

**التداخل المعرفي بين الفلسفة
الاسلامية والفلسفة اليونانية
و الغربية دراسة في التأثير والتأثير**

أ.م. د. عبد الله عبد المطلب

كلية العلوم الإسلامية

**Knowledge Interaction between Islamic
Philosophy and Greek Philosophy
And Western studies on impact and impact**

**Mother. Dr.. Abdullah Abdul Muttalib
Faculty of Islamic Sciences**

ملخص البحث

فلا يزال الحديث عن الفلسفة يكتسب أهمية كبيرة بتقادم الزمن ولا يزال الحديث عن النتائج الاسلامي في حقول الفلسفة مثار اعجاب لدى الباحثين المعاصرين الذين يحاولون جهد امكانهم تحليل ذلك بعد أن ترسخ في أذهانهم تفوق العنصر الآري ويجب وفق منظور هؤلاء تصنيف المجموعة البشرية وترتيبها وفق التقسيم العرقي، ومن هنا ذهب كثير منهم الى التساؤل عن وجود فلسفة اسلامية في ظل وجود الوحي، وأصبح هذا السؤال المعرفي الذي كان من المفروض أن يكون خاضعا لآليات البحث المعرفي الخالص والبعيد كل البعد عن مباحكات الجنس والعنصر، أقول كان يجب على الباحثين الذين يشدون المعرفة من مظانها أن يناقشوا القضية بتجرد كبير عن الهوى وحظوظ النفس، وبقينا أنهم لو فعلوا ذلك لأمكنهم تشخيص مواطن القوة والضعف في الفلسفة الاسلامية، ولأمكنهم الوصول إلى اجابة ذلك التساؤل الحيوي عن اصالة الفلسفة الاسلامية، من هنا جاء هذا البحث ليدلي بدلوه في هذه المسألة محاولا الوصول الى حقيقة هذا التساؤل عن طريق الميز بين الفلسفة وبين مصاديقها، وهنا تم التأكيد على أن الفلسفة بلحاظ نتاجات من يسمون أنفسهم فلاسفة المشاء كالفارابي وابن سينا ومن سلك مسلكهما فان هذه ليست فلسفة أصيلة تماما واذا لوحظ في تسمية الفلسفة ما انتجه المتكلمون في الالهيات وفق قانون الاسلام فهذه فلسفة اسلامية أصيلة، وهذا ما تناوله البحث وأكدته.

Research Summary

Praise be to Allah, Lord of the Worlds, and prayers and peace be upon the Messenger of Allah and his family and companions After talking about philosophy, the importance of time is still very important, and the talk about Islamic production in the fields of philosophy is still admired by modern researchers who try to explain it after having established in their mind the superiority of the Aryan element. And so many of them went to wonder about the existence of an Islamic philosophy in the presence of revelation, and became the question of knowledge, which was supposed to be subject to the mechanisms of research knowledge is pure and distant from the scandals of sex and the element, I say that researchers should have identifier It is clear that if they did so, they would be able to identify the strengths and weaknesses of Islamic philosophy. They could reach the answer to that vital question about the authenticity of Islamic philosophy. To reach the truth of this question by means of the distinction between philosophy and its mysteries, and here it was emphasized that the philosophy of Balzah the products of the so-called philosophers of mischief Kalafarabi and Ibn Sina and the course of their course, this is not a completely authentic philosophy and if it is noted in the designation of philosophy produced by Almtalkm in the gods according to

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسول الله وعلى اله وصحبه اجمعين
وبعد: فلا يزال الحديث عن الفلسفة يكتسب أهمية كبيرة بتقادم الزمن ولا يزال الحديث عن النتائج
الاسلامي في حقول الفلسفة مثار اعجاب لدى الباحثين المعاصرين الذين يحاولون جهد امكانهم
تعليل ذلك بعد أن ترسخ في أذهانهم تفوق العنصر الاربي ويجب وفق منظور هؤلاء تصنيف
المجموعة البشرية وترتيبها وفق التقسيم العرقي، ومن هنا ذهب كثير منهم الى التساؤل عن وجود
فلسفة اسلامية في ظل وجود الوحي، وأصبح هذا السؤال المعرفي الذي كان من المفروض أن
يكون خاضعا لآليات البحث المعرفي الخالص والبعيد كل البعد عن مباحكات الجنس والعنصر،
أقول كان يجب على الباحثين الذين يشدون المعرفة من مظانها أن يناقشوا القضية بتجرد كبير عن
الهوى وحظوظ النفس، وبقينا أنهم لو فعلوا ذلك لأمكنهم تشخيص مواطن القوة والضعف في الفلسفة
الاسلامية، ولأمكنهم الوصول إلى اجابة ذلك التساؤل الحيوي عن اصالة الفلسفة الاسلامية، من هنا
جاء هذا البحث ليدلي بدلوه في هذه المسألة محاولا الوصول الى حقيقة هذا التساؤل عن طريق
الميز بين الفلسفة وبين مصاديقها، وهنا تم التأكيد على أن الفلسفة بلحاظ نتائج من يسمون أنفسهم
فلاسفة المشاء كالفارابي وابن سينا ومن سلك مسلكهما فان هذه ليست فلسفة أصيلة تماما واذا لوحظ
في تسمية الفلسفة ما انتجه المتكلمون في الالهيات وفق قانون الاسلام فهذه فلسفة اسلامية أصيلة،
وهذا ما تناوله البحث وأكده.

المبحث الاول

أصالة الفلسفة الاسلامية وبدايات النشأة

المطلب الاول: بداية الفلسفة الاسلامية.

ان الفلسفة الاسلامية قد بدأت محددة بالشرعية وبشموليتها المتكاملة عقيدة واحكاما
وطقوس عبادة واسلوب حياة، تكاملا لم يتح للفلسفة ان تعد الجمهور بما قد يتفهم بشئ ولا يجدونه
في التشريع، الامر الذي لم يبق للفلسفة من تبرير تبرر به القيام الا بالدفاع عن العقيدة وتبرير
بالفلسفة في مجالات التنظيم الاجتماعي في المجتمع المسلم ولم يأتين هؤلاء الفلاسفة انفسهم على
امر من امور الجمهور... واعلن هؤلاء الفلاسفة صراحة وجهرا ان الفلسفة للفلاسفة وحدهم
وللخاصة هذا من جانب ومن جانب اخر يؤكد انه على الفلاسفة تعظيم شعائر الدين امام العامة لكي
لا تتحل قداسة العقيدة اذ يقول: «على الفلاسفة ان يعظموا شعائر ادين امام العامة كي لا تتحل عن
العامة عادة تقديس العقيدة، فتتحل عنهم العقيدة نفسها، فتتحل رابطة الضبط وروابط الانضباط
الاجتماعي والاخلاقي عن العامة، فيظلون في مთاهة الفوضى لا دينا يتبعون ولا فلسفة يفقهون».

