

دوره ۲۴، شماره ۶۴  
پاییز و زمستان ۱۳۹۹  
صص: ۱۷۳ - ۱۵۹

دوفصلنامه علمی حکمت سینوی  
دانشگاه امام صادق<sup>(ع)</sup> پردیس خاوران  
نوع مقاله: علمی - پژوهشی

## نقش خواجه نصیر طوسی در تداوم فلسفه ابن سینا و نوآوری‌های فلسفی او

طیبه کرمی<sup>۱</sup>

### چکیده

جریان کلامی فلسفی ضد سینوی که با غزالی آغاز شد و با فخر رازی تکمیل شد، زمینه‌ای برای خواجه نصیر بود تا از هویت فلسفه اسلامی و کلام شیعی دفاع کند. او با عنایت به مباحث و اشکالات مطرح‌شده، به تفسیر و شرح آثار و آراء ابن سینا پرداخت و به تقریرهای جدیدی دست یافت که در جای خود با اهمیت بود و پس از او نیز مورد توجه سایر حکما و متکلمان قرار گرفت. خواجه نصیر دربارهٔ صدور و خلقت، جایگاه عقل و نفس الامر، علم خدا، نیاز عقل انسان به تعلیم و لزوم متابعت از شرع در کیفیت مبدأ و معاد نکات با اهمیتی مطرح کرد. او براساس اعتبارات فلسفی و حساب ترکیبات، ساختار جدیدی برای صدور کثرت تبیین، و تکثر عالم عقل و جهات متکثر معقولات را اثبات کرد. او عالم عقل را معادل نفس الامر در نظر گرفت و علم خدا به جزئیات را نیز از طریق تکثر عالم عقل و معقولات آن تبیین کرد. خواجه نصیر از منظر حکمت الهی شیعه، عقل انسان را نیازمند مدد دانست و برای عقول بالقوه و غیرمتکامل بشری، هدایت و تعلیم را لازم دانست. او درعین حال معتقد بود که برخی امور خارج از حوزه عقل هستند و تنها به وسیلهٔ شرع تبیین می‌شوند.

### کلیدواژه‌ها

اعتباریات، تعلیم، خواجه نصیر، عقل، قاعده الواحد، نفس الامر

## بیان مسئله

خواجه نصیر طوسی را غالباً فیلسوفی مدافع فلسفه سینوی دانسته‌اند. پس از ابن‌سینا، جریان‌های فلسفی به دو دسته موافق و مخالف ابن‌سینا تقسیم شدند. برخی همانند بهمنیار (درگذشته ۴۵۸هـ) و ابوالعباس لوکری (زنده تا ۵۰۳هـ) و ابن‌سهلان ساوی (حدود ۵۶۵هـ) و خواجه نصیر طوسی (درگذشته ۶۵۳هـ)، از مدافعان ابن‌سینا به شمار می‌روند و درمقابل، کسانی مانند ابوحامد غزالی (درگذشته ۵۰۵هـ)، ابوالبرکات بغدادی (درگذشته ۵۲۷هـ)، ابوالفتح محمدبن عبدالکریم شهرستانی (درگذشته ۵۴۸هـ)، شرف‌الدین مسعودی (درگذشته حدود ۵۸۵هـ)، شهاب‌الدین سهروردی (درگذشته ۵۸۷هـ)، افضل‌الدین غیلانی (درگذشته حدود ۵۹۰هـ)، و فخر رازی (درگذشته ۶۰۶هـ) از جنبه‌های مختلف فلسفی و کلامی یا با رویکرد عرفانی به نقد مبانی ابن‌سینا پرداختند و در عقاید او تردید کردند. موافقان و مخالفان ابن‌سینا در یک سطح و مقام نبودند و رویکردهای متفاوتی به فلسفه ابن‌سینا داشتند؛ اما در مجموع، همه این مخالفت‌ها، نشان‌دهنده اهمیت آثار ابن‌سینا و مبانی او بوده است. ابن‌سینا، اصول و مبانی فلسفه یونانی و نوافلاطونی را در ساختاری نو و متناسب با جهان‌شناسی اسلامی بازسازی کرد و حتی در عنوان برخی از آثارش، مانند کتاب *المبدأ و المعاد و النجاة من بحر الضلالت* از تعبیر دینی استفاده کرد. او در فلسفه خود وارد حوزه‌هایی شد که در متون اسلامی درباره آنها آرای صریحی وجود داشت و همین امر، در میان خوانندگان آثار ابن‌سینا و مدافعان او تنش و تعارض ایجاد کرد و بسیاری او را نقد کردند. شاید سده ششم را بتوان اوج منازعه با فلسفه ابن‌سینا دانست. پرچم‌دار این جریان ابوحامد غزالی بود که در مسائل مهمی به فلاسفه، به‌ویژه ابن‌سینا، اشکال گرفت؛ مسائلی چون حدوث یا قدم عالم، صدور کثرت از واحد (قاعده الواحد)، ضرورت علی، علم خدا به جزئیات، معاد جسمانی (غزالی، ۱۳۸۲، ص ۷۴، ۱۲۰، ۱۸۴، ۱۹۲، ۲۲۵، ۲۶۸). سهروردی نیز که طراح نظام فلسفه اشراقی است، پیش از طرح مبانی فلسفی خود در *حکمه‌الاشراق*، مغالطات و اشکالاتی از منظر حکمت ذوقی به فلسفه مشائی وارد کرد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۴۶-۱۰۴). ابوالبرکات بغدادی نیز در برخی مواضع فلسفی با نظریات ابن‌سینا مخالفت کرد (بغدادی، ۱۳۵۷، ج ۳، ص ۱۴).

