

(حضور الغزالي الطبيعي عند فلاسفة المغرب العربي شخصيات منتخبة)

(Al-Ghazali's natural presence among the philosophers of the Arab Maghreb are selected figures)

م.م سارة زامل موسى

M.M. Sarah Zamel Musa

sarahzamel@uomustansiriyah.edu.iq

كلية الآداب / الجامعة المستنصرية

College of Arts / Al-Mustansiriya University

الملخص:

أن الغزالي في كتابة المنقذ من الضلال يضع تعريفاً للطبيين كما نجده يعرف الطبيعيات بأنها البحث عن السماوات وكواكبها وما تحتها من الاجسام المفردة كالماء والهواء والتراب، وخالفه ابن باجه بأنها البحث في مبادئ الموجودات الطبيعية التي تتركب من هيولى وصورة، اما من رأي ابن رشد الذي خالف الغزالي في رأيه اذ اهتم في البرهنه على وجود الطبيعة ، ونجد ان مفهوم الطبيعة في العالم الطبيعي مفهوم بين بنفسه وواضح ولا يحتاج الى من يثبت ان الطبيعة موجودة ام لا، فضلاً عن وجود تاثير واضح بين فلاسفة المشرق وفلاسفه المغرب وقد اعتبرت ان الفلسفة في المغرب هي امتداد للفلسفة في المشرق، لان المغاربة عرفوا الفلسفة عن طريق المشاركة لذلك فقد كانت هنالك علاقة وثيقة من حيث التداخل بينهما، وان فلسفة الغزالي كان لها حضوراً واسعاً عند فلاسفة المغرب العربي بشكل عام وعند ابن باجه بشكل خاص ، اما ابن رشد فقد كان له مأخذ على كتابه تهافت الفلاسفة ، ونجد ان ابن رشد يستحضر الغزالي عنده بمفهوم الحركة اذ يقول انها كمال ما بالقوة من جهة ما هو بالقوة، وان ابن رشد يقسم الحركة الى ثلاث اصناف الحركة في الأين وهي المسماة نقله ، وهذه منها فوق

ومنها اسفل ، والحركة في الكم وهي المسماه نمواً ونقصاً كالصغير والكبير والحركة في الكيف وهي المسماه استحالة كالحار والبارد ، فضلاً عن انه يتابع الغزالي في تقسيمه للحركة الى الحركة الطبيعية والحركة القسرية، ومن الجدير بالذكر أن ابن باجه يتابع الغزالي في تعريف الزمان بأنه مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر ، وأيضاً ابن رشد يتابع الغزالي في علاقة الزمان بالحركة والارتباط فيما بينهما وتلازم الزمان مع الحركة كما نستنتج أيضاً أن ابن باجة وابن رشد يتفق مع الغزالي في مفهوم المكان من حيث أن كليهما يذهب الى انه السطح الذي يحوي الاجسام وكذلك متابعة ابن رشد للغزالي فيما ذهب إليه من توضيح مفهوم المكان ولذلك فان المكان هو سطوح الاجسام المحيطة بجسم ما ، ويختلف الغزالي عن ابن رشد في مفهوم السببيه ، لان الغزالي يرفض السببيه ويرجع الكون الى الله وان الفاعل الحقيقي الوحيد القادر على كل شي هو الله أما ابن رشد فيرى أن الارتباط بين الاسباب والمسببات هو ما تقتضيه طبيعة العقل من جهة والحكمة الإلهيه من جهة أخرى .

الكلمات مفتاحيه : (الغزالي ، العلم الطبيعي ،ابن باجه ،ابن رشد ، مفهوم الحركة)

Summary:

After Al-Ghazali finished writing The Savior from Error, he gave a definition for the naturalists, as I found him to be natural definitions. They began to search for the heavens and those and the individual bodies beneath them, such as water, air, and dirt. Ibn Bajjah differed from him. He began to search for existing principles that are naturally composed of matter and form, but from Ibn Rushd's opinion Which differed from Al-Ghazali's opinion, as he was interested in proving the existence of existence, and we find that the concept of existence in the world is a natural concept that is clear in itself and does not need anyone to prove that existence exists or not, in addition to the existence of an influence between the philosophers of the East and the philosophers of the West, and it has been established that philosophy in the Maghreb is an extension of For philosophy in the East Because the Moroccans knew philosophy through the Levant, there was a close relationship in terms of overlap between them, and Al-Ghazali's philosophy had a wide presence among the philosophers of the Arab Maghreb in general and among Ibn Bajjah in particular. As for Ibn Rushd, he had an objection to his book The Incoherence of the Philosophers,

and we find Ibn Rushd invokes Al-Ghazali with his concept of movement, as he says that it is the perfection of what is by force from the standpoint of what is by force, and Ibn Rushd divides movement into three types of movement in where, which is called transference, and these are above and below, and movement in quantity, which is called growth and decrease, such as small and large. Movement in condition, which is called transmutation, is like hot and cold

In addition, he follows Al-Ghazali in his division of movement into natural movement and forced movement, and it is worth noting that Ibn Bajjah follows Al-Ghazali in defining time as the amount of movement according to the preceding and the latter, and Ibn Rushd also follows Al-Ghazali in the relationship of time with movement and the connection between them and the conjunction of time with movement as We also conclude that Ibn Bajjah and Ibn Rushd agree with Al-Ghazali on the concept of place, in that they both believe that it is the surface that contains bodies. Likewise, Ibn Rushd followed Al-Ghazali in what he went on to clarify the concept of place. Therefore, place is the surfaces of bodies surrounding a body. Al-Ghazali differs from Ibn Rushd. Rushd in the concept of causality, because Al-Ghazali He rejects causality and returns the universe to God, and that the only true agent capable of everything is God. As for Ibn Rushd, he sees that the connection between causes and effects is what is required by the nature of the mind on the one hand and divine wisdom on the other ha

Keywords: (Al-Ghazali, natural science, Ibn Bajjah, Ibn Rushd, the concept of movement)

المقدمة:

يعد فيلسوفنا الغزالي أحد أعلام عصره لما يمتلكه من منظومة فلسفية متكاملة، فضلاً عن الأثر المعرفي الذي تركه لنا في جميع العلوم، إذ أن الفلسفة الإسلامية تعتبر من أهم مراحل التاريخ الفكر الفلسفي لما تؤديه من دور في بناء منظومة المعارف الإنسانية، ولا سيما في الجانب الفلسفي، وأيضاً كانت العلاقة بين الفلسفة في المشرق العربي والفلسفة في المغرب العربي وثيقة من حيث التداخل بينهما .

