الباب الرابع

مشكلة الاتصال وأبعادها الميتافيزيقية

ويتضمن هذا القسم العناصر والموضوعات الآتية :

- تمهيد : مدى اهتمام ابن طفيل بالبحث فى 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 وابتعاده عن التصوف الذوق العملى .
- خاتمة : مكانة ابن طفيل فى المدرسة الفلسفية الأندلسية .

obeikandl.com

تقديم

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

سيتبين لنا مدى اختلاف رأى ابن طفيل فى هذا الموضوع عن الآراء التى قال بها الذين يقولون باتصال ذوقى وجدانى قلبى وكيف أن هذا الاختلاف بينه وبينهم يعد اختلافاً جذريا ولا يسمح بإضفاء طابع صوفى على آراء فيلسوفنا الذى يقول باتصال يعد فى الواقع اتصالاً عقليا لا يخرج عن آراء ابن باجه قبله وابن رشد بعده وقد كانا برغم حديثهما ودراستهما لموضوع الاتصال ، بعيدين عن الاتجاه الصوفى .

obeikandl.com

obeikandl.com

«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]

obeikandl.com

مشكلة الاتصال وأبعادها الميتافيزيقية

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

انتهينا فى الباب الثانى من تحليل آراء ابن طفيل فى مجال الطبيعة (الفيزيقا) وكشفنا عن الأبعاد الميتافيزيقية فى آراء فيلسوفنا ، إذ إنه – فيما نرى – قد نظر إلى كثير من المشكلات التى تدرس فى مجال الطبيعة من خلال منظور ميتافيزيقى إلى حد كبير.

وانتهينا فى الباب الثالث من دراسة آراء ابن طفيل فى 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 نحلل فى هذا الباب من أبواب كتابنا ، موقف فيلسوفنا من موضوع الاتصال ، الذى تعد دراسته عند مفكرى الإسلام سواء من كان منهم داخلاً فى إطار الفلاسفة ، أو إطار الصوفية ، تعبيراً عن بعد ميتافيزيقى من جهة ، وبعد خاص بالمعرفة من جهة أخرى ، بل إن هذا البعد الثانى (البعد المعرفى) قد تلاشت كثير من معالمه وسط خضم الميتافيزيقا .

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

ولا يخفى علينا أن البحث فى 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 للوجود ومبحث للقيم .

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

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

نجد هذا عند الفارابى وعند ابن سينا وعند ابن باجه[١] وعند ابن رشد ، وإن كان كل فيلسوف يتخذ موقفاً من هذه المشكلة ، مشكلة الاتصال ، يختلف فى قليل أو فى كثير عن موقف الآخر ، سواء من حيث الرأى الذى توصل إليه هذا الفيلسوف أو ذاك وارتضاه لنفسه ، أو من حيث المنهج الذى يسير عليه فى دراسته لهذا الموضوع . فمنهم 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 ومنهج 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 فى أثناء دراستنا لآرائه حول خلود النفس وحول إقامة أكثر من دليل على وجود الله تعالى ، والبحث فى الصفات الإلهية .

ونريد فى 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 فى المشكلات الميتافيزيقية الأخرى .

ثانياً : آراء ابن طفيل :

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

فهو يذهب إلى أن «حيا» عندما حصل له العلم ، بالموجود الرفيع الثابت الوجود الذى لا سبب 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 حاسة حاسة ، وهى السمع والبصر والشم والذوق واللمس ، «أى أنها كلها لا تدرك إلا الأشياء التى تعد أجساماً **فالسمع** يدرك المسموعات وهى ما يحدث من قرع

(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 يقظان 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 جسما [٣] ، فلا سبيل إذن إلى إدراكه إلا بشيء ليس بجسم ، ولا هو قوة فى 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 التى أدرك بها الله تعالى ، تعد شيئاً غير جسمانى ، 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 فى ذلك الشيء الذى أدرك به الموجود المطلق الواجب الوجود [٥] .

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

ولذلك نجد أن كل الفلاسفة بلا استثناء ، من الذين تكلموا عن الاتصال بصورة أو بأخرى من صور الاتصال العديدة ، وسواء كان اتصالاً يسوده الاتجاه العقلى ، أو اتصالاً يسوده الاتجاه الصوفى الذوقى الوجدانى ، نقول إن هؤلاء الفلاسفة كانوا حريصين على إثبات جوهر غير جسمانى ، ومن هنا كانت نظرتهم إلى النفس نظرة جوهرية ، وليست نظرة وظيفية ، إذ إن هذه النظرة الأخيرة تعبر أساساً عن اتجاه مادى فى 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 «حيا» عندما تأمل فى 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 الميتافيزيق .

(٤) ابن طفيل : حى بن يقظان 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 جزءيه وهو الجسمانى ، أشبه شيء بالجواهر السماوية التى تعد أعلى مرتبة من الأجسام الأرضية التى تتكون من العناصر الأربعة وتخضع لعوامل الكون والفساد . وأما أشرف جزأيه فهو الشيء الذى عن طريقه عرف الله تعالى ، وهذا الشيء العارف يعد أمراً ربانيا إلهيا لا يخضع للاستحالة ولا يلحقه الفساد ولا يوصف بشيء مما توصف به الأجسام ولا يدرك بشيء من الحواس ولا يتخيل ولا يتوصل إلى معرفته بكنه سواه ، بل يتوصل إليه به[٢] .