الموقف من اصالة الفلسفة الإسلامية.

لقد اثبتت قضية الاصاله في الفكر الفلسفي في الاسلام على يد المستشرق الفرنسي ارنست رينان الذي انكر في كتابه ابن رشد والرشدية في احد ارائه وجود فلسفة اسلامية او فلاسفة في الاسلام وانهم مجرد شرائح للفلاسفة اليونان وعد الفلاسفة الإسلامية ما هي الا ترجمة حرفية للفلسفة اليونانية وهنا لابد من الإشارة الى انه قد اختلف اهل الفكر قديما وحديثا في تقييم اصالة الفلسفة الإسلامية، وبيان عناصر الابداع فيها، فالبعض يرى ان الفكر الفلسفي في الاسلام مجرد مزاي التفكير الفلسفي كما سبق اذ ذهب ارنست رينان وغوته الى تفسير الامر على اساس عرقي قائم على تقسيم البشر للاساميين واربيين. وعلى الرغم من أن رينان قد تراجع عن هذه الدعوة في التنبيه الذي اضافته للطبعة الثانية من كتابه ابن رشد والرشدية في قوله: «ومن الحق البالغ ان يقال من جهة اخرى ان الفلسفة العربية حين اتساعها على اساس عقلي، انتهت في القرن الحادي عشر والقرن الثاني عشر على الخصوص الى ابداع حقيقي، وهنا اجدني مستعدا - والكلام لا يزال لارينال- للتسليم في امور اي انني عندما عدت الى تتبع اثار هذه الحركة العلمية الجميلة بعد فترة عشر رنين وجدت ان المقام الذي جعلت لها دون ما تستحق»، وكان يتم التأكيد على أن جوهر لكان منها الذي كان لابن طفيل من أمر تأليف قصة حي بن يقظان القصة التي لخص فيها الثقافة الفلسفية الإسلامية كلها من الالف الى الياء من مصادرها الاساس مما ترك الأثر الكبير في بأحسن ما في فلسفة القرون الوسطى من ثقافة في المنطق وفي النفس وفي الطبيعة وفي ما بعد الطبيعة وفي الاخلاق فأتصلت بهم لا بغيرهم ثقافة الاقدمين بثقافة المحدثين بين المعلم الاول ارسطو من جهة القدماء الاغريق وبين مؤسس الفلسفة الحديثة رينية ديكارت من جهة المحدثين الاوربيين. وكان من مشاهير الفلاسفة المسلمين الكندي والرازي واخولن الصفا والفارابي وابن سينا والغزالي وابن باجه وابن طفيل وابن رشد وكان هؤلاء شعلة من عبقرية متقدة بكامل المقدرة على الصبر والتبويب والاستقصاء في الشرح وفي التفصيل حتى زانوا ارسطو وزانوا افلاطون بشروح ظلت اساسا للثقافة الاوربية اللاتينية حتى عصر النهضة. وعن دور الفلاسفة في الاسلام وابتكارهم وابداعهم لنقتطف هذه الشذرة في دور الكندي الابداعي في الفلسفة الإسلامية وانها ليس تكرار للفلسفة اليونانية يقول د. حسام الالوسي: «فعلى الرغم من انه يكاد ياخذ بنظرة ارسطو الفلكية في هيئة العالم وصورته، وشبهاها من اقوال افلاطون في النفس وبعض تقسيم ارسطو وافلاطون للعلوم في عصره خصوصا المعتزلة - ولعل في مسالة حدوث العالم - واحدا من الشواهد على بعد الشق بينه وبين الفلافة اليونانية هذه الفلسفة التي لا تعرف فكرة الخلق من عدم اي ايجاد شيء من لا شيء .. فان الفلسفة اليونانية تعتمد اساسا على ما يعبر عنه حديثا بان - المادة لا تفنى ولا تستحدث -ولذلك فان مسالة خلق العالم من لا شيء امر لا نجد له اثرا عند اليونان ولكن الكندي وهو اول

فيلسوف مسلم على الاطلاق يبدأ الفلسفة الاسلامية بفكرة هي على الضد من فكرة اليونان هذه، وهي ان العالم اسي عن ليس اي موجود من لا شيء، وقد ظلت هذه الفكرة عماد رأي المسلمين من بعض الباحثين حين يقررون بان الفلسفة الاسلامية انما هي تكرار للفلسفة اليونانية»^٢.

المطلب الثاني: اصالة الفلسفة الإسلامية؟

حين نتحدث عن اصالة الفلسفة الاسلامية يشار إلى أن المؤرخين الاوربيين قد اهملوا الفلسفة الاسلامية؛ بل اسقطوها من الحساب جملة وتفصيلا ووضعوها خارج تاريخ الفلسفة العام، استمرارا لموقف اللاهوتي الكنائسي المدرسي من الفلسفة الاسلامية اثناء القرون الوسطى، كما اسقطوا ثقافة سووم رواكد وبابل واشور وفينيقيا ومصر القديمة من حسابات هذا التاريخ. يعزو الاسباب وراء هذا الموقف (المتعصب) من قبل المؤرخ الاوربي في نظرته الى الفلسفة الاسلامية والثقافة العربية كان موقف محمود بالتعصب الديني في النظر الى الثقافة المسلمين في تلك العصور انما يعود الى انه كان متأثرا بأسباب عدة منها:

١. انكسارات الحروب الصليبية وجراحاتها التي لم تكن قد اندملت ابان نهضة الاوربيين وقيامهم الى فهرسة التاريخ العام واعادة تركيبه بتحديد كتابته بصرف النظر عن جميع الحقائق التاريخية تأتي قد لا تسر الاوربيين.

٢. انه كان متأثرا بما اشاع اليهود من اخبار تقلل من شأن ثقافة حضارة وادي الرافدين مستثمرين احداثا تاريخية منها قصة السبي البابلي ومنها موقف قدامى المصريين من العبرانيين فصوروا بابل بالخطرسة والظلم والجبروت وبقلة الحظ في الاداب والفلسفات وفيالفنون وفي العلوم

٣. ان الاوربي قد انطلق في النظر الى التاريخ من احساس عارم بالتفوق الاوربي في القيادة الحضارية، فلم يرى غير حضارته ولم يحسب حسابا في الثقافة لغير فلسفته. لهذا ظلت الفلسفة الاسلامية خارج التاريخ الذي قدر له ان يستأنف التقدم هذه المرة بقيادة الاوربيين والتسليح مما قادهم الى السيطرة العسكرية السياسية في الجو والبر والبحر اينما تكون الاقطار وراء بحر الاوربيين^٣.