البته باوجود این مخالفت‌ها، همچنان آثار ابن‌سینا رواج داشت. چنانکه ابن‌غیلان بلخی، متکلم معاصر فخررازی، نمود بارزی از مواجهه این دو جریان را در اثر خود *حدوث العالم* به نمایش گذاشت. او که به فرید غیلانی و افضل‌الدین نیز مشهور بود، در ۵۲۳هـ برای تحصیل علوم اسلامی به مرو رفت. غیلانی در حین تحصیل فقه در مدرسه نظامیه، با الفاظ و اصطلاحاتی مواجه شد که پیش‌تر آنها را نشنیده بود و معانی آنها را نمی‌فهمید. او دریافت که این اصطلاحات مربوط به علم

منطق است که مقدمه علوم دیگری مانند فلسفه و کلام است. او تحصیل این علوم را آغاز کرد، اما در نهایت به یکی از مخالفان سرسخت فلسفه تبدیل شد. غیلانی گفتار فلاسفه را انباشته از تعبیر و اصطلاحات مبهم و غریب وصف می‌کند که بیشتر آنها از زبان یونانی آمده و ابهام آنها باعث مستورماندن خطاهای آن شده است. غیلانی همچون غزالی معتقد بود که آموختن منطق و تسلط ضوابط استدلال، وسیله یافتن فساد گفتار فلاسفه است. به نظر او در منطق خبری از ضلالت‌های فلاسفه نیست ولی مثال‌هایی از علم الهیات و طبیعیات در آن هست که باعث می‌شود متعلم به فراگیری آن دو علم کشیده شود و گمان کند که فراگیری آن علوم نیز ضروری است در حالی که این علوم نفعی برای متعلم ندارد (رک: غزالی، ۱۹۹۰م، ص ۲۶-۲۷؛ ابن‌غیلان بلخی، ۱۳۲۷، ص ۹-۱۰).

به نظر او فلاسفه اگرچه به ظاهر به مبدأ و معاد معترف‌اند، اما عمق سخن آنان و مبادی و مبانی فلسفی آنها و به‌ویژه نفی حدوث زمانی عالم، منجر به نفی مبدأ عالم شده و اعتقاد آنان به معاد و حشر نیز مطابق با اصول دین نیست. به نظر غیلانی ظاهر سخن فلاسفه چنان فریبنده است که حتی کسی مانند غزالی را نیز فریفته است. به نظر غیلانی فلاسفه نه تنها در مبدأ و معاد بلکه در نبوات و معجزات نیز سخنان کفرآمیز و غیر مطابق با اصول دین دارند و غزالی به بخش دوم، یعنی نبوات و معجزات، اشاره نکرده است. غیلانی تعبیر توهین آمیزی درباره ابن‌سینا دارد؛ چنانکه در بیان استدلال ابن‌سینا درباره حرکت فلک، می‌گوید ابن‌سینا یا کور بوده و نقص بیان خود را در نیافته و یا خود را به کوری زده است. او همچنین لعن به ابن‌سینا را جایز دانسته است، چراکه ابن‌سینا و برخی به پیروی از او، وظائف شرعی را کوچک شمرده و از انجام آنها سر باز زده‌اند. غیلانی برای جلوگیری از تسری فتنه به دین عوام، به مثابه قطع عضو فاسد، سعی در قطع تعلق فلسفه از علوم اسلامی و دور کردن آن از زندگی و عقاید مسلمانان کرده است. او معتقد است که نفوذ فلسفه در میان مسلمانان، فتنه مجوس و اسماعیلیان است که در زمان دیلمیان قوت گرفتند و ابن‌سینا و پدرش نیز به این جریان منتسب‌اند (ابن‌غیلان بلخی، ۱۳۲۷، ص ۷-۴۱).

