Proof of Abstract Entelect in Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī: an Analytical Reading

Ersan TÜRKMEN | https://orcid.org/0000-0002-4432-0896
Assistant Professor | Author | *ersanturkmen@trabzon.edu.tr*
Trabzon University | ROR https://ror.org/04mmwq306
History of Philosophy | Trabzon, Türkiye

Abstract

In this study, the evidence used by Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī to prove the existence of abstract mind (d. 672/1274) is examined. He developed his proof method in parallel with the proof methods of previous thinkers. For this reason, the approaches of pre-Tusi thinkers are also included in the scope of our study. It is understood that the mind, which corresponds to the concept of nous, has expressed different meanings over time in the history of Islamic philosophy. In fact, although this concept was used epistemologically in the early periods of Islamic philosophy, it was handled in a way that had ontological value in later periods. For example, philosophers such as Fârâbî (d. 339/950) and Avicenna (d. 428/1037) used reason in the sense of the principle of existence, in addition to the meanings of knowledge and perception it contains in terms of its functionality. The reason for this is that especially those two philosophers explain the existence by adhering to the theory of emanation. However, before using reason in this sense, philosophers discussed its existence and tried to prove it in different ways. Especially the mentioned philosophers accepted the mind as existing because they saw it as a requirement of the emanation theory. But al-Ṭūsī does not find their approach in this direction correct. In fact, al-Ṭūsī, who philosophically generally follows Peripatetic philosophers such as Ibn Sina, partially differs from them regarding the origin of existence. Because al-Ṭūsī criticizes the emanation theory. For this reason, he also criticizes the emanation-centered evidence that Avicenna used to prove the existence of abstract mind. However, although he criticizes the evidence in question, especially in his work tajrid al-i'tiqad, he generally accepts the existence of abstract mind. He also, he wrote an independent treatise called Risaâlet'ün fî İsbati'l-ʿaḳl el-Mücerred to prove the existence of abstract reason. The philosopher wrote an independent treatise of summary value to prove the existence of abstract mind. In the treatise in question, he tries to prove the existence of abstract mind with an evidence consisting of eight introductions. The philosopher's evidence is actually built on epistemological foundations. Namely, he sees the abstract mind as the source of mental forms and sometimes refers to it as nefsul-amr. According to al-Ṭūsī, proving the existence of abstract mind is only possible by starting from the universal forms and essential knowledge that humans perceive. Because there must be an external criterion that measures the accuracy of the information we accept as accurate. Thus, he argues that the criterion is abstract reason. In fact, this evidence was developed for the possibility of true knowledge. Because, although the philosopher's aim here is to prove the existence of the abstract mind, in a sense, it is to protect the accuracy of such information by mentally proving the existence of the source of that essential and essential information. When Tusi's approach is looked at from this perspective, it is understood that it is a valuable approach because it proves the possibility of true knowledge. In addition, although the introductions that constitute the philosopher's evidence are found in the books of previous philosophers, it is possible to say that they are original in terms of composition.

Keywords

Islamic Philosophy, Peripateticism, Proof of abstract entelect, Avicenna, Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, tajrid al-i'tiqad

Citation

Türkmen, Ersan. "Proof of Abstract Entelect in Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī: an Analytical Reading". *Rize Theology Journal* 27 (October 2024), 109-122.

https://doi.org/10.32950/rid.1490276

Publication Information

Type	Research Article
Process Information	Date of Submission: 26.05.2024 Date of Acceptance: 01.10.2024 Date of Publication: 20.10.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	*ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr*
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Abstracting and Indexes

Nasîrüddîn et-Tûsî'de Soyut Aklın İspatı: Analitik Bir Okuma

Ersan TÜRKMEN | https://orcid.org/0000-0002-4432-0896
Dr. Öğr. Üyesi | Yazar | *ersanturkmen@trabzon.edu.tr*
Trabzon Üniversitesi | ROR https://ror.org/04mmwq306
Felsefe Tarihi | Trabzon, Türkiye

Öz

Bu çalışmada Nâsîrüddin et-Tûsî'nin soyut aklın varlığını ispatlamada kullandığı (ö. 672/1274) deliller incelenmektedir. Düşünürün bu hususta ispatlama yöntemi bir bakıma önceki düşünürlerin kullandıkları yöntemlere paralel olarak geliştirilmiştir. Bu sebeple Tûsî öncesi düşünürlerin konuyla alakalı görüşleri çalışmanın kapsamına dahil edilmiştir. Böylece çalışmanın ilk bölümlerinde meseleye dönük önceki filozofların yaklaşımları ele alınmıştır. Tûsî'nin görüşüne kaynak teşkil eden söz konusu süreç incelendiğinde, Nous kavramına tekabül eden aklın, İslam felsefe tarihinde zamanla farklı manalar ifade etmiş olduğu anlaşılır. Öyle ki İslam felsefesinin ilk dönemlerinde bu kavram epistemolojik olarak kullanılmış, sonraki dönemlerde ise ontolojik değere sahip olacak şekilde ele alınmıştır. Örneğin Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi filozoflar aklı, işlevselliği itibarıyla içerdiği bilgi ve idrak anlamlarına ilaveten varlık ilkesi olarak da görmüşleridir. Bunun sebebi ise özellikle o iki filozofun varlığı sudûr nazariyesine bağlı kalarak açıklamalarıdır. Ancak onlar aklı bu manada kullanmadan önce onun varlığını tartışmış ve farklı yollarla onu ispatlamaya çalışmışlardır. Özellikle adı geçen filozoflar aklı sudûr nazariyesine dayalı olarak açıklamışlar ve yine aynı teoriye dayanarak onun varlığını ispatlamışlardır. Fakat çalışmanın konusu olan Tûsî ise mücerret aklın varlığının bu yöntemle ispatlanmasını doğru bulmaz. Aslında, felsefî olarak genelde İbn Sînâ gibi Meşşâî filozofları birçok meselede takip eden Tusî, varlığın başlangıcı bağlamında onlardan kısmen ayrılır. Öyle ki Tûsî İbn Sînâ'nın varlığı açıklamak için geliştirmiş olduğu ilahî feyz teorisini eleştirir. Bu sebeple o, İbn Sînâ'nın konuya dönük kullandığı sudûr merkezli delilini de tenkit eder. Ancak söz konusu delili bilhassa Tecrîdü'l-i'tiḳād eserinde eleştirse de genel olarak soyut aklın varlığını kabul eder. Buna ilaveten onun varlığını ispatlamak için de müstakil bir risale olan Risaâlet'ün fî İsbati'l-ʿaḳl el-Mücerred adlı risalesini kaleme alır. Filozof muhtasar olan söz konusu risalesinde soyut aklın varlığını yedi mukaddimeden oluşan bir delil ile ispatlamaya çalışır. Kullanılan delil ise esasında epistemolojik temeller üzerine inşa edilmektedir. Şöyle ki o, soyut aklı, mâkûl sûretlerin kaynağı olarak görür ve kimi zaman da ona nefsül-emr adını verir. Tûsî'ye göre bu tür aklın varlığını kanıtlamak, ancak insanın idrak ettiği külli sûretler ve zarurî bilgilerden yola çıkmakla mümkündür. Zira kesin bir şekilde doğru olarak kabul ettiğimiz bilginin doğruluğunu ölçümleyen dışarıda bir kıstasın olması gerekir. Böylece o kıstasın soyut akıl olduğunu ileri sürer. Şüphesiz Tûsî'nin bu delili gerçek bilginin imkânına yönelik geliştirilmiştir. Zira filozofun buradaki amacı zahiren soyut aklın varlığını ispatlamak olsa da bir bakıma bedihî ve zarurî bilgilerin kaynağının varlığını aklen ispatlayarak bu tür bilgilerin doğruluğunu savunmaktır. Tûsî'nin yaklaşımına bu açıdan bakıldığında, gerçek bilginin imkânını ispatladığından dolayı değerli bir yaklaşım olduğu anlaşılır. Buna ilaveten filozofun delilini oluşturan mukaddimeler önceki filozofların kitaplarında bulunsa da terkip itibarıyla özgün olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim çalışmayı önemli kılan özellik de esasında budur. Zira bu çalışma soyut aklın varlığını epistemolojik temellere dayanarak ispatlamanın mümkün olduğunu söyleyen bir yaklaşıma ışık tutmaktadır.

Anahtar Kelimeler

İslam Felsefesi, Meşşâîlik, Soyut aklın ispatı, İbn Sînâ, Nasîrüddîn et-Tûsî, Tecrîdü'l-i'tiḳād

Atıf Bilgisi

Türkmen, Ersan. "Nasîrüddîn et-Tûsî'de Soyut Aklın İspatı: Analitik Bir Okuma". *Rize İlahiyat Dergisi* 27 (Ekim 2024), 109-122.

https://doi.org/10.32950/rid.1490276

Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 26.05.2024	Kabul Tarihi: 01.10.2024	Yayım Tarihi: 20.10.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	*ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr*		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		

Dizinlenme Bilgisi

تمهيد

عرّف فلاسفة الإسلام الفلسفةَ بتعريفات متنوعة، وأغلب هذه التعريفات هي في الأساس معتمدة على تعاريف صرّح بها فلاسفة ما قبل الإسلام، فمن هذه التعريفات المشهورة، تعريف جابر بن حيّان (ت. 815/200) والذي يُعتبر من أوائل الذين وضعوا تأليفا في تعريف المصطلحات، والذي يقول في تعريفه بأنّ الفلسفة عبارة عن "العلم بالأمور الطبيعية، وعِللها القريبة من الطبيعة من أعلى، والبعيدة من الطبيعة من أسفل".[1] أمّا الكنديّ (ت. 866/252) الذي يُعتبر أوّل فلاسفة الإسلام، قد تطرق إلى تعريف الفلسفة في بعض مصنفاته فعرّف الفلسفة من جهات متعددة، فمن الجهة العملية الفعلية يقول؛ "الفلسفة تشبّهٌ بأفعال الله تعالى حسب طاقة الانسان".[2] والمقصود هنا أن يكون الانسان كاملا من الناحية الأخلاقية. وأمّا من جهة ذاتها فيقول الكندي بأنّ "الفلسفة هي علم الأشياء الأبديّة الكلية، إنّيّاتها وماهيتها وعِللها، بقدر الطاقة البشرية".[3] وحينما نُمعن النظر في هذه التعاريف نجد أنّها وإن تعددت فهي تتحد في معاني معينة، ومن هذه المعاني هي كون الفلسفة عبارة عن البحث في الموجودات عن طريق معرفة ماهيّاتها وعللها.

إنّ الفيلسوف من هذا المنظور يُعتبر هو الشخص الذي يحاول فهم الوجود وعلله، فلذلك نجد أغلب الفلاسفة قد اجتهدوا في إضفاء المفهومية على مسائل الوجود بالأساس، عن طريق تحديد علله، وبدايته إن كان له بداية، أو أزليّته إن لم يكن له بداية. ولكثرة التوجهات الفلسفية، تعددت النظريّات التي تُعنى بهذه المسائل المتعلقة بالوجود، كما أنّ هذا الأمر امتدّ إلى مسألة إيضاح كيفية استمرار الوجود من مصدره، فلو اقتصرنا بالكلام على فلاسفة الإسلام، فإنّه يمكننا القول بأنّ هؤلاء الذين أقاموا فلسفاتهم الإلهية على قبول مفهوم الواجب الواحد في الغالب، قد تفرّقوا في مسألة كيفية انتشار الوجود من مصدره الأول الذي هو الواجب. فمن هذا المنطلق تعددت النظريّات التي وضِعت لشرح هذه المسألة، ومن الجدير بالذكر أنّ النظريّة التي تبناها كثير من مشاهير فلاسفة الإسلام، هي نظريّة الفيض الإلهي التي تعتمد على مفهوم الصدور المقبول في الفلسفة الأفلاطونية المحدثة،[4] ومن المعلوم أنّ هذه النظريّة تعتمد في الأساس على قبول وجود العقول المفارقة للمادة كعِللٍ ثانوية للوجود. فلذلك كانت مسألة وجود تلك العقول من المسائل التي نوقشت من قِبَل كثير من الفلاسفة والمفكرين، فمنهم من أنكرها من الأساس[5] ومنهم من قَبِل وجودها رغم اعتراضه على أصل النظريّة وقواعدها المبنية عليها.[6] فمن الذين قبلوا وجود العقل المفارق مع ردّ نظريّة الفيض الإلهي بمنظورها المشائي الإسلامي، الفيلسوف المشهور نصير الدين الطوسي (ت. 1274/672).