ونظراً لأهمية أثر فلاسفة المشرق العربي على فلاسفة المغرب العربي جاء بحثنا الموسوم (حضور الغزالي الطبيعي عند فلاسفة المغرب العربي شخصيات منتخبة) ليبين فيه ما لأثر الغزالي في الجانب الطبيعي من فلسفته على ابن باجة وابن رشد وكيفية تأثيره عليهم .

ولقد قسم البحث إلى ثلاثة محاور المحور الأول يتكلم عن الموقف من العلم الطبيعي بأنها البحث عن السماوات وكواكبها وما تحتها من الاجسام المفردة كالماء والهواء والتراب والنار وعن الاجسام المركبة كالحيوان والمعادن، وعن أسباب تغيرها واستحالتها وامتزاجها . أما المحور الثاني لواحق الجسم الطبيعي درست فيه مفهوم الحركة ، والزمان ، والمكان.

أما المحور الثالث درست العلم الإلهي فضلاً عن مفهوم السببية أذ حاولت في هذه المحاور الاجابة عن عدة اسئلة كانت في ذهني منها ما أثر الغزالي على ابن باجة وابن رشد في تعريف العلم الطبيعي وكذلك هل لمفهوم الحركة والزمان اتفاق ام اختلاف بين الغزالي وفلاسفة المغرب العربي (ابن باجة وابن رشد) وما موقف الغزالي من مسألة السببية وكيف بين الاقتران بين ما يعرف بالسبب وما يعرف بالمسبب ؟ اذ استخدمت للاجابة عن كل هذا المنهج التحليلي. ومن الله التوفيق

المحور الاول:- الموقف من العلم الطبيعي

يذكر الغزالي الطبيعيين ويصنفهم ضمن أصناف الفلاسفة، أذ يقول: "وهم قوم أكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة، وعن عجائب الحيوان والنبات، وأكثروا الخوض في علم التشريح أعضاء الحيوان فرأوا فيها من عجائب صنع الله تعالى وبدائع حكمته، مما اضطروا معه إلى الاعتراف بفاطر حكيم، مطلع على غايات الامور ومقاصدها..." (الغزالي، ٢٠٠٣، صفحة ١٤).

وان هؤلاء لكثرة بحثهم عن الطبيعة ، ظهر عندهم اعتدال المزاج ، تأثير عظيم في قوام قوى الحيوان به. فظنوا أن القوة العاقلة من الانسان تابعة لمزاجه أيضاً ، وأنها تبطل ببطلان مزاجه فتتعدم ، ثم إذا انعدمت فلا يعقل إعادة المعدم كما وزعموا . فذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود ، فجددوا الأخره ، وأنكروا الجنة والنار والحشر والنشر ، والقيامة والحساب ، فلم يبق عندهم الطاعة ثواب ولا للمعصية عقاب وانهمكوا في الشهوات انهماك الأنعام (الغزالي، ٢٠٠٣، صفحة ٩٧).

وصنفهم الغزالي بالزنادقة "لأن أصل الأيمان هو الأيمان بالله واليوم الآخر .وهؤلاء جددوا اليوم الآخر ،وان امنوا بالله وصفاته" (الغزالي، ٢٠٠٣، صفحة ٩٧).

وقد عرف الغزالي العلم الطبيعي بقوله : "هو بحث عن السماوات وكواكبها وما تحتها من الأجسام المفردة كالماء والهواء والتراب والنار وعن الأجسام المركبة كالحيوان والمعادن ،وعن أسباب تغيرها واستحالتها وامتزاجها " (الغزالي، ميزان العمل، صفحة ٧٣) .

ومن هنا وجدنا أن الغزالي أخذ موقفاً من الطبيعيين والعلم الطبيعي وهذا واضح في كتابه المنقذ من الضلال . أما العلم الطبيعي عند ابن باجة فهو العلم الذي يبحث في مبادئ الموجودات الطبيعية التي تتركب من (هيولى وصورة) ويقصد بل الهيولى هي المادة الاصلية للشيء التي لا تتغير بتغير أشكال صور الشيء أما في كتاب (التعريفات) للجرجاني انها الجسم القابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال .أما الصورة فهي الشكل المخصوص المطبوع على المادة في الخارج أما في كتاب التعريفات بأنها هي كل شكل ونفس يقبله الجوهر (ماسينيون، ١٩١٣، صفحة ٥٥).

بحيث أن الجسم لا يتحقق وجوده الا باتحادهما " فكل جسم مؤلف من صورة ومادة وكلاهما غير جسم ،والجسم هو موجود بهما " (باجه، ١٩٧٨، صفحة ٨٨).

أما ابن رشد فيختلف عن الغزالي في تعريف العلم الطبيعي :فهو علم جل اهتمامه البرهنة على وجود الطبيعة ،ويدرس المادة والصورة وينظر في المادة من حيث هي مادة . وأيضاً يكون تعريف الطبيعة عنده بأنها مبدأ أو سبب ، لأنه يتحرك بها ويسكن الشئ الذي هي فيه أولاً بذاته لا بالعرض (رشد، ١٩٨٣، صفحة ١٣) (العبيدي، ١٩٩٥، الصفحات ٣٠-٣١).

ويقول ابن رشد: "ان الطبيعة تفعل من اجل غاية هي الصورة لانه لو كانت الصورة من ضرورة المادة لما كانت ما هنا فاعل، ولكن مبدأ الامور الطبيعية هو الاتفاق" (رشد، ١٩٨٣، الصفحات ١٧-١٨).

لقد قسم الغزالي العلوم الطبيعية ويذكر أقسامها ، ليعرف أن الشرع ليس يقتضى المنازعة فيها، ولا إنكارها الا في مواضع ذكرها ، وانه هذه الاقسام منقسمة على فروع وأصول وهي:- (الغزالي، تهافت الفلاسفة، ١٩٦٦، صفحة ٢٢٠).

- ١- يذكر فيه ما يلحق الجسم ، من حيث ان جسم من الانقسام والحركة والتغير ، وما يلحق الحركة ويتبعها ، من الزمان والمكان والخلاء .
- ٢- احوال اقسام اركان العالم التي هي السماوات ، وما فيها من الفلك والقمر .
- ٣- يعرف فيه، احوال الكون والفساد ، والتولد و التواليد ، النشوء وغيرها .
- ٤- العناصر الاربعة من الامتزاجات ، التي منها تحدث الاثار العلوية من الغيوم والامطار والرعد وغيرها .
- ٥- في الجواهر المعدنية .
- ٦- في أحكام النبات .
- ٧- في الحيوانات .
- ٨- في النفس الحيوانية والقوى المدركة

اما فروعها فهي (الغزالي، تهافت الفلاسفة، ١٩٦٦، صفحة ٢٢١) :-

- ١- الطب:- معرفه مبادئ بدن الانسان ، واحواله من الصحة والمرض وأسبابه ودلائله ، لدفع المرض وحفظ الصحة .
- ٢- في أحكام النجوم:- وهو تخمين في الاستدلال من أشكال الكواكب وامتزاجها ، على ما يكون من أحوال العالم ، والملل والمواليد والسنين .
- ٣- علم الفراسة :- هو الاستدلال من الخلق على الاخلاق .
- ٤- التغير:- هو استدلال من المتخيلات العلمية على ما شاهدهته النفس .
- ٥- علم الطلسمات:- هو تأليف القوى السماوية يقوي بعض الاجرام الارضية .
- ٦- علم النيرنجات:- هو مزج قوى الجواهر الارضية ، ليحدث منها أمور غريبة .
- ٧- علم الكيمياء :- ومقصودة تبديل خواص الجواهر المعدنية .