المبحث الثاني

التدخل الثقافي بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليونانية الاوربية

توطئة

لا شك بأن ثمة تداخلا بين الجانب الرياضي العلمي من فلاسفة المسلمين نظريا وعمليا وبين علوم اليونان والغرب في النظر والتطبيق اذ نجد تداخل البتروجي وابن الهيثم في هيئة العلوم

رحلة في هذه الايام بين النجوم ... فقد تداخلت فيزياء ابن الهيثم جزءا لا يتجزأ من فيزياء غاليليو وديكارت وهيئة العلوم الفيزيائية من ارسطو الى غاليليو والكيميائية من ارسطو الى لا فوزية. فضلا عن وتداخل طب الرازي وابن سينا وابن رشد في هيئة العلوم الطبية استمرارا ومواصلة لرحلة الكبيرين ابقراط وجالينوس نحو التأسيس للطب التجريبي الحديث^٤. فدخل الفلاسفة المسلمون الثقافة والحضارة وتاريخ البناء العام من باب وحدة العلم حيث مقياس الحقيقة العلمية كامن في مدى صحتها بصرف النظر عن صاحب الرأي ونسبه ونسبته الى المكان، الجنس، والعرق او اللغة او الزمان او الدين. وفيما سبق تأكيد على وجود نتاج عربي او اسلامي اصيل، ويؤكد ذلك في موضع اخر في الحديث عن الجوانب الميتافيزيقية واللاهوتية من الفلسفة الاسلامية، فيرى انها لم تتداخل في ثقافة الاوربيين كما لم تتداخل الجوانب اللاهوتية الميتافيزيقية النصرانية الا في ثقافة النصارى اينما كانوا ومهما اختلفوا في العرق او في اللغات وذلك العلم واحد متحد والين كثير مختلف.

المطلب الاول: النزعة العقلية سمة التداخل بين الفلسفتين.

يعد الفلاسفة المسلمون ممن وثقوا بالعقل الى حد ان لو تعارض النص مع العقل رجحوا دليل العقل ولجئوا الى تأويل النص، فقد اقاموا مذهبهم على النظر العقلي^٥. وكان لهم الفضل في ان كانوا الاوائل في الاسلام الذين رفعوا العقل الى منزلة ان يكون مصدرا للمعرفة الدينية^٦. فان الانسان اذا كان مفكرا عاقلا، فقد وجب عليه تحصيل معرفة الباري بالنظر والاستدلال قبل ورود السمع^٧. وذهبت مذاهب اسلامية اخرى ان هناك ملازمة تامة بينما نصل اليه (بالعقل) وما نتلقاه عن (الشريعة)^٨. فقد حاول (ابن رشد) اثبات وجود قوة ناطقة في الانسان تختلف عن القوى الاخرى كالحس مثلا، اذ يدرك الحس الصور من حيث هي شخصية، وبالجمل من حيث هيولي ومشار اليها، وان كان لا يقبلها قبولا هيولانيا من الجهة التي هي عليها خارج النفس، بل هي على جهة جوهرها، وبذلك امكن له ان يعقل ماهيات الاشياء والا لم تكن هنا معارف اصلا^٩. وقد رأى كثير من العلماء ان الحسن والقبح امران عقليان، فالحسن ما حسن في العقل، والقبيح ما قبح في العقل، ولكن العقاب على القبيح لا يكون الا بعد اقامة الحجة عليه بالرسالة. ونلفت النظر هنا الى ان فلاسفة الاسلام في دعوتهم الى الايمان بالله ووحدانيته لا يعتمدون على شيء قدر اعتمادهم على الدليل العقلي، وهذا يتطلب أن الاسلام مبني على أمرين هما بمثابة ركيزتين رئيسيتين: الاول: النظر العقلي لتحصيل الايمان. الثاني: تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض. وقد بلغ الاصل الاول بالفلاسفة ان قالوا ان الذي يستقصي جهده في الوصول الى الحق ثم لا يصل اليه ومات طالبا غير واقف عن الظن فهو ناج. اما بالنسبة الى الاصل الثاني، فقد اتفق اهل الملة الاسلامية - الا قليلا ممن لا ينظر اليه - على انه اذا تعارض العقل والنقل، اخذ بما دل عليه العقل، وبقي في النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الامر الى الله في

علمه، والطريق الثاني: تأويل النقل، مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما اثبتته العقل، وبهذا الاصل الذي قام على الكتاب وصحيح السنة وعمل النبي ﷺ. مهدت بين يدي العقل كل سبيل، وازيلت من سبيله جميع العقبات واتسع له المجال الى غير حد^{١١}. فإذا كان بين (العقل) هو اداة الايمان بالله، فمن باب اولى فهو اداة الانسان فيما يخص تكوينه وتربيته، بمعنى تحصيل العلم ويجزئ ويضم، وغير ذلك من العمليات العقلية التي تحفظ للانسان حياته وكرامته وبقائه واستمراره وتطوره. من هذا المنطلق نجد فكرة الشك في كل شيء وضرورة وضعه موضع التجربة والاختبار قبل ان نصل الى مرتبة اليقين، تجد صداها في الفلسفة الغربية وهذا ما نادى به (ديكارت) بعد نزول القرآن الكريم بعدة قرون، حيث نادى بان الشك اول مراتب اليقين^{١٢}. ليؤكد الفلاسفة المسلمون على أن الشك ليس إثماً ولا قبحا، وانما يقبح الشك لو ظل المتعلم على حال من الشك، وهو يحسن في ابتداء حال المتعلم حتى يتسنى له ان يصل الى العلم الذي عنده تسكن النفس، بل لم يكن يقين قط الا وسبقه شك، ولم ينتقل احد من اعتقاد الى اعتقاد غيره، حتى كان بينهما حالة شك، ومن ثم فقد وجب معرفة مواضع الشك وحالاته الموجبة له لتعرف بها مواضع اليقين وحالاته الموجبة له^{١٣}. ولا يلزم الشك لتعرف مواضع اليقين فحسب، بل توقف والتثبت فيما يصل الانسان من اخبار وما يرثه من اعتقادات ولكن فيما ينبغي ان يكون الشك؟ ذهب ديكارت الى وجوب التخلص من الآراء القديمة عدا الدين بان حقائقه موحى بها، والاخلاق لدواعي عملية لا تجتمع مع الشك والتردد. اما (العزلة) فقد ذهبوا الى العكس فان هذه الدواعي العملية ذاتها هي التي تفرض على المتعلم الشك في اصول الاعتقادات والعادات الاخلاقية من حيث انها تتعلق بسلوك المتعلم في الدنيا ومصيره في الآخرة، انه لا يلزم كل متعلم النظر في الجزء والمداخلة والكمون، وانما يلزمه النظر في كل علم يخشى المضرة في بتركه، فحال المتعلم كحال المسافر، عليه ان يسأل ويبحث قبل ان يقدم حتى لا يضل او يسلك طريقا فيه هلاكه. فالغرض من الشك ان يتحرز المتعلم من الضرر بما يتولد عن الشك وعن التفكير من معرفة تمكنه من اداء الواجبات العقلية والشرعية ويكون عندها اقرب الى الفضائل والطاعات، وابتعد عن الرذائل والمعاصي، ولم يتسنى للمتعلم اداء ما افترض عليه الا بعلم توصل اليه بالنظر^{١٤}. ومن المبادئ الاساسية في فلسفة (اخوان الصفا)، دعوتهم الى اعتماد الانسان على نفسه في البحث والكشف عن الحقائق والابتعاد عن تقليد غيره وكلما امكنه البحث والكشف الصبيان والنساء وضعاف العقول^{١٥}. واذا كان هناك طريقان للتعلم، تعلم يبدأ بالمحسوسات حتى يصل الى حصول المعقولات في عقلنا، وتعلم على القول بانه موهبه الهية لا تتيسر الا للسعداء، فأن ابن رشد يقول بالطريق الاول طبقا لمذهبه في تدرج المعرفة الانسانية في المحسوسات حتى المعقولات، ان يقول بتطور طبيعي للمعرفة وينكر الطريق الثاني لانه لا ينزع منزعا حسيا او مجال العلم، وبهذا تم له نقد طرق الصوفية التي تعتمد على القول بالطريق الثاني، اي ترى ان

