

Ф.О. Нофал

(магистр философии, научный сотрудник, Институт философии РАН;
Российская Федерация, 109240, Москва, Гончарная ул., д. 12, стр. 1; e-mail:
faresnofal@mail.ru)

«АРАБО-ЛАТИНСКИЙ ВОПРОС»

Рецензия на: Брене Ж.-Б. Что значит мыслить? Арабо-латинский ответ /
Пер. с фр. Д. Шаховой. М.: Ад Маргинем Пресс, 2024. 152 с.

Аннотация. Рецензия посвящена работе французского медиевиста и историка Жана-Батиста Брене (род. 1972) «Что значит мыслить? Арабо-латинский ответ» (2022), впервые увидевшей свет на русском языке. Автор критически рассматривает экскурсы Брене в историю арабоязычного перипатетизма и доказывает их нерелевантность заявленной теме книги. Вместе с тем рецензент демонстрирует постмодернистский характер основной идеи трактата — постулата о положительной открытости и ризоматичности «космического» феномена мышления.

Ключевые слова: Жан-Батист Брене, арабская философия, арабоязычный перипатетизм, мышление, средневековая философия, постмодернизм.

Faris O. Nofal

(MA in Philosophy, research fellow, Institute of Philosophy, RAS;
bld. 1, 12, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation;
e-mail: faresnofal@mail.ru)

“The Arab-Latin Question”

A Review of: Brenet, J.-B. *Chto znachit myslit’? Arabo-latinskij otvet*
[Que veut dire penser? Arabes et Latins]. M.: Ad Marginem Press, 2024, 152 pp.
(Russian Translation)

Abstract. The review is devoted to the work of the French medievalist and historian Jean-Baptiste Brené (born 1972) “Que veut dire penser? Arabes et Latins” (2022), first published in Russian. The author critically examines Brené’s excursions into the history of Arab Peripatetism and proves their irrelevance to the stated topic of the book.

At the same time, the reviewer demonstrates postmodernist essence of treatise main idea — the postulate about the positive openness of cognition “cosmic” phenomenon.

Keywords: Jean-Baptiste Brené, Arab Philosophy, Falsafah, Cognition, Medieval Philosophy, Postmodernism.

Рецензировать философское эссе — задача тем более непростая, что произведения этого жанра представляют, скорее, комплексы и *idée fixe* автора, чем заявленные в заглавиях темы. Эссе — жанр интимный и, как следствие, психоаналитический по самой своей сути. Занимая кресло напротив кушетки коллеги, рецензенту неизбежно приходится открывать ежедневник и прислушиваться не только к строгости описываемых фактов, но и к гулу «голосов» в чужом «усталом сознании». Культурные и историко-философские «голоса», впрочем, тоже плодятся не в вакууме: родом из философического детства мыслителя, они сами по себе составляют отдельную аналитическую цель. Ведь, чтобы «вылечить» читателя от «недуга» автора, необходимо указать на «нулевого пациента» — ту или иную концепцию, к счастью ли, к сожалению ли овладевшую разоткровенничавшимся писателем.

Наш «пациент» — французский автор, что многое, как убедится читатель, объясняет в его анамнезе. Жан-Батист Брене (род. 1972) — выпускник Практической школы высших исследований, доктор философии (2002), посвятивший свою диссертацию рецепции аверроизма в трудах Иоанна Жандунского (ум. 1328). Впрочем, именно диссертацию Брене следует считать единственным в подлинном смысле слова его историко-философским сочинением [Brenet, 2003]. Опубликованные впоследствии труды философа — не что иное как философские эссе, типичная для постмодернистской Франции форма самовыражения «свободного художника» от науки, использующая исторический материал для утверждения собственного «сумеречного» умозрения. Скромный по объему том «Что значит мыслить? Арабо-латинский ответ» (2022) стал очередной вехой в «автобиографической» библиографии Брене, закономерно обратившей на себя внимание издательства *Ad Marginem*; в прекрасном переводе Дарьи Шаховой книга коллеги вышла из печати в начале текущего года [Брене, 2024].