إنّ الطوسي الذي يُعتبر من مفكري القرن الثالث عشر، قد ألّف العديد من الكتب الفلسفية والكلامية، ومن أشهر هذه الكتب كتاب *شرح الإشارات والتنبيهات*، وكتاب *تجريد الاعتقاد* وكتاب *أخلاق ناصري*، وكتاب *تلخيص المحصل*. فالقارئ للطوسي يجده في تلك الكتب فيلسوفا مشائيا مدافعا عن ابن سينا في الكثير من المسائل،[7] خاصة وأنّ الطوسي لكونه قد عاش بعد فخرالدين الرازي (ت. 1210/606)، الذي بدوره يُعتبر ناقدا لابن سينا في كثير من المسائل، استطاع أن يتتبع اعتراضات الرازي بسهولة، مُحاولا الرد على أغلبها. ولكن رغم كون الطوسي قريبا من الناحية الفكرية لابن سينا، إلّا أنّه يفترق عنه في العديد من المسائل الفلسفية، فمن هذه المسائل المتعلقة بموضوع البحث هنا مسألة الفيض الإلهي، فالطوسي لا يرى صحة نظريّة الفيض الإلهي المطروح من قبل ابن سينا، بل ينتقدها من جهات متعددة،[8] إلّا أنّه ومع انتقاداته هذه فهو يقرّ بوجود العقل المفارق الذي يُعتبر بالأساس من القواعد التي بُنيت عليها نظريّة الصدور والفيض الإلهي، بل حتى أنّه يحاول إثبات وجوده من طريق مختلف، ولأجل هذا يضع رسالة يسمّها رسالة *إثبات العقل المجرد*.

إنّ الطريق الذي يعتمده الطوسي في إثبات العقل المجرد طريق عقليّ منطقي، يعتمد على صحة كثير من المقدّمات العقليّة التي يحتويها. وعلى حسب ادّعاء الفيلسوف فإنّ هذا الطريق يُتعبر طريقا مختلفا لما قبله، بمعنى أنّه طريق فريد من نوعه. كما أنّ أهمّية هذا الدليل تكمن في كونه دليلا متأخرا على الفلاسفة الأوَل للإسلام، وأيضا كونه دليلا فريدا من نوعه حسب ادّعاء صاحبه، وكون تأثيره كبيرا خاصة على وأتباع الطوسي ونُقّاده. ولأجل هذا الأمر أردنا أن نحاول قراءة هذا الدليل في بحثنا هذا قراءة دقيقة، مع الاطلاع على اصوله وفروعه. ولأجل ان تكون قراءتنا قراءة مُفصّلة، تعرضنا لطرق الاثبات الموجودة عند الفلاسفة الذين سبقوا الطوسي، والذين من شأنهم ان يشكلوا مصادر الطوسي المعرفية، وبعد عرض هذه الطرق المختلفة تطرقنا إلى كيفية اعتراض الطوسي على تلك الطرق. وبعد شرح وتحليل دليل الطوسي نفسه، فسحنا المجال لبعض الانتقادات الموجّهة لدليله مع تحليل تلك الاعتراضات. وهكذا أردنا ان نضع تحليلا موسّعا لدليل الطوسي هذا.

---

[1] جابر بن حيان، *كتاب الحدود*، مح. احمد فريد المزيدي (لبنان: دار الكتب العلمية، 2006)، 17.

[2] الكندي، *رسالة حدود الأشياء ورسومها*، مح. محمد أبو ريدة (مصر: دار الفكر العربي، 1950)، 172.

[3] الكندي، *رسالة حدود الأشياء ورسومها*، 173.

[4] تُعدّ نظريّة الصدور من أشهر النظريّات التي وضعت لفهم الوجود، وإن اشتهرت عند فلاسفة الإسلام إلّا انّها في الأساس تعتمد على مبادئ موجودة في فلسفة أفلوطين، ولكنّ الفلاسفة الذين تبنوا هذه النظريّة من أمثال الفارابي وابن سينا لم يقتصروا على النظريّة الموجودة عند أفلوطين وأتباعه، بل أضافوا عليها إضافات فلسفية وفكرية، سعيا منهم على التوفيق بينها وبين الدين الإسلامي. إنّ نظريّة الفيض الإلهي تتلخص بكونها نظريّة تقول بأنّ الوجود صادر من علة أولى، وهذه العلة هي العلة الواجبة، وعن طريق العلل الأخرى الثانوية التي تتكون من منظومة عقول مجردة ونفوس وأفلاك، فإنّ الوجود ينتشر من العلل العالية إلى السافلة. حتى تصل إلى أكثر الاجسام خسّة، وألّا وهي العناصر الأربعة. للمزيد انظر: الفارابي، *السياسة المدنية*، مح. فوزي نجّار (لبان: المطبعة الكاثوليكية، 1964)، 31ـ34؛ ابن سينا، *النّجاة*، مح. محي الدّين الكردي (مصر: السعادة، 1938)، 251؛

Mahmut Kaya, "Sudûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/467.

[5] إنّ من أشهر فلاسفة الإسلام الذين لم يقبلوا بصحة نظريّة الصدور هو أبو البركات البغدادي، حيث أنّ البغدادي انتقد هذه النظرية من جهات كثيرة. انظر: أبو البركات البغدادي، *المعتبر في الحكمة* (حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، 1375)، 3/208ـ214.

[6] ومن هؤلاء أبو حامد الغزالي، فالغزالي ورغم انتقاداته الكثيرة على الفلاسفة، وردّه على مسألة صدور المخلوقات من العلة الأولى، إلّا أنّه يقبل كثيرا من مضامين هذه النظريّة، فمثلا هو يقبل العقول المجردة، ويوفق بين القول بها وبين ما هو مُقرٌر في الإسلام. انظر: الغزالي، *معراج القدس في مدارج النّفس* (بيروت: دار الآفاق، 1975)، 123.

[7] ومثالا على هذا كتابه الذي ألّفه شارحا لكتاب *الإشارات والتنبيهات* لابن سينا، حيث إنّه يذكر في مقدّمته أنّ الباعث على تأليف هذا الشرح، هو شرح الرازي لهذا الكتاب، لأن الطوسي يجد شرح الرازي ذاك شرحا يحتوي على الكثير من الانتقادات لابن سينا. وحسب الطوسي فإنّ الكثير من الانتقادات الموجّهة من الرازي انتقادات غير منصفة، فلذلك توج الطوسي الى شرح ذلك الكتاب شارحا ومدافعا لابن سينا. انظر، الطوسي، *شرح الإشارات والتنبيهات*، مح. سليمان دنيا (لبنان: مؤسسة النعمان، 1993)، 1/112.

[8] الطوسي، *تجريد الاعتقاد*، مح. محمد جواد الجلالي (إيران: مكتب الاعلام الإسلامي، 1407)، 155.

إنّ موضوع البحث في الأساس متعلق بقضية وجود العقل المجرد في الفلسفة الإسلامية، عن طريق إضفاء المركزية لفكر الطوسي حول هذا الموضوع، ومن الجدير بالذكر بأنّ موضوع البحث هذا في الغالب وإن لم يتطرق إليه الباحثون بهذه الطريقة، إلّا أنّ مسألة "نفس الأمر" في فكر الطوسي بُحث فيها في دراستين باللغة التركية لنيل درجة الماجستير. الدراسة الأولى تحت عنوان "نفس الأمر في فلسفة الطوسي" للباحث محمد قناعتلي، وهذه الدراسة تعتبر دراسة متقاطعة مع بحثنا هذا من ناحية قربه الموضوعي. إلّا أنّ تلك الدراسة القيّمة متعلقة بتصور الطوسي لمسألة نفس الأمر بشكل عام داخل تحت أُطُر مرحلة الماجستير المحدودة، أمّا الدراسة الثانية فهي للباحث محمد معشوق اقطاش بعنوان "مسألة نفس الأمر عند الطوسي: تحليل تحت ضوء نظريّة المطابقة" وهذه الدراسة غنيّة بمسائل منطقية في مقدّماتها، إلّا إنّها مثل التي قبلها محدودة بأُطُر مرحلة الماجستير، كما أنّها مهتمة بتحليل نظريّة الطوسي المتعلقة بنفس الأمر من جهة منطقية بحتة بالأساس. كما أنّ هنالك أبحاث متعلقة بمفهوم نفس الأمر في الفلسفة الإسلامية بعد الطوسي بشكل عام. أمّا بحثنا هذا فهو يختلف عن تلك البحوث بكونه بحثاً معنيّا بمسألة وجود العقل المجرد عند الطوسي من ناحية طريق الإثبات له بمقارنته لطرق الذين سبقوه، مع الوقوف على مصادر الطوسي واعتراضاته على طرق الإثبات عند من قبله. فلذلك نستطيع القول بأنّ هذا البحث معنيّ بإعطاء تصور دقيق حول طريقة الطوسي في الإثبات، وعلاوةً على هذا فإنّ هذا البحث يسلط الضوء أيضا على مسألة إمكانية إثبات العقل المجرد عن طريق معرفي مغاير لما هو موجود قبل الطوسي.[9] ورغم قلة الدراسات العربية حول فكر الطوسي من هذه الناحية إلّا أنّ هناك الكثير من الدراسات المعنية بفكر الفيلسوف بشكل عامّ، والتي من شأنها أن تعطي معلومات قيّمة حول فكر الطوسي الفلسفي، يمكن أن نذكر بعضا من هذه الدراسات على سبيل المثال لا الحصر. فمثلا من أهمّ هذه الدراسات كتاب *الفيلسوف نصير الدين الطوسي، مؤسس المنهج الفلسفي في علم الكلام الإسلامي* للدكتور عبد الأمير الأعسم، حيث تعتبر هذه الدراسة دراسة شاملة لأغلب النواحي لفكر الطوسي الفلسفي والكلامي، ولكن رغم كونها دراسة قيّمة إلّا أنّها لا تحتوي على تحليلات متعلقة بموضوع البحث. ومن هذه الدراسات أيضا كتاب *نصير الدين الطوسي في مرابع ابن سينا* للدكتور عارف تامر، وهذا الكتاب يحتوي على الكثير من المعلومات التاريخية المتعلقة بحياة وفكر الطوسي. كما أنّ هنالك كتب متعلقة بالنهج النقدي الفلسفي الموجود عند الطوسي، ومن هذه الكتب *مطارحات فلسفية بين نصير الدين الطوسي ونجم الدين الكاتبي* للكاتب محمد حسين آل ياسين.

إنّ المنهج الذي اعتمدناه في بحثنا هذا، هو المنهج الاستقرائي التحليلي، فقبل الخوض في مسألة وجود العقل تكلمنا عن تعريف العقل، وفي هذا المبحث اقتصرنا بالتعاريف المشهورة التي نُقلت عن فلاسفة الإسلام، ثم بعد ذلك عالجنا موضوع البحث الأساسي في ثلاثة مباحث مختلفة، عن طريق التطرق إلى الاختلافات الموجودة بين الطوسي وغيره من فلاسفة ومفكري الإسلام. وبعدها انتهينا بالخاتمة موضحين فيها أهمّ الاستنتاجات المتعلقة بموضوع البحث.

1. تعريف العقل

1.1. العقل لغة

إنّ العقل لغةً يدّل على معاني كثيرة، ومن هذه المعاني المختلفة، استخدام العقل في كثير من الأحيان بمعنى المانع أو الحابس، وحول هذا المعنى يقول ابن فارس (ت. 1004/395) : العقل هو الحابس عن ذميم القول والفعل.[10] وكذلك يأتي العقل بمعنى نقيض الجهل، فيقال عَقِل الشيء بعد أن كان يجهله.[11] كما أنّ الغالب في الاستخدام القرآني لكلمة العقل هو هذين المعنيين، حيث أنّ العقل في الكلام الإلهي يأتي بمعنى الزجر تارة مثل قوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾[12] وتارة بمعنى الزجر والمنع، مثل قول تعالى: ﴿أُفٍّ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾.[13]

1.2. العقل اصطلاحا

استخدم فلاسفة الإسلام مصطلح العقل إزاء كلمة nous اليونانية أثناء حركات الترجمة التي اعترت الفكر الإسلامي خاصة في العهد العباسي.[14] ومن المعلوم أنّ تلك الكلمة اليونانية تدل في الأساس على معاني معرفية ووجودية، فلذلك فأنّ الكلمة المستخدمة في الترجمة العربية التي قابلتها صارت تدل على تلك المعاني، علاوة على المعاني الأصليّة لتلك الكلمة المستخدمة في الترجمة، ومن هذا المنطلق ظهرت في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي تعاريف للعقل من المنظور المعرفي والوجودي، مع مراعاة الدلالة الأصليّة للكلمة في اللغة العربية، وهنا ننقل بعض التعاريف التي اشتهرت بين فلاسفة الإسلام.