الانسان لا يستطيع الصعود الى مرتبة الاتصال بالعلم والبحث ، بل بالتقشف والزهد يصل الانسان الى هذه المرتبة^{١٥}. ويعارض ابن مسكويه الرهينة والتصوف من حيث لا تحصل الفضائل للذين تركوا مخالطة الناس وتفرّدوا عنه، حيث لا تتوجه ملكات الانسان الى خير او شر، فليس حياة الانسان حياة زهد واعراض، وانما هي حياة انسجام وتوافق بين مطالب الجسد والروح ومن ثم فان الحكيم لا يتجر عن لذة الدنيا تماما وانما يضيفها الى لذة الروح^{١٦}.

المطلب الثاني: تجربة الغزالي في ايضاح جدلية التداخل.

لاشك بأن الغزالي قد احدث زوبعة اعصار نقدي في تاريخ الفلسفة كله، فلم يخلص منه لا ارسطو، ولا افلاطون، ولا الفارابي، ولا ابن سينا، ولا ابو حنيفة. وانه صاحب اشهر كتاب فلسفي نقدي في تاريخ الفلسفة (تهافت الفلسفة) في القرون الوسطى حتى مجيء ديكارت وبداية العصر الفلسفي الحديث وبعده، وبعده كذلك مرحلة فلسفية نقدية خطيرة بين مرحلتين في تاريخ الفلسفة مرحلتين في تاريخ الفلسفة اليونانية ما قبله وما بعده، ومثلما صار ديكارت مرحلة فلسفية نقدية في تاريخ الفلسفة الاوربية مرحلة ما قبله وما بعده. ويلحظ عملية التداخل بين فلسفة المسلمين وفلاسفة الغرب من خلال المحاور الاتية:

أولاً: اسبقية الغزالي في المنهج على ديكارت:

كان الغزالي منهجياً مؤسساً للشك المنهجي في العصور الوسطى ولمناهج البحث ونظرية المعرفة تأسيساً لم يكن لاحد غيره من افلاطون وارسطو في العصور القديمة الى رنيه ديكارت وفرنسيس بيكون في العصور الحديثة^{١٧}. ويقول في موضع اخر الى ان الغزالي «قد وجد بعد النقد التحليلي الرصين ان مجموعة المعارف الفلسفية تختلف في الطريقة والمنهج على مجموعة المعارف الدينية ومنها التصوف والاشراق وعلم الكلام .. وانه قد فرق في الطريقة وفي المنهج بين مناهج وطرق الفلسفة ومناهج وطرق مجموعة المعارف الدينية قبل رنية ديكارت»^{١٨}. مؤكداً في ذلك ان الغزالي قد سبق ديكارت في تأسيس المنهج الشكي (اليقين الرياضي) الذي جاء ديكارت ليطلبه بعد ستة قرون في كتابه - مقال في المنهج^{١٩}. ليضاف الى الكتاب الثاني في الطريقة والشك والمنهج للغزالي وهو كتاب المنقذ من الظلال بعد افلاطون. مشيراً الى انه «لم يكن في العصور القديمة كلها ارقى في نظرية المعرفة من ارسطو وافلاطون، ولم يكن في العصور الوسطية كلها ارقى من نظرية المعرفة والشك المنهجي من الغزالي»^{٢٠}.

ثانياً: تأثر توما الاكويني بالغزالي واخذه عنه:

يرى ايضا ان الاكويني من كبار فلاسفة العصور الوسطى (المسيحية) وقد - تأثر ايضا بالغزالي واخذ عنه على الرغم من انكاره ذلك وعدم الاعتراف بفضله. فيذهب الى القول: ان توما الاكويني قد اعتاش عليه عليه (يعني على الفيلسوف الغزالي)، في تأليف كتابه الشهير - خلاصة

اللاهوت- فأخذ عنه ادلة حدوث العالم، والبراهين على وجود الله ضد القائلين بقديم العالم، والمنكرين وجود الخالق بإنكارهم ضرورة وجود علة في علة خالفه لهذا الكون^{٢١} وغيرها من المسائل. ولعل فيما سبق تأكيد على بعض من جوانب الاصاله في الفلسفة الإسلامية كما شخصها مدني صالح فضلا عما حدده عرفان عبد الحميد والالوسي في مؤلفاتهم. وقد انفرد مدني كما انفرد الآخرون في بيان جانب من تلك الجوانب، واخت المدني في الغزالي وابن طفيل كما نرى.