ولكن كيف يتم للإنسان المشاهدة فى هذه الحياة ؟

يرى ابن طفيل – بناء على ما سبق أن قال به فى مقدمات خاصة بالعلاقة بين الإنسان من جهة ، والحيوان غير الناطق والأجرام السماوية وواجب الوجود من جهة أخرى – أن الأعمال التى يجب على الإنسان الذى يرغب فى المشاهدة أن يقوم بها ، تتجه إلى أغراض ثلاثة :

(ا) إما عمل يتشبه بالحيوان غير الناطق .

(ب) وإما عمل يتشبه بالأجرام السماوية .

(جـ) وإما عمل يتشبه به بالموجود الواجب الوجود[٣] .

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

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

فالتشبه الأول يحتاج إليه الإنسان نظراً لأن له بدناً له أعضاء منقسمة وقوى مختلفة واتجاهات متعددة[٤] .

---

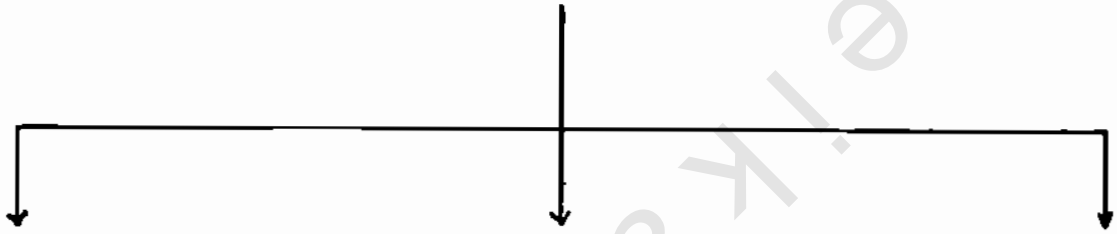
(١) راجع القسم الخاص بصفات الأجرام السماوية . ومما ساعد ابن طفيل على هذا التشبيه الذى يقول به بين الجوهر الجسمانى والأجرام السماوية ، خلعه الكثير من الدلالات الميتافيزيقية على أحكام وطبائع الأجرام السماوية ، إذ إنه لا يبحث فيها من منظور فيزيقى فقط .

(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)



[شكل رقم ١٠]

obeikandl.com

obeikandl.com

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 ، لابد من تلبيتها حتى تبقى الروح ، وعن طريقها يتجه الإنسان إلى ما هو أعلى .

والتشبه 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 وتفنى 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 داخليا وهو الغذاء والآخر يعد أمراً خارجيا ، وهو ما يرتديه الإنسان ، والمكان الذى يسكنه .

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

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

---

(١) ابن اطفيل : المصدر السابق ص ١٠٧ – ١٠٨ .

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

كأصناف البقول ، وإما ثمرات نبات اكتمل نضجه كالفواكه وإما حيوان من الحيوانات .

ويذكر لنا ابن طفيل الكثير من التفصيلات حول ما ينبغى أن يأكله الإنسان وكيف يقتصد فى طعامه وشرابه اقتصاداً شديداً وأن يكتفى بالنبات إلا إذا دفعته الضرورة لأكل الحيوان ، وأن يأكل 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 بعد خارجيا ، فلا توجد من جهته أية مشكلة ، إذ كان حى مكتسياً بالجلود وكان له مسكن يقيه مما يرد إليه من خارج .

وواضح أن هذه التفصيلات كلها ، القصد منها إبراز أهمية الزهد كمرحلة من المراحل التى تؤدى إلى المشاهدة ، وإن كان هذا الزهد يخلو إلى حد كبير من المدلول الصوفى ، كما أشرنا منذ قبل ، وخاصة أن الاتصال الذى يقول به ابن طفيل لا يعد اتصالاً قائماً على ركائز قلبية وجدنية .

هذا عن العمل الأول ، أما العمل الثانى وهو التشبه بالأجسام السماوية والاقتداء بها ولتقبل لصفاتها ، فإنها تنحصر فى ثلاثة أنواع :

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

ونوع ثان هو أوصافها فى ذاتها ، ككونها شفافة ونيرة ومتحركة بالاستدارة .

ونوع ثالث هو أوصافها بالقياس إلى الموجود الواجب الوجود لكونها تشاهده مشاهدة دائمة ولا تعرض عنه ، وتتشوق إليه ، وتتصرف بحكمة[٢] .