ومن خلال هذا كله نجد أن مفهوم الطبيعة في العلم الطبيعي مفهوم بين بنفسه ، واضح لا يحتاج الى من يثبت ان الطبيعة موجود ام لا (الغزالي، تهافت الفلاسفة، ١٩٦٦، صفحة ٢٩).

من هذا كله يذهب الفلاسفة المغرب العربي كما ذهب الغزالي بقولة " أن الطبيعة مسخرة من الله تعالى ، لا تعمل بنفسها ، بل هي مستعملة من جهة فاطرها . والشمس ، والقمر والنجوم ، والطبائع مسخرات بأمره لا فعل لشيء منها بذاته عن ذاته " (الغزالي، ميزان العمل، صفحة ٧٣) (الغزالي، ٢٠٠٣، صفحة ١٠٦).

المحور الثاني:- لواحق الجسم الطبيعي

ذهب الغزالي على موضوع الجسم الطبيعي بقولة : "هو كل جوهر يمكن أن يفرض فيه ثلاثة امتدادات متقاطعة على زوايا قائمة : "والامتداد في جهة واحدة يسمى طولاً، وهذا يوجد للخط والامتداد في جهتين يسمى طولاً وعرضاً، وهذا يوجد للسطح وحده فانه ينقسم من جهتين .والخط لا ينقسم الا من جهة واحدة (الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ١٩٦١، صفحة ١٤٤).

ولقد قسم الغزالي الجسم على ثلاثة جهات فهي:- (الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ١٩٦١، صفحة ١٤٤).

١- الخط :هو الطول الذي لا يوجد فيه الامتداد والمقدار الا في جهة واحدة ،وتكون في الجسم بالقوة ،فاذا صار بالفعل يسمى خطأ.

٢-السطح :هو الامتداد من جهتين هما الطول والعرض وهو في الجسم بالقوة ،وأنما يحصل بالفعل بقطع الجسم ،ويسمى سطحاً الذي هو الوجه الظاهر من الجسم .

٣-الجسم : هو الذي يتكون من ثلاثة امتدادات .

لواحق الجسم الطبيعي يقسمها الغزالي :-

١- مفهوم الحركة :

يبين الغزالي في كتابية (معيان العلم) و(مقاصد الفلاسفة) مفهوم الحركة ، ففي الأول منها يعرفها " كمال أول بالقوة ،من جهة ما هو بالقوة ،وان شئت قلت هو الخروج من القوة إلى الفعل ،لا في أن واحد (الغزالي، معيار العلم، ١٩٩٦، صفحة ٣٠٣).

إما في الكتاب الثاني فيعرفها ان الحركة تطلق على الانتقال من مكان إلى مكان فقط " وأيضاً يعرفها بقولة :
" هو السلوك من صفة إلى صفة أخرى تصيراً إليه على التدرج " (الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ١٩٦١، صفحة
(٣٠٤)

ويتضح إن مفهوم الحركة في كتابين (معيار العلم أو مقاصد الفلاسفة) يتابع ابن سينا في تعريفهما ويأخذ
في رأى الفلاسفة السابقين عليه .

إما ابن باجه إذ يعرف الحركة "هي الانتقال من القوة إلى الفعل ،أو من النقص إلى الكمال ،فالحركة هي
كمال ما هو متحرك من جهة ما هو متحرك ،أي أن الحركة في المتحرك وليس في المحرك " (باجه، شروحات
السماع الطبيعي، ٢٠١٤، صفحة ٤٢).

أما ابن رشد لقد أعطى أهمية بالغة لموضع الحركة إذ أنها تعد المحور الذي تدور حوله الطبيعة وهي من أهم
اللواحق الخاصة بالأجسام الطبيعية ،لأنه إذ كان لموجودات الطبيعة لواحق تلحق بالحركة والزمان والمكان
والتناهي واللاتناهي ،فان الحركة أهم هذه اللواحق ،إذ لا يمكن فهم هذه اللواحق بعيداً عنها ،ولذلك تراه في شروحه
وتلاخيصه يتناول نوعاً من أنواع الحركات ويخصه بموجود موجود من الموجودات الطبيعية ينظر (زينب، ١٩٩٣،
صفحة ٣٧).

هنا نجد ابن رشد يستحضر الغزالي عنده بمفهوم الحركة إذ يقول أنها : "كمال ما بالقوة من جهة ما هو القوة "
(رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ١٩٦٧).

ثم يبين معناها بقوله : "هو خروج الشيء من حالة القوة إلى حال الفعل " (رشد، السماع الطبيعي، ١٩٨٣، صفحة
(٢٢).

ونجد ان الغزالي يبحث في تقسيمات الحركة ويضع لها عدت تقسيمات هي (الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ١٩٦١،
الصفحات ٣٠٥-٣٠٦).

- ١- الحركة المكانية : فلا يتصور الانتقال دفعة ،إذ المكان قابل للانقسام .
- ٢- الانتقال في الكمية : بأن الشيء يكبر أو يصغر .
- ٣- الانتقال في الوضع : من حركة الوضع والكمية أيضاً لا يخلو عن الحركة المكانية .
- ٤- الانتقال في الكيفية : الانتقال دفعة ،كما اللون الاسود دفعة ،ويجوز فيه الحركة ،وذلك بأن يسود تدريجياً.

٥- الانتقال في الجوهر : فلا يتصور فيه الحركة ،فالماء يستحيل هواء دفعه .

يذهب الغزالي إلى وضع تقسيمات أخرى للحركة باعتبار سببها هي : (الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ١٩٦١، صفحة ٣٠٩)

١- الحركة بالعرض :وهو أن يكون الجسم في جسم آخر فيحرك الجسم المحيط ،ويحصل في الجسم المحاط به الحركة ، بمعنى أن ينتقل من مكانه العام دون الخاص ،كالكوز الذي فيه ماء (الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ١٩٦١، صفحة ٣٠٦).