المطلب الثالث: فريدة قصة حي بن يقظان لابن طفيل:

تعد قصة حي بن يقظان لابن طفيل كتابا فريدا من نوعه في الادب الرمزي المفلس الذي تدور جميع دلالاته الرمزية حول الاستقراء والاستدلال والقياس والملاحظة والتجريب والطريقة العلمية والشك المنهجي وإيانه عن الفروق المنهجية بين الدين والفلسفة وبين الفلفة والتصوف وبين التصوف والدين، وبين مناهج اهل الذوق ومناهج اهل النظر^{٢٢}. ونظرا لاهميتها فلقد حظيت قصة حي بن يقظان باهتمام خاص في الغرب؛ إذ ظهرت قصة حي بن يقظان لابن طفيل اول ما ظهرت منشورة في بلاد الانجليز عام ١٦٧١م بعنايه - (ادوارد بوكوك) مع ترجمة الى اللغة اللاتينية ومقدمة لتعريف القراء بابن طفيل وتشخيص لكتابه وارائه الفلسفية. (وقد اعيد طبع ونشر تحقيق وترجمة - بوكوك - عام ١٩٧٢م) وذاع خبر القصة وانتشر في بلاد الانجليز وفي اقطار غرب القارة الاوربية في الربع الاخير من القرن السابع عشر للميلاد في اوساط اللاهوتيين والروائيين وطلّاع المستشرقين قبل ظهور رواية - روبنسن كروزو - لدانيال دوفو باربع واربعين عاما. وتوالت على قصة حي بن يقظان ترجمات فترجمها جورج كيث الى الانكليزية وظهرت منشورة عام ١٦٧٤ اي قبل ظهور رواية - روبنسن كروزو - باحدى واربعين عاما ... واعتمدت طائفة الكويكرز قصة حي بن يقظان لابن طفيل كتابا مفروضا على ابناء الطائفة يقرأونه ضمن ما يقرأون من كتب التقى والورع وتقوية مبادئ وتعاليم المذهب. هذا وظهرت رواية روبنسن كروزو - لدانيال دوفو عام ١٧١٥م^{٢٣} وهذا كله يؤكد قصة تداخل دوائر الثقافة فضلا عن انها تمثل قصة تطور الفلسفة كلها، وانها احدى الروافد التي اوحى لدانيال دوفو بقصة روبنسن وارسطو الفلسفي من جانب وتراث الفلاسفة المسلمين من جانب آخر، حاول فيها ابن طفيل امورا جسيمة منها توضيح العلاقة بين دوائر الثقافة العربية، ذلك لان الفلسفة كانت قد اختلطت بالتصوف في هذه الثقافة ومازجت الاشراق ليتداخل هذا المزيج كله بعلم الكلام مع توفيق بين ارسطو وافلاطون وبما يؤكد جوانب الابتكار والابداع فيها ومنزلة صاحبها من الفكر الانساني ومنخلالها اصالة الفلسفة الإسلامية^{٢٤}. وتتجلى أهمية القصة في جانب مهم وهو انطواء القصة على استعراض نقدي بارع للصراع بين التيارات الفكرية العامة: فلسفة وتصوفا واشراقا وعلم كلام. كما

انها تمثل تطور القضية الفيزيائية بأسلوب رد تلك الى هذه بالجمع بين الحسية والعقلية في المعرفة بأسلوب الحياة والسياسة والمجتمع في الاندلس وشمال افريقيا تحت حكم المرابطين والموحدين، والاهم من كل هذا ان يبدي المرء دهشته لهذا التسامح الذي غمرت به قصة حي بن يقظان من قبل رجال اللاهوت النصارى في الوقت الذي لم تتدخل بعد جراحات الحروب الصليبية في ذلك الوقت ولم تتطفي احقاد الصليبيين. وهكذا صار بن طفيل سفيرا مسلما ومبشرا ناجحا لدى المسيحيين رغم كل اوجاع جراحات الحروب الصليبية واورام هزائم الصليبيين.

المطلب الرابع: تعليم المنطق والفلسفة والرياضيات.

لا شك في أن المنطق والرياضيات من العلوم التي تلعب دورا كبيرا في تدريب العقل ومن هنا كانت الدعوة الى تعليم هذه المواد، مقياسا هاما لقياس النزعة العقلية في ثقافة ما. وقد عني ابن رشد بدراسة قضية تعليم الفلسفة والمنطق من الناحية الشرعية، وفي ذلك يقول «ان الفلسفة اذا كانت عبارة عن النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، وان الموجودات تدل على الصانع لمعرفة صنعتها، وكلما كانت المعرفة بصنعتها اتم كانت المعرفة بالصانع اتم، فان هذا يؤدي الى القول بان الشرع قد دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل، وتطلب معرفتها به، وهذا يتبين من آيات كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾^{٢٥} وقوله ايضا: ﴿فَاعْتَرِضُوا بِأَنْ أُولَى الْأَبْصَارِ﴾^{٢٦}. فالاية الاولى تحت على النظر في جميع الموجودات، والاية الثانية تنص على وجوب استعمال الاستدلال العقلي. وعلى هذا يكون الدين قد حث ووصى على عمل الفلسفة، لان الله يأمر بالبحث عن الحقيقة^{٢٧}. واذا كان الاستدلال العقلي يعد ضروريا، فانه يجب علينا الاستعانة على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، سواء اكان ذلك الغي مشاركا لنا او غير مشارك في الملة. وهذا المبدأ يعد مبدأ هام اذ فيه دعوة الى البحث عن الحقيقة بصرف النظر عن كونها عربية او غير عربية، كما تتضح اهميته حين ندرك ان من اسباب الهجوم على المنطق انه اتى من اليونان وان صاحبه كافر^{٢٨} وشارك (ابن رشد) في الدعوة الى ضرورة تعليم وتعلم المنطق، فقال: انه لما كان في العلوم النظرية (الطبيعية والرياضية والالهية) انما تقوم اصلا على البراهين العقلية لا النقلية فلا بد ان يدرس الطالب (علم المنطق) الذي هو الة الطالب الموصلة الى اليقين عن طريق احكام القياس حقيقة الحد الصحيح والدليل الذي هو البرهان العقلي، وبالتالي يستطيع التفريق بين البرهان العقلي والبرهان الجدلي المقارب له^{٢٩}. ويذكر الغزالي في مفتتح الجزء الاول من كتابه (المستصفى) من شروط العالم المجتهد غير المقلد ان يحيط بعلم النظر ويحسن ايراد البرهان واجراء القياس. وكان يأخذ على العلماء انهم لا يشتغلون بتحصيل هذا العلم وقال في كتابه (المنقذ من الضلال): «اني