به غیر از مسائل فکری و مجادلات کلامی، مسائل اجتماعی و سیاسی نیز احتمالاً در بروز این مخالفت‌ها مؤثر بوده است. شحاده، از محققان آثار کلامی و فلسفی عصور میانه، حدس می‌زند که غیلانی در دربار قراخانیان، حاکمان ایلخانی سمرقند (ایلک خانیان) منصبی حکومتی داشته و انتقادات عجیب و شدید او بر ابن‌سینا، با هدف دور کردن پیروان و حامیان ابن‌سینا از مراکز قدرت و حکومت بوده است و نه بیان اشکالات علمی و تحقیقی و نه حتی دفاع از دین (Shihadeh, 2013, p.15).

نظیر مواجهه غیلانی با ابن‌سینا را می‌توان در معاصر دیگرش محمدبن مسعود مسعودی مشاهده کرد. وی مشهور به شرف‌الدین و مورد توجه فخر رازی بود (رک: فخر رازی، ۱۴۱۲هـ، ص ۱۴۱). مسعودی

اگرچه همچون غیلانی رویکردی جدلی داشت و منتقد ابن سینا بود ولی تعابیر محترمانه تری درباره ابن سینا داشت. او در آغاز کتابش که آن را *الشکوک* نامید، اشکالاتی مطرح کرد و خواستار پاسخ فضلا و حل مشکل از سوی آنان شد. روش مسعودی در نقد ابن سینا، تلفیقی از روش غزالی در *تهافت* و ابوالبرکات بغدادی در *المعتبر* بود. وی در پانزده مسئله فلسفی از جمله ادله اثبات هیولی، تناهی اجسام، اثبات واجب، بقای علیت، معنی امکان (حدوث)، قاعده الواحد، بقای نفس پس از مرگ، علم خدا به جزئیات بر ابن سینا اشکال کرد (مسعودی، ۲۰۱۵، ص ۱۹۶-۲۱۷). پس از آن فخر رازی، با الهام از مسعودی بر *اشارات* شرحی نوشت و در آن به نقد آرای ابن سینا پرداخت. پس از این، خواجه نصیر نیز با عنایت به این سابقه و اشکالات، به شرح *اشارات* و دفاع از ابن سینا اقدام کرد. خواجه معتقد بود که شبهات و اشکالات فخر رازی باعث حیرانی طالبان حقیقت و دشواری تمییز میان صحیح و سقیم و کم‌رنگ شدن یقین در اعتقادات و اصول دینی شده است و از این رو پاسخ به آنها ضروری است (طوسی، ۱۳۵۹، ص ۱-۲؛ *Shihadeh, 2015, p. 1-3*).

یکی دیگر از کسانی که خواجه نصیر به طور جدی به مقابله با او پرداخت، محمد بن عبدالکریم شهرستانی (۴۷۹-۵۴۸ هـ) است. او کتابی با نام *مُصارَعه الفلاسفه* (کشتی گرفتن با فیلسوفان) نوشت، و غرض خود از نگاشتن این کتاب را تخریب این باور دانست که ابن سینا، هر چه در حکمت لازم بود، بیان کرده است و هر کس به منظور او دست یابد، به غایت حکمت و مقصد اعلی رسیده است. او در توصیف زمانه خود چنین می نویسد: مدافعان ابن سینا، اعتراض به کلام او را ناصواب دانسته و معترضان را تحت فشار قرار داده اند؛ بنابراین شهرستانی که مدعی بود در علوم مختلف تبحر دارد، تصمیم گرفت که همانند پهلوانان به میدان آید و با ابن سینا کشتی بگیرد و او را در میدان بحث و نظر به زمین بزند. شهرستانی برای این منظور از آثار ابن سینا، بخش هایی را انتخاب کرد و ادعا کرد که از طریق عقل و برهان و منطق با او مخالفت کرده است و اختلاف او با ابن سینا، لفظی نیست؛ بنابراین شهرستانی سعی کرد که خود را از موضع متکلم جدلی و معاند سوفسطائی دور نگه دارد و با این تعابیر گویا قصد داشت که از مقایسه این اثر خود با *تهافت الفلاسفه* غزالی احتراز کند (شهرستانی، ۱۳۹۶ هـ، ص ۱۱۴-۱۷). خواجه نصیر در پاسخ به شهرستانی *مُصارَعُ الْمُصارَعِ*<sup>۱</sup> را نوشت و آن را این گونه

