة ١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م .

٥٩ - الثفتازاني :

(د . أبو الوفا) : الإنسان والكون في الإسلام - القاهرة - دار الثقافة للنشر - سنة
١٩٧٥ م .

٦٠ - الثفتازاني :

(سعد الدين) : شرح العقائد النسفية - المطبعة الأزهرية المصرية - الطبعة الأولى
سنة ١٩١٣ م .

٦١ - التهانوي :

(محمد علي الفاروق) : كشاف اصطلاحات الفنون - الجزء الأول والثاني -
بتحقيقها الدكتور لطفي عبد البديع - أما الطبعة القديمة فهي طبعة كلكتا سنة ١٨٩٢ م .

٦٢ - التوحیدی :

(أبو حيان) : الإمتاع والمؤانسة - تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين - لجنة التأليف
والترجمة والنشر - القاهرة سنة ١٩٤٢ م .

٦٣ - الجبر :

(دكتور خليل وحنا الفاخوري) : تاريخ الفلسفة العربية - دار المعارف - بيروت سنة
١٩٥٧ (الجزء الأول) سنة ١٩٥٨ (الجزء الثاني) .

٦٤ - الجويني :

(أبو المعالي) : الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد - تحقيق الدكتور محمد

يوسف موسى ، وعلى عبد المنعم عبد الحميد - مكتبة الحناجى - القاهرة - الطبعة الأولى
سنة ١٩٥٠ م .

٦٥ - الدانى :

(أبو الصلت) : تقوم الذهن - طبع بالثيا - المكتبة الأبيقة - مدريد سنة ١٩٤٥ م

٦٦ - الدوانى :

(الجلال) : العقائد العضدية ومعه حاشيتا السيلالكوتى ومحمد عبده - الطبعة
الأولى - المطبعة الخيرية سنة ١٣٢٢ هـ - القاهرة .

٦٧ - الرازى :

(فخر الدين) : شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا - القاهرة - المطبعة الخيرية -
سنة ١٣٢٥ هـ (فى جزأين) .

٦٨ - الرازى :

(فخر الدين) : المباحث المشرقية (فى جزأين) حيد آباد الدكن سنة ١٣٤٣ هـ -
١٩٢٤ م .

٦٩ - السجستانى :

(أبو يعقوب) : إثبات النبوات - تحقيق عارف تامر سنة ١٩٦٦ - دار المشرق -
بيروت - لبنان .

٧٠ - الشهرستانى :

(محمد بن عبد الكريم) : الملل والنحل - نشرة محمد سيد كيلانى - طبعة القاهرة -
مصطفى الحلبي سنة ١٩٦١ م .

٧١ - الشهرستانى :

(محمد بن عبد الكريم) : نهاية الإقدام فى علم الكلام - تصحيح الفريد جيوم -
أكسفورد - لندن - سنة ١٩٣١ م .

٧٢ - الشيرازى :

(صدر الدين) : الأسفار الأربعة - طبعة طهران - طبعة هجرية فى أربعة مجلدات .

٧٣ - الطوسى :

(نصير الدين) : شرح الإشارات والتنبيهات - نشرة القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ .

- ٧٤ - الطويل :
(دكتور توفيق) : العرب والعلم في عصر الإسلام الذهبي - القاهرة - دار النهضة العربية سنة ١٩٦٨ م .
- ٧٥ - العراق :
(محمد عاطف) : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد - دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٦٨ م .
- ٧٦ - العراق :
(محمد عاطف) : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا - دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٧١ م .
- ٧٧ - العراق :
(محمد عاطف) : مذاهب فلاسفة المشرق - دار المعارف بالقاهرة الطبعة الخامسة ١٩٧٦ م .
- ٧٨ - العراق :
(محمد عاطف) : تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية - دار المعارف بالقاهرة - الطبعة الثالثة سنة ١٩٧٥ م .
- ٧٩ - العراق :
(محمد عاطف) : ثورة العقل في الفلسفة العربية - دار المعارف بالقاهرة الطبعة الثالثة سنة ١٩٧٥ م .
- ٨٠ - الغزالي :
(أبو حامد) : تهافت الفلاسفة - الطبعة الثانية سنة ١٩٥٥ - دار المعارف .
- ٨١ - الغزالي :
(أبو حامد) : فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة - القاهرة - دار إحياء الكتب العربية .
- ٨٢ - الغزالي :
(أبو حامد) : إحياء علوم الدين - القاهرة - دار إحياء الكتب العربية .
- ٨٣ - الغزالي :
(أبو حامد) : المنقذ من الضلال - القاهرة سنة ١٩٥٥ م .