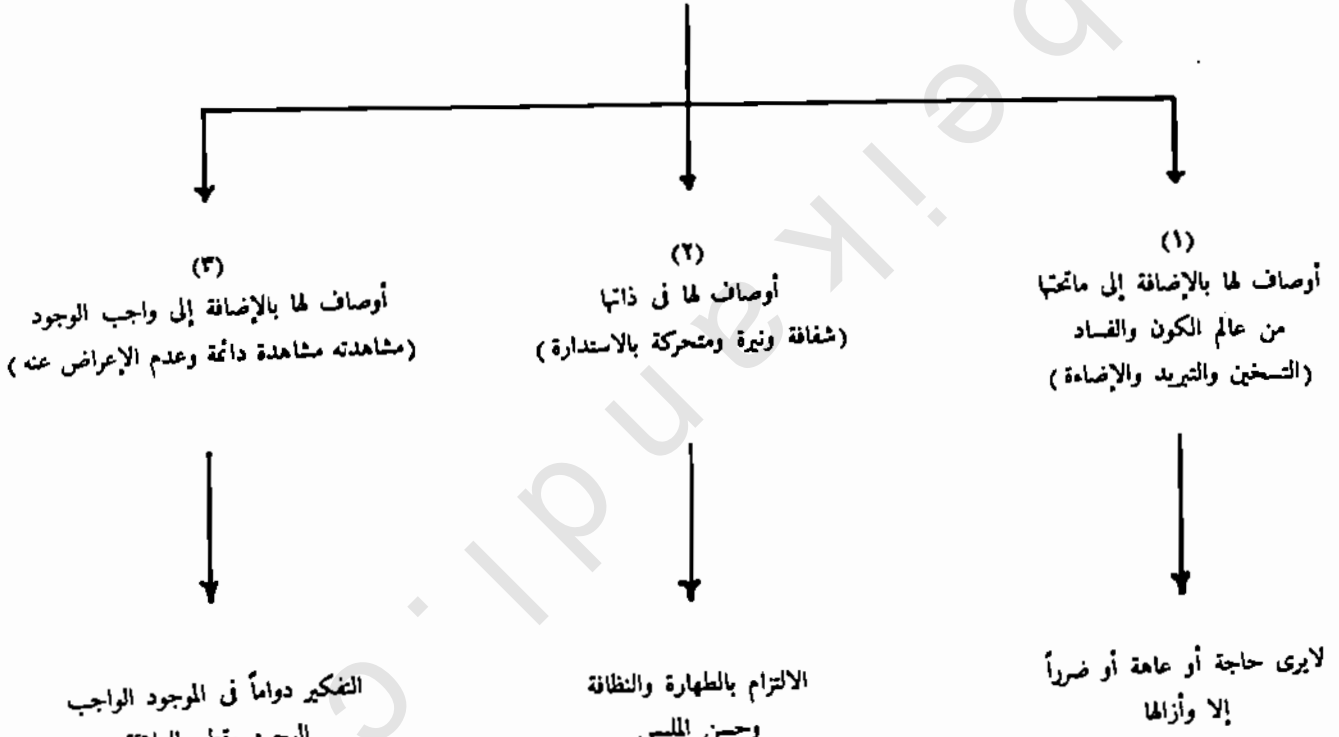
وإذا كان ابن طفيل قد بين لنا واجبات الإنسان بالنسبة للتشبه الأول الخاص بالحيوان غير الناطق ، فإنه يبين لنا واجبات الإنسان بالنسبة للتشبه الثانى الخاص كما قلنا بالأجرام السماوية ، سواء بالنسبة للنوع الأول أو الثانى أو الثالث [راجع شكل رقم ١١] .

---

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ١٠٩ – ١١٠ . ويبين لنا ابن طفيل أنه لو أمكن أن يمتنع الإنسان عن الغذاء ، إن هذا يكون أفضل ، ولكن ليس بالإمكان ذلك . يقول ابن طفيل : وكان قد صح عنده (حى) أن هذه الأجناس كلها من نعم ذلك الموجود الواجب الوجود ، الذى تبين له أن سعادته فى القرب منه وطلب التشبه به ، ولا محالة أن الاغتذاء بها مما يقطعها عنه كلها 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 الصواب كان له لو أمكن أن يمتنع 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 التى يكون فسادها سبباً لبقائه . فاستسهل أيسر الضررين وتسامح فى أخف الاعتراضين ، ورأى أن يأخذ من هذه الأجناس إذا عدمت أيها تيسر له بالقدر الذى تبين له بعد هذا (ص ١٠٩) .

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

أوصاف الأجرام السماوية وكيفية التشبه بها



[شكل رقم ١١]

obeikandl.com

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 فى 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 فى الأدنى ، والأدنى لا يؤثر فى الأعلى ، وهذه الأجرام تفيض العطاء على الأجسام السفلية ، فإنه يرى تبعاً لذلك أن هذه العلاقة بين العلوى وتأثيره فى عالم أقل منه ، يجب أن تنطبق على الإنسان فى علاقته بذوى الحاجات ومن يصيبهم أى نوع من الضرر .

أما واجبه إزاء النوع الثانى من صفات الأجرام السماوية ، فهو أن يلتزم بالطهارة والنظافة حتى يتلألأ حسناً وجمالاً ونظافة وأن يتحرك حركة مستديرة كأن يطوف بالجزيرة ويدور على ساحلها ، بحيث يتشبه فى ذلك كله بصفات الأجرام السماوية ككونها شفافة ومنيرة وتتحرك حركة مستديرة[٢] .

أما واجبه إزاء النوع الثالث فهو أن يكون ملازماً للتفكير فى 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 فى 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 حى إزاء كل نوع من هذه التشبهات ، عن طريق إعطائنا الكثير من التفصيلات حول مسلكه فى الجزيرة التى نشأ فيها .

---

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ١١١ . ويعطينا ابن طفيل بعض الأمثلة عن طريق بيان سلوك حى فى الجزيرة فهو يقول : فمتى وقع بصره على نبات قد حجبه 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 بفاصل لايضر المؤذى وتعهده بالسقى ما أمكنه . ومتى وقع بصره على حيوان قد أرهقه ضيع أو نشب به ناشب أو تعلق به شوك أو سقط فى عينيه أو أذنيه شىء 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 ممره ذلك عائق من حجر سقط فيه أو جرف انهار عليه ، أزال ذلك كله عنه . ومازال يمعن فى 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 تشبها من جانبه بالظبية التى تعهدته بالتربية ، إذ إن حركة الظبية أقرب إلى الحركة الدائرية .