۱- نام این کتاب در هر دو تصحیح آن (معزی و مادلونگ)، *مُصارَعُ الْمُصارَعِ* آمده که نادرست است. در لغت «مُصارَع» به معنی کشتی گیر و «مُصارَعَةُ» به معنی مبارزه میان دو نفر و کشتی گرفتن است. اما «مُصارَع»، جمع مَصْرَع و به معنی مهلکه‌ها و جای افکندن‌ها است و منظور خواجه نصیر این است: «جاهایی که کشتی گیر به زمین می خورد». شاید کسانی که در عنوان کتاب *مُصارَع* را مضموم آوردند، گمان کرده‌اند که منظور خواجه، کشتی گرفتن با کشتی گیر است. اما این درست نیست، چراکه در لغت، کشتی گرفتن با تعبیر *مُصارَعَةُ* می‌آید نه *مُصارَع* و علاوه بر آن خواجه در مقدمه به وجه تسمیه کتاب و اینکه قصد دارد لغزش‌ها و

نام‌گذاری کرد تا نشان دهد جاهایی که کشتی‌گیر(مصارع)، به زمین می‌خورد، کجاست. او در این اثر از شهرستانی، به دلیل بدفهمی و راه‌نبردن به اغراض ابن‌سینا و خلط و تغییر اصطلاحات فلسفی و ابتلا به مغالطات منطقی انتقاد کرد و با استفاده از آثار ابن‌سینا به او پاسخ داد/طوسی، ۱۳۸۳، ص ۴-۳، ۳۵-۳۶، ۴۴، ۵۶، ۶۳.

تلاش‌های خواجه نصیر برای پاسخ به اشکالات منتقدان ابن‌سینا، تبدیل به بخش مهمی از جریان تاریخی فلسفه در جهان اسلام شد؛ زیرا راهکارهایی که وی برای تبیین مسائل انتخاب کرد، علاوه بر ایجاد وضوح بیشتر، منبع الهام برای فیلسوفان بعدی شد و حتی گفته می‌شود که مبانی نظریهٔ حدوث دهری میرداماد و اصالت وجود و حرکت جوهری ملاصدرا، ریشه در همین پرسش و پاسخ‌ها و جوابیه‌های خواجه نصیر داشت. نشاط فلسفی که با خواجه نصیر ایجاد شد، سبب شد که او را تأثیرگذارترین پیرو ابن‌سینا و احیاگر فلسفه بشناسند/رک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۶، ص ۲۰۹-۲۱۴؛ فرحات، ۱۴۰۶ هـ ص ۳۴۹.

در بارهٔ خواجه نصیر طوسی کتاب‌هایی نوشته شده است که به ترتیب زمان انتشار می‌توان به احوال و آثار خواجه نصیر طوسی/مدرس رضوی، ۱۳۵۴؛ الخواجه نصیر الطوسی و آراؤه الفلسفیه و الکلامیه (فرحات، ۱۴۰۶ هـ) و المسائل الخلاف بین فخر رازی و نصیر طوسی (فرحات، ۱۹۹۷ م) و کتاب نصیر طوسی: فیلسوف گفتگو/ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۶) و همچنین مجموعه مقالاتی دربارهٔ خواجه نصیر با عنوان استاد بشر: پژوهش‌هایی در زندگی، روزگار، فلسفه و علم خواجه نصیرالدین طوسی/معصومی همدانی و محمد جواد انواری، ۱۳۹۱) اشاره کرد.

در این آثار کم‌وبیش به برخی از ویژگی‌های نظروری خواجه نصیر اشاره شده است، اما تقریرهای وی از مسائل فلسفی و تفاوت نظریات او با ابن‌سینا چندان مورد توجه قرار نگرفته است، در این مقاله سعی شده است که برخی از این نکات روشن شود.