ابتدأت بعد الفراغ من علم الكلام بعلم الفلسفة وعلمت يقينا انه لا يقف على فساد من نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوي اعلمهم في اصل العلم. ولم ار احد من علماء الاسلام صرف همته وعنايته الى ذلك ولم يكن في كتب المتكلمين من كلامهم حيث اشتغلوا بالرد عليهم، فعلمت ان رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمى عماية، فشمرت عن ساعد الجد في تحصيل ذلك العلم من الكتب بمجرد المتابعة من غير استعانة استاذ ومعلم، واقبلت على ذلك في اوقات فراغي من التدريس^{٣٠}. وبعد دراسة المنطق رأى الغزالي ان خطأ المنطقة انما يعترهم من ناحية التطبيق ولا عيب في اصول النظر على استقامة فهمها وصدق الرغبة في المعرفة الصحيحة، ومن ذلك قوله في كتاب (مقاصد الفلاسفة): «فاما المنطقيات فاكثرها على منهج الصواب والخطأ نادر فيها، وانما يخالفون اهل الحق فيها بالاصلاحات والايرادات دون المعاني والمقاصد»^{٣١}. ومن هذا المنطق نجد (ابن حزم) - في ثنايا مؤلفه الشهير المسمى بالفصل في الملل والاهواء والنحل - يدافع عن تعلم وتعليم كل من الفلسفة والمنطق فيقول: «ان الفلسفة على الحقيقة انما معناها وثمرتها، ليس هو شيئاً غير اصلاح النفس .. وهذا نفسه لا غيره هو الغرض في الشريعة، هذا ما لا خلاف فيه بين احد من العلماء بالفلسفة ولا احد من العلماء بالشريعة .. اللهم الا لم انتمى الى الفلسفة بزعمه، وهو ينكر الشريعة بجهله على الحقيقة بمعاني الفلسفة وبعده من الوقوف على غرضها ومعناها». وواضح من هذا النص ان (ابن حزم) لا يرى داعياً لمعاداة الفلسفة: فان غاية الفلسفة الحقيقية هي الحكمة العملية - او اصلاح النفس - وتلك الغاية بعينها هي غاية الشريعة، فلا تعارض اذا بين الاثنين^{٣٢}. واما عن المنطق فان (ابن حزم) اعرف الناس بقيمته، اذ نراه يقرر بصراحة (الكتب التي جمعها ارسطو طاليس في حدود الكلام .. كلها كتب سالمة مقيدة دالة على توحيد الله عز وجل وقدرته، عظيمة المنفعة في انتقاد جميع العلوم وعظم منفعة الكتب تاخذ الالفاظ على مقتضاها، وكيف يعرف الخاص من العام والمجمل من المفسر، وكيف يتم تقديم المقدمات وانتاج النتائج، وما يصح من ذلك صحة ضرورية ابدًا وما يصح ممة وما يبطل اخرى وما لا يصح البتة، وضرب الحدود التي من شذ عنها، كان خرجا عن اصله ودليل الخطاب، ودليل الاستقراء، وغير ذلك مما لا غناء بافقيه المجتهد لنفسه ولاهل ملته عنه^{٣٣}.

المطلب السادس: العقل والجسم بين الفلسفة والغرب .

العقل في اللغة هو الحجر والنهي، وقد سمي بذلك تشبها بعقل الناقة لانه يمنع صاحبه من العدول عن سواء السبيل، كما يمنع العقل الناقة من الشرود^{٣٤} اما الجسم فهو هذا الجوهر الممتد القابل للابعاد الثلاثة، الطول، العرض، العمق. وهو ذو شكل ووضع وله مكان اذا شغله منع غيره من التداخل فيه معه^{٣٥} ومهم الإشارة الى ان هنالك تداخل بين معاني مختلفة تعبر عن الجسم هي الجسد والبدن. فالجسد جمعه أجساد وهو جسم الانسان^{٣٦} * . والبدن جمعه ابدان وهو جسد الانسان^{٣٧}

والعلاقة بين الجسم، والعقل طويلة ومتشعبة ولها ردود أفعال كثيرة في تاريخ الفلسفة وعلوم وعلم النفس، ما ليس له صلة بصلب موضوع بحثنا . لكن لا بد لنا ان ننوه الى ان البعض - كالفيلسوف الفرنسي برجسون - ربط بين المخ والجسم وفرقهما عن العقل بالقول «ليس العقل والمخ (اي الجسم) شيئاً واحداً. صحيح ان الادراك العقلي يعتمد على المخ، فيسمو وينحط تبعاً لسلامة هذا او انحطاطه، ولكن كما تعتمد الملابس على المشجب، تظل عالقة ما دام المشجب مثبت على الحائط، وتهوى اذا ما سقط من مكانه، وبديهي ان ذلك لا يدل على ان الملابس والمشجب شيء واحد»^{٣٨}.

كما ان هناك نظريات مختلفة حاولت بيان العلاقة بين النفس والروح والعقل في مقابل الجسم وان اعتقد هنا ان هذا الربط جاء بناء على الايمان بان هناك متسلط ومتسلط عليه واحد فقط ولا يمكن القول بنفس وعقل متسلطين على جسد واحد. هذا ومن جهتي اومن بتفاعل الثلاثة مع بعض دون افضلية لاحد واومن بثنائية الروح والجسم مع عدم تمايزها في الاهمية بعالمنا هذا وبقاء الروح بعد موت الجسم. فإني ان العقل هو غير الروح ولا ارى سبباً للربط فالعقل عندي هو المراد للمخ، ذلك العضو المادي المتواجد في الانسان ووزنه يقدر بحوالي اوقية^{٣٩}. ولكنه مادي غير ظاهر كاعضاء الجسم الداخلية، واذا كنت هنا مع اصحاب النظرية الثنائية فإني اشاطر النزعة الفيزيائية الراي باننا عندما نمارس لعبة كالتنس فاننا نستعمل السمات العقلية والمادية (الجسدية) - واقصد هنا اعضاء الجسم الظاهرة- في ان واحد فنفكر في قواعد اللعبة ونحرك اجسامنا^{٤٠}. فالاختلاف بين كمن تحكمه احدى عيناه في الرؤيا اذ تكون اقوى من الاخرى، لكن كلتاهما بالتالي هي عيناه وهي من نوع واحد وان كانت احدهما اقوى من الاخرى. هذه هي وجهة نظرنا الخاصة بالموضوع وبما ان «النظريات المختلفة المفسرة للعلاقة بين العقل والجسم انها مجرد اجتهادات، اذ لا توجد نظرية تدعي لنفسها الكمال او انها تمثل عين الحقيقة»^{٤١}. فان فلسفتنا لهذه العلاقة ان الجسم بمجموعه مادي ظاهر وان العقل مادي غير ظاهر وهو الجزء المنظم للكل اما النفس او الروح فهي قوة غير مرئية حالة في الجسم محركة له باقية بعد فناءه. هذه هو موقفنا الفلسفي الذي اذا ما حكمنا عليه فسيكون كاي موقف فلسفي اخر «اذا حكمنا عليه حكماً نهائياً فلن تكون له قيمة الا بقدر ما يكون موقفاً خاصاً بنا ونابعاً من ذواتنا»^{٤٢}. وهذا ما اكده ولترسيتس كذلك «هناك مشكلة حول طبيعة العقل وحول علاقته بالجسم، وازاء ووجهات نظر مختلفة في هذه المشكلة ويبدو بعضها مقبولة ولكنها كلها نظرات وخواطر اكثر منها معلومات ومعارف»^{٤٣}.