Сидя за столом рецензента — и, тем более, в кушетке рецензента-арабиста, — мы обратили бы внимание на нулевое научное редактирование книги, перенявшей из оригинала и нетрадиционную для нашей академической среды систему транслитерации, и перевод заголовков цитируемых трактатов. Мы могли бы вернуться (и непременно еще вернемся ниже) к вольностям автора, допущенным при изложении историко-философского материала; ведь их вдумчивый редактор мог бы объяснить неискушенному читателю куда лучше,

чем сосредоточенный на археологии собственной памяти автор. Но тщетно: ни сам автор, ни московское издательство закономерно не пожелали блости научную строгость лишь потому, что сочинение Брене — типичная «история болезни», манифест, интересный, как водится в среде европейских теоретиков, лишь самим его составителям. «Составители» здесь — общество единомышленников, подаривших автору его идею и активно ее же воспринимающих, объединение учителей и учеников, в тесном соприкосновении с которыми живет и творит университетский профессор. Тем более профессор Университета Париж I, не мыслящий себя и свою работу без ежедневного смотра стройных рядов своих почитателей и критиков¹.

Итак, каков недуг Брене, вытеснивший арабский Восток из книги, якобы посвященной арабскому же Востоку?

Все пятнадцать главок «Арабо-латинского ответа» отведены под обозрение феномена мышления — разумеется, во французской постмодернистской парадигме. Отталкиваясь от многозначности глагола *pensare*, философ уже в первом отрывке книги приходит к выводу о положительной открытости мысли, «полиморфного акта бытия, каковой и есть человек» [Брене, 2024, 10–11]. Брене даже не скрадывает своих интеллектуальных и методологических предпочтений: как и иные его единомышленники, он намерен «вычитать» в арабских и латинских источниках аргументы-иллюстрации к собственным рассуждениям, нисколько не беспокоясь о целостной реконструкции их, источников, категориального и идеологического универсума². Конечно же, последнее обстоятельство во многом оправдывает калейдоскопичность текстуальной игры Брене, виртуозно меняющего, например, гносеологическую оптику ал-Фārābī (ум. 339/950) на ноологию Ибн Рушда (ум. 595/1198), а суфийские прозрения ал-Ġazālī (ум. 505/1111) — на образный язык Ибн Ṭufayl (ум. 581/1185). Однако следует оговориться: результатом этой игры становится деконструкция, а не компаративное конструирование пресловутого «арабо-латинского ответа» на вопрос о природе мышления. Брене не стесняется «разделять» арабоперипатетический дискурс и «властвовать» над его осколками. Благо, авторских прав на них история философии не сохранила.

¹ Не станем недооценивать аудиторию Брене: континентальная эссеистика и дух ее «категориальной свободы» завладели не только родной для автора Францией, но и Ближним Востоком, где нашего коллегу знают ничуть не хуже Муḥаммада ‘Абида ал-Джāбирī (ум. 2010) — еще одного «свободного» критика аверроистского дискурса.

² О том, насколько этот подход вредит «чистой» историко-философской или религиозно-философской работе, блестяще написал А.В. Апполонов в своей последней монографии [Апполонов, 2018]. Мы же опишем схожие «издержки» рассуждений Брене несколько ниже.

Мыслить, полагает наш коллега, значит «наткнуться на вещи» [Брене, 2024, 15]. Обосновывая этот трюизм, Брене апеллирует к Аверроэсу, отмечавшему зависимость «первых предпосылок» (*муқаддимāt ’ūlā*) умозрения, знаний о партикуляриях (*джуз’иййāt*), полученных от органов чувств. Первые же умопостигаемые понятия извлекаются субъектом индуктивно из чувственного опыта, «как только, достигнув определенного возраста», он начинает «что-то ощущать» [Там же, 13]. Впоследствии Брене сводит многообразие сенсibiliй к осязанию и отмечает, что «ни один человек не лишен мысли, поскольку, будучи живым, не может не осязать» [Там же, 16]. Как ни странно, уже в этом небольшом отрывке французский арабист умудряется и признаться Ибн Рушду в верности, и изменить ходу его рассуждений: Кордовский шейх прямо заявляет об эпистемической ценности всех органов чувств, данные которых составляют целокупное «первое знание», накапливаемое индивидом с рождения, — ибо решительно «всякое знание имеет своим началом чувства» [Ибн Рушд, 1984, 416].