يُعرّف جابر بن حيّان، والذي يُعتبر صاحب أوّل معجم فلسفي في الإسلام العقلَ بكونه "الجوهر البسيط القابل لصور الأشياء ذوات الصور والمعاني على حقائقها، كقبول المرآة لما قابلها من الصور والأشكال ذوات الألوان والأصباغ"،[15] أمّا الكندي فيقول في تعريف العقل "هو جوهر بسيط مُدرك للأشياء بحقائقها".[16] ومن هنا يُعرف بأنّ العقل في بداية تشكل الفلسفة الإسلامية كان يُعتبر جوهرا بسيطا، وعمله قبول الصور وإدراك حقائق تلك الصور العقليّة والمادية، وهذا المعنى اذا تأملنا فيه نصل إلى حقيقة أنّ العقل في بداية تشكل الفلسفة الإسلامية كان يُنظر اليه من منظور معرفي. ولكن بعد تطور الفكر الفلسفي في الإسلام، وتوجه فلاسفته إلى وضع نظريات حول الوجود وعلله، نجد أنّ كلمة العقل بدأت تُستخدم بمعنى أنطولوجي، أي أنّ التعريفات التي قال بها بعض فلاسفة الإسلام الذين جاؤوا بعد الكندي، تعريفات مبنيّة على القيمة الوجودية للعقل، فمثلا الفارابي (ت. 950/339) المُلقّب بالمعلم الثاني حينما تكلم عن مراتب علل الوجود، أثبت بأنّ العلة الثانية بعد الواجب الأول عقلٌ، وقال بأنّه عقل مفارق، مُدرك للأوّل، حائز على المقولات الكلية، ومُخرج للعقل الإنساني

---

[9] ولأجل هذا تطرقنا في بحثنا هذا الى الطرق المستخدمة عند مفكري الإسلام الذين سبقوا الطوسي.

[10] ابن فارس، *معجم مقاييس اللغة*، مح. عبد السلام محمد هارون (لبنان: دار الفكر، 1979)، "عقل"، 69/4.

[11] وهذا القول ينقله ابن فارس عن الخليل، ابن فارس، "عقل" ، 69/4.

[12] البقرة 44/2

[13] الأنبياء 67/21

[14] انظر:

Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/238.

[15] جابر بن حيان، *كتاب الحدود*، 16.

[16] الكندي، *رسالة حدود الأشياء ورسومها*، 165.

من الفعل إلى القوة،[17] والذي قصده الفارابي هنا هو العقل الفعّال لا غير. أمّا ابن سينا (ت. 1037/428) فقد تكلم عن حقيقة العقل في معجمه الفلسفي، فعرّف العقل من الجهة المعرفية والوجوديّة، فمن جهة المعرفة أشار إلى أنّ العقل عبارة عن التصورات والتصديقات المرتسمة في النفس الإنسانية، وأمّا من الناحية الوجوديّة فقد عرّف العقل على أنّه جوهر صوري، ذاته ماهية مجردة، بريئة عن العلائق المادّية، يُخرج العقل الهيولاني إلى العقل بالفعل.[18]

وهكذا يُعرّف فلاسفة الإسلام العقل، وكما أشرنا سابقا بأنّ مفهوم العقل قد مرّ بمراحل تطور في الفكر الفلسفي الإسلامي، فبعد أن كان مقتصرا على الناحية الأبستومولوجية المعرفية، صار محتويا على البعد الأنطولوجي من حيث كونه علّة للوجود نفسه، وهذا المعنى نجده واضحا عند الفارابي وابن سينا. من المعلوم أنّ اشتهار هذا المعنى نتيجة لتأثر بعض فلاسفة الإسلام بالأفلاطونية المحدثة. لأنّ ذلك المفهوم مأخوذ بتصرف من تلك الفلسفة.

2. وجود العقل المجرد عند فلاسفة ومفكري الإسلام ما قبل نصير الدين الطوسي

2.1. الفارابي

يُعدّ الفارابي من أهم فلاسفة الإسلام الذين ساهموا في إحياء الفكر الفلسفي في التاريخ الإسلامي، بل حتى أنّه لسبب اهتمامه بعلم المنطق وإعادة صياغته لُقّب بالمعلم الثاني بعد ارسطوطاليس. كما أنّه يُعتبر رئيسا للفلاسفة المشائين في الإسلام، إلّا أنّ الفارابي رغم كونه متبعا لأرسطوطاليس في أغلب المسائل الفلسفية يعتبر من المُوفّقين بين فلسفة أفلاطون وأرسطوطاليس، حيث إنّه ألف كتابا غايته رفع التعارض بين فلسفة أفلاطون وأرسطوطاليس وأسماه *الجمع بين رأيي الحكيمين*. كما أنّ الفارابي تأثّر كثيرا بالفلسفة الأفلاطونية المحدثة، خاصّة وأنّه حاول أن يُفسّر الوجود عن طريق نظريّة الصدور[19] التي تعتمد على تلك الفلسفة. ومن المعلوم أنّ تلك النظريّة تُبنى في الأساس على وجود العقول المجردة، فلذلك نجد الفيلسوف يتطرق إلى وجود تلك العقول في كثير من كتبه.[20]

إنّ الفارابي لا يقتصر على القول بوجود العقول المفارقة ضمن مبادئ الوجود فقط، بل ويعتبر تلك العقول مبدأ معرفيا أيضا، حيث إنّ الفيلسوف يرى بأن المعقولات التي يكتسبها العقل البشري هي موجودة بالأساس في عقلٍ مجردٍ، ويُسمّي ذلك العقل بالعقل الفعّال.[21] إنّ العقل الفعّال في فلسفة الفارابي يحظى بمكانة مهمّة، لأنّ الفيلسوف في تقرير نظريته المعرفية يعتمد بشكل أساسي على وجود هذا العقل المفارق للمادة. فهو يرى بأنّ هذا العقل بمثابة الشمس المضيئة للنفس الإنسانية التي تكون عقلا بالقوة، فحينما يُؤثّر بها العقل الفعّال تكون عقلا بالفعل،[22] بمعنى أنّ العقل البشري هو كامن وساكن في الأساس وبعد تدخل العقل الفعّال يكون عقلا ناشطا يعقل المعقولات والصور العقليّة الصادرة من العقل الفعّال. والفيلسوف يُسمّي هذا العقل تارة بالروح الأمين، وتارة بروح القدس،[23] ومن الظاهر أنّ كلتا التسميتين إسلاميتين، لأن الفيلسوف في تسميته هذه ينطلق من النصوص الإسلامية.

ومن هذا يُفهم أنّ المعلم الثاني يعتمد بشكل أساسي في فلسفته على وجود العقول المجردة، إلّا أنّه لا يطيل الكلام في طرق إثبات وجود هذا العقل المفارق، وإنّما يكتفي بتوضيح نظرياته المتعلقة بهذا الموضوع، مع الإشارة الموجزة إلى دليل وجوده. أمّا الأدلة المفصّلة فقد طُرحت من قبل فلاسفة الإسلام الذين عاشوا بعد الفارابي.

2.2. ابن سينا

يُعتبر ابن سينا من الفلاسفة المسلمين الذين أسّسوا نظريّة الوجود على مبدأ الفيض والصدور المأخوذ من الفلسفة اليونانية والأفلاطونية المحدثة، ومن المعلوم أنّ هذا المبدأ الذي تحول بمرور الزمن إلى نظريّة تحاول شرح الوجود الفائض من العلة الأولى، تعتمد بشكل أساسي على وجود جواهر مجردة عن المادة، والتي بدورها تقوم على ديمومة الوجود الصادر من العلة الأولى وإفاضتها على الموجودات السافلة. ومن هذه الجواهر المجردة المعلولات الأوَل الصادرة من الواجب الأول التي تُسمى بدورها العقول المجردة. فمن هنا يظهر أنّ قبول نظريّة الفيض والصدور يُلزم أوّلا قبول العقول المجردة وإثبات وجودها بطرق برهانية. فلأجل هذا نجد الشيخ الرئيس يحاول إثبات العقل المجرد في كثير من كتبه الفلسفية، ومن أهمّ هذه الطرق هي التي ضمّنها الفيلسوف في كتابه الموسوعي المُسمّى *بالشفاء*، وأيضا كتابه الذي ألّفه على طريق الاختصار الموسوم *بالنّجاة*. كما أنّ الفيلسوف يتطرق إلى طرق إثبات العقل المجرد في كتابه *الإشارات والتنبيهات* أيضا.[24] إلا أنّ اغلب الأدلة المذكورة هناك موجودة بشكلها الموسع في كتاب *الشفاء*. وهنا نتعرض لدليل الإثبات الموجود عند ابن سينا على طريق الاختصار.

إنّ مسألة إثبات العقل المجرد عند ابن سينا مسألة متفرعة عن قضية وحدانية الواجب، بمعنى أنّ الفيلسوف يُقدّم على هذه المسألة إثبات توحيد العلة الأولى، فلأجل هذا يتوجه الفيلسوف في مباحث مراتب الوجود للتحدث عن العلل الأُوَل للموجودات. وأثناء ذلك يحاول إثبات وحدانية الخالق من جميع الجهات،[25] وكون الخالق عقلا يُدرك ذاته بكمالها المطلق،[26] وهذا الإدراك هو الأصل للخلق عند ابن سينا. ومن المُلاحظ هنا إثبات ابن سينا للعقل المجرد مبني على القاعدة المشهورة عند الفلاسفة المشائين المتأثرين بالأفلاطونية المحدثة والتي تقول أنّ "الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد" فمن هذا المنطلق يقول الفيلسوف أنّ الصادر الأول عن الواجب هو مفعول واحد، بسبب أنّ الكثرة مستحيلة على الواجب. ولكن يبقى هنا إشكالٌ ألا وهو ماهية الصادر الأول عن الواجب. هل هو

---

17 الفارابي، *السياسة المدنية*، 33ـ34.

18 ابن سينا، "رسالة في الحدود"، *تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات* (مصر: مطبعة هندية، 1908)، 79ـ80.

19 الفارابي، *السياسة المدنية*، 32.

20 الفارابي، *السياسة المدنية*، 34؛ الفارابي، *أراء أهل المدينة الفاضلة*، مح. البير نصري نادر (لبنان: المطبعة الكاثوليكية، 1986)، 61.

21 الفارابي، *السياسة المدنية*، 34.

22 الفارابي، *السياسة المدنية*، 73.

23 الفارابي، *السياسة المدنية*، 32.

24 ابن سينا، *الإشارات والتنبيهات*، مح. سليمان دنيا (مصر: دار احياء الكتب العربي، 1947)، 175/3ـ 179.

25 وهذا النهج موجود في كتب *النجاة*، *والشفاء*، *والإشارات والتنبيهات*.

26 ابن سينا، *النجاة*، مح. محي الدين الكردي (مصر: السعادة، 1938)، 243.

موجود مادّي أم جوهر عقليّ؟

وهنا يقول الفيلسوف بأنّ الصادر الأول ـالذي هو واحدـ لا يمكن أن يكون موجودا مادّيا، لأنّ الأمر لو كان هكذا لوجب أن يكون صدور النفوس والصور العقليّة والمادّية بتوسط المادة[27] والحال أنّ المادّة قابلة للصور وليست علة لها، فلزم أن يكون الصادر الأول موجودا عقليّا لا مادّيا. كما أنّ الواجب بريء عن المادّة ووجوده ليس مادّيا أو في مادة، لذلك لا يمكن أن يكون علة قريبة لمادّة أو صورا متعلقة بالمادّة.[28] فوجب أن يكون الصادر الأول عقلا محضا قريبا من الناحية المعلوليّة إلى العلة الأولى.

وكما هو ظاهر فإنّ ابن سينا أنشأ دليله المذكور على مقدّمات يُثبت صحتها في مواضع كثيرة، ويكمن تحويل دليل ابن سينا المبني على مقدّمات أوّليّة كثيرة إلى مقدّمات منطقية، بحيث يمكن أن يتكوّن منها القياسين الموجودين تحت:

القياس الأول:

1. المقدّمة الأولى: العلة الأولى واحدة من جميع الجهات.
2. المقدّمة الثانية: الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد.
3. النتيجة: فالصادر عن الأول واحد.

القياس الثاني:

1. المقدّمة الأولى: الواحد الأول بريء عن المادّة.
2. المقدّمة الثانية: الصادر الأول معلول قريب من الواحد الأول.
3. النتيجة: الصادر الأول يمكن أن يكون مادّيا او صورة لمادّة، إذن فهو عقل محض.