(٣) المصدر السابق ص ١١١ – ١١٢ .

(٤) المصدر السابق ص ١١٣ .

والفكرة كلها تتبلور أساساً – كما سبق أن أشرنا – فى 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 الثانى يعدان إلى حد كبير أشياء تعين على تحقيق هذا الغرض الثالث والأخير .

ولذلك نجد ابن طفيل يقف طويلاً عند هذا النوع الثالث ، وينطلق منه إلى الحديث عن الاتصال وعن السعادة التى يشعر بها الإنسان ، وذلك من خلال حديثه عن حى بن يقظان[1] .

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 فى الوقت الذى يكون فيه مستغرقاً بمشاهدة الله تعالى ، الموجود الأول ، الحق ، واجب الوجود[2] .

وكان عدم فناء ذاته ، فى الأشياء التى كان يحزن لها «حى» ولذلك نجده يجد فى طلب الفناء عن نفسه والإخلاص فى مشاهدة الحق حتى تأتى له ذلك .

لقد غابت ذاته فى جملة تلك الذوات ، ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت للوجود .

وقد استغرق «حى» فى حالته هذه وشاهد ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر[3] .

ويبين لنا ابن طفيل أنه ليس بالإمكان وصف هذه الحالة ولا التعبير عنها[4] ، إذ لا يمكن وصف أمر لم يخطر على قلب بشر ، فالكثير من الأمور التى 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 ، بمعنى أن البشر إذا كانوا يجدون من الصعب التعبير عما فى 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 فى 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 هى الألوان ، ويطلب أن يكون السواد مثلاً حلواً أو حامضاً . لكنا مع ذلك لا نخليك عن إشارات نومئ بها إلى ما شاهده من عجائب ذلك المقام على سبيل ضرب المثال ، لا على سبيل قرع باب الحقيقة ، إذ لا سبيل إلى التحقيق بما فى ذلك المقام إلا بالوصول إليه[٢] .

ويحاول ابن طفيل أن يعطينا صورة لما يحدث للإنسان إذا وصل إلى تلك الحالة فعندما فنى حى عن ذاته وعن جميع الذوات ولم ير فى 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 يغاير 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 ، وبحيث لا يعرفه إلا من شاهده ، ولا تثبت حقيقة إلا عند من حصل فيه[٣] .

أما الأشياء التى شاهدها «حى» فى حالته هذه ، أو فى 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 يلى :

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

(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 المفارقة 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 لخطور ذلك الأمر على واحد من هذه الثلاثة ولا يأتى التعبير إلا عما خطر عليها . (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 ، أى الفلك الأعلى .

(جـ) 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 حى 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 قمنا 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 عنده يعد إلى حد كبير اتصالا عقليا ، وذلك برغم ما فى عباراته الأخيرة عن مشاهدات حى ، من جوانب أدبية بلاغية اختلط فيها الواقع مع الخيال ، اختلط فيها المعقول باللامعقول ، وهذه نعدها 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 داخلة فى الإطار الفيزيقى ، لم يكن معبراً عن اتجاه صوفى ، إنه يدرسها ويقول بآراء استفادها من فلاسفة أساساً واستند إلى مشاهدات وملحوظات ، فكانت دراسته لهذا المجال ، دراسة لانستطيع أن نقول عنها إنها تعد تعبيراً عن مجال صوفى . لقد توصل من مشاهداته وملحوظاته إلى المبادئ العامة للوجود ؛ وهذه المبادئ هى كالهيولى

---

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

(٢) المصدر السابق ص ١١٨ — ١١٩ .

والصورة والقوة والفعل والسبب والمسبب ، هى التى جعلت لدراساته الفيزيقيةبعداً أو إطاراً ميتافيزيقيا .

وما يقال عن المجال الفيزيق بما اصطبغ به من دلالات ميتافيزيقية ، يقال أيضاً عن دراسته للموضوعات التى تعبر فى أساسها وصميمها ومحورها عن بعد ميتافيزيق . إنه قال بآراء حول كل موضوع من الموضوعات التى درسها ، لا يعد أى رأى منها معبراً عن اتجاه صوفى .

وإذاكان فيلسوفنا قد تحدث فى خلال دراسته لموضوع الاتصال ، عن أبعاد يبحث فيها الصوفية ، فإن رأيه غير رأيهم ، ومنهجه الذى ارتضاه لنفسه غير منهجهم ، والاتصال الذى يعد عنده اتصالا عقليا قام أساساً على تفكير نظرى مجرد ، لا يرتضيه الصوفية لأنفسهم ، لأنهم يقولون باتصال لا يستند إلى جذور الاتصال الذى تحدث عنه فيلسوفنا وقام بدراسته وتحليله على النحو الذى كشفنا أبعاده فى الصفحات السابقة .

لا نقول هذا من جانبنا تقليلاً من أهمية التصوف ، ولكن ما نقصده هو أن نبين أن كتابات فيلسوفنا ابن طفيل والتى تركها بين أيدينا لا تسمح لنا بتأويل اتجاهه ، على أنه يعد اتجاهاً صوفيًّا . وكم نجد من الألفاظ والمصطلحات التى 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 أوذلك المصطلح . وتاريخ الفلسفة وتاريخ التصوف يعطيانا على ما نقول به الآن دليلاً وأكثر من دليل ، وهذه الأدلة نراها من جانبنا أدلة قوية .