- ٨٤ - الغزالي :
(أبو حامد) : مقاصد الفلاسفة - الطبعة الثانية سنة ١٩٣٦م المطبعة المحمدية التجارية - القاهرة .
- ٨٥ - الغزالي
(أبو حامد) : الاقتصاد في الاعتقاد - مكتبة الحسين التجارية .
- ٨٦ - الفارابي :
(أبو نصر) : مقالة في معاني العقل - طبعة القاهرة سنة ١٩٠٧م
- ٨٧ - الفارابي :
(أبو نصر) : آراء أهل المدينة الفاضلة - طبعة القاهرة سنة ١٩٤٨م - مكتبة الحسين التجارية .
- ٨٨ - الفارابي :
(أبو نصر) : فصوص الحكم - الطبعة الأولى سنة ١٩٠٧م - القاهرة .
- ٨٩ - الفارابي :
(أبو نصر) : الجمع بين رأيي الحكيمين ، أفلاطون الإلهي وأرسطو - القاهرة - مطبعة السعادة سنة ١٩٠٧م .
- ٩٠ - الفارابي :
(أبو نصر) : عيون المسائل - القاهرة سنة ١٩٠٧م
- ٩١ - الفارابي :
(أبو نصر) : إحصاء العلوم - تحقيق الدكتور عثمان أمين - دار الفكر العربي - القاهرة - الطبعة الثانية سنة ١٩٤٨م .
- ٩٢ - الفارابي :
(أبو نصر) : كتاب الحروف - تحقيق الدكتور عمن عهاى - دار المشرق - بيروت .
- ٩٣ - الفارابي :
(أبو نصر) : فلسفة أرسطو طاليس : تحقيق الدكتور عمن مهدي - بيروت - سنة ١٩٦١م

٩٤ - الكندى :

رسالة إلى المعتصم بالله في لفلسفة الأولى - تحقيق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريقة
القاهرة سنة ١٩٥٠ م (ضمن مجموعة رسائل الكندى الفلسفية) .

٩٥ - الكندى :

رسالة في الفاعل الحق الأول التام - تحقيق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريقة

٩٦ - الكندى :

رسالة في الجواهر الخمسة - تحقيق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريقة (ضمن رسائل
الكندى الفلسفية) .

٩٧ - الكندى :

رسالة في وحدانية الله وتدهى جرم العالم - تحقيق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريقة

٩٨ - الكندى :

رسالة في علة الكون واقتصاد .

٩٩ - المراكشى :

(عبد الواحد) : المعجب في تلخيص أخبار المغرب - الطبعة الأولى سنة ١٩٤٩ م -
المكتبة التجارية الكبرى - القاهرة .

١٠٠ - المقوى :

(أحمد) : نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب - الطبعة الأولى سنة
١٣٠٢ هـ - القاهرة - المطبعة الأزهرية المصرية .

١٠١ - الناصرى :

الاستقصا لدول المغرب الأقصى .

١٠٢ - أمين^(١) :

(دكتور عثمان) : الفلسفة الرواقية - القاهرة - مكتبة الأنجلو المصرية .

(١) توفى في ١٧/٥/١٩٧٨ م . وقد لقد العالم اشرى والإسلامى بوفاته أستاذاً من أعظم أساتذة الفلسفة في مصرنا المعاصرة . قد
أثرى الحياة الفلسفية ثراء عظيمًا بمؤلفاته وترجماته وتحقيقاته . وكان أستاذ الجيل وأجيال من طلاب الفلسفة في مصر وبلدان العالم المحي
الأخرى . وقد شرفنى أن تلقيت العلم على يديه عدة سنوات . لقد توفى في وقت كنا في أمس الحاجة إليه ، وقت انتشرفه أناس نحس
أساتذة وهم ليسوا بأساتذة بل أشباه دارسين حشروا أنفسهم في دائرة الفلسفة والفلسفة منهم براء .

١٠٣ - بالثيا :

تاريخ الفكر الأندلسي - الترجمة العربية للدكتور حسين مؤنس - الطبعة الأولى سنة ١٩٥٥ م - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة .

١٠٤ - بدوى :

(دكتور عبد الرحمن) : مذاهب الإسلاميين جزء ١ ، جزء ٢ - بيروت - دار العلم للملايين سنة ١٩٧١ م .

١٠٥ - برقلس :

حجج برقلس على قدم العالم - تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى (ضمن : الأفلاطونية الحديثة عند العرب) - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية - سنة ١٩٥٥ م .

١٠٦ - برقلس :

الإيضاح في الخير المحض (كتاب الملل) : حققه الدكتور عبد الرحمن بدوى (ضمن : كتاب الأفلاطونية الحديثة عند العرب - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية - سنة ١٩٥٥ م .

١٠٧ - يينس :

مذهب الذرة عند المسلمين - ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٦ م .

١٠٨ - ثاسطيوس :

شرح مقالة اللام - الترجمة العربية القديمة لإسحق بن حنين - تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب «أرسطو عند العرب» مكتبة النهضة المصرية - القاهرة سنة ١٩٤٧ م .

١٠٩ - دى بور :

تاريخ الفلسفة في الإسلام - الترجمة العربية للدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده - الطبعة الثالثة سنة ١٩٥٤ م - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة .

١١٠ - رجب :

(دكتور محمود) : الاغتراب (دراسة في أزمة الإنسان) - القاهرة - دار الكتب الجامعية سنة ١٩٧٨ م .

١١١ - رجب :

(دكتور محمود) : الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين - الإسكندرية - منشأة المعارف .

١١٢ - ريشناخ :

(هانز) : نشأة الفلسفة لعلمية - ترجمة الدكتور فؤاد زكريا - القاهرة - دار
الكاتب العربى للطباعة والنشر .

١١٣ - زيدان :

(د . محمود فهمى) : فى النفس والجسد - الإسكندرية - دار الجامعات المصرية
١٩٧٨ م .

١١٤ - سارتون :

(جورج) : تاريخ العلم - الترجمة العربية فى عدة أجزاء بإشراف الدكتور إبراهيم
مذكور - القاهرة - دار المعارف .

١١٥ - صبحى :

(دكتور أحمد محمود) : فى علم الكلام - مؤسسة الثقافة الجامعية - الإسكندرية
١٩٧٨ م . كتاب قيم بذل فيه مؤلفه جهداً كبيراً .

١١٦ - عبد الجبار :

(القاضى المعتزلى) : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل - القاهرة - فى عدة أجزاء
عفىنى :

(دكتور أبو العلا) : الأثر الفلسفى الإسكندرى فى قصة حى بن يقظان - مجلة كلية
الآداب - جامعة الإسكندرية - مجلد ٢ عام ١٩٤٤ .

١١٨ - كرم :

(يوسف) : الطبيعة وما بعد الطبيعة - الطبعة الأولى سنة ١٩٥٩ - دار المعارف -
القاهرة .

١١٩ - محمود :

(دكتور زكى نجيب) : العقول واللا معقول فى تراثنا الفكرى - دار الشروق سنة
١٩٧٥ م .

١٢٠ - محمود :

(دكتور زكى نجيب) : تجديد الفكر العربى - بيروت - دار الشروق سنة ١٩٧١ .
مذكور :

(دكتور إبراهيم بيومى) : فى الفلسفة الإسلامية - جزء ١ ، جزء ٢ - القاهرة دار المعارف .

١٢٢ - مذكور :

(دكتور إبراهيم بيومي) : أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية (القسم الخاص بالفلسفة) - القاهرة - الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر سنة ١٩٧٠م - الطبعة الأولى .

١٢٣ - مذكور :

(دكتور إبراهيم بيومي) : دكتور خليل الجبر ، دكتور فريد جبر ، دكتور عادل العوا ، دكتور البير نصرى نادر ، دكتور جميل صليبا) : الفكر الفلسفي في مائة عام أشرفت على إخراجها هيئة الدراسات العربية في الجامعة الأمريكية ببيروت سنة ١٩٦٢م .

١٢٤ - مكاوى :

(دكتور عبد الغفار) : مدرسة الحكمة - القاهرة - الدار القومية .