وهكذا يُثبت ابن سينا وجود العقل المحض صادرا عن العلة الأولى، وعند تأمل طريق الأثبات هذه التي هي عند ابن سينا نجده طريقا أنطولوجيا، بمعنى أنّه متعلق بالوجود أو أنّه لازم لمبدأ مستخدم لفهم الوجود عند ابن سينا، ألا وهو مبدأ الفيض الإلهي. ولكن رغم كون إثبات العقل المجرد عند ابن سينا إثباتا وجوديّا إلّا أنّ الفيلسوف يُضفي على العقل المحض القيّمة الأبستمولوجية أيضا، حيث إنّه يعتبره مبدأ للصور العقليّة والمعقولات الثانية،[29] وهذا الشيء يكون واضحا حينما يؤخذ مفهوم العقل الفعّال عند الفيلسوف بنظر الاعتبار. حيث إنّ ابن سينا يعتبر هذا العقل المجرد مبدا للمعقولات التي يكتسبها العقل الانساني الذي هو قوة للنفس الناطقة.[30]

2.3. الغزالي

رغم كون الغزالي[31] (ت. 1111/505) من نقاد الفلسفة إلّا أنّه يُعتبر متأثراً بهم، وهذا الأمر جليّ خاصّة في المصطلحات المستخدمة من قبل الغزالي. فهو في كثير من المسائل يستعين بمصطلحات الفلاسفة سواء كانت طبيعية أو إلهية،[32] بل إنّ هذا الأمر يتعدى مسألة تشابه الاصطلاحات إلى تشابه الأفكار. فمثلا الغزالي رغم اعتراضاته الكثيرة على الفلاسفة في مسألة الفيض الإلهي إلّا أنّه يقبل شكل مراتب الوجود الموجودة هناك بنحو ما، ويُثبت وجود الجواهر العقليّة الموجودة هناك، فالغزالي يُعتبر من المفكرين الذين يقولون بوجود العقول المفارقة، خاصّة العقل الفعّال منها.

إنّ الغزالي لا يقتصر بالقول بوجود العقل المجرد المفارق، بل أنّه يحاول إثبات وجود هذا العقل بطرق متعددة، إلّا أنّ طريقة إثبات وجود هذا النوع من الجوهر المفارق عند الغزالي، مختلف عن طريق الشيخ الرئيس. فبعد أن يُخبر الغزالي بكون العقل الفعّال مُفضيا للمعقولات على النفس الناطقة [33] يتوجه إلى الكلام عن الطرق العقليّة لإثباتها. وهنا يمكننا ان نختصر هذه الطرق بدليلين، وكُلّا من هذين الدليلين مبني على قوة الإدراك الإنساني المُسمّى بالعقل، فالغزالي في

---

[27] ابن سينا، *النجاة*، 275.

[28] ابن سينا، *النجاة*، 275؛ ابن سينا، *الشفاء*، مح. الأب قنواتي ـ سعيد زايد (مصر: المطبعة الأميرية، 1952)، 402/2.

[29] هي المفاهيم الكلية الفلسفية التي ليس لها ما بإزاء في الخارج، كالنوعية للإنسان. انظر: الطباطبائي، *نهاية الحكمة* (إيران: مؤسسة النشر الإسلامي، 1404)، 78/1.

[30] ابن سينا، *الحدود*، 81.

[31] قد يتساءل القارئ عن سبب تطرقنا الى موقف الغزالي من العقل المجرد وطريقة إثباته له، رغم أنّ الغزالي يختلف عن الذين تم ذكر آراءهم من أمثال الفارابي وابن سينا. حيث إنّ هؤلاء فلاسفة أمّا الغزالي فهو ناقد للفلسفة! والحقيقة أنّ السبب في فعلنا هذا هو أنّ طريقة الغزالي في أثبات العقل المجرد قريبة من استدلال الطوسي، فلذلك من الممكن القول أنّ دليل الغزالي يُشكّل إحدى مصادر الطوسي في الاستدلال، حيث إنّ كلا المفكرين يعتمدان على الطريقة الأبستمولوجية في الأساس، كما أنّهما في الآن نفسه يعترضان على صحة نظرية الصدور رغم قبولها لوجود العقل المجرد. وهذا الأمر قد أُشير إليه في نتائج البحث أيضا، فليُتأمل.

[32] والمعروف أن الغزالي يعتمد على الأليّات المستخدمة عند الفلاسفة أيضا، فمثلا العلوم الرياضيّة والمنطقيّة التي تم تفصيلها واعتمادهما من قبل الفلاسفة هي حجة عند الغزالي أيضا. انظر، الغزالي، *المستصفى من علم الأصول*، مح. محمد عبد الشافي (لبنان: دار الكتب العلمية، 1993)، 10.

[33] الغزالي، *معارج القدس في معرفة مدارج النفس* (المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي، 2017)، 48.

دليله الأول يقول بانّ الصور العقليّة المكتسبة من قبل النفس الإنسانية لا تنقسم او تتجزأ[34] بل هي كلية وبسيطة، فلذلك لا يمكن أن نتعبر هذه الصور والمعقولات صورا ومعقولات ماديّة. إلّا أنّ الانسان في بعض الأحيان ينسى بعضا من الصور التي قد اكتسبها، ولكنه حينما يريد أن يتذكرها، يتذكر تلك الصور التي نسيها بلا حاجة إلى جهد كسبي. وهذا إن دل على شيء فهو يدل على عدم انعدام الصور العقليّة تلك، ففي هذه الحالة المسألة تكون محصورة في احتمالات ثلاث. الأول إمّا أن تكون تلك الصور موجودة في النفس، فهذا الاحتمال خاطئ لأنّها لو كانت في النفس كان الأولى ألا تفقدها النفس أو تنساها، أمّا الاحتمال الثاني فهو كون تلك المعقولات حالّة في البدن، وهذا غير ممكن، لأنّ هذه المعقولات غير ماديّة فلذلك لا يمكن أن تحُلّ في البدن، فبقي احتمال ثالث ألا وهو كون تلك المعقولات في الخارج. ويذهب الغزالي إلى صحة هذا الاحتمال ويسمى ذلك الجوهر الخارجي بالعقل المجرد الفعّال.[35]

امّا الدليل الآخر فهو أيضا مبني على القوة العاقلة الموجودة في الإنسان، فالغزالي يعتبر هذه القوة هي قوة تخرج من القوة إلى الفعل،[36] بمعنى أنّ الغزالي يرى بأنّ النفس العاقلة هي عاقلة بالقوة في الأساس، وبعد مدة تخرج إلى الفعل عن طريق تعقلها للأشياء والصور العقليّة، والغزالي يرى أيضا الشيء لأجل أن يخرج من القوة إلى الفعل يحتاج إلى سبب خارج عنه ومغاير له، ولسبب كون النفس جوهرا عقليّا فلا بدّ أن تكون علتها جوهرا عقليّا مثلها وأشرف منها. فمن هذا المنطلق يقول الغزالي بأنّ العلة ههنا هو العقل الفعّال.[37]

يمكننا القول بأنّ طرق الغزالي للإثبات ههنا طرق أبستمولوجيّة محضة، لأنّه يعتمد في الأساس على القابلية المعرفية عند الإنسان. كما أنّ الغزالي يؤيّد رأيه هذا ببعض النصوص الدينية[38] مُظهرا بانّ هذا الأمر متفق عليه في الدين والفلسفة.

2.4. أبو البركات البغدادي

يتصدى أبو البركات البغدادي (ت. 1152/547) لمسألة العقل من الناحية الوجوديّة والمعرفيّة والميتافيزيقيّة، وفي جميع هذه النواحي يحاول الفيلسوف تفنيد الآراء المطروحة من قبل الفلاسفة الذين سبقوه، فهو مثلا يرى عدم صحة نظريّة الصدور المعتمدة عند الفارابي وابن سينا،[39] وبذلك لا يرى للعقل قيمة وجوديّة في ضمن مراتب الوجود، بل حتى أنّه يدّعي بأنّ فلاسفة الإسلام قد أخطأوا في فهم فلاسفة اليونان، وهذا الخطأ أدّى إلى الخطأ في ترجمة مصطلح العقل.[40] كما أنّ الفيلسوف يعترض على مبدأ "الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد" حيث أنّه يرى أنّ هذه القاعدة لو كانت صحيحة لسَرت على الصادر الأول كما تسري على الواجب الأول.[41] هذه كانت اعتراضاته من الناحية الوجوديّة، وأمّا اعتراضاته من الناحية المعرفية، فهو لا يرى بأنّ تحول النفس الناطقة من العقل بالقوة إلى العقل بالفعل يكون بتدخل من العقل الفعّال، بل إنّ هذا التقسيم تقسيم تعليمي بالأساس، وليس تقسيما وجوديّا معرفيّا، فلذلك فأنّ النفس لا تحتاج إلى تدخل خارجيّ لتصير عقلا بالقوة،[42] كما أنّ البغدادي يعترض على كون مبدأ النفس البشرية واحدا، ويستدل على هذا بتعدد القوى الموجودة في النفس الناطقة، وهذا دليل عنده على تعدد مبدأ النفس.

حينما يُتأمل اعتراضات البغدادي في هذا الموضوع يفهم أنّ البغدادي يرى بأن الأدلة المطروحة في إثبات العقل المجرد غير صحيحة أو غير كافية على إثباتها، فلذلك نجد الفيلسوف هنا يعترض على مبدأ قبول هذا العقل المفارق. وموقف الفيلسوف هنا يُعد موقفا مهما، لأنّ البغدادي يُعتبر أول فيلسوف إسلامي يتعرض لمسألة العقل المُفارق تعرضا نقديّا دقيقا.

وبهذا نكون قد أوضحنا مواقف فلاسفة ومفكري الإسلام حول قضية وجود العقل المجرد، كما أنّ الأسماء التي تعرضنا لها هي أسماء تنطلق من منطلقات مختلفة، فالغاية هنا هي عرض الآراء المختلفة حول القضية للتمهيد لرأي الطوسي المتأخر عنهم.

3. اعتراضات نصير الدين الطوسي على أدلة إثبات العقل المجرد

يتعرض الطوسي لمسألة العقل المفارق في كثير من مؤلفاته، وأشهرها *شرح الإشارات والتنبيهات* وكتاب *تجريد الاعتقاد ورسالة في إثبات العقل المجرد*، وفي تلك الكتب يتكلم الطوسي عن آراء الفلاسفة حول هذه القضية مع التطرق الى طرق إثباتهم للعقل المجرد. ومن المعروف أنّ الطوسي من الفلاسفة الذين تأثروا بفلسفة ابن سينا في أغلب المسائل الفلسفية،[43] فلذلك نجده منافحا عنه في كثير من الأمور، خاصّة في ردّ اعتراضات فخرالدين الرازي حول مسائل الوجود. إلّا أنّه رغم اتباعه للشيخ الرئيس في كثير من النواحي الفلسفية يعترض عليه في بعض الأمور، ومن هذه القضايا طرق إثبات العقل المجرد عند ابن سينا،

---

34 الغزالي، *معارج القدس في معرفة مدارج النفس*، 99.

35 الغزالي، *معارج القدس في معرفة مدارج النفس*، 99

36 الغزالي، *معارج القدس في معرفة مدارج النفس*، 101.

37 الغزالي، *معارج القدس في معرفة مدارج النفس*، 102.

38 منها قوله: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾، [النجم، 5/53]، فالمقصود هنا على رأي الغزالي هو العقل الفعّال، انظر: الغزالي، *معارج القدس في معرفة مدارج النفس*، 99.

39 أبو البركات البغدادي، *المعتبر في الحكمة*، 3/ 156-157.

40 إنّ البغدادي لا يكتفي بالاعتراض على مصطلح العقل فقط، بل هو يتعرض على كثير من المصطلحات الموجودة هناك، ومن هذه المصطلحات مصطلح العشق الذي يعتبر باعثا للحركة الوجودية هناك، انظر: البغدادي، *المعتبر في الحكمة*، 149/3.

41 البغدادي، *المعتبر في الحكمة*، 151/3.

42 البغدادي، *المعتبر في الحكمة*، 152/3.

43 بل يمكن القول بانّ الطوسي قد اشتهر فلسفيا بسبب شروحاته الفلسفة على كتب ابن سينا، ومن أهمها شرحه *لكتاب الإشارات والتنبيهات*، فهو بهذا يكون تابعا لابن سينا كما يشير اليه الباحث أكرم دميرقول، انظر:

Murat Demirkol, *Tûsî'nin İbn Sînâ Savunması* (Ankara: FECR Yayınlar, 2010), 34; Murat Demirkol, "Nasîreddin Tûsî'nin İbn Sina Felsefesini Fahreddin Râzî'nin Eleştirilerine Karşı Savunması", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (Haziran 2010), 248.