Разум, продолжает Брене, есть «способность манипулировать»; коль скоро он связан исключительно с осязанием, первое его предназначение — спасти обладателя от «внешней» угрозы. А значит, мысль рождается «не из спокойного удивления в безопасном мире», но «как сублимация наших атак и уклонений. Всякая мысль есть управление касанием» [Брене, 2024, 17]. Вновь обратим внимание читателя на незатейливую, даже наивную простоту обращения автора с источниками «арабского ответа», чтобы впредь более к ней не возвращаться: вопреки Ибн Рушду, определявшему разум как «восприятие сущих и их причин» [Ибн Рушд, 2001, 377], наш автор выводит эту категорию из средневекового «онтологического покоя». Мысль, согласно Брене, исступленно мечется вовне, чтобы вернуть современного человека в поле взаимного напряжения (если не битвы) природы и других Я. Достойная Лотреамона и Камю сентенция едва ли пришлась бы по душе арабским перипатетикам — и это обстоятельство было бы учтено нашим автором, если мнение файласуфов и впрямь интересовало бы французского коллегу.

В следующей главе Брене столь же виртуозно-небрежно обходится уже с наследием Авиценны (ум. 427/1037) и, в частности, с его учением о «способности оценивать» [Брене, 2024, 19] или о различении (*вахм*). По мнению Брене, «в чувственном, даже до вмешательства разума с его сетями, есть нечто большее, чем оно само. В ощущаемом есть оцениваемое <...> которое, строго говоря, не дано чувствам»; этот скрытый от чувств «смысл» (*ма’нā*)³ и постигается-де посредством описанного Ибн Синой «оценивания». Однако

³ Само по себе показательно, что категорию «смысл», краеугольную для средневековой арабской реалистической онтологии, Брене считает «не поддающейся переводу» [Брене, 2024, 20].

само по себе оценивание «не добавляет глубины», не «обогащает наше пространство восприятия чем-то уникальным, показывая больше, а поляризует его», причем по отношению к нам — как полезное или вредное [Брене, 2024, 20–21]. Ход рассуждений Брене понятен: выстраивая дихотомию «человек — мир», философ стремится достичь наиболее полного из возможных их взаимопроникновения и потому «распознает», якобы вслед за Авиценной, в вещах мира «имматериально-эстетическую» глубину, доступную пред-дискурсивному познанию. Но мысль Авиценны куда строже мысли Брене. В своем учении о *вахм* перипатетик признает способность оценивать или различать «орудием» схватывания относительно общих характеристик единичной вещи; в то время как представление (*хаййāl*) представляет собой интеллигибельный «слепок» с материального предмета, различение способно распознать в предмете и его эстетическое измерение (красоту, безобразность), и акцидентальные характеристики (цвет) [Ибн Сина, 2007, 72–73]. Как следствие, *вахм*, вопреки Брене, все же «обогащает наше пространство восприятия чем-то уникальным», позволяет познать каждую вещь в ее партикулярности.

Но вернемся к прозрениям нашего коллеги. Следующий его интеллектуальный ход — заключение об универсальном характере мысли, способной объять все сущее и самое себя. Вновь испытывая Аверроэса, Брене находит «субъект» мышления в его «материальном разуме» (*‘ақл хайўлāнийй*), способном «вмещать в себя универсальное в действии» [Брене, 2024, 29]. Ноология Ибн Рушда неплохо изучена как в России, так и за рубежом; о том, что материальный разум Аверроэса — не субъект, но способность воспринимать отдельные формы, блестяще писала Н.В. Ефремова [Ефремова, 1998, 167]. Однако, нисколько не сообразуясь с достижениями философской арабистики, Брене идет дальше, чтобы от упоминания о материальном разуме совершить прыжок к панегирику «разумению» — «мысли без органов», свободной от «давления и пределов реальности» [Брене, 2024, 30]. К этой свободе мысль, уверен коллега, движется как к своей цели: абстрагируя, субъект «сжигает» мыслью мир и устремляется к беспредельной действительности разума [Там же, 32]. Итог этого противостояния — бесконечность: мир продолжает напоминать о себе, тогда как мысль, познающая формы, изгибается по спирали.

По Аверроэсу, когда разум постигает форму в материи, он подобен прямой линии, но в тот момент, когда он встает на путь абстрагирования этой формы, линия начинает изгибаться, закручиваться. Разумение как бы и есть мысль по спирали, закрученная, винтообразная (по-арабски — *law-labiyyu*), мысль-улитка, описывающая кольца, как дым. К этому стоит отнестись внимательно [Там же, 33–34].