١٢٥ - نكرى :

(القاضي عبد النبي عبد الرسول الأحمد) : جامع العلوم الملقب بدستور العلماء في اصطلاحات العلوم والفنون - الطبعة الأولى - مطبعة دائرة المعارف النظامية - حيدرآباد الدكن - ثلاثة أجزاء) سنة ١٣٢٩ هـ .

١٢٦ - نلينو :

(كارلو ألفونسو) : علم الفلك وتاريخه عند العرب في القرون الوسطى - الجامعة المصرية - سنة ١٩١١م - مكتبة المثنى ببغداد

١٢٧ - هويدى :

(دكتور يحيى) : تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية - الجزء الأول (في الشمال الإفريقي) - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٦٦م .

١٢٨ - يالورت :

(الحموى الرومي البقداوى) : معجم البلدان - طبعة سنة ١٨٦٩م - جوتنجن .

ثانياً : المصادر والمراجع غير العربية

- 1 — Allard (M): Le rationalisme d'Averroès d'Après une étude sur la Creation. Bulletin d'Etudes orientales d'Institut Français de Damas. Tome XIV 1952 — 1954.
- 2 — Anawati et L. Gardet: Introduction à la Théologie Musulmane — Paris 1948.

وتوجد ترجمة عربية لهذا الكتاب في ثلاثة أجزاء بعنوان « فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية » قام بها الدكتور صبحي الصالح والدكتور فريد جبر في ثلاثة أجزاء - بيروت - دار لعلم للملايين سنة ١٩٦٧ م .

- 3 — Arberry (A.J) : Avicenna on theology — London 1951.
- 4 — Aristotle: Physica. English translation by R.P. Hardie and R.K. Gaye. London — Oxford Vol II^(١) 1962.
- 5 — Aristotle: Metaphysics. Revised text with introduction and Commentary by S.D. Ross — London — Oxford 1924. Two volumes.

وتوجد ترجمة عربية قديمة لمقالة اللام حققها الدكتور عبد الرحمن بدوي . وترجم الدكتور أبو العلا عفيفي هذه المقالة عن نص Ross الذي نشرته جامعة أكسفورد بلندن .

- 6 — Aristotle: De Anima. English translation by J.H. Smith. Vol III 1963.
- 7 — Aristotle: The logic. English translation — 1963 — London — Oxford.
- 8 — Aristotle: De generatione et Corruptione. English translation by H.H. Joachim — London — Oxford Vol 11. 1962.
- 9 — Armstrong: An introduction to Ancient philosophy London — 1949.
- 10 — Boer (T.J. de): Art "Philosophy" in Encyclopaedia of Religion and Ethics Vol 9.
- 11 — Born (Max): Natural philosophy of Cause and Chance — London — Oxford 1949
- 12 — Brehier (E.): La philosophie du Moyen — Age. Paris.
- 13 — Burnet (J): Greek philosophy. Thales to plato London 1943.
- 14 — Collingwood (R.G): The idea of Nature — London — Oxford 1945.
- 15 — Collingwood (R.G): An essay on Metaphysics — London — Oxford 1962.
- 16 — Corbin (Henri): Histoire de la philosophie Islamique. Gallimard. 1964.

وللكتاب ترجمة عربية قام بها نصير مروة وحسن قيس وراجعها موسى الصدر وعارف قامر - بيروت - لبنان سنة ١٩٦٦ .

(١) رقم المجلد في الترجمة الإنجليزية التي صدرت تحت إشراف د. روس Ross

17— Crump (G. And E. Jacob): The legacy of the Middle ages. 1938.

كتب الجزء الخاص بالفلسفة G.R.S. Harris وللكتاب ترجمة عربية صدرت في جزأين سنة ١٩٦٥ م . وترجم القسم الخاص بالفلسفة الدكتور زكي نجيب محمود .

18— Dugat (G): Histoire de philosophes et desthéologiciens Musulmans. Paris.

19— Duhem (P): Le système du monde, Histoire des doctrines Cosmologiques de platon à Copernic Tome I et IV. Paris. 1954.

20— Fakhry (Dr Majid): Islamic occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas— London 1958.

21— Gauthier (L): Etudes sur la philosophie d'Averroës Concernant son rapport avec celle d'Avicenna et de gazali. Paris 1948.

22— Gauthier (L): Ibn Rochd (Averroes) paris 1948.

23— Gauthier (L): La theorie d'Ibn Rochd (Averroes) sur les rapports de la religion et de la philosophie. Paris 1909.