فالطوسي وإن قَبِل بوجود العقل المجرد إلّا أنّه يردّ طريقة إثباته المعتمدة عند ابن سينا. وسبب هذا الأمر في الأساس نظرة الطوسي إلى نظريّة الصدور والفيض الإلهي عند ابن سينا، حيث إنّ الطوسي لا يقبل بصحة جميع قواعد تلك النظريّة.[44] بل يصف بعضا منها على أنّها تحتمل الخطأ.[45]

قبل الخوض في اعتراضات الطوسي لا بدّ أن يُعرف بأنّ الطوسي خاصّة في شرحه المشهور *للإشارات والتنبيهات*، لا يتطرق بالتفصيل لتفنيد طريق الإثبات الموجود عند ابن سينا، بل على العكس من هذا، فإنّه يحاول أن يشرح دليل ابن سينا المبني على الحركة الدورية للسماء، وكون سبب هذه الحركة هو العقل المجرد لا النفس.[46] فهو هناك يتجنب الاعتراض التفصيلي على ابن سينا، كما أنّه يدافع عنه عن طريق ردّه على انتقادات الرازي. وسبب هذا الأمر بالأساس هو كون غاية الطوسي هناك شرح مرام الشيخ الرئيس لا انتقاده. أمّا الاعتراضات التي أُخذت بنظر الاعتبار هنا هي موجودة في الأساس في كتاب *تجريد الاعتقاد* وكتاب *نقد المحصّل*.

إنّ الطوسي يستهلّ كلامه في الفصل الرابع من المقصد الثاني لكتاب *تجريد الاعتقاد* بقوله "أمّا العقل فلم يثبت دليل على امتناعه، وأدلّة وجوده مدخولة"،[47] وبهذا يشير الفيلسوف إلى إمكانية وجود العقل كجوهر مجرد، لسبب عدم وجود دليل يمنعه، ولكنّه مع هذا يقول بأنّ الأدلّة المستخدمة في هذا المضمار هي أدلّة مدخولة، بمعنى أنّها أدلّة تداخلها الشك، وهي ليست برهانية. ثم يقتصر الفيلسوف في كتابه ذاك بذكر ثلاثة أوجه لإثبات العقل المجرد، وهذه الأوجه التي نعتها بأنّها مدخولة هي في الغالب مقبولة عند ابن سينا، فالذي يُفهم ههنا أنّ الطوسي قد قصد الاعتراض على الشيخ الرئيس في هذه القضية.

في الوجه الأول من هذه الأوجه الثالثة يتطرق الطوسي إلى القاعدة المعتمدة عند ابن سينا وغيره من الفلاسفة الذين يقولون بنظريّة الفيض الإلهي، والتي تقول "بأنّ الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد"، والتي بموجبها يقولون بأنّ الصادر الأول لا بدّ أن يكون واحدا، وبعد حصر الاحتمالات يصلون إلى صحة احتمال كون هذا الصادر الأول عقلا مجردا.[48] وبعد عرض الطوسي لهذه الاحتمالات يشير إلى أنّ صحة هذه القاعدة وما يترتب عليها من الأحكام متعلقة بكون الأول مُوجِبا لا مختارا، والحال أنّ الواجب الأول مختار، فلذلك لا يجب القول بانّ الصادر الأول واحد أو عقل.[49] امّا الوجه الثاني من هذه الأوجه هو إثبات وجود العقل عن طريق الحركة الدائرية للسماء، وقد ذكر الشيخ الرئيس هذا الدليل في كتابه *الإشارات والتنبيهات*.[50] وتقريره هو أنّ الحركة السماوية مستديمة دائرية، وكل حركة دائرية إرادية، فلذلك يجب أن يكون مسبب هذه الحركة صاحب إرادة دائمة يطلب التشبه بالكامل، فالأليق بهذا المعنى هو العقل. وأمّا ردّ هذا الوجه فهو كون هذا الدليل مبني على ديمومة الحركة السماوية وأزليّتها، والحال أنّ الطوسي يُثبت كون الحركة حادثة لكون العالم حادثا. كما أنّ الأقسام المحصورة هنا ليست محصورة عقلا، فمن الممكن أن يكون الطلب محسوسا.[51]

أمّا الوجه الأخير من هذه الأوجه فهو الاستدلال بالأفلاك على العقل المجرد، وتقريره هو أنّ هذه الأفلاك ممكنة فهي تحتاج لعلة ولا يمكن أن تكون علتها جسما، لأنّ هذا يؤدّي الى الدور، والأصحّ أن تكون علتها عقلا. وأمّا ضعف هذا الوجه فهو لكونه مبنيا على امتناع الخلاء والحال أنّ الخلاء ممكن وغير ممتنع.[52]

وهكذا يعترض الطوسي على طرق إثبات العقل المجرد، وأمّا المشترك بين هذه الطرق فهي كونها طرقا أنطولوجية، بمعنى انّها مبنية على إثبات وجود العقل المجرد من الناحية الوجوديّة. وأغلبها أيضا مقبولة عند من يقول بالفيض الإلهي. أي أنّ الطوسي لا يتطرق إلى طرق الإثبات التي تعتمد على القضية المعرفية، ويمكننا القول بأنّ الطوسي نفسه بعد أن يردّ تلك الطرق، يتوجّه إلى إثبات العقل المجرد عن طريق نظريّة المعرفة، بالاعتماد على القوة الإدراكية عند الإنسان وما يدركه من المعقولات والصور العقليّة والكليّة. وهذا ما سنذكره في الفصل اللاحق من هذا البحث.

4. دليل نصير الدين الطوسي على وجود العقل المجرد

أشرنا في الفصل السابق بأنّ الطوسي رغم اعتراضاته العديدة التي وجهها إلى الطرق المتبعة عند الفلاسفة الذين سبقوه لأثبات العقل المجرد، لا ينكر وجود هذا النوع من العقل، بل على العكس فإنّ الطوسي من الذين يقولون بوجود العقل المفارق للمادة. ولكنّ الفيلسوف يفترق عن الفلاسفة الذين سبقوه في طريقة إثباته للعقل المجرد، فهو خلافا لأكثرهم يعتمد في إثبات وجوده على المبدأ المعرفي فقط، بمعنى أنّ الفيلسوف لا يثبت وجود العقل المجرد لأجل تقرير نظريّة ما ـ كالصدور مثلا ـ معنية بفهم مغاليق بداية الوجود او ما شاكله، وإنّما غايته إضفاء الوضوح على طرق الإدراك عند الانسان وتقرير مبادئ القوى العقليّة في النفس البشرية. ولأجل هذه الغاية يألف الطوسي رسالة في إثبات العقل المجرد.

ولكن قبل الخوض في دقائق هذا الدليل، لا بد علينا الإحاطة ببعض الفروقات المصطلحية التي يعتمدها الطوسي في بناء فلسفته، وأهمّ هذه الفروقات هي:

أ. الفرق بين الوجود الخارجي والوجود الذهني.

---

[44] ولكن رغم اعتراضاته إلّا أنّه يدافع عن الفلاسفة الذين قبلوا تلك النظريّة، حيث إنّه يردّ انتقادات فخر الدين الرازي حول قاعدة الواحد لا يصدر منه إلّا واحد. فمن المعلوم أنّ الرازي ينتقد هذه القاعدة من جهات متعددة خاصّة في كتابه المحصل، ولكنّنا نجد الطوسي يقوم بتوجيه كلام الفلاسفة حول هذه القاعدة، مع الإشارة إلى أنّ الرازي أخطأ في فهم كلامهم المتعلق بهذه القاعدة، انظر نصير الدين الطوسي، *تلخيص المحصل* (لبنان: دار الأضواء، 1980)، 338.

[45] منها قاعدة الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد، فرغم أنّه يردّ على اعتراضات الرازي في نقده للمحصل ـ كما ذكرنا في الهامش السابق ـ إلّا أنّه يعتبر هذه القاعدة مدخولة، أي مشكوك في صحتها، انظر الطوسي، *تجريد الاعتقاد*، مح. محمد جواد الجلالي (إيران: مكتب الإعلام الإسلامي، 1407)، 155.

[46] نصير الدين الطوسي، *شرح الإشارات والتنبيهات*، مح. سليمان دنيا (لبنان: مؤسسة النعمان، 1993)، 3/174ـ176.

[47] الطوسي، *تجريد الاعتقاد*، 155.

[48] قد تمّ الإشارة الى هذا الامر في الفصل السابق من بحثنا هذا.

[49] محمد جعفر الأسترآبادي، *البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة*، الناشر: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية (إيران: مكت الإعلام الإسلامي، 1424)، 1/336.

[50] ابن سينا، *الإشارات والتنبيهات*، 3/174ـ176.

[51] الأسترآبادي، *البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة*، 1/338.

[52] الأسترآبادي، *البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة*، 1/339.

إنّ الطوسي يفرق الوجود تبعا للفلاسفة الى وجود ذهني ووجود خارجي، ويُعرّف الموجود في الذهن على كونه "الصورة المخالفة في كثير من اللوازم".[53] والمقصود هنا هو حصول صورة الشيء في الذهن أو وجود صورة مخالفة للأشياء الأخرى في الذهن.

ب. الفرق بين الخارج ونفس الأمر.

إنّ الوجود الخارجي عبارة عن وجود الموجود متحققا في الخارج، أمّا مفهوم نفس الأمر فهو مفهوم ظهر في الحقب المتأخرة من تاريخ الفلسفة الإسلامية، ولكن رغم هذا يعتبر هذا المفهوم مفهوما مؤثرا، خاصّة عند المتأخرين من المفكرين الإسلاميين، وهذا ما يُلاحظه الباحث في الفترة السلجوقية والعثمانية من تاريخ الفكر الإسلامي، فإنّ الكثير من مفكري تلك الحقبة قد ألّفوا رسائل حول موضوع نفس الأمر. وحينما نتحقق من تأريخية هذا المفهوم نجد أنّ بعض البحاثين قد أسندوا مفهوم نفس الأمر بالأساس إلى الطوسي نفسه.[54] حيث إنّ الطوسي استخدم هذا المفهوم في الرد على انتقادات فخرالدين الرازي في مسألة وجود العقل الفعّال. أمّا من ناحية جذوره فإنّها تمتدّ إلى الفلسفة الأفلاطونية القديمة، حيث إنّ بعض الباحثين قد أشاروا إلى أنّ مفهوم نفس الأمر مستمدٌّ من المُثُل الأفلاطونية.[55] ولكن هذا لا يعني بأنّ المقصود بنفس الأمر هو المُثُل، بل على العكس فإنّ المثبتين لوجود نفس الأمر ـ من ضمنهم الطوسي ـ ينكرون وجود المُثُل الأفلاطونية على الأغلب.

قلنا بأن هناك الكثير من الفلاسفة والمفكرين الذين عاشوا بعد الطوسي قد ألّفوا رسائل حول موضوع نفس الأمر، ومن أهمّ هؤلاء شمس الدين السمرقندي (ت. 722/1322)، سعد الدين التفتازاني (ت. 792/1390) وسيّد شريف الجرجاني (ت. 816/1413). وأغلب هؤلاء قد تأثروا بالطوسي في هذه المسألة خاصّة. إنّ التأليفات الكثيرة حول هذا الموضوع قد أدّى إلى الاختلاف في وجود وماهيّة نفس الأمر، كما أنّ الاختلاف قد حصل أيضا في مبدأية نفس الأمر، هل هو وجوديٌّ أم معرفيٌّ. فلذلك نجد بعض المفكرين يرى بأنّ مفهوم نفس الأمر مفهوم مغلق في أساسه، فمثلا صاحب تهافت الفلاسفة علي الطوسي يُشير إلى أنّ هذا المفهوم لا يفي الكلام المُحرر من قبل الأوائل في ايضاحه،[56] فهذا إنّ دلّ على شيء فهو يدلّ على صعوبة إدراك هذا المفهوم. ومع ذلك فإنّ الذين قالوا بوجوده عرّفوه من بعض النواحي. فالجرجاني يُطلق مصطلح نفس الأمر على الموجود الحقيقي الذي يكون خارج القوى الدرّاكة، سواء وجد الفرض العقلي أم لا،[57] وبهذا المعنى يكون أعمّ من الخارجي، ولتوضيح هذا العموم يمكن أن ننظر إلى تعريف الأسترآبادي القريب من الطوسي، حيث إنّه يشير إلى أنّ المقصود به في الغالب هو الثبوت العام، الشامل لثبوت الماهيّة والمفاهيم الاعتباريّة العقليّة،[58] فلذلك يُقال له وجود الشي في حد ذاته. ولأجل هذا قال بعض الباحثين بأنّه مرتبط بمسألة المُثُل كما أشرنا إليه آنفاً. ومع ذلك نضيف ونقول بأنّ نفس الأمر وإن كان ثبوت الماهيّة بالعموم إلّا أنّه ليس مثل المُثُل الأفلاطونية، فنظرية المُثُل في الأساس يعتبر الموجود في الخارج ظلّاً لتلك المُثُل. وهذا خلاف ما تتضمّنه نظرية نفس الأمر. أمّا ما يقابله هذا المفهوم عند الطوسي نفسه، فهو أمر مشكل ايضاً، حيث إنّ بعض الباحثين المعاصرين يرون أنّ الطوسي نفسه لم يوضّح المقصود بهذا المصطلح،[59] فالواقع أنّ هذا الرأي وإن كان قريبا من الصواب ـ لأنّ الطوسي لا يحدّد نفس الأمر من ناحية تسميته ـ إلّا أنّه لا يأخذ استخدام الطوسي لمصطلح نفس الأمر على كونه "وجودا قائما بنفسه في الخارج من غير ذي وضع مشتمل على جميع المعقولات"[60] بعين الاعتبار، فإنّ هذا الاستخدام لهذا المصطلح توصيف له. كما أنّ الفيلسوف يوضّح مقصده من هذا المصطلح عن طريق تشبيهه بمصطلحات موجودة في النصوص الدينيّة والمتعارفة عليها بين مفكري الإسلام. وهذا ايضًا يدعمه رأي الطوسي في مسألة الحقيقة المنطقية، فهو يعتبر الحقيقة والمعلومة الصحيحة ما طابقت لما هو موجود في العقل الفعّال،[61] ومن الجدير بالذكر بأنّ الطوسي يسمّي هذا الوجود بالعقل الفعّال ايضا.[62] وهناك تعريفات غير التي وقفنا عليها وحللّناها متعلقة بمفهوم نفس الأمر، مثل وجود الشيء في حدّ ذاته أو وجود الشيء بعوارضه الذاتية من غير فرضية مسبقة، وغيرها من التعريفات، والكثير منها تعود لمفكري ما بعد الطوسي.[63]