الختام

بحرنا في تاريخ الفلسفة وتقاطرت علينا بداية رحلتنا قطرات فكرة الانسان الاعلى ثم انهملت مع الفترة الحديثة حتى انقطعت وجفت فيما بعدها. ونحن من قراءتنا لهذا التاريخ ومن ثم قراءتنا لقراءة فوكو له، لم نر مبرراً لتحسسه لمظلومية الجسد عبر تاريخ الفكر الفلسفي الغربي كما

ادعى. فالاكثرية الكثيرة من الفلاسفة اكدوا على اهمية العقل والجسم معا حتى في الفترة التي اتسمت بانها عقلية بامتياز، وهذا ما وضعه بحثنا. وهذه هي الحقيقة فالانسان جسم وعقل ولا قوام لاحدهم دون الآخر. بهما اختط تاريخ البشرية باسره، فان اعتمدنا تقسيم الفيلسوف الأمريكي المعاصر -تولفر للحقب التاريخي، زراعية، صناعية، معلوماتية. فسند بان الحضارة الزراعية العقلية بالدرجة الاساس. اما الحضارة الصناعية فاعتمدت القدرتين وهكذا فان تبادل الادوار والقدرات بين العقل والجسم هو سر صيرورة وسيرورة التاريخ البشري وسيبقى كذلك فهما واحد كما بينت ولا تمايز بينهما.حتى عندما اراد انسان اليوم ان يطبق فكرة الانسان الاعلى عمليا بعد ان قتله نظريا فكر ان يجمع فيه الصفات العقلية والجسمانية المتميزة. وفي هذا اثبات واقعي لكلامنا.

هوامش البحث

- ^١ ينظر: رينان: ارنست: ابن رشد، ت. عادل زعيتر، دار احياء الكتب العربية ١٩٥٧م، ط٢، ص ١٠-١١، نقلا عن د. عرفان عبد الحميد، الفلسفة في الاسلام ص ٢٠، الهامش رقم (١٢).
- ^٢ ينظر: د. حسام الالوسي: فلسفة الكندي واء القدامى والمحدثين فيه ١٩٨٥م. ص ١٠٢-١٠٣.
- ^٣ وقد نبه د. عرفان عبد الحميد ايضا الى الحقيقة وراء هذه الاحكام التعسفية - على حد قوله - التي صدرت عن طائفة من الباحثين الغربيين انما يرجع الى جملة اسباب منها:
 ١. ان البعض منهم ليسوا فلاسفة بل مؤرخين للفكر الفلسفي ومن الناحية ان يفوتهم تقدير الكثير من عناصر الابداع والابتكار والاصالة التي تميز الفكر الاسلامي وان البعض منهم فلاسفة حقا امثال برتراند رسل، يتذوقون الفلسفة ولهم القدرة في الوقوف على الجوانب الاصلية في اي فكر يؤرخون له وتقدير عناصر الابداع فيه الا انهم غرباء عن التراث الاسلامي فلم يدرسوه دراسة المختص ليقفوا على اصول وجذوره البعيدة. ولم يفقهوا اللغة العربية ليدركوا المعاني الباطنية للنصوص الفلسفية.
 ٢. ان بعض هؤلاء الباحثين نظر الى الفكر الاسلامي من خلال نظرية العرق (الجنس او القومية) والتعصب الديني التي سادت اوربا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فدرسوا الفلسفة الاسلامية باعتبارها انتاجا عربيا صرفا والعرب عندهم عنصر سامي والساميون جنس من البشر لا يقوى على التفلسف من وجهة نظرهم.
 ٣. نظر بعضهم الى الفلسفة بالمعنى الضيق وفهموها انتاجا عقليا ذاتيا مستقلا يظهر في صورة مذهب فكري متالف منسجم ونظرة كلية شاملة، اما الاساس اليوم في تحديد الفكر الفلسفي فقد اتسع مدلوله، وصار يشمل الحياة العقلية والروحية، بل وكل جهد عقلي يستهدف الكشف عن حقيقة جديدة وفق منهج صحيح، قوامه الاستقصاء والتحري والنقد والنظر.

- ينظر: عبد الحميد: د. عرفان: الفلسفة في الاسلام دراسة ونقد، دار التربية بغداد - بدون تاريخ.
- ^٤ ينظر: صالح: مدني: ابن طفيل وقصة حي بن يقظان ص ٢٣.
- ^٥ ت.ج.دي بور: تاريخ الفلسفة في الاسلام، ترجمة وتعليق محمد عبد الهادي ابو ريده، لجنة التأليف والترجمة والنشر، (١٩٥٤)، ص ٦٧.
- ^٦ جولد تسيهر: العقيدة والشرعية في الاسلام، ترجمة وتعليق: محمد يوسف موسى واخرون، دار الكتاب العربي، ١٩٦٤، ص ١٠٥.
- ^٧ الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، ج ١، ص ٤٥.
- ^٨ المصدر نفسه.
- ^٩ محمد عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، ص ٥٧.
- ^{١٠} محمد عبدة: الاعمال الكاملة، حققها وقدم لها محمد عمارة، بيروت، ١٩٧٢، ج ٣، ص ٢٨٢.
- ^{١١} علي عبد العظيم: فلسفة المعرفة في القرآن الكريم، مجمع البحوث الاسلامية، ص ٣١.
- ^{١٢} احمد محمود صبحي: الفلسفة الاخلاقية في الفكر الاسلامي، دار المعارف، ١٩٦٩، ص ١٢٠.
- ^{١٣} المرجع السابق، ص ١٢١.
- ^{١٤} نادية يوسف جمال الدين: فلسفة التربية عند اخوان الصفا، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية، جامعة عين شمس، ١٩٧٣، ص ٢٢٨.
- ^{١٥} محمد عاطف العراقي: مرجع سابق، ص ٧٨.
- ^{١٦} احمد محمود صبحي: مرجع سابق، ص ٣١.
- ^{١٧} المصدر نفسه ص ٢١ و ص ٣٨-٣٩ على التوالي.
- ^{١٨} المصدر نفسه ص ٢١ و ص ٣٨-٣٩ على التوالي.
- ^{١٩} المصدر نفسه ص ٧٩.
- ^{٢٠} المصدر نفسه ص ٩٩.
- ^{٢١} المصدر نفسه ص ٤١-٤٢.
- ^{٢٢} صالح: مدني: الغزالي ومناهج الارتقاء ص ١٠٥.
- ^{٢٣} انظر: ابن طفيل: حي بن يقظان ، قدم له وحققه فاروق سعد منشورات دار الافاق الجديدة - بيروت، الطبعة الثانية ١٩٧٨م. مقدمة المحقق ص ١٦٩-١٧٠.
- ^{٢٤} صالح: مدني: ابن طفيل وقصة حي بن يقظان ص ٢٦ و ص ٢٩ على التوالي.
- ^{٢٥} سورة الاعراف، اية ١٨٥
- ^{٢٦} سورة الحشر، اية ٢.
- ^{٢٧} محمد عاطف العراقي: مرجع سابق، ص ٢٧٢.