## تبیین نظریه خلقت و صدور با نظر به اعتباریات فلسفی و عقلی

خواجه نصیر از کسانی است که به بحث اعتبارات در فلسفه توجه زیادی داشتند و به‌وسیله آن سعی کردند برای مسائل و معضلات فکری و فلسفی راه حلی بیابند. به نظر خواجه، اعتبار که مشتق از مصدر عبور است، به معنی لحاظ‌شده با قیاس به دیگری است و امری عرضی و خارج از ذات به

خطاهای شهرستانی را نشان دهد، اشاره کرده است؛ بنابراین اعراب مصارع المصارع درست و مصارع المصارع نادرست است.

شمار می‌آید. رک: طوسی، ۱۳۱۳ ب، ص ۱۳۰). اعتباریات، هم در قلمرو مفاهیم فلسفی کاربرد مهمی دارند و هم در مسائل وجودی؛ چنانکه در تقسیمات و معانی وجود و موجود نیز ماهیت و معانی امکان و مانند آنها، توجه به اعتباریات از خلط و اشتباه جلوگیری می‌کند/همان، ص ۱۱۳-۱۵).

یکی از کاربردهای اعتباریات، تبیین امور وجودی و مسئله خلقت و صدور اشیا است. به نظر خواجه نصیر، تعدد اعتبارات سبب می‌شود که ضمن اعتقاد به قاعده الواحد، قاعده‌ای که بر مبنای آن از امر واحد تنها یک امر صادر می‌شود، بتوان تعدد و کثرت معلولات و موجودات را تفسیر کرد. در این مبنا از واجب تنها یک امر صادر می‌شود که آن را صادر نخست (عقل اول) می‌نامند و از آن به اعتباراتی که عبارت است از: وجود، ماهیت (غیریت)، امکان فی نفسه، وجوب بالغیر، علم به ذات و علم به مبدأ، موجودات و عقولی حاصل می‌شوند که در مرتبه‌ای پس از عقل اول هستند. خواجه این اعتبارات یا شروط و حیثیات را همانند امور سلبی و عدمی می‌داند که فاعلیت فاعل را متمیم می‌کنند و گاهی نیز آنها را امور مشکک در نظر می‌گیرد که در مراتب مختلف موجودات، تأثیرات متفاوتی دارند. وی از این طریق، تکثر در هر مرتبه و تعدد موجودات و معلول‌ها را ثابت می‌کند/طوسی، ۱۳۵۹، ص ۵۰۹-۵۰۸؛ همو، ۱۴۰۳ هـ ج ۳، ص ۲۵۰-۲۵۲؛ همو، ۱۳۱۳ ب، ص ۹۵-۹۲؛ دانش‌پژوه، ۱۳۳۵، ص ۲۱-۵؛ میر، ص ۱۴۱-۱۴۲).

الگویی که خواجه نصیر براساس اعتبارات ترسیم کرده است، اگرچه ریشه در سخنان ابن سینا دارد، اما تحلیل ریاضی آن با ابن سینا فرق دارد و از ابتکارات شخصی خواجه نصیر به شمار می‌آید. خواجه نصیر با این الگو، وجودشناسی ابن سینا را به زبان حساب ترکیبات بیان کرده و باعث تحول در نظریه سینوی و نیز حساب ترکیبات شده است. او در این شیوه از نمادهای اختصاری به جای نام و یا اشاره به حقیقت اشیا استفاده کرده است. تقریر خواجه چنین است که از واجب‌الوجود به دلیل بساطت ذاتش تنها یک چیز حاصل می‌شود که آن عقل اول است و تکثری در ذات خود دارد که عبارت از همان اعتبارات شش‌گانه (وجود/ماهیت، امکان بالذات/وجوب بالغیر، علم به ذات/علم به مبدأ) است؛ بنابراین از مبدأ نخست (الف)، عقل اول (ب) حاصل می‌شود و از اجتماع علیت مبدأ اول و عقل اول، عقل دوم (ج) و از عقل اول به تنهایی فلک نخست (د) به وجود می‌آید. در این مرتبه از اجتماع این چهار مبدأ و ترکیب دوبه‌دوی آنها (اب/اج/اد/بج/جد/بد) شش موجود و از ترکیب سه‌تایی آنها (ابج/ابد/اجد/بجد) چهار موجود و از هر کدام از (ج و د) به تنهایی دو موجود حاصل می‌شود و مجموع معالیل مرتبه سوم به دوازده می‌رسد. در مرتبه چهارم براساس همین نسبت و تناسبات به شانزده مبدأ یا معلول می‌رسد و از ترکیب نسبت‌های آنان عدد ۶۵۵۲۰ به دست می‌آید. خواجه نصیر از این نتیجه ابراز

خرسندی کرده، چراکه بدون خدشه به قاعده‌الواحد، کثرت موجودات را با آن ثابت کرده است<sup>۱</sup> (طوسی، ۱۳۵۹، ص ۵۱۰-۵۱۵؛ همو، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۲۴۴-۲۴۶؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۱۰۴-۱۰۵؛ راشد، ۱۳۹۱، ص ۲۷۱-۲۷۲؛ هیر، ص ۱۲۱-۱۲۲).