إنّ الآراء والتعريفات التي نقلناها وحلّلناها هي في الأغلب متعلقة بالناحية الوجوديّة لنفس الأمر. والواقع أنّ نفس الأمر لا يحمل قيمة وجوديّة فقط، بل هو

---

53 الطوسي، *تجريد الاعتقاد*، 107.

54 انظر:

Recep Duran, "Nasır Tûsî'nin Nefsu'l-Emr Risâlesi İsbâtu'l-Akli'l-Küllî", *Dört Öge* 4 (2016), 38; Hüseyin Adem Tülüce – Tuna Tunagöz, "Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin Nefsü'l-Emr Anlayışı", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2021), 558.

55 انظر:

Hüseyin Adem Tülüce – Tuna Tunagöz, "Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin Nefsü'l-Emr Anlayışı", 558.

56 علاء الدين الطوسي، *تهافت الفلاسفة*، مح. رضا سعادة (لبنان: دار الفكر اللبناني)، *105*.

57 انظر:

Recep Duran, "Nefsu'l-Emr" Risaleleri", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi* (1992), 102.

58 الأسترآبادي، *البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة*، 100/1.

59 انظر:

Recep Duran, "Nasır Tûsî'nin Nefsu'l-Emr Risâlesi İsbâtu'l-Akli'l-Küllî", 39.

60 نصير الدين الطوسي، *رسالة إثبات العقل المجرد*، مح. طيبة عارف نيا (إيران: ميراث مكتوب، 1393)، 7.

61 انظر:

Muhammet Maşuk Aktaş, "Cürcânî'ye Atfedilen Nefsü'l-emr Risalesinin Semerkandî'nin el-Ma'ârif 'inden Alındığı Üzerine: Otantiklik ve İçerik Hakkında Bir Araştırma", *Nazariyat* 8/2 (Ekim 2022), 90.

62 الطباطبائي، *بداية الحكمة* (إيران: مؤسسة المعارف الإسلامية، 1418)، 25.

63 لأجل الوقوف على هذه الآراء بالإجمال انظر:

Hacer Ergin, "Celâleddîn Devânî'in Nefsül'-Emr Anlayışı", *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuad Aydın-Metin Aydın-Muhammed Yetim (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2018), 88; İsmail Karagöz, *İsmail Gelenbevî'de Nefsü'l-emr* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 8-13; Muhammet Kanaatlı, *Nasîruddin Tûsî Felsefesinde Nefsü'l-Emr* (Ankara: Yildirim Beyazit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 11.

أيضا مبدأ معرفي للقضية الصادقة والمعرفة الحقّة. بحيث إنّه يُعتبر مقياسا للحقيقة. وكما أشرنا سابقا فإنّ نفس الأمر يشتمل على الصور الحقيقيّة للموجودات والأشياء، فمتى كانت التصورات المتعلقة بالصور الموجودة في الخارج مطابقة لما هو موجود في نفس الأمر، كانت هذه التصورات مطابقة للحقيقة، فالقضيّة الصادقة لابدّ أن تكون مطابقة لما هو موجود في نفس الأمر. وهذه المسألة مهمة في فهم دليل الطوسي، لأنّ الدليل متعلق في أساسه مبني على هذه المفاهيم، كما أنّه يمكن القول بأنّ في دليله هذا يريد إثبات وجود نفس الأمر الذي هو العقل المجرد نفسه. بعد توضيح المسائل المتعلقة بتعريف نفس الأمر وماهيّته. وبعد تحليل وتوضيح الآراء التي طُرحت حول ماهيّة نفس الأمر وتعريفه يمكننا العودة إلى دليل الطوسي.

إنّ الدليل المبني على هذه المصطلحات الذي يستخدمه الطوسي في الأساس لإثبات وجود العقل المجرد، يعتمد على مقدّمات سبع، يقرره الطوسي في رسالته الموسومة برسالة إثبات العقل المجرد.

في المقدّمة الأولى يذهب الفيلسوف إلى أنّ الأحكام اليقينية الرياضية التي تحصل في أذهاننا، مثل كون الواحد نصف الإثنين، والتي نحكم بصحتها قطعا هي موافقة لما هو موجود في نفس الأمر، بمعنى أنّها مطابقة لها وإلّا لما أمكننا من الحكم بصحتها. كما أنّ التي تخالفها تعتبر يقينا أحكاما خاطئة. ثم يشير الفيلسوف في المقدّمة الثانية إلى أنّ المطابقة إنّما تُتصور فقط في الأمور المختلفة، بمعنى أنّ المطابقة تتحقق بين شيئين مختلفين بالعدد. وهذا يدل على أنّ الحكم الذهني اليقيني مغاير لنفس الأمر بالعدد ومطابق له في الحيثية. أمّا في المقدّمة الثالثة يقول الفيلسوف بأنّ هذان الصنفان وإن كانا مختلفين بالعدد، إلّا أنّهما متشاركين بالثبوت الذهني، وإلّا لم تحدث بينهما مطابقة أصلا. وبعد هذا يصل الفيلسوف إلى القول بأنّ الأمر لو كان هكذا لوجب أن يكون لأحد الصنفين وجودا في خارج الذهن، ثم يشير إلى كون ذلك الوجود هو نفس الأمر بعينه. وهذه النتيجة تعتبر مقدّمة رابعة للدليل المذكور. وبعد إثبات الفيلسوف للوجود الخارجي لتلك الأحكام، يبدأ بالكلام حول شكل وجوده فيقول "ذلك الثابت الخارج إمّا أن يكون قائما بنفسه أو متمثّلا بغيره، والقائم بنفسه إمّا ذا وضع أو غير ذي وضع".[64]

هكذا يحصر الطوسي الاحتمالات حصرا عقليّا، ويمكننا أن نعدد هذه الاحتمالات بالشكل الآتي:ـ

1. كون الخارج المطابق به قائما بنفسه: وهذا الاحتمال يؤدّي إلى احتمالين، الأول احتمال كون القائم بنفسه ذا وضع، وهذا الاحتمال باطل حسب الطوسي. لأنّ الأحكام العقليّة غير متعلقة بجهة من العالم، والحال أنّ كل ذي وضع متعلق بجهة ما. وأيضا فإنّ تلك الأحكام التي تكون في الذهن إنّما تُدرك عن طريق العقل، أمّا الأشياء التي تكون ذوات أوضاع فإنّما تُدرك بالحواس أولا، والمعروف بأنّ المطابقة بين المعقول والمحسوس محال. أمّا الاحتمال الثاني هو كون ذلك الشيء الخارج غير ذي وضع، وهذا أيضا محال عند الطوسي، لأنّه يؤدي إلى القول بالمُثُل الأفلاطونية المحالة عند الفيلسوف.
2. كون ذلك الخارج المطابق به متمثلا بغيره: وهذا أيضا منقسم إلى احتمالين؛ إمّا أن يكون ذلك الشي ذا وضع، وقد ثبت استحالته في القسم الأول، وإمّا أن يكون غير ذي وضع، وهذا الاحتمال الأخير هو الذي يراه الطوسي صحيحا.[65]

وبعد أن يرجح الاحتمال الصائب من بين هذه الاحتمالات، يشير الطوسي في المقدّمة السادسة إلى استحالة وجود ذلك الشيء الخارج المطابق به وجودا بالقوة، لأنّ الأحكام الذهنية التي طابقتها موجودة بالفعل، والحال أنّ الذي يكون بالفعل يطابق الذي بالفعل. وقبل أن يصل إلى النتيجة النهائية لقياسه يشير الطوسي في المقدّمة السابعة إلى استحالة زوال أو تغير ذلك الخارج أو خروجه من القوة إلى الفعل، لأنّ الأحكام الذهنية التي طابقتها موجودة هكذا، وأنّ عكس ذلك هو إثبات الحالّ بدون المحلّ، وهذا محال.[66]

وفي النتيجة يجب أن يكون وجود المشتمل على تلك الأشياء بالصورة التي ذُكرت في المقدّمة السابعة، ولكن رغم وجوده بهذه الصورة لا يمكن أن يكون هو الأوّل الواجب بعينه، لأنّ هذا الموجود يحتوي على الكثرة لخلاف الأول. وبهذا يصل الطوسي إلى نتيجة كون ذلك الخارج المطابَق به عقلا مجردا، ويسميه بنفس الأمر. ويطابقه بما هو موجود بالنصوص، حيث إنّ الطوسي يقول بما معناه بأنّ هذا الذي نسميّه بالعقل الكل، هو مذكور في القرآن تارة باللوح المحفوظ، وتارة بالكتاب المبين وهو المشتمل على كل رطب ويابس.[67] وأمّا سبب تسميته بالعقل الكل فلاشتماله على الكل، وأمّا كونه لوحا فلأنّ كل الأشياء على حسب رأيهم مستطر فيه، وهو محفوظ كغيره من الموجودات النورانية.[68] وهذه التسميات موجودة عند الفلاسفة الذين سبقوا الطوسي، خاصة الفارابي، فكما أشرنا إليه سابقا فإنّ الفارابي أيضا يسمّي العقل الفعّال بأسماء موجودة في الاصطلاح الديني.

وهكذا يحاول الطوسي إثبات العقل المجرد، وطريقة الطوسي هذه تمتاز بكونها طريقة منطقية مبنية على الإدراك الإنساني، بحيث يَسهل الإحاطة بها لكل من اشتغل بفن المنطق. والدليل في أساسه مكون من اقيسة متعددة، ويمكننا حصر هذه الاقيسة بقياسين، حيث إنّ الطوسي يثبت في نتيجة القياس الأول كون المطابَق به موجودا في الخارج، أمّا في القياس الثاني، فهو يصل إلى نتيجة كون ذلك الشيء الحاوي لتلك الأحكام جوهرا عقليّا مجردا.

5. مصادر نصير الدين الطوسي

كما هو معلوم بالضرورة فإنّ المعرفة الفلسفية معرفة تراكمية، فالمسائل في حدّ ذاتها تعتبر قديمة، كما أنّ الآراء التي تطرح لحلّ تلك المشاكل الفكريّة هي أيضا بدورها مبنيّة على مقدّمات سابقة وبعضها أوليّة، مسلّمة بصدقها. فهذا الأمر نجده في أغلب مسائل الوجود والمعرفة وغيرها من المباحث الأصليّة للفلسفة، فلذلك فإنّه من النادر جدا أن نجد رأيا او طريقا داعما لرأي ما منفصلا عمّا سبقه من الآراء والطرق المُثبتة، بل أغلبها متصلة لما قبلها. أمّا المنفصلة منها تعتبر شاذّة من أساسها. وهذا الحكم سارٍ على دليل الطوسي الذي نحن بصدده، فالدليل في حدّ ذاته متعلق بمسألة قديمة متشعبة عن مسألة الوجود والمعرفة، فلهذا السبب من غير الإمكان الحكم على الدليل بأنّه دليل منفرد من جميع نواحه. بل إنّنا لو دققنا في تفاصيله نجد الدليل في أساسه معتمداً على مقدّمات مقبولة عند الأوائل، وعن طريق التعرف على هذه المقدّمات من الممكن الوصول إلى مصادر الطوسي نفسه. فمثلاً المقدّمة الأساسية مبنيّة على وجود مقدّمات مسلمّة

---

64 نصير الدين الطوسي، *رسالة إثبات العقل المجرد*، 3ـ4.