لقد كان ابن طفيل من خلال الآراء التى 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 صوفى .

هذا ما نجده عند ابن باجه[1] فى كل ما كتبه وتركه بين أيدينا من تراث خالد . وقد وجدناه عند ابن طفيل من خلال نقده ، للغزالى أو من خلال آرائه فى مجال الطبيعة ومجال ما بعد الطبيعة ونجده أيضاً عند ابن رشد آخر فلاسفة العرب ، فى نقده للصوفية نقداً مرا عنيفاً سواء فى مجال نقده لأدلة من سبقوه على وجود الله ومنهم الصوفية أوفى دراسته لنظرية المعرفة ، ويظل بذلك الإطار الذى تحرك فيه هؤلاء الأقطاب إطاراً عقليا ، والدائرة التى عبروا من داخلها عن آرائهم دائرة عقلية .

---

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

obeikandl.com

خاتمة

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

لقد كانت نقاط الخلاف بينه وبين فلاسفة ومفكرين سبقوه سواء عاشوا فى المشرق العربى أو فى المغرب العربى ، تدور حول مشكلات ميتافيزيقية أساساً . اتضح لنا هذا من خلال موقفه النقدى تجاه الفارابى وابن سيناوالغزالى وابن باجه .

وإذا كنا قد قسمنا آراء ابن طفيل – بعد دراستنا لموقفه النقدى – إلى آراء تدخل فى مجال الفيزيقا ، وآراء تدخل فى مجال الميتافيزيقا أو الإلهيات ، فإن هذا التقسيم كان على أساس ما يغلب على الآراء والمشكلات التى بحث فيها داخل كل قسم من القسمين ، ولكن هذا لا يعنى الفصل بين الجانبين أو القسمين ، إذ أننا قلنا أكثر من مرة إنهما كالأوانى المستطرقة فى انفصالها واتصالها فى آن واحد .

لقد أبرزنا الدلالات الميتافيزيقية التى نجدها بين ثنايا دراساته للمادة والصورة والكائنات اللاحية والكائنات الحية وتفسيراته لكيفية وجود «حى» وقسمته للعالم إلى العالم العلوى والعالم السفلى .

أما المشكلات الأخرى التى 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 التى يدركها الدارس لآراء ابن طفيل فى هذا المجال .

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

فالدارس لتاريخ الفلسفة العربية لن يكون بإمكانه تخطى هذا الفيلسوف العملاق وتخطى الآراء

التى قال بها ، تلك الآراء التى عبر بها عن عظمة الفكر ، وهو أعظم ما فى الوجود الإنسانى ، تلك الآراء التى تدلنا على عمق ثقافته الفلسفية ودقة تفكيره .

وإذا كان ابن طفيل قد استفاد فى رأى أو أكثر من الآراء التى قدمها لنا فى مجال دراساته الميتافيزيقية ، من الفلاسفة الذين سبقوه ، فإنه مع ذلك يعد — كما قلنا — متميزاً بينهم . إذ ذلك التأثر من جانبه لا يقلل من أصالته ، فكل فيلسوف يتأثر بالآراء التى سبقته سواء كان هذا التأثر قد تم بطريقة مباشرة أو بطريقة غير مباشرة ، وقد قلنا أكثر من مرة إننا لو فهمنا الأصالة بمعنى عدم التأثر إطلاقاً فإننا نقول إنه ليس فينا أصيل .

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

مصادر ومراجع الدراسة

أولاً : المصادر والمراجع العربية

١ – ابن أبى أصيبعة :

عيون الأنباء فى طبقات الأطباء (فى ثلاثة أجزاء) دار الفكر ببيروت سنة ١٩٥٧ م ونجد فى هذا الكتاب ترجمة لحياة كثير من فلاسفة اليونان وفلاسفة العرب ، وذكراً لقوائم مصنفاتهم .

٢ – ابن الأبار :

التكملة لكتاب الصلة – طبعة مدريد سنة ١٨٦٨ م .

٣ – ابن الأثير :

(أبو الحسن بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيبانى) : الكامل – طبعة القاهرة سنة ١٣٠٣ هـ

٤ – ابن الخطيب السلمانى :

(لسان الدين) : تاريخ إسبانيا الإسلامية – تحقيق ليفى بروفنسال – دار المكشوف ببيروت – الطبعة الثانية ١٩٥٦م .

٥ – ابن الصلاح :

(أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن تقى الدين الشهرزورى) : فتاوى فى 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 العبرى :

(غريغوريوس أبو الفرج بن هارون الطبيب الملطى) : تاريخ مختصر الدول – طبعة الأب أنطون صالحانى اليسوعى – الطبعة الثانية – بيروت – دار المشرق – عام ١٩٥٨م .

٧ – ابن العماد :

شذرات الذهب – نشر مكتبة القدس – القاهرة .

obeikandl.com

٨ – ابن القفطى :

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

٩ – ابن النديم :

الفهرست – القاهرة – المكتبة التجارية .

١٠ – ابن باجه :

(أبو بكر بن الصائغ)

تدبير المتوحد[1] The guide for the solitary

هذا الكتاب يعد أهم الكتب التى تركها لنا ابن باجة . وقد استفدت منه الكثير . وقد نشر Dunlop قسماً من هذا الكتاب فى مجلة الجمعية الملكية الأسيوية مع ترجمة إنجليزية عام ١٩٤٥ . ونشر آسين 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 ١٩٦٨م .