24— Gilson (E): History of Christian philosophy in the middle ages 1955.

25— Gomperz (T): The greek thinkers. English translation by laurie Magnus. London 1949.

26— Hamelin (O): Le système d'Aristote. Paris 1931.

27— Hernandez (M.C): Histoire de la filosofia Espanola, filosofia Hispano Musulmana— Tomo I, Madrid 1957.

كتب المؤلف ستة فصول في هذا الكتاب عن الفلسفة في المشرق العربي ، وذلك مثل دراسته للفلسفة في بلاد الإِسبَان (الأندلس) .

28— Inge (W.R): The philosophy of plotinus. Two volumes. London 1948.

29— Kraus (Paul): Plotin Chez les arabes des Enneades. Bulletin de l'Institut d'Egypte. Tome XXIII, Session 1940— 1941. Le Caire— Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie orientale, 1941.

30— Lodge: The philosophy of plato. London 1956.
New— York 1903.

31— Macdonald : Development of Muslim Theology. New — York 1903.

32— Madkour (Dr I): La place d'Alfarabi dans l'école philosophique Musulmane. Paris 1934.

33— Munk: Mélanges de philosophie Juive et Arabe. Paris 1955.

34— Munk: "Tofail" Article dans le dictionnaire des sciences philosophiques de Ad Franck. Paris 1885. p. 1738— 1740.

35— O'leary (De lacy): Arabic thought and its place in history. 1953.

36— Plato: Plato's Cosmology. The Timaeus of plato. Translated by F.M. Cornford. London 1956.

37— Plato : Phaedo. English translation. London 1955.

ترجمها إلى العربية الدكتور زكي نجيب محمود - القاهرة سنة ١٩٤٥ م . كما قام بترجمتها الدكتور

على سامى النشار فى كتابه «الأصول الأفلاطونية» جزء ١ ورقها على الأصل اليونانى الدكتور نجيب بلدى .

38 — Plato : Republic. English translation. London 1948.

قام بترجمتها ترجمة حديثة الدكتور فؤاد زكريا وراجعها على الأصل اليونانى الدكتور محمد سليم سالم .

39 — Quadri : La philosophie Arabe dans l'Europe Médiéval, Des origines à Averroës. Traduit de l'Italien par Roland Huret. Paris 1960.

40 — Radhakrishnan: History of philosophy Eastern and Western. London — Vol I 1962.

41 — Renan: (E): Averroës et l'Averroïsme. Paris 1949.

42 — Rousselot (X): Etudes sur la philosophie dans le moyen age. Paris.

43 — Rosenthal (F): on the knowledge of plato's philosophy in Islamic world. "Journal of Islamic Culture." 1941.

44 — Ross (S.D): Aristotle. London — Oxford 1953.

45 — Russell (B): History of western philosophy. London 1961.

وترجم الدكتور زكى نجيب محمود القسم الأول والقسم الثانى من هذا الكتاب (الفلسفة اليونانية وفلسفة العصر الوسيط) - القاهرة - لجنة التأليف والترجمة والنشر أما القسم الثالث (الفلسفة الحديثة) فقام بترجمته الدكتور محمد فتحى الشنيطى .

46 — Saliba (Dr Jemil): Etude sur la Métaphysique d'Avicenna. Paris 1927.

47 — Sarton (G): Introduction to the history of science.

48 — Sharif (M.M): History of Muslim philosophy Two Volumes 1963.

49 — Stace (W.T): Time and Eternity (An essay in the philosophy of Religion). 1952.

50 — Taylor (A.E): Plato. The man and his work. London 1952.

51 — Taylor (A.E): A Commentary on plato's timaeus. London.

52 — Taylor (A.E): Elements of metaphysics — London — Methuen 1952.

53 — Thilly (F): History of philosophy. New — York 1929.

54 — Vaux (Carra de): Les penseurs de l'Islam. Paris. 1920 — 1923.

55 — Walzer (R.R): Article "Arabic philosophy" in Encyclopaedia Britannica vol II — 1964 — London.

56 — Wensinck (A.J): The Muslim Creed. London.

57 — Whittaker (Thomas): The Neo — Platonists. Study in the history of Hellenism — London Cambridge 1901.

58 — Wulf (Maurice de): History of Mediaeval philosophy Two volumes — London — 1935.