- ^{٢٨} المرجع السابق نفسه، ص ٢٧٥.
- ^{٢٩} عبد الرحمن النقيب: الاراء التربوية في كتابات ابن سينا، رسالة ماجستير غير منشور، كلية التربية، جامعة عين شمس، ص ١٥٩-١٦٠.
- ^{٣٠} ابو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، ضمن رسائل للغزالي بعنوان العقود واللالئ المكتبة من رسال الامام حجة الاسلام الغزالي، المكتبة المحمودية التجارية، القاهرة، ص ٩-١٠.
- ^{٣١} عباس محمود العقاد: مرجع سابق، ص ٤٦.
- ^{٣٢} جولد تسيهر: موقف اهل السنة القدماء بازاء علوم الاوائل، بحث منشور بكتاب (التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية) ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي النهضة ص ١٥١.
- ^{٣٣} زكريا ابراهيم: مرجع سابق، ص ١٠٧.
- * فالوجودية: مدرسة فلسفية فرنسية معاصرة.
- ** الاحتفاء بالجسد هو سمة امتاز بها فلاسفة ما بعد الحداثة بعامة لكننا انموذجا.
- ^{٣٤} صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، ج ٢، بيروت، ١٩٨٢، ص ٨٤.
- ^{٣٥} المصدر نفسه، ج ١ ص ٤٠٢.
- ^{٣٦} معلوف، لويس: المنجد في اللغة والادب والعلوم، ط ٩، بيروت، ص ٩٢.
- * هنالك راي بان الجسم اشمل من الجسد، فالجسد خاص بالانساني، اما الجسم فيمكن ان يطلق على اجساد الكائنات الاخرى نباتية او حيوانية.
- ^{٣٧} المصدر نفسه، ص ٢٩.
- ^{٣٨} محمود، زكي نجيب امين، احمد: قصة الفلسفة الحديثة، ط ٦، مصر، ١٩٨٣، ص ٣٧٠.
- ^{٣٩} ميد، هنتر: الفلسفة انواعها ومشكلاتها: ترجمة فؤاد زكرياو مصر ١٩٦٩، ص ١٣١.
- ^{٤٠} واريبورتون، نيغل: الفلسفة الاسس، ترجمة: محمد عثمان، مراجعة ٢٠٠٩، ص ٢٠٧.
- ^{٤١} عطيتو، جربي عباس، عبيدان، موزه محمد: مدخل الى الفلسفة ومشكلاتها، لبنان ص ٢٨١.
- ^{٤٢} المصدر نفسه والصفحة نفسها.
- ^{٤٣} سيتس، ولتر: الدين والعقل الحديث، ترجمة: امام عبد الفتاح امام، ط ٣، بيروت، ٢٠٠٩، ص ٣٧.

المصادر

- الدليمي، حامد حمزة حمد: فلسفة التاريخ والحضارة، بغداد، ٢٠٠٤.
- افلاطون، الجمهورية: ترجمة: حنا خباز، ط ٣، مصر.
- الكبيسي، محمد علي: قراءات على الفكر الفلسفي المعاصر، ط ٢، دمشق، ٢٠٠٧.
- بدوي، عبد الرحمن: شوبنهر، ط ٣، القاهرة، ١٩٦٥.
- بوجنال، محمد: الفلسفة السياسية للحداثة وما بعد الحداثة، بيروت، ٢٠١٠.

- بيدوح، سميح: فلسفة الجسد، ٢٠٠٩.
- حسن، محمود تيارات الفلسفة الشرقية، دمشق، ٢٠٠٨.
- حسين، موسى: الفرد والمجتمع عند ميشيل فوكو، بيروت ٢٠٠٩.
- دروري، شادية: خفايا ما بعد الحداثة، ترجمة موسى الحالول، سوريا، ٢٠٠٦.
- دولوز، جيل: المعرفة والسلطة مدخل لقراءة فوكو، ترجمة سالم يفوق، المغرب، ١٩٨٧.
- ديورانت، ول: قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله المشعشع، ط٢، بيروت، ١٩٧٢.
- ستيس، ولتر: الدين والعقل الحديث، ترجمة امام عبد الفتاح امام، ط٣، بيروت، ٢٠٠٩.
- عبد النور، ابو داود: المدخل الفلسفي للحداثة، الجزائر، ٢٠٠٩.
- عطيتو، حربي، عباس، عبيدان، موزه، محمد: مدخل الى الفلسفة ومشكلاتها، لبنان، ٢٠٠٣.
- عياد، محمد كامل: تاريخ اليونان، دمشق، ١٩٦٩.
- فوكو، ميشيل: الكلمات والاشياء، مجموعة مترجمين، بيروت، ١٩٩٠.
- فوكو، ميشيل: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة سعيد بنكراد، المغرب، ٢٠٠٦.
- كارليل، توماس: الابطال، تعريب محمد السباعي، ط٣، ١٩٣٠.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، بيروت، ب.ت.
- محمود، زكي نجيب، امين احمد: قصة الفلسفة الحديثة، ط٦، مصر، ١٩٨٣.
- ميد، هنتر: الفلسفة انواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، مصر، ١٩٦٩.
- نيتشه، فردريك: هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فيكس فارس، لبنان.
- هارلند، ريتشرد: ما فوق البنيوية، ترجمة: حسن احمامة، سوريا، ٢٠٠٩.
- صليبا، جميل: المعجم الفلسفي ج ١ ج ٢، بيروت، ١٩٨٢.
- معلوف، لويس: المنجد في اللغة والادب والعلوم، ط٩، بيروت.
- الالوسي: د. حسام: فلسفة الكندي واره القدامى والمحدثين فيه دار الطليعة، الاولى ١٩٨٥م.
- ابن طفيل: قصة حي بن يقظان، تحقيق: فاروق سعد، دار الافاق الجديدة، بيروت، ط٢،
- رينان: ارنست رينان: ابن رشد والرشدية، القاهرة، ط٢، ١٩٥٧م.
- صالح: مدني: ابن طفيل قضايا ومواقف، منشورات وزارة الثقافة والاعلام دار الرشيد للنشر
- صالح: مدني: ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، نظرية ومنهج وتطبيق، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ١٩٨٩م.
- صالح: مدني: الغزالي ومناهج الارتقاء من افلاطون الى ديكارت، دار الشؤون الثقافية العامة - بغداد الموسوعة الصغيرة العدد (٣٧٣)، ط١، ١٩٩١م.