65 نصير الدين الطوسي، *رسالة إثبات العقل المجرد*، 6.

66 نصير الدين الطوسي، *رسالة إثبات العقل المجرد*، 7.

67 نصير الدين الطوسي، *رسالة إثبات العقل المجرد*، 8.

68 حسن زاده آملي، *عيون مسائل النفس (طهران: انتشارات أمير كبير، 1385)*، 500.

بصدقها، مثل المقدّمات الرياضيّة التي تُعتبر مقبولة صادقة عند أغلب الفلاسفة. فغاية الطوسي في الأساس الوقوف على سبب صدق هذه المقدمات الصادقة. فهذه المقدّمات التي استخرجها من كتب الأوائل هي المقدّمات المسوّغة في أساسها لإثبات وجود ذلك الجوهر المجرد. وكأنّ الطوسي يعلّل وجود ذلك المجرد بهذه المقدّمات المتعلقة بالمعلومة اليقينيّة المسلّمة بصدقها. وهذه المقدّمات نفسها هي القاعدة الأساسية التي يستند عليها الطوسي في دليله.

أمّا القاعدة الثانية التي تُشكّل مصدر الطوسي الأساسي الثاني، هي مسألة تقسيم الوجود، فهو يقسّم الوجود كما ذكرنا آنفا إلى الوجود الذهنيّ والوجود الخارجيّ، ثمّ يضيف قسما آخر ويسّميه وجود الشيء في حدّ ذاته الذي هو نفس الأمر،[69] وهو في تقسيمه هذا ـ خاصّة تقسيم الوجود إلى الخارجيّ والذهنيّ ـ ينطلق من مفاهيم موجودة في فلسفة ابن سينا بالأساس، وهذا الأمر يتّضح عند مقارنة تعريفات الطوسي بتعريفات ابن سينا. كما أنّ الطوسي يعتبر متأثرا بابن سينا في كثير من المسائل الفلسفية، فلذلك يمكن أن نعتبر أبن سينا مصدرا أساسيا للطوسي في هذه المسألة أيضا.

ورغم كون الطوسي يتطرق إلى تقسيم الوجود، ويعتمد على هذا التقسيم في كثير من الأحيان، إلّا أنّه في دليله هذا ـ وكما اشرنا سابقاً ـ ينطلق من منطلق معرفي بحت، فلذلك نجده يستخدم المعلومات الرياضيّة الموجودة في الإنسان كركيزة أساسية في دليله، وهذا الأمر مشابه لموقف الغزالي المُشار إليه آنفا، فهو أيضاً يُثبت العقل الفعّال من هذا المنطلق، فلهذا من الممكن ان نعّدّ الغزالي ـ رغم الفارق الفكري ـ من الفكرين الذي تأثر بهم الطوسي في دليليه هذا. وأمّا من ناحية الأسماء والمصطلحات التي استخدمه الطوسي للتعبير عن نفس الأمر، فهو شبيه بالفارابي، حيث إنّ الفارابي أيضا يستخدم بعض المصطلحات المتعارف عليها في النّصوص الدينيّة للتعبير عن العقل الفعّال، والطوسي من هذه الناحية يُعتبر متأثرا بالفارابي أيضاً. وفي الخلاصة يمكن القول بأن دليل الطوسي هذا مبني في الأساس على المصادر المشائيّة الإسلامية، كما أنّ الأقيسة في حدّ ذاتها أقيسة أرسطية.

6. اعتراضات على دليل نصير الدين الطوسي

إنّ الدليل الذي أقامه الطوسي على إثبات العقل المجرد، أُخذ بنظر الاعتبار من قبل المفكرين الذين جاؤوا بعده. وقد تعرض لشرح دليله هذا من المشاهير شمس الدين الكيشي (ت. 1296/695) وجلال الدين الدواني (ت. 1502/908) وغيرهم، إلّا أنّ هذه الشروحات لم تقتصر على إيضاح دليل الطوسي وتحليله، بل احتوت أيضا على اعتراضات قيّمة من شأنها أن تزحزح قوة الدليل. وأغلب هذه الاعتراضات موجهة للمقدّمات المتضمنة عليها هذا الدليل. وهنا سنعرض بعضا من هذه الاعتراضات مع تحليلها وأوجه دفعها إن كانت لها ذلك.

الاعتراض الأول: هذا الاعتراض موجه إلى قاعدة أنّ التطابق يقتضي المغايرة العددية، ومضمونه أن التطابق من الممكن أن يتحد في الشخص الواحد، ومثال ذلك أن الحد والمحدود شيئان مختلفان إلّا انّهما متحدان في شخص المحدود، وهذا إن دل على شيء فهو يدل على إمكانية اتحاد الشيئين المتطابقين في العدد. ذكر هذا الاعتراض الكيشي ناقدا به المقدّمة الثانية لدليل الطوسي.[70]

والظاهر أنّ هذا الاعتراض من الممكن دفعه، لأنّ المثال الذي بنى عليه الناقد اعتراضه هو مثال مخالف لما أراده المصنّف، لأنّه من الممكن أن يقال أنّ الحد صورة ذهنية للموجود الخارجي عينه، وأمّا مراد الطوسي هنا هو المعقولات الذهنية التي لا وجود لها في المادة. لذلك رجّح القول بنفس الأمر ولم يقل الوجود العيني.

الاعتراض الثاني: هذا الاعتراض موجه إلى إحدى احتمالات المقدّمة الخامسة للدليل، ألا وهو احتمال كون الخارج المطابَق به قائما بنفسه غير ذي وضع، وكون هذا الاحتمال يؤدّي إلى القول بالمُثل الأفلاطونية التي ثبتت بطلانها بأدلة ذكرت في غير هذا الموضع. ومضمون هذا الاعتراض، هو أنّ الذي تم امتناع وجوده هو وجود الماهيّات المجردة المسماة بالمُثُل، أمّا الذي ينتج من هذا الاحتمال فليس هو وجود عين تلك المُثُل، لأنّه من الممكن أن يكون الموجود شيئا آخر عن المُثُل. وهذا الاعتراض قد ذكره الدواني في شرحه لدليل الطوسي.[71]

والحقيقة انّ هذا الاعتراض فيه شيء من الصحة، لأنّ المقصود بالمُثُل هي النماذج الأصليّة الأزليّة للموجودات المادّية والتي لا تتغير أو تفسد.[72] أمّا المقصود في الدليل هو الموجود المطابَق به لما هو موجود ذهني، بمعنى المأخوذ بالاعتبار ههنا هو الحكم الذهني لا الموجود الفيزيقي. ولكن رغم هذا فإنّه من الممكن أن يؤدّي هذا الاحتمال إلى الماهيّات المجردة كما قال الطوسي، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ هذه الماهيّات ليست هي المُثل بعينها، مع أدلة أرسطوطاليس في استحالة المُثُل تجري هنا أيضا. فبالنتيجة فإنّ الطوسي يكون بردّه لهذا الاحتمال مُحقّا.

الاعتراض الثالث: هذا الاعتراض موجه إلى النتيجة القائلة بكون الخارج عقلا، لأنّه لأجل الحكم بكونه عقلا لابدّ أولا أن يُثبت كونه عقلا بالفعل من جميع الجهات، والحال أنّ الذي يتم إثباته في هذا الدليل هو كونه عقلا بالفعل من حيث اشتماله للمعقولات! فمن الممكن أن يكون غير عقل بالفعل من جهات أخرى، مثل أن يكون نفسا أو غيره. وهذا الدليل أيضا ذكره الدواني مع اعتراضات كثيرة ضمّنه في شرحه.[73]

والاعتراضات التي نقلناها هنا هي جزء من الاعتراضات، لكنّنا يمكن أن نعتبرها من اهمّ الاعتراضات، لأنّها موجهة الى القواعد الأساسية التي بنى الطوسي دليله عليها. كما أنّ هذه الاعتراضات الدقيقة تدل على انّ الذين جاؤوا من بعد الطوسي قد أخذوا هذا الدليل على محمل الجدّ، بسبب ما احتواه من المزايا المنطقية.

---

69 ومن الجدير بالذكر أنّ بعض الباحثين المعاصرين يرون خلاف هذا، فمثلا الباحث محمد معشوق آقطاش الذي أشرنا إلى رسالته لنيل درجة الماجستير يرى بأنّ نفس الأمر لا يُعتبر قسما مستقلا للوجود، بل حتى أنّ المقصود بنفس الأمر ليس العقل الفعّال أيضا، وإنّما هو وجود الصور المتمثلة في العقل الفعّال. ويؤيّد كلامه هذا ببعض الأدلة، والواقع أنّ هذا الرأي وإن كان دقيقا وقيّما في نفسه إلّا أنّ التحقيق يدعو إلى التوقف فيه، لأنّ القول بأن نفس الأمر ليس قسما مستقلا للوجود وإن كان مقبولا إلّا أنّ القول بأنّه ليس جوهرا مجردا لا يتطابق مع رأي الطوسي. ولو كان الأمر كذلك لما سمّاه بعقل الكل. كذلك ما نقلناه عن بعض تلامذة الطوسي حول أنّه استخدم مصلح نفس الأمر إزاء العقل الفعّال المجرّد ينافي هذا الرأي، فليتأمل. انظر:

Muhammet Maşuk Aktaş, *Nasîrüddîn Et-Tûsî'de Nefsü'l-Emr Problemi: Mutâbakat Teorisi Bağlamında Bir Değerlendirme* (İstanbul: Medeniyet Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 153-154.

70 شمس الدين الكيشي، *روضة الناظر في شرح نفس الأمر*، مح. طيبة عارف نيا (إيران: ميراث مكتوب، 1393)، 13.

71 جلال الدين الدواني، *شرح رسالة إثبات العقل المجرّد*، مح. طيبة عارف نيا (إيران: ميراث مكتوب، 1393)، 53.

72 İlhan Kutluer, "Müsül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/149.

73 جلال الدين الدواني، *شرح رسالة إثبات العقل المجرّد*، 58.

الخاتمة

إنّ مسألة العقل المجرد في الفكر الإسلامي مسألة متشعبة، حيث إنّ مفكري وفلاسفة الإسلام قد تطرقوا إلى هذه المسألة من جهات مختلفة، ومن أهمّا العقل ووجوده. حيث إننّا من خلال تعرضنا لمفهوم العقل عند مفكري الإسلام وجدنا أنّ هذا المفهوم قد خاض تطورا اصطلاحيا في الأساس، ومن خلال هذا التطور تحول المعنى المقصود بالعقل من المعنى المعرفي إلى المعنى الوجوديّ المعتمد عند كثير من فلاسفة الإسلام. ورغم أنّ أغلب فلاسفة الإسلام قد تعرضوا لمسألة العقل إلّا أنّ هؤلاء اختلفوا في مسألة وجوده، فبعد أن أثبت وجوده بطرق مختلفة فلاسفة مثل الفارابي وابن سينا، شكّك في وجوده آخرون مثل أبو البركات البغدادي. ولكن الأمر لم يقتصر على هؤلاء فقط، بل حتى المتأخرين من مفكري الإسلام قد تطرقوا إلى مسألة وجود العقل، ولعل من أهمّ الذين خاضوا في هذه المسألة الفيلسوف المشهور نصير الدين الطوسي.

إنّ الطوسي قد تعرض لمسألة العقل المجرد في كثير من مؤلفاته، ولكنه خصص لأثبات وجوده رسالة سمّاه *رسالة اثبات العقل المجرد*. إنّ هذه الرسالة تُعدّ رسالة مختصرة، يطرح فيها الفيلسوف دليله لأثبات العقل المجرد، ومن خلال ما توصلنا إليه في هذه الدراسة نستطيع أن نقول إنّ دليل الطوسي هذا، دليل منطقي مبني على قياسين، والمقدّمات المستخدمة في هذين القياسين، مقدّمات معتبرة عند فلاسفة آخرين غير الطوسي. فمن هذا المنطلق نستطيع أن نقول أيضا، إنّ دليل الطوسي من ناحية ما يحتويه من مُقدّمات منطقية، دليل معُتمد بالأساس على الفلاسفة السابقين، خاصة المشائين منهم، مثل ابن سينا، ولكن التركيب المنطقي لهذا الدليل غير موجود عند الفلاسفة السابقين للطوسي. فلذلك يمكن القول بأنّ الطوسي هنا قد طرح دليلا فريدا من نوعه، لم يتطرق إليه فيلسوف من قبله. وهذا الأمر يُضفي قيمة معرفية زائدة على الدليل، لكونه طريقا مستحدثا لإثبات العقل المجرد. ولكنّ طريقة الطوسي هذه، من ناحية كونها معتمدة على مقدّمات معرفية في الأساس، فهي قريبة من طريقة الغزالي لإثبات العقل الفعّال. حيث الغزالي أيضا يعتمد على مقدّمات منطقية أبستمولوجية في طريقة إثباته لهذا النوع من العقل. كما أنّ الطوسي يعتبر قريبا من الغزالي من ناحية عدم قبوله لنظريّة الفيض الإلهي على مجملها. فلذلك نجده يعترض على الذين اثبتوا وجود العقل المجرد معتمدين على تلك النظريّة.