گویند خواجه نصیر در ارائه این مدل از سهروردی متأثر بوده است، *Corbin, 1971, vol.2, p.120, ff. 184*. سهروردی براساس مبنای خود، وجود حق را نورالانوار می‌نامد و به دلیل اصلیتی که برای نور قائل است، موجود و مخلوق نخستین را نیز نور نامیده است که به دلیل نزدیکی آن به نور الانوار، نور اقرب نامیده می‌شود. از نورالانوار جز نور اقرب صادر نمی‌شود؛ زیرا غیر نور ظلمت است و ظلمت شایستگی صدور از مبدأ نخست را ندارد. صادر نخست نیز جز یک نور نمی‌تواند باشد، به دلیل سرایت ترکیب به مبدأ؛ اما در نور اقرب جهاتی وجود دارد که عبارت است از اشراق و مشاهده. نور اقرب، نور الانوار را مشاهده می‌کند و از این مشاهده فقر خود را درک می‌کند و نیز از ملاحظه ذات خود و دریافت آن از غنی ذاتی، به مادون اشراق می‌کند؛ بنابراین دو نور سانح و دو اعتبار در نور اقرب ایجاد می‌شود. از آنجا که انوار مانعی برای بازتاب نور نیستند، در مرتبه بعد، یعنی نور سوم جهات تکثر و انوار سانح شده بیشتر می‌شود. به این ترتیب نور سوم، چهار جهت نورانی پیدا می‌کند و نور پنجم، هشت جهت و نور ششم، ۳۲ جهت، تا آخر. نکته مهم آن است که نور الانوار نسبت به همه انوار مادون به هر تعداد که هستند اشراق مستقیم و نیز با واسطه دارد و با ترکیب اشراق با جهات فقر و غنا، انوار صادر شده از مبدأ به جهت طولی و عرضی بی‌شمار خواهند بود. به همین دلیل، سهروردی قائل به عقول عرضی نیز است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۳۲-۱۳۵)؛ اما الگوی خواجه چند تفاوت عمده با سهروردی دارد: نخست آنکه برخلاف الگوی سهروردی مبتنی بر تصاعد هندسی<sup>۲</sup> نیست و علاوه بر آن خواجه نصیر به دلیل اعتقاد به تقدم وجود بر ماهیت، به کلی آن را دگرگون کرده و به نحو دیگری آن را سازمان داده است (لندوت، ۱۳۹۱، ص ۱۶۵-۱۶۶).

خواجه نصیر در جواب اشکالات مطرح شده درباره تعداد عقول و افلاک، به عدم حصر عقلی آنها و مبنا بودن مشاهده و رصد اشاره کرده است. مبنای در نظر گرفته آن است که چون عقل اول با فلکی همراه نیست، به هر تعداد فلک که قائل شوند، به همان به اضافه یک، عقل را شمارش کرده‌اند. این مسئله از آنجا که اساساً فلسفی نیست و مربوط به علم نجوم و رصد است، به صورت اصول موضوعه و

۱- فرحات (۱۴۰۶ هـ، ص ۱۸۲-۱۸۳) که به دلیل خلط متن و شرح، به اشتباه خواجه را مخالف قاعده الواحد در برخی آثار پنداشته است.

۲- بر اساس تصاعد هندسی سهروردی، اگر مرتبه نور را  $n$  و تعداد انوار دریافتی را  $N$  در نظر بگیریم، تعداد جهات در هر مرتبه با این قاعده به دست می‌آید:  $N^{n-1} = N^2$ .

فرضیه وارد فلسفه شده است و اختلاف نظر در آنها خللی به مباحث فلسفی وارد نمی‌کند. نظیر آن، اثبات امری به نام هیولی و تألیف جسم از ماده و صورت است که به نظر خواجه از مبادی علوم طبیعی است و در علم