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 آسين 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 أيضا الدكتور ماجد فخرى مع مجموعة رسائل ابن باجه الإلهية – بيروت – دار النهار للنشر عام ١٩٦٨م .

١٢ – ابن باجه :

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

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

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

١٣ - ابن بسام :

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

١٤ - ابن بشكوال :

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

١٥ - ابن تيمية :

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

١٦ - ابن تيمية :

الرد على المنطقيين - المطبعة القيمة - بومباى ١٩٤٩م .

١٧ - ابن جلجل :

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

١٨ - ابن حزم :

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

١٩ - ابن حزم :

(أبو محمد على بن أحمد) : الإحكام فى أصول الأحكام - القاهرة - الطبعة الثانية .

٢٠ - ابن حنين :

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

٢١ - ابن خاقان :

(الفتح) : قلائد العقيان فى محاسن الأعيان .

٢٢ – ابن خلدون :

المقدمة – تحقيق الدكتور على عبد الواحد وافى – 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)[1]

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 – المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية .

---

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

٣٠ – **ابن سينا :**
رسالة أضحوية فى أمر المعاد – طبعة القاهرة سنة ١٩٤٩م .

٣١ – **ابن سينا :**
رسالة حى بن يقظان – نشرها Mehren مع شرح لها – طبعة ليدن – عام ١٨٨٩م .

٣٢ – **ابن سينا :**
التعليقات – تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى – القاهرة – الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٣م

٣٣ – **ابن صاعد الأندلسى :**
طبقات الأمم – تحقيق الأب لويس شيخو اليسوعى – المطبعة الكاثوليكية – بيروت – سنة ١٩١٢م .

٣٤ – **ابن رشد :**
فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال – نشرة القاهرة سنة ١٨٩٥م

٣٥ – **ابن رشد :**
الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة – نشرة القاهرة سنة ١٩٥٥م

٣٦ – **ابن رشد :**
تهافت التهافت – طبعة القاهرة سنة ١٩٠١م .

٣٧ – **ابن رشد :**
هل يتصل بالعقل الهيولانى ، العقل الفعال وهو متلبس بالجسم . نشرها الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى مع «تلخيص كتاب النفس لابن رشد» – القاهرة سنة ١٩٥٠م .

٣٨ – **ابن رشد :**
تفسير ما بعد الطبيعة – تحقيق الأب موريس بويج فى ثلاثة مجلدات من سنة ١٩٣٨ إلى سنة ١٩٥٢م – بيروت – المطبعة الكاثوليكية .

٣٩ – **ابن رشد**
تلخيص ما بعد الطبيعة – تحقيق الدكتور عثمان أمين – الطبعة الثانية سنة ١٩٥٨م – القاهرة .

obeikandl.com

٤٠ – **ابن رشد :**

تلخيص كتاب السماع الطبيعى لأرسطو – طبعة حيد آباد الدكن مع مجموعة سنة ١٩٤٧م .

٤١ – **ابن رشد :**[1]

تلخيص كتاب البرهان لأرسطو – مخطوط مع مجموعة كتب ابن رشد المنطقية (المقولات – القضايا – القياس)

٤٢ – **ابن طفيل :**

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

٤٣ – **ابن طملوس :**

(أبو الحجاج يوسف بن محمد) : المدخل لصناعة المنطق – الجزء الأول – مدريد سنة ١٩١٦م – المطبعة الأبيرقه – تحقيق ميخائل 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 القرطبى 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 ١٩٣٧م .

٤٦ – **أبو البركات :**

(هبة الله على بن ملكا البغدادى) : المعتبر فى الحكمة (القسم الطبيعى والقسم الإلهى) الطبعة الأولى – حيدر آباد الدكن . كتاب غاية فى العمق .

٤٧ – **أبو ريان :**

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

---

(١) لمعرفة تفصيلات كثيرة عن مؤلفات وشروح ابن رشد ، يمكن الرجوع إلى كتابنا «النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد» ص ٣٢٥ وما بعدها ، ومقالتنا بمجلة الفكر المعاصر « محاولات جديدة لتفسير تراث ابن رشد» (القاهرة – عدد نوفمبر ٩٦٩) ومقالتنا بمجلة تراث الإنسانية – العدد الرابع من المجلد الرابع – القاهرة عام ١٩٧١م .

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 :**

التاسوعة 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 محيى الدين عبد الحميد - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - الطبعة الأولى - سنة ١٩٥٠م.

٥٣ - **الأشعرى :**

اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع - نشرة الدكتور حموده غرابة - القاهرة - مكتبة الخانجى 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 الشىء المكون يستحيل من عدم ويستحيل من ضده معاً . طبعها الدكتور عبد الرحمن بدوى (أرسطو عند العرب) - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٧م .

٥٥ - **الإيجى :**

(عضد الدين) : المواقف (ثمانية أجزاء) ، مع شرح السيد الجرجانى وحاشيتى السيالكوتى وحسن جلبى . وهذا الكتاب فى غنى عن التعريف - القاهرة - سنة ١٩٠٧م .

٥٦ - **الباقلانى :**
(أبو بكر محمد بن الطيب) : التمهيد - تحقيق الأب ريتشارد مكارثى اليسوعى - المكتبة الشرقية - بيروت - سنة ١٩٥٧م .