«Мысль-улитка» и «дым» — очевидно, психоаналитически-важные предметы вдохновения Брене, ссылающегося в этом месте своего трактата на извест-

ную статью Д. Уирмера. Уирмер, впрочем, упоминает о сравнении Аверроэсом познания лишь актуально-бесконечных форм — например, числовых — с непрерывным восхождением «по спирали» [Wirmer, 2018, 130]⁴. Об этом наш автор ни словом не обмолвился, тотчас перейдя к поэтичному сравнению мысли с созерцанием ночи. Ведь «помыслить» означает «открыться пламени внутреннего света, тому, что искрится само собой и оказывается подавлено, побеждено, низложено силой свыше» [Брене, 2024, 39].

Изящные метафоры вновь возвращают нас на землю несколько ниже, когда Брене решается-таки «связать» мир и мысль уже в теле «самого человека» [Там же, 52]. Мысли, верит философ, мало самой себя; она непременно отталкивается от универсума вещей и снова к ним устремляется. «Полноценная мысль должна быть облачена, возвращена в конкретное “одеяние” ее образа и лежавшего в ее истоке чувствования», — восклицает Брене, чтобы отметить: мысль «воплощает в своей необходимой связи с образом живой, эротический, сексуальный импульс» [Там же, 54, 59]. Как наверняка догадался читатель, мысль для французского медиевиста — типичное тело без органов, ризома, объемлющая весь мир, не имеющий пределов или центра конструкт; а значит, для Брене «всякая мысль» и впрямь «подавляюще велика. Сколь угодно банальная, она сродни шишковидной железе этого необыкновенного составного феномена, о котором говорит Музиль: крошечный гигант или огромный микроб» [Там же, 61].

«Микробо-гигантистская» перспектива Брене в очередной раз переворачивается за счет обращения к арабскому перипатетизму. На сей раз коллега выбрал своей жертвой концепцию приобретенного разума (*‘ақл муктасаб/мустафād*), чтобы отметить зависимость «когнитивного» взаимопроникновения субъекта и мироздания. Коль скоро «приобретенный разум — это, прежде всего, божественный, или деятельный, разум, который входит в нас» [Там же, 70], всякая мысль космична по существу. В конце концов, «мыслить — значит быть пронизанным, нагруженным, и это принципиально» [Там же, 71]. Неясно, однако, почему апелляции к концепту деятельного разума Брене предпочел ссылку на концепцию разума приобретенного — однозначно охарактеризованного, скажем, ал-Фārābī следующим образом: «Когда актуальный разум умопостигает интеллигибелии, которые суть его формы, в качестве актуальных интеллигибелей, тот разум, прежде именуемый актуальным разумом, становится “приобретенным разумом”» [ал-Фараби, 2019, 971].

Не менее проблематично обращение Брене к повести Ибн Тұфайла о «Живом, сыне Бодрствующего». На этот раз верно идентифицируя деятельный раз-

⁴ К слову, Уирмер отмечает, что сам пассаж о «винтообразности» познания математических форм сохранился лишь в латинском переводе Большого комментария к «О душе» Аверроэса.

ум в качестве Хранителя форм, ученый обращает внимание на то, что именно этот интеллект будто бы «продолжается» в каждом живом человеке. «Деятельный разум <...> подобен языковой матрице, предшествующей разделению языков, а каждый индивид — ее вавилонизация, без всякого оттенка кары и хаоса», — заключает коллега [Брене, 2024, 80]. Это утверждение было бы куда более иллюстративным, вернись Брене к авиценновской или фарабианской теории познания. Текст же Ибн Туфайла куда более сложен и неясен: он постоянно оперирует концептом божественного духа (*rūḥ 'ulāḫīyī*), эманлирующего в мир сущего, и нигде не постулирует иерархического характера вселенской эманации [Нофал, 2021, 145–147]. Как следствие, сколь-нибудь убедительный ответ на вопрос о природе соотношения божественного духа, деятельного разума и человеческих акторов у Ибн Туфайла невозможен вплоть до обнаружения других работ философа.

Однако и далее Брене подвергает «Живого, сына Бодрствующего» акту изоэренного интеллектуального вандализма. Сам Ҳайй ибн Йақзāн — рассуждает он — человек интуиции, *Philosophus autodidactus*, «Я без сверх-Я», человек, который «был вначале» и «познал мгновенно» [Брене, 2024, 90, 94]⁵. Но необходима ли подобная аккумуляция знания в одном-единственном индивиде? Само собой, Брене даже не желает задумываться о профетической или мистической «изнанке» арабского неоплатонизма; для него существование Ҳаййа ибн Йақзāна — картезианский эксперимент по обоснованию знания посредством единственного «занятия по метафизике», попытка отыскать в себе единственное основание верификации знания.