٢- الحركة القسرية: فهو أن يترك من مكان الخاص ،ولكن بسبب خارج من ذاته كانتقال السهم بالقوس، وانتقال الشيء بما يجذبه ،أو يدفعه ،كما ينتقل الحجر إلى فوق إذا رمي إلى فوق .

٣- الحركة بالطبع : فهو أن يكون له من ذاته ،كحركة الحجر إلى الأسفل والنار إلى فوق ، وكتبرد الماء طبعاً، إذا سخن قسراً. وهذا لان الجسم إذا تحرك ، فلا بد له من سبب وسببه أن كان خارجاً من ذاته، يسمى قسراً ، وان لم يكن خارجاً من ذاته يسمى طبعاً.

ونجد تقسيم ثالث للحركة عند الغزالي وهو :

١- الحركة المستديرة : كحركة الأفلاك .

٢- الحركة المستقيمة : كحركة العناصر تنقسم على:-

أ- إلى ما هو إلى المحيط عن الوسط .ويسمى خفة .

ب- إلى ما هو إلى الوسط ،ويسمى ثقلاً.

وكل واحدة تنقسم على النحو الآتي .

- إلى ما هو إلى غاية ،كحركة النار إلى المحيط .

- إلى ما هو دونه ،كحركة الهواء من الماء إلى ما فوقه (الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ١٩٦١، صفحة ٣١١).

لقد قسم ابن باجه الحركة إلى نوعان بحسب حركة كل واحدة منها محركاً مخالفاً بالطبيعة المحرك الحركة الأخرى إذ لم نجد في هذه التقسيمات حضور للغزالي .

١- الحركة السرمدية : ان محرك الحركة السرمدية واحد موجود بالفعل دائماً، وكان مما يناقضه كبيرة ،ان يكون محركاً تارة ،وغير محركاً تارة اخرى .ينظر (باجه، رسائل ابن باجه الالهية، ١٩٦٨، صفحة ١١٥) (تيسير، ١٩٦٥، صفحة ٣٧):

٢- الحركة الكائنة الفاسدة : ان محرك الحركة الكائنة الفاسدة يختلف عن محرك الحركة السرمدية ،بان يمكن ان يكون واحد ،كما يمكن ان يكون اكثر من واحد ،فاذا كان واحداً، كان طوراً محركاً و طوراً اخر غير محرك ،مثل ثقل الحجر بالنسبة للحجر ،فانه يحرك الحجر من الاعلى الى الاسفل اذ خلى في الفضاء ، ويقف عن الحركة اذ قام في وجهه عائق كالاستقرار فوق سطح الارض (باجه، رسائل ابن باجه الالهية، ١٩٦٨، صفحة ٤٧).

أما اذا كان المحرك اكثر من واحد ،فان الحركة تنتقل من الواحد منهما إلى الآخر ،فيكون السابق منهما محركاً للاحق مثل حركة النار أثناء الاحتراق ،فان الشرارة الاولى تحرق جسماً بعينه ،ومنة ينتقل الحريق إلى الجسم الآخر (باجه، رسائل ابن باجه الالهية، ١٩٦٨، صفحة ٣٨).

ويذهب بعض الباحثين إلى القول بأنه هنالك تقسيم ثالث للحركة عنده ابن باجه ،وهنا يتفق مع الغزالي ،أذ أن الحركة لديه على نوعين الحركة بالطبع والحركة بالقسر كما بقوله : "الأجسام الطبيعية أنما تتحرك إلى مواضعها التي لها بالطبع ،أذا كانت في المواضع الخارجة من الطبع ، فعند ذلك توجد فيها القوة ،على ما في الطبع لذلك حركتها لها. أنما تتحو من أنحاء ما بالعرض ،لان وجودها في مواضع غير طبيعیه أنما هو لعائق ،فاذا زال هذا العائق صارت إلى مالها بالطبع،لذلك ظن في هذا أن المحرك هو المتحرك وليس كذلك فان الحجر من جهة انه بالقوة أسفل يحرك من طريق انه ثقل فالمحرك فيه هو القوة على الاسفل والمحرك هو الثقل .فالذلك يتحرك بنحو واحد من الحركة بالطبع الذي فيه (باجه، كتاب النفس، ١٩٩١، الصفحات ٢٦-٢٥).

فالحركة موجوده في المتحرك بالقوة ولكنها لا تصبح فيه حركه بالفعل ،الا بفعل المحرك . وخلافاً لذلك تكون الكائنات ذوات الانفس ،فهي كائنات متحركة بذواتها ،ومن تلقائها ، مثل انواع الحيوان التي لا تحتاج الى غيرها في تحريكها .ان المتحرك في هذه الحال ذو صوره تكون من اجلها أفعال ،غير أن المحرك الذي يحركه،أما أن يكون حركة مضادة للطبيعة أو حركة موافقة لها (تيسير، ١٩٦٥، صفحة ٥١).

أن الحركة الموافقة للطبيعة هي جميع حركات الأجسام الطبيعية التي يتشارك فيها أصناف الحيوان ،في حين أن الحركات المضادة للطبيعة هي التي تعاكس النفس فيها ،مثل رفع اليد الى فوق ،والطفر بالجسد إلى الاعلى أن

مثل هذه الحركات لا بد لها من تدخل النفس والنفس فيها تحرك بالة ،وهذه الالة هي الحار الغريزي ،او ما يجري مجراه (تيسير، ١٩٦٥، صفحة ٥١).

يبدو أن القوى المحركة قد تكون في أجسام ،وبما لا تكون في أجسام ،وهي حينما تكون في الأجسام تكون صوراً لهذه الأجسام أو اعراضاً لها حينما تكون لا في الأجسام تكون عقلاً (تيسير، ١٩٦٥، صفحة ٥١).

أما ابن رشد فانه ينطلق من خلال تعريف الحركة ،الذي يحدده بانه "كمال ما بالقوة من جهة ما هو بالقوة" ولا بد ان نقول انه لا يوجد وجود وسط بين الانتقال والخروج من القوة إلى الفعل ،ويمكن أن يشار إلى الحركة (رشد، السماع الطبيعي، ١٩٨٣، صفحة ٢٢) (العبيدي، فلسفة المادة والصورة و العدم عند ابن رشد، ٢٠٠٩، صفحة ١٢٩).

ونجد في تقسيمه للوجود على أنه ما هو بالقوة وما هو بالفعل ،ويشير الى هذا الجانب المهم في علاقة الحركة بالصورة ،بقوله : " لان الموجود بما هو موجود ينقسم الى ما هو بالفعل والكمال المحض ،والى ما هو بالقوة والامكان المحض ،والى ما هو متوسط بينهما وهو كالمؤلف مما بالكمال ومما بالقوة " ، أي أن الحركة قد اشتملت في حدها على جزء من كليهما (رشد، السماع الطبيعي، ١٩٨٣، صفحة ٢٢).