٥٧ - **البطليوسى :**
(أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد) : الحدائق فى المطالب العالية الفلسفية العويصة - نشرة محمد زاهد بن الحسن الكوثرى - القاهرة سنة ١٩٤٦م

٥٨ - **البيهقى :**
تاريخ حكماء الإسلام - تحقيق محمد كرد على - مطبوعات المجمع العلمى العربى بدمشق - مطبعة الترقى سنة ١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦م .

٥٩ - **التفتازانى :**
(د . أبو الوفا) : الإنسان والكون فى الإسلام - القاهرة - دار الثقافة للنشر - سنة ١٩٧٥م .

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

٦١ - **التهانوى :**
(محمد على الفاروقى) : كشاف اصطلاحات الفنون - الجزء الأول والثانى تمام بتحقيقها الدكتور لطفى عبد البديع - أما الطبعة القديمة فهى طبعة كلكتا سنة ١٨٩٢م .

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

٦٣ - **الجر :**
(دكتور خليل وحنا الفاخورى) : تاريخ الفلسفة العربية - دار المعارف - بيروت سنة ١٩٥٧ (الجزء الأول) سنة ١٩٥٨ (الجزء الثانى) .

٦٤ - **الجوينى :**
(أبو المعالى) : الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد - تحقيق الدكتور محمد

يوسف موسى ، وعلى عبد المنعم عبد الحميد – مكتبة الخانجى – القاهرة – الطبعة الأولى سنة ١٩٥٠ م .

٦٥ – **الدانى :**

(أبو الصلت) : تقويم الذهن – طبع بالنشيا – المكتبة الأبيرقة – مدريد سنة ١٩٤٥م

٦٦ – **الدوانى :**

(الجلال) : العقائد العضدية ومعه حاشيتا السيالكوتى ومحمد عبده – الطبعة الأولى – المطبعة الخيرية سنة ١٣٢٢هـ – 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 ١٣٤٣هـ – ١٩٢٤م .

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 الحلبى سنة ١٩٦١م .

٧١ – **الشهرستانى :**

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

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 فى عصر الإسلام الذهبى – القاهرة – دار النهضة العربية سنة ١٩٦٨م .

٧٥ – العراق :

(محمد عاطف) : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد – دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٦٨م .

٧٦ – العراق :

(محمد عاطف) : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا – دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٧١م .

٧٧ – العراق :

(محمد عاطف) : مذاهب فلاسفة المشرق – دار المعارف بالقاهرة الطبعة الخامسة ١٩٧٦م .

٧٨ – العراق :

(محمد عاطف) : تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية – دار المعارف بالقاهرة – الطبعة الثالثة سنة ١٩٧٥ م .

٧٩ – العراق :

(محمد عاطف) : ثورة العقل فى الفلسفة العربية – دار المعارف بالقاهرة الطبعة الثالثة سنة ١٩٧٥م

٨٠ – الغزالى :

(أبو حامد) : تهافت الفلاسفة – الطبعة الثانية سنة ١٩٥٥ – دار المعارف .

٨١ – الغزالى :

(أبو حامد) : فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة – القاهرة – دار إحياء الكتب العربية .

٨٢ – الغزالى :

(أبو حامد) : إحياء علوم الدين – القاهرة – دار إحياء الكتب العربية .

٨٣ – الغزالى :

(أبو حامد) : المنقذ من الضلال – القاهرة سنة ١٩٥٥م

٨٤ - الغزالى :

(أبو حامد) : مقاصد الفلاسفة - الطبعة الثانية سنة ١٩٣٦م المطبعة المحمودية التجارية - القاهرة .

٨٥ - الغزالى

(أبو حامد) : الاقتصاد فى الاعتقاد - مكتبة الحسين التجارية .

٨٦ - الفارابى :

(أبو نصر) : مقالة فى معانى العقل - طبعة القاهرة سنة ١٩٠٧م

٨٧ - الفارابى :

(أبو نصر) : آراء أهل المدينة الفاضلة - طبعة القاهرة سنة ١٩٤٨م - مكتبة الحسين التجارية .

٨٨ - الفارابى :

(أبو نصر) : فصوص الحكم - الطبعة الأولى سنة ١٩٠٧م - القاهرة .

٨٩ - الفارابى :

(أبو نصر) : الجمع بين رأيى الحكيمين ، أفلاطون الإلهى وأرسطو - القاهرة - مطبعة السعادة سنة ١٩٠٧م .

٩٠ - الفارابى :

(أبو نصر) : عيون المسائل - القاهرة سنة ١٩٠٧م

٩١ - الفارابى :

(أبو نصر) : إحصاء العلوم - تحقيق الدكتور عثمان أمين - دار الفكر العربى - القاهرة - الطبعة الثانية سنة ١٩٤٨م .

٩٢ - الفارابى :

(أبو نصر) : كتاب الحروف - تحقيق الدكتور محسن مهدى - دار المشرق - بيروت .

٩٣ - الفارابى :

(أبو نصر) : فلسفة أرسطو طاليس : تحقيق الدكتور محسن مهدى - بيروت - سنة ١٩٦١م

٩٤ – الكندى :
رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى – تحقيق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة القاهرة سنة ١٩٥٠ م (ضمن مجموعة رسائل الكندى الفلسفية) .

٩٥ – الكندى :
رسالة فى الفاعل الحق الأول التام – تحقيق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة

٩٦ – الكندى :
رسالة فى الجواهر الخمسة – تحقيق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده (ضمن رسائل الكندى الفلسفية) .