Но почему всякое обучение восходит к интуиции? Зачем нам потребовалось постулировать существование первых учителей, великих умов, которым не пришлось, как всякому ученику, развивать свои способности

⁵ Будучи искренним почитателем женской красоты, автор этих строк не может не процитировать следующий пассаж Брене, без которого, разумеется, едва ли представим идеологический мир современной Франции: «Человек, то есть мужчина, интуиции? Философ? Ученый самоучка? Действительно, история повествует о мальчике, но в одной из рукописных версий текста Ибн Туфайла этот рассказ начинается весьма неожиданно, и даже если эти строки ошибочны, тем более что дальнейшее повествование их опровергает, они переворачивают всё с ног на голову. “Рассказывают наши благие предшественники, будто есть среди островов Индийских, что под экватором, некий остров, на коем человек может появиться на свет, не имея ни матери, ни отца, и что будто растут там некие деревья, приносящие плоды в виде женщин”. Миф известный, но нам стоит поразмыслить о том, какие выводы следуют из него в данном случае. Возможно, не мужчина родился из толщи глины на этом острове аль Вак-вак, а женщина — плод человеконосного дерева. Возможно, мыслящий был мыслящей, философ без учителя был женщиной» [Брене, 2024, 91].

и привычки мышления? Нам ответят, что это необходимо в силу эпистемологических причин, что знание должно быть способно само себя подтверждать, без чего человечество, от урока к уроку, спотыкаясь, ходя по кругу, бесконечно возвращалось бы к неведомому началу, к невозможности проверки в этом мире того, что оно считает познанным и готовым для передачи другим, то есть неудовлетворенности мертвой очевидностью. Это не самый удачный ответ. <...> Благодаря способности порождать из земли матрицу человечества, пережившего катастрофу, остров — это место возобновления вида, которому грозит исчезновение, но это еще и место возобновляющегося вновь и вновь основоположения всякой науки, всякой мысли, понимаемой как постижение истинного. Остров кажется плывущим, но на самом деле он — твердая земля. <...> Рождая философа без учителя, остров сберегает саму мысль [Брене, 2024, 95–97].

Пожалуй, Брене умышленно обходит стороной одну из главных интуиций знаменитой повести Ибн Туфайла. Хайй ибн Йақзāн — не только основатель своеобразного «естественного культа», де-факто «извлеченного» из достоверных мистических и медитативных наблюдений. Знания героя исключительно индивидуалистичны, он не способен научить кого-либо, кроме себя самого. Мореплаватели не узнают со слов Хаййа ничего нового в сравнении с тем, что хранит социум — опять-таки, благодаря миссиям пророков и философов. Кроме того, Хайй принципиально *безголос*, его обучают человеческому языку пришельцы. А значит, общество всегда владеет большим числом знаний, чем самоучка. «*Живой, сын Бодрствующего*» — не только инвектива растлившемуся городу, но и *похвала самой идее общежития, коллективно воспроизводящего мысль и средства его выражения*. Впрочем, из этого обстоятельства — но не из половой принадлежности Хаййа! — Брене предпочел не делать никаких выводов...

Что же, в конечном счете, значит мыслить? Конструктивного ответа на свой же вопрос французский мыслитель, подобно его коллегам, предложить не в состоянии. Мыслить — делать все и ничего, покорять мир и покоряться ему, овладевать вещью и отдаваться ей. Разум — не более чем Нарцисс, узнающий вселенную в самом себе; его мысль всегда тавтологична и самодостаточна. Если бы Брене ограничился лишь первой главкой трактата, читатель не утратил бы основной идеи оставшихся ста пятидесяти страниц. Но коллега пошел дальше: он решил разложить вокруг первой главы метафорические карты, чтобы мы, его читатели и психоаналитики, признали в арабских «ассоциациях» Фрейда, Лакана, Делеза и Гваттари. Едва ли стоит его в этом винить — таков творческий процесс европейского теоретика, почти всегда оборачивающийся неприятным интеллектуальным зудом. Как нам быть с его осуществлением и овеществлением, вышедшим из печати не так давно?