المصادر والمراجع

أبو البركات البغدادي. *المعتبر في الحكمة*. حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، 1375.

أركين، هاجر. "نفس الأمر عند جلال الدين الدواني". *مصادر الفكر العثماني ومسائله*. نشر. فؤاد أيدن ـ متين أيدن ـ محمد يتيم. إسطنبول: مطبوعات محيا، 2018.

أقطاش، محمد معشوق. *مسألة نفس الأمر عند الطوسي: تحليل تحت ضوء نظريّة المطابقة*. إسطنبول: جامعة المدنية، معهد تعليم الدراسات العليا، رسالة الماجستير، 2021.

أقطاش، محمد معشوق. "رسالة نفس الأمر المأخوذة من كتاب المعارف للسمرقندي والمسندة إلى الجرجاني: دراسة أصلية النص والمحتوى". *مجلة النظريّات* 2/8 (2022).

أسترآبادي، محمد جعفر. *البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة*. الناشر: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية. إيران: مكت الإعلام الإسلامي، 1424.

آملي، حسن زاده. *عيون مسائل النفس*. طهران: انتشارات أمير كبير، 1385.

دوارن، رجب. "رسالة نفس الأمر لناصر الطوسي". *دورت اوكه* 4 (نيسان 2016).

دوران رجب. "رسائل نفس الأمر". مجلة قسم اللغة والتاريخ والجغرافيا جامعة أنقرة (1992)

دميرقول، مراد. *مدافعة الطوسي عن ابن سينا*. أنقرة: منشورات الفجر، 2010

دميرقول، مراد. "انتصار نصير الدين الطوسي لفلسفة ابن سينا أمام انتقادات فخرالدين الرازي". *مجلة كلية الإلهيات جامعة الجمهورية* 1/14 (2010)، 247ـ276.

ابن سينا. *النّجاة*. مح. محي الدّين الكردي. مصر: السعادة، 1938.

ابن سينا. "رسالة في الحدود"، *تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات*. مصر: مطبعة هندية، 1908.

ابن سينا. *الإشارات والتنبيهات*. تحقيق: سليمان دنيا. مصر: دار احياء الكتب العربي، 1947.

ابن سينا. *الشفاء*، مح. الأب قنواتي ـ سعيد زايد. مصر: المطبعة الأميرية، 1952.

ابن فارس. *معجم مقاييس اللغة*. مح. عبد السلام محمد هارون. 6 جلد، لبنان: دار الفكر، 1979.

بولاي، سليمان خيري. "العقل"، *الموسوعة الإسلامية*. 2/238ـ239. إسطنبول: مطبوعات وقف الديانة التركي، 1989.

تولوجه، ادم حسين – طوناكوز، طونا. "نفهوم نفس الأمر عند طاش كوبرولو زاده أحمد أفندي". مجلة كلية الإلهيّات جامعة جوقوراوفا 2/21 (2021).

جابر بن حيان. *كتاب الحدود*. مح. احمد فريد المزيدي. لبنان: دار الكتب العلمية، 2006.

الدواني، جلال الدين. *شرح رسالة إثبات العقل المجرّد*. مح. طيبة عارف نيا. إيران: ميراث مكتوب، 1393.

الطباطبائي. *بداية الحكمة*. إيران: مؤسسة المعارف الإسلامية، 1418.

الطباطبائي. *نهاية الحكمة*. إيران: مؤسسة النشر الإسلامي، 1404.

الطوسي، نصير الدين. *تلخيص المحصل*. لبنان: دار الأضواء، 1980.

الطوسي، نصير الدين. *تجريد الاعتقاد*. مح. محمد جواد الجلالي. إيران: مكتب الإعلام الإسلامي، 1407.

الطوسي، نصير الدين. *شرح الإشارات والتنبيهات*. مح. سليمان دنيا. لبنان: مؤسسة النعمان، 1993.

الطوسي، نصير الدين. *رسالة إثبات العقل المجرد*. مح. طيبة عارف نيا. إيران: ميراث مكتوب، 1393.

الطوسي، علاء الدين. *تهافت الفلاسفة*. مح. رضا سعادة. لبنان: دار الفكر اللبناني.

الغزالي. *تهافت الفلاسفة*. مح. سليمان دنيا. مصر: دار المعارف، 1966.

الغزالي. *المستصفى من علم الأصول*. مح. محمد عبد الشافي. لبنان: دار الكتب العلمية، 1993.

الغزالي. *معارج القدس في معرفة مدارج النفس*. المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي، 2017.

الفارابي. *السياسة المدنية*. مح. فوزي نجّار. لبان: المطبعة الكاثوليكية، 1964.

الفارابي. *أراء أهل المدينة الفاضلة*. مح. البير نصري نادر. لبنان: المطبعة الكاثوليكية، 1986.

قناعتلي، محمد. *نفس الأمر في فلسفة الطوسي*. أنقرة: جامعة يلدريم بايزيد، معهد العلوم الاجتماعية، رسالة ماجستير، 2021.

قاراكوز، إسماعيل. نفس الأمر عند إسماعيل كلنبوي. أرزروم: جامعة اتاتورك، معهد العلوم الاجتماعية، رسالة ماجستير، 2020.

قايا، محمود. "الصدور". *الموسوعة الإسلامية*. 37/467. إسطنبول: مطبوعات وقف الديانة التركي، 2009.

قوطلوار، إلهان. "مُثُل". *الموسوعة الإسلامية*. **32**/149. إسطنبول: مطبوعات وقف الديانة التركي، 2006.

الكندي. *رسالة حدود الأشياء ورسومها*. مح. محمد أبو ريدة. مصر: دار الفكر العربي، 1950.

الكيشي، شمس الدين. *روضة الناظر في شرح نفس الأمر*. مح. طيبة عارف نيا. إيران: ميراث مكتوب، 1393.

Kaynakça | References

Âmulî, Hasanzâde. *'Uyûn-i Mesâili'n-Nefs.* Tahran: İnişârât-i Emîr-i Kebîr, 1385.

Aktaş, Muhammet Maşuk. *Nasîrüddîn Et-Tûsî'de Nefsü'l-Emr Problemi: Mutâbakat Teorisi Bağlamında Bir Değerlendirme.* İstanbul: Medeniyet Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Aktaş, Muhammet Maşuk. "Cürcânî'ye Atfedilen Nefsü'l-emr Risalesinin Semerkandî'nin el-Ma'ârif 'inden Alındığı Üzerine: Otantiklik ve İçerik Hakkında Bir Araştırma". *Nazariyat* 8/2 (Ekim 2022).

Bağdâdî, Ebû'l-Berekât. *Kitâbü'l-Muʿteber fi'l-ḥikme.* Haydarabad: Daire'tü'l-ma'arif el-Osmaniyye, 1375.

Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/238-239. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Duran, Recep. "Nasır Tûsî'nin Nefsu'l-Emr Risâlesi İsbâtu'l-Akli'l-Küllî". *Dört Öge* 4 (Nisan 2016).

Duran, Recep. "Nefsu'l-Emr" Risaleleri". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi* (1992).

Demirkol, Murat. *Tûsî'nin İbn Sînâ Savunması.* Ankara: FECR Yayınlar, 2010.

Demirkol, Murat. "Nasîreddin Tûsî'nin İbn Sina Felsefesini Fahreddin Râzî'nin Eleştirilerine Karşı Savunması". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (Haziran 2010), 247-276.

Ergin, Hacer. "Celâleddîn Devânî'in Nefsül'-Emr Anlayışı". *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*. ed. Fuad Aydın-Metin Aydın-Muhammed Yetim. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2018.

İbn Sînâ. *En-Necât*. thk. Muheyddin el-Kurdî. Mısır: es-Se'ade. 1938.

İbn Sînâ. *eş-Şifâ' İlahiyat I*. thk. El-eb Kanvatî – Said Zâid. Mısır: El-Matabi' el-Emiriyye, 1952.

İbn Sînâ. "er-Rîsâle fi'l-Hudûd". *Tisu Resail-i fi'l Hikme ve't Tabiyyat.* Mısır: Matba'tu Hinddiye, 1908.

İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-tenbîhât.* thk. Süleymân Dünya. Mısır: Dar'ul İhyâ, 1947.

İbn Fâris. *Muʿcemü meḳāyîsi'l-luġa.* thk. Abdulsalam Harûn. 6 Cilt. Lübnan: Daru'l-Fikr, 1979.

Câbir b. Hayyân. "Kitabu'l-Hudud". *Resâil Câbir b. Hayyân*, nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 2006.

Devânî, Celaleddîn. *Şerhu' risalet'i İsbât'il-akıl*. thk. Taybe Arif Niya. İran: Miras-i Mektûb, 1393.

Esterabadî, Muhammed Cafer. *El-Berâhîn-i Ḳāṭıʿa fî şerh'i Tecrîd'il-ʿakaid es-Sadiʿa.* İran: Mekteb'ul-iʿlam el-İslamî, 1424.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *Bidâyetü'l-ḥikme.* İran: Müessesetü'l-Maʿarif er-İslamiyye, 1418.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *Nihâyetü'l-ḥikme*. İran: Müessesetü'n-neşsr el-İslamî, 1404.

Tûsî, Nasîrüddîn. *Tecrîdü'l-iʿtiḳād*. thk. Muhammed Celâlî. İran: Mekteb'ul-iʿlam el-İslamî, 1407.

Tûsî, Nasîrüddîn. *Telḫîṣü'l-Muḥaṣṣal*. Lübnan: Dâru'l-edvâ, 1980.

Tûsî, Nasîrüddîn. *Şerḥu'l-İşârât*. thk. Süleymân Dünya. Lübnan: Müessesetü'n-Numân, 1993.

Tûsî, Nasîrüddîn. *Risaâlet'ün fî İsbati'l-ʿaḳl el-Mücerred*. thk. Taybe Arif Niya. İran: Miras-i Mektûb, 1393.

Tûsî, Alâeddin Ali. *Tehâfütü'l-felâsife.* Thk. Rıza Saadet. Lübnan: Dâru'l-fikr.

Tülüce, Hüseyin Adem– Tunagöz, Tuna. *"Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin Nefsü'l-Emr Anlayışı". Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2021).

Gazâlî. *Tehâfütü'l-felâsife.* thk. Sülymân Dünya. Mısır: Dâru'l-maʿrif, 1966.

Gazâlî. *el-Müstaṣfâ min ʿilmi'l-uṣûl.* thk. Muhammed Abulşâfî. Lübnan: Dâru'l-kutub el-İlmiyye, 1993.

Gazâlî. *Meâʿricü'l-Kuds fî Medāric Maʿrifeti'n-Nefs.* Londra: Müessesetü Hindâvî, 2017.

Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye.* thk. Fevzî M. Neccâr. Beyrut: el-Matbaa el-Kasûlikiyye, 1964.

Fârâbî. *Ârâ'i ehli'l-medîneti'l-fâzıla*. thk. Elbîr Nasrî Nâdir. Lübnan: el-Matbaa el-Kasûlikiyye, 1986.

Kanaatlı, Muhammet. *Nasîruddin Tûsî Felsefesinde Nefsü'l-Emr.* Ankara: Yildirim Beyazit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Karagöz, İsmail. *İsmail Gelenbevî'de Nefsü'l-emr.* Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Kaya, Mahmut. "Sudûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/467-468. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Kutluer, İlhan. "Müsül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/149-151. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Kindî. "Risâle fî ḥudûdi'l-eşyâ' ve rüsûmihâ". *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye.* thk. Muhammed Ebû Rîde. Mısır: Dâru'l-Fikr Al-Arabî, 1950.

El-kişî, Şemsüddîn. *Ravżatü'n-nâẓır fî şerhi risaleti Nefsü'l-emer*. thk. Taybe Arif Niya. İran: Miras-i Mektûb, 1393.