لان الموجود الذي هو بالقوة دائماً وبالامكان ومتغير بالذاتية هو الهيولى ، والذي هو ما بالفعل دائماً وله الكمال ولا يتغير هو الصورة ، ونجد أن الحركة تتجه من بالقوة إلى الذي بالفعل ، للوصول إلى الكمال والتحقق فيه (العبيدي، فلسفة المادة والصورة و العدم عند ابن رشد، ٢٠٠٩، صفحة ١٢٩).

من خلال ذلك نجد أن الكمال عند ابن رشد قسمان ، الأول : كمال محض لا يكون فيه شيء من القوه أصلاً وهو نهاية الحركة الذي إذا بلغته كفت وفسدت ، ومثال ذلك الابيض يتحرك إلى أن يصير أسود والنحاس يتحرك إلى أن يصير تمثالاً ، أما الكمال الثاني : فهو كمال يحفظ ما بالقوة ولا يوجد ألا بوجود القوة مقترنة به وهو ما يسمى بالحركة (رشد، السماع الطبيعي، ١٩٨٣، صفحة ٢٢٢).

ولذلك نجد أن صله بين مفهوم الاتصال ومفهوم المتناهي والحركة بشكل لا لبس فيه ،معتبراً أن الحركة هي من الأمور المتصلة ، لأنه متى توقفت الحركة وتعين منها جزء يمكن أن يشار اليه فقد بطل مفهومهما الخاص بها .أي أن الحركة تعد بمثابة فعل ناقص يتم كمال بالصورة .ينظر (العبيدي، العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد، ١٩٩٥، صفحة ١٣٠):

ويقسم ابن رشد الحركة الى ثلاثة أصناف : الحركة في ألابن وهي المسماة نقلة ، وهذه منها فوق ومنها أسفل ، والحركة في الكم وهي المسماة نمواً ونقصاً كالصغير والكبير ، والحركة في الكيف وهي المسماة استحالة كالحر والبارد (رشد، السماع الطبيعي، ١٩٨٣، صفحة ٣٢) .

فضلاً عن انه يتابع الغزالي في تقسيمه للحركة إلى حركة الطبيعية والحركة القسرية ، مفهوم الحركة الطبيعية هي " حركة الجسم نحو موضعه الذي له بالطبع لا ترتد إلى عامل خارجي ، وإنما ترجع إلى صورته الجسم أو طبيعته . مثلاً هبوط الجسم فأنها تعود إلى ثقل الجسم تحت تأثير تجاه الجاذبية الارضية له . إما الحركة القسرية فأنها تحدث عن تسليط قوة قاهرة ترغم الجسم على الخروج عن وضعة الطبيعي ، مثلاً قذف الحجر إلى الأسفل " (رشد، السماع الطبيعي، ١٩٨٣، الصفحات ٥٤-٥٣) .

٢- مفهوم الزمان .

لقد عرف الغزالي مفهوم الزمان بقوله : " هو مقدار الحركة ، موسوم من جهة التقدم والتأخر " (الغزالي، معيار العلم، ١٩٩٦، صفحة ٣٣) . إذ نلاحظ هنا أنه قد أضاف الغزالي عبارة موسوم التي لم نلاحظها في تعريف ابن باجة للزمان ، وان كان هذا لا يؤدي إلى اختلاف معنى تعريف الزمان عنه بل فقط مجرد إضافة تلك العبارة التي أشرت إليها أي انهما متفقان في تعريفهما للمفهوم الزمان .

من خلال ذلك إن كل حركه زمان ، فإن لم تكن حركة ، لم يكن زمان في الوجود ، وأن بين كل حركة ، وانقطاعها ، إمكان تقدير حركة أخرى ، تقطع مسافة معينة ، بسرعة معينة ، أو ببطء معين ، حتى يقطع مثل تلك الحركة مثل تلك المسافة ، ولا يمكن أكثر منه ، ولا اقل . ويمكن أن يقطع بحركة أسرع ، تبتدئ معها مسافة أكثر ، وان كانت أبطأ . ينظر (الغزالي، معيار العلم، ١٩٩٦، صفحة ٣٣) .

إما ابن أبن باجه فقد كان يتابع الغزالي في تعريف الزمان بقوله : " مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر " (باجه، شروحات السماع الطبيعي، ٢٠١٤، صفحة ٣٣٩) .

إما أبن رشد فنجدة يتبع الغزالي في علاقة الزمان بالحركة والارتباط فيما بينهما وتلازم الزمان مع الحركة . لذلك يعرف الزمان بقوله : " أنه معدود المتقدم والمتأخر الموجود في الحركة " (رشد، السماع الطبيعي، ١٩٨٣، صفحة ٦١) .

بمعنى أن الزمان تابع للحركة المكانية ، وذلك لان بعض أجزائها متقدم وبعضها متأخر ، أو بسبب أن المنتقل في المكان إنما ينتقل على بعد ما ، والحركة مساوقة للبعد ، ومترتبة بترتبه ، فالبعد تترتب أجزاؤه أول وآخر ، ولكن المتقدم والمتأخر في البعد موجودان بالفعل ومشار إليهما ، وفي الحركة المتقدم والمتأخر إنما هما في الذهن . (رشد، السماع الطبيعي، ١٩٨٣، صفحة ٦٢)

ومن هذا ينتج لنا انه باستطاعتنا أن نميز التقدم والتأخر في كل من الحركة والزمان ، وبذلك وضع أبن رشد ضرورة وجود الزمان ، وانه مرتبط بالحركة التي يعدها بالمتقدم والمتأخر . (رشد، السماع الطبيعي، ١٩٨٣، صفحة ٦٣)

والزمان عنده معنى ذهني لا وجود له على الحقيقة ، بل هو شيء يفعله الذهن مع الحركة ، وهو ليس شيء سوى ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدر الحركة ينظر (عمر، ١٩٦٢، صفحة ٥٥١). (رشد، السماع الطبيعي، ١٩٨٣، صفحة ٦١).

والزمان ليس له عظم (ليس محدوداً) ، إما العالم فشأنه أن يكون في زمان (لأنه مقارن للحركة) ، والقديم وحدة ليس من شأنه أن يكون في زمان يحط به من قبله وبعده ، إذ القديم ليس له قبل ولا بعد والزمان ازلي (غير متناه من أوله) أبدي (غير متناه من آخره)، لذلك كان مقارناً للقديم (رشد، السماع الطبيعي، ١٩٨٣، صفحة ٦١).

٣- مفهوم المكان .

يعرف الغزالي مفهوم المكان بقوله : " هو مكان الجسم، هو مقدار البعد الذي بين طرفي الجسم ، فمكان الماء ، هو الذي بين طرفي مقعر الكوز، وهو الذي يشغله الماء (الغزالي، معيار العلم، ١٩٩٦، صفحة ٣٠٣).

وأيضاً يعرفه بقوله: " هو السطح الباطن من الجوهر الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم الحاوي " (الغزالي، معيار العلم، ١٩٩٦، صفحة ٣٠٣).

لقد قسم الغزالي المكان على أربعة خواص وهي :-

- ١- أن الجسم ينتقل منه الى مكان آخر ، ويستقر الساكن في احدهما .
- ٢- أن الواحد منه لا يجتمع في اثنان ، فلا يدخل الخل في الكوز، ما لم يخرج الماء ، ولا يدخل الماء ، ما لم يخرج الهواء .

٣- أن فوق وتحت أنما يكونان في المكان لا غير .

٤- أن الجسم يقال : انه فيه فهذا غلط من ظن ان المكان هو الهيولى ، لكون الهيولى قابلاً لشيء بعد شيء ، كما أن المكان كذلك . وهو خطأ ، لان الهيولى ، هو قابل للصورة . والمكان عبارة يقبل الجسم ، والمكان عبارة عما يقبل الجسم ، لا الصورة (الغزالي، معيار العلم، ١٩٩٦، صفحة ٣٠٣).

أما ابن باجه فإنه يتابع الغزالي بتصريف المكان فيقول : " انه السطح الحاوي للجسم الحاوي " (الغزالي، معيار العلم، ١٩٩٦، صفحة ٣٠٣) (باجه، الكون والفساد، ١٩٧٦، صفحة ٢٦٨)

وهنا نجد أن ابن باجه أعطى أهمية للمكان كما أعطى أهمية للحركة. أما ابن رشد فيعرف المكان هو النهايات المحيطة بالجسم الطبيعي (رشد، السماع الطبيعي، ١٩٨٣، صفحة ٤٠).

وفي موضوع آخر يقول " المكان هو النهايات المحيطة لكونها استكمالاً للأجسام المتحركة وغاية تحريكها " (رشد، السماع الطبيعي، ١٩٨٣، صفحة ٤٩).

وبحسب رأي ابن رشد فهناك مكان حقيقي ومكان مشترك ، وهناك أين حقيقة وأين مشترك (رشد، السماع الطبيعي، ١٩٨٣، صفحة ٤٨).

ومن هنا كان حد المكان هو النهايات المحيطة (رشد، السماع الطبيعي، ١٩٨٣، صفحة ٤٨).

وبناءً على هذا التعريف فهو يشمل حدود الجسم المحاط ، والمكان هو الذي يحيط ويؤكد ابن رشد أيضاً على أن المكان ليس هو القضاء والبعد الذي بين النهايات المحيطة الذي كان يجوز مفارقتها فهو المدلول عليه باسم الخلاء ، لان ما كان هذا سبيله فليس بمحيط ، بل إن كان ذلك ممكناً، اعني وجود بعد مفارقاً ، فذلك عارض للمكان وأيضاً يمكن البرهنة عليه ببرهان مطلق ، إذ يصل ابن رشد إلى تقديم الحل المناسب في أظهار العلاقة بين الجسم والحركة والمكان ، فالمكان هو الذي ينتقل إليه الأجسام على جهة التشوق إذ كان خارجة عنه ، وتسكن فيه أذا بلغت على جهة الملائمة والتشبه ، وان ما هو بهذه الصفة فهو نهاية جسم محيط أي أن المكان هو السطح الذي يحوي الأجسام . (رشد، السماع الطبيعي، ١٩٨٣، صفحة ٤٨)

ويتضح من خلال ذلك أن ابن رشد يتفق مع الغزالي في مفهوم المكان من حيث أن كليهما يذهب إلى انه السطح الذي

يحتوي الأجسام ، وكذلك متابعة ابن رشد للغزالي فيما ذهب إليه من توضيح مفهوم المكان ولذلك فانه المكان هو سطوح الأجسام المحيطة بجسم ما . والحيز سطوح الجسم الملامسة لما يحيط بها فان المكان اكبر من الحيز . (عمر، ١٩٦٢، صفحة ٥٥١)

المحور الثالث : العلم الالهي

لقد بحث الغزالي في موضوع العلم الالهي من الموضوعات المهمة التي تطرقه لها ويذهب الغزالي الى القول : "فان كانت صفة العلم معلومة لنا حقيقة كان علمنا بأنه عالم عالماً تاماً بحقيقته هذه الصفة ، ولا يعرف احد حقيقة علم الله الا من له مثل علمه ، وليس ذلك الا له ، فلا يعرف احد سواه ، وعلم الله لا يشبه علم الخلق ، فلا يكون معرفة الخالق به معرفه تامة حقيقة ، بل الهامية تشبهيه " (الغزالي، مقصد الاسنى في شرح اسماء الله الحسنى، ١٩٧١، صفحة ٣٦).

وهناك خلاف بين العلم الانساني والعلم الالهي لان العلم الانساني له حدود والالهي ليس له حدود . ينظر (باجه، رسائل ابن باجه الالهية، ١٩٦٨، الصفحات ٢٤٥-٢٤٣).

يرى ابن باجة ان علم الله بالأشياء من ذاته وعلمه بالموجودات هو سبب وجودها وهو يعلم جميع جزئيات العالم ، ويعلم الاجرام السماوية ، ويعلم كل نفس وكل كلمة (باجه، رسائل ابن باجه الالهية، ١٩٦٨، الصفحات ٢٤٣-٢٤٥).

وبين ابن باجة ان الاول يعقل ذاته على كمالها ، ويعقل ما يصدر عنه ويفيض من كماله ، فيعلم جميع الاشياء لعلمه بذاته ، اي انه يعلم الاشياء لا من الاشياء بل من علمه بذاته الكاملة الوجود ، وعلمه بالموجودات هو سبب وجودها ، وهو الذي جعل الاسباب كلها بعلم منه (عبد، صفحة ١٣٧).

إما ابن رشد فيرى ان الغزالي قد غلط على الحكماء المشائين فيما نسب اليهم من انهم يقولون : "أن الله تعالى لا يعلم الجزئيات اصلاً ، بل يرون انه يعلمها بعلم غير متجانس لعلمنا بها ، وذلك أن علمنا بها معلول للمعلوم به ، فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذه : فانه عله للمعلوم الذي هو الموجود ، فمن شبه العلمين احدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحده ، وذلك غاية الجهل " (رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة الحكمة من اتصال، ٢٠١١، صفحة ١٠٢).

أن أهم ما ناقش به ابن رشد الغزالي في مسألة العلم الالهي هو انهم قاسوا الغائب على الشاهد وهذه عين خطئهم : فالاختلاف بين العلم الالهي والعلم الانساني هو محل النزاع فأبن رشد ينطلق من العلم الطبيعي البرهاني ليصل الى مباحث العلم الالهي في حين الغزالي ينطلق من العلم الالهي ابتداءً نزولاً الى العلم الطبيعي . ينظر (رشد، تهافت التهافت، ١٩٣٠، الصفحات ٥٨-٦٠) (لويسي، ٢٠٠٨، صفحة ٢٤٧).

أما مسألة ابن رشد في تخطئة هي تشبيه علم الخالق سبحانه بعلم الانسان وقياس احد العلمين على الآخر ، لا اختلاف علم الخالق عن علم الانسان ، لان الله سبب طبيعة الموجود ، اما علم الانسان فمستبب عن تلك الطبيعة (رشد، تهافت التهافت، ١٩٣٠، صفحة ٣٠).

وان العلم الالهي يخالف الانساني في تعدد المعلومات (اذ يلحقها في العلم الانساني تعدداً من وجهين احدهما : من جهة الخيالات وهذا يشبه التعدد المكاني . وثانيهما تعددها في نفسها في العقل منا ، اي تعدد الذي يلحقه الجنس الاول ، أي الموجود بانقسامه الى جميع الانواع الداخلة تحته فإن العقل مثلاً واحد في الامر الكلي المحيط بجميع انواع الموجودة في العالم ، وهو بتعدد الانواع (رشد، تهافت التهافت، ١٩٣٠، صفحة ١١٠).

اما مذهب ابن رشد يسلم بأن الله في ذاته يعرف العالم كله " الاول لا يعقل الا ذاته ، وهو بعقله ذاته يعقل جميع الموجودات بأفضل وجود وأفضل ترتيب وأفضل نظام " (عثمان، ١٩٤٥، صفحة ٧٩).

ولا يجوز في علم الله تعالى ان يوصف بأنه كلي ولا جزئي لان الله لا يقاس بعلم الانسان لأنه لو كان العلم الالهي مماثلاً للعلم الانساني ، لكان الله في العلم شركاء ، ولما كان الله واحداً ، لأن العلم الانساني معلول للموجودات ، اما علمه تعالى فهو عله لجميع الموجودات (عثمان، ١٩٤٥، صفحة ٧٩).

ويذهب الغزالي الى القول : " أن الله عالم بذاته وصفاته ان ثبت انه عالم بغيره ، ومعلوم انه عالم بغيره لان ما ينطلق عليه اسم الغير فهو صنعة المتقن وفعله المحكم المرتب وكذلك يدل على قدرته على ما سبق " (الغزالي، الاقصاد في الاعتقاد، صفحة ٦٤).

نستنتج من هذا كله ان العلم الالهي لا يشوبه نقص ولا يفنى وعالم بجميع الموجودات ، وان علمه هو عله لجميع الموجودات اما العلم الانساني فهو ناقص وجزئي .

مفهوم السببية :

ذهب الغزالي في القسم الطبيعي من كتابه (تهافت الفلاسفة) مسألة السببية أذ يقول : "أن الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً، وما يعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا ، بل كل شيئين ،ليس هذا ذاك ،ولا ذاك هذا ،ولا اثبات أحدهما متضمناً لأثبات الآخر ،ولا نفيه متضمناً للنفي الآخر، فليس من ضرورة عدم وجود أحدهما ،وجود الآخر ،ولا من ضرورة عدم أحدهما ،عدم الآخر ،مثلا الشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء في النار ،النور وطلوع الشمسوغيرهما" (الغزالي، تهافت الفلاسفة، ١٩٦٦، صفحة ٢٢٥).

أن من الواضح في ذلك أن الاقتران بين شرطين متباينين ،أو حدثين مختلفين ، كالأكل والشبع ،أو ممارسة النار والاحتراق ،ليس من هذا النوع ،والاقتران المعهود بين الاحداث المتلازمة في الطب او الفلك والصناعات إنما هو ناتج عن فعل الله ، اذ يجمع بينها على الدوام ،الا أنه من الممكن منطقياً أن ينفصم هذا الرباط الجامع ، فتحدث المسببات ابتداءً ، دون أي من أسبابها الملازمة ، كما يحدث فيما أجمع المسلمون على تسميته بالخوارق (الغزالي، تهافت الفلاسفة، ١٩٦٦، صفحة ٢٢٥).

أما رد الغزالي فيما ذهبوا إليه من إن الاتفاق على الاقتران الحوادث بالأسباب فالأسباب موجودة لا خلاف فيها . لكن الخلاف هل الاسباب قوة تنتقل بين الاشياء او الحوادث أو هي قوة خاصة ببعض الاشياء وهنا يقول الغزالي : " أن الخصم يدعى أن فاعل الاحتراق هو النار فقط ، وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار ، فلا يمكنه الكف عما هو طبعه ، ولكن هذا غير صحيح . اذ ان فاعل الاحتراق هو الله تعالى بوساطة الملائكة أو غير وساطة ، واما النار فهي جماد لا فعل لها ، وليس للفلاسفة من دليل على قولهم الا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقة النار ، والمشاهدة ، تدل على حصول عنده ولا تدل على الحصول به " (الغزالي، تهافت الفلاسفة، ١٩٦٦، صفحة ٢٣٩).

اما ابن باجة فلم نجد عنده موقفاً اتجاه الغزالي في مسألة السببية ، على حين ان اكثر من تفرد في هذه المسألة والرد على الغزالي هو ابن رشد وان اشكالية السببية الاقتران بين السبب والمسبب هو اقتران عرضي بالاتفاق بالعادة في رأي الغزالي وهو اقتران عقلي في رأي ابن رشد بالضرورة لان الاقتران العرضي في معناه ودلالته ابطال الحكمة (المعرفة الغائية) وابطال للعلم (معرفة الاسباب) وما يتصل بها من قضايا كالقضاء والقدر (الغزالي، تهافت الفلاسفة، ١٩٦٦، صفحة ٥١٨).

أن الغزالي ذهب الى ان الاقتران بين ما يعرف بالسبب وما يعرف بالمسبب وهو اقتران عرضي جائز مرده الى حكم العادة لا الى الضرورة العقلية . وان الفاعل الحقيقي الوحيد القادر على كل شيء هو الله وهو القادر على خرق العادة لا محال . ينظر (العبيدي، فلاسفة المغرب العربية، ٢٠١٧، صفحة ٤٠).

فقد انكر ورفض ابن رشد على الغزالي غلوه في مسألة الاسباب والمسببات هذا الغو الشديد ، وقرر انه لا بد للإنسان من الايمان بمبدأ السببية ، وان هذا المبدأ نفسه مقرر من قبل الله ، وان الكون قائم على اسباب ومسببات وعلى نظام مطرد ، فلا يجوز أن نعتقد في غير ذلك ، أي في الترتيب والنظام والاطراد (رشد، تهافت التهافت، ١٩٣٠، صفحة ٥١٩).

ووضح ابن رشد الى الارتباط الضروري بين الاسباب والمسببات ، هو ما تقتضيه طبيعة العقل من جهة والحكمة الالهية من جهة اخرى . اذ العقل ليس هو شيء اكثر من ادراك الموجودات بأسبابها فيكون الحال من رفع الاسباب من رفع العقل وابطال المعرفة جملة ، لان الاسباب ما لا تعرف طبيعة الموجود الا بمعرفتها ، وهي الاسباب الذاتية ومن المعروف بنفسه ، ولا يبطل انكار السببية المعرفة العقلية وحسب بل الحكمة الالهية ايضاً

الخاتمة :

بعد الانتهاء من بحثنا الموسوم (حضور الغزالي الطبيعي عند فلاسفة المغرب العربي شخصيات منتخبة) تبين لنا ان الغزالي أخذ موقفاً من الطبيعيين والعلم الطبيعي وهذا واضح في كتابة المنقذ من الضلال وخالفه ابن باجة بأنها البحث في مبادئ الموجودات الطبيعية التي تتركب من هيولى وصورة وايضاً ابن رشد خالف الغزالي في رأيه أذ اهتم في البرهنة على وجود الطبيعة ،ونجد ان ابن رشد يستحضر الغزالي عنده بمفهوم الحركة واما ابن باجة وابن رشد يتابع الغزالي أيضاً في علاقة الزمان بالحركة والارتباط فيما بينهما وكذلك ابن باجة وابن رشد يتفق مع الغزالي في مفهوم المكان الى أنه السطح الذي يحوي الاجسام ،واما ابن باجة فلم نجد له موقفاً اتجاه الغزالي في مساله السببية ، على حين أن اكثر من تفرد في هذه المسألة والرد على الغزالي هو ابن رشد وان اشكالية السببية والاقتران بين السبب والمسبب هو اقتران عرضي بالاتفاق بالعادة في رأي الغزالي وهو اقتران عقلي في رأي ابن رشد بالضرورة لان الاقتران العرضي في معناه ودلالته ابطل الحكمة (المعرفة الغائية) وابطل للعلم (معرفة الاسباب) وما يتصل بها من قضايا كالقضاء والقدر .

قائمة المصادر:

- (رشد، تهافت التهافت، ١٩٣٠، صفحة ٥١٩).
- ابن باجه. (١٩٧٦). *الكون والفساد* (المجلد ٢). (محمد صغير المعصومي، المحرر) دمشق: مطبوعات المجتمع العلمي العربي.
- ابن باجه. (١٩٧٨). *تدبير المتوحد* (المجلد ١). (معن زيادة، المحرر) بيروت: دار الفكر.
- ابن باجه. (١٩٦٨). *رسائل ابن باجه الالهية*. (ماجد فخري، المحرر) لبنان: دار النهار للنشر.
- ابن باجه. (٢٠١٤). *شروحات السماع الطبيعي*. (معن زيادة، المحرر) القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.
- ابن باجه. (١٩٩١). *كتاب النفس* (المجلد ١). (محمد صغير المعصومي، المحرر) لبنان: دار صادر.
- ابن رشد. (١٩٨٣). *السماع الطبيعي*. (جوزيف بويج، المحرر) القاهرة: دار المصرية.
- ابن رشد. (١٩٦٧). *تفسير ما بعد الطبيعة* (الإصدار ١). (موريس بويج، المحرر) بيروت: دار المشرق.
- ابن رشد. (١٩٣٠). *تهافت التهافت*. (موريس بويج، المحرر) بيروت.
- ابن رشد. (٢٠١١). *فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة الحكمة من اتصال* (المجلد ٥). (اشراق محمد عبد الجابري، المحرر) بيروت: مركز دراسات العربية.
- الغزالي. *الاقتصاد في الاعتقاد*. بغداد: مكتبة الشرق الجديد.
- الغزالي. (٢٠٠٣). *المنقذ من الضلال*. (جميل صليبا، و كامل عياض، المحررون) لبنان: دار الاندلس.
- الغزالي. (١٩٦٦). *تهافت الفلاسفة* (المجلد ١). (سليمان ديناء، المحرر) مصر: دار المعارف.
- الغزالي. (١٩٩٦). *معيان العلم* (المجلد ٢). (سليمان ديناء، المحرر) مصر: دار المعارف.
- الغزالي. (١٩٦١). *مقاصد الفلاسفة* (المجلد ٢). (سليمان ديناء، المحرر) مصر: دار المعارف.

الغزالي. (١٩٧١). مقصد الاسنى في شرح اسماء الله الحسنى. (فضلة شحادة، المحرر) بيروت: دار الكتب العلمية.

الغزالي. ميزان العمل (المجلد ٢). (سليمان ديناء، المحرر) دار المعارف.

حسن مجيد العبيدي. (١٩٩٥). العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد (المجلد ١). بيروت: دار الطليعة.

حسن مجيد العبيدي. (٢٠١٧). فلاسفة المغرب العربية. العراق: دار الوان للطباعة.

حسن مجيد العبيدي. (٢٠٠٩). فلسفة المادة والصورة و العدم عند ابن رشد. دمشق: دار النينوى.

زينب عفيفي. (١٩٩٣). العالم في فلسفة ابن رشد الطبيعية. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

شيخ الارض تيسير. (١٩٦٥). ابن باجه. بيروت: دار الانوار.

عبد الكريم سلمان. مشكلة العلم اللالهي في الفكر الاسلامي. بغداد: بيت الحكمة.

عثمان امين. (١٩٤٥). شخصيات ومذاهب فلسفية. مصر: دار احياء الكتب.

عمر فروخ. (١٩٦٢). تاريخ الفكر العربي الى ايام ابن خلدون (المجلد ١). القاهرة: المكتب التجاري.

لويس ماسينيون. (١٩١٣). محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية. (زينب محمد الخضيرى، المحرر) القاهرة.

ياسين حسين لويسي. (٢٠٠٨). اثر الفلسفة الاسلامية على الفلسفة المغربية. سوريا: دار نينوى.