Наверное, решать все-таки вам, дорогой читатель. Единственное, о чем мы смеем просить, — не воспринимать всерьез большую часть историко-философских экскурсов Брене. Смеем надеяться, что и наши критические ремарки, и прилагаемый список литературы смогут послужить путеводителем для тех заинтересованных лиц, кто осмелится самостоятельно отыскать поистине «арабский» ответ на поставленный автором вопрос о средневековом этосе мышления. В том числе и на страницах журнала исламской философии «Ишрак».

Список использованных источников и литературы

- Апполонов, 2018 — *Апполонов А.В.* Наука о религии и ее постмодернистские критики. М.: ИД ВШЭ, 2018. 240 с.
- Брене, 2024 — *Брене Ж.-Б.* Что значит мыслить? Арабо-латинский ответ / Пер. с фр. Д. Шаховой. М.: Ад Маргинем Пресс, 2024. 152 с.
- Ефремова, 1998 — *Ефремова Н.В.* Ноология восточных перипатетиков // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М.: Восточная литература, 1998. С. 146–174.
- Ал-Фараби, 2019 — *Аль-Фараби.* Трактат «О разуме» / Пер. с араб., предисл. и коммент. Т. Ибрагимма // *Ориенталистика.* 2019. Т. 2. № 4. С. 954–982.
- Ибн Рушд, 1984 — *Ибн Рушд.* Шарх ал-Бурхāн ли-Аристō. Кувейт: б.и., 1984. 504 с.
- Ибн Рушд, 2001 — *Ибн Рушд.* Тахāфут ат-тахāфут. Бейрут: Дār ал-кутуб ал-‘илмиййа, 2001. 400 с.
- Ибн Сина, 2007 — *Ибн Сīnā.* Рисāла фй ан-нафс ва бақā’и-ха ва ма’āди-ха. Бейрут: Байбалўн, 2007. 204 с.
- Нофал, 2021 — *Нофал Ф.О.* Ишкāлиййат ал-‘ақл ва вāқи’иййат ат-турāс. Мухāвалат тафкйк зāхиратиййа. Каир: Дār ал-Фаджр, 2021. 181 с.
- Brenet, 2003 — *Brenet J.-B.* Transferts du sujet. La noétique d’Averroès selon Jean de Jandun. Paris: Vrin, 2003. 505 p.
- Wirmer, 2018 — *Wirmer D.* Averroes on Knowing Essences // *Interpreting Averroes. Critical Essays.* Cambridge: Cambridge University Press, 2018. P. 116–137.

References

- Appolonov, A. *The Study of Religion and Its Postmodernist Critics.* Moscow: HSE Publishing House, 2018, 240 pp. (In Russian)
- Brenet, J.-B. *Chto znachit myslit’? Arabo-latinskij otvet* [Que veut dire penser? Arabes et Latins]. Moscow: Ad Marginem Press, 2024, 152 pp. (Russian Translation)
- Brenet, J.-B. *Transferts du sujet. La noétique d’Averroès selon Jean de Jandun.* Paris: Vrin, 2003, 505 pp.
- Efremova, N.V. “Noologiya vostochnyh peripatetikov” [The Noology of Falāsifah]. In: *Srednevekovaya arabskaya filosofiya. Problemy i resheniya.* Moscow: “Vostochnaya literature” publ., 1998, pp. 146–174. (In Russian)

- Al-Fārābī. “Traktat ‘O razume’” [“On Intellect” Treatise]. In: *Orientalistica*, 2019, vol. 2, No. 4, pp. 954–982. (Russian Translation)
- Ibn Rušd. *Šarḥ al-Burhān l-Arisṭō* [A Commentary on Posterior Analytics]. Kuwait, 1984, 504 pp. (In Arabic)
- Ibn Rušd. *Tahāfut al-tahāfut* [The Incoherence of Incoherence]. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 2001, 400 pp. (In Arabic)
- Ibn Sīnā. *Risālah fi al-nafs wa baqā’i-hā wa ma ‘ādi-hā* [A Treatise on Soul, Its Existence and Resurrection]. Beirut: Biblun, 2007, 204 pp. (In Arabic)
- Nofal, F.O. *Iškāliyyat al-‘aql wa wāqi’iyyat al-turāt: muḥāwalat tafkīk zāhirātiyyah* [The Problem of Intellect and the Realism of Legacy: an Attempt of Phenomenological Deconstruction]. Cairo: Dār al-Fağr, 2021, 181 pp. (In Arabic)
- Wirmer, D. “Averroes on Knowing Essences”. In: *Interpreting Averroes. Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018, pp. 116–137.