٩٧ – الكندى :
رسالة فى وحدانية الله وتنهى جرم العالم – تحقيق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة

٩٨ – الكندى :
رسالة فى علة الكون والفساد .

٩٩ – المراكشى :
(عبد الواحد) : المعجب فى تلخيص أخبار المغرب – الطبعة الأولى سنة ١٩٤٩م – المكتبة التجارية الكبرى – القاهرة .

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

١٠١ – الناصرى :
الاستقصا لدول المغرب الأقصى .

١٠٢ – أمين[1] :
(دكتور عثمان) : الفلسفة الرواقية – القاهرة – مكتبة الأنجلو المصرية .

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

obeikandl.com

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 ١٩٧١م .

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

١٠٦ – برقلس :
الإيضاح فى الخير المحض (كتاب العلل) : حققه الدكتور عبد الرحمن بدوى (ضمن كتاب الأفلاطونية المحدثة عند العرب – القاهرة – مكتبة النهضة المصرية – سنة ١٩٥٥م .

١٠٧ – بينس :
مذهب الذرة عند المسلمين – ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده – القاهرة – مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٦م .

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

١٠٩ – دى بور :
تاريخ الفلسفة فى الإسلام – الترجمة العربية للدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده – الطبعة الثالثة سنة ١٩٥٤م – لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة .

١١٠ – رجب :
(دكتور محمود) : الاغتراب (دراسة فى أزمة الإنسان) – القاهرة – دار الكتب الجامعية سنة ١٩٧٨ م .

١١١ – رجب .
(دكتور محمود) : الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين – الإسكندرية – منشأة المعارف.

١١٢ - ريشنباخ :

(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 مدكور - القاهرة - دار المعارف .

١١٥ - صبحى :

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

١١٦ - عبد الجبار :

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

١١٧ - عفيفى :

(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) : المعقول واللا معقول فى تراثنا الفكرى - دار الشروق سنة ١٩٧٥م .

١٢٠ - محمود :

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

١٢١ - مدكور :

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

١٢٢ – مدكور :

(دكتور إبراهيم بيومى) : أثر العرب والإسلام فى النهضة الأوربية (القسم الخاص بالفلسفة) – القاهرة – الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر سنة ١٩٧٠م – الطبعة الأولى .

١٢٣ – مدكور :

(دكتور إبراهيم بيومى) دكتور خليل الجر ، دكتور فريد جبر ، دكتور عادل العوا ، دكتور ألبير نصرى نادر ، دكتور جميل صليبا) : الفكر الفلسفى فى مائة عام أشرفت على إخراجه هيئة الدراسات العربية فى الجامعة الأمريكية ببيروت سنة ١٩٦٢م .

١٢٤ – مكاوى :

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

١٢٥ – نكرى :

(القاضى عبد النبى عبد الرسول الأحمد) : جامع العلوم الملقب بدستور العلماء فى اصطلاحات العلوم والفنون – الطبعة الأولى – مطبعة دائرة المعارف النظامية – حيدر آباد الدكن – ثلاثة أجزاء) سنة ١٣٢٩ هـ .

١٢٦ – نلينو :

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

١٢٧ – هويدى :

(دكتور يحيى) : تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الإفريقية – الجزء الأول (فى الشمال الإفريقى) – القاهرة – مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٦٦م .

١٢٨ – ياقوت :

(الحموى الرومى البغدادى) : معجم البلدان – طبعة سنة ١٨٦٩م – جوتنجن .

ثانياً : المصادر والمراجع غير العربية

1— **Allard (M):** Le rationalisme d'Averroés d'Aprés 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 فى ثلاثة أجزاء بعنوان «فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية» قام بها الدكتور صبحى الصالح والدكتور فريد جبر فى ثلاثة أجزاء — بيروت — دار العلم للملايين سنة ١٩٦٧م .

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[1] 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 بدوى . وترجم الدكتور أبو العلا عفيفى هذه المقالة عن نص Ross الذى 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 قبيس وراجعها موسى الصدر وعارف تامر — بيروت — لبنان سنة ١٩٦٦ .

(١) رقم المجلد فى الترجمة الإنجليزية التى 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 فى جزأين سنة ١٩٦٥م . وترجم القسم الخاص بالفلسفة. الدكتور زكى نجيب محمود .

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

19— **Duhem** (P): Le systéme 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 Acquinas— London 1958.

21— **Gauthier** (L): Etudes sur la philosophie d'Averroés 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 systéme d'Aristote. Paris 1931.

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

كتب المؤلف ستة فصول فى هذا الكتاب عن الفلسفة فى المشرق العربى ، وذلك مثل دراسته للفلسفة فى بلاد الإسبان (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— **Macdomald :** Development of Muslim Theology. New — York 1903.

32— **Madkour** (Dr 1) : La place d'Alfarabi dans l'ecole 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 زكى نجيب محمود – القاهرة سنة ١٩٤٥ م . كما قام بترجمتها الدكتور

على سامى النشار فى كتابه « الأصول الأفلاطونية » جزء ١ ورقمها 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 Médieval, Des origines à Averroés. Traduit de l'Italien par Roland Huret. Paris 1960.

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

41— **Renan:** (E): Averroès et l'Averroisme. Paris 1949.

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

43— **Rosenthal** (F): on the knowledge of plato's philosoply 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 Metaphysique d'Avicenna. Paris 1927.

47— **Sarton** (G): Introduction to the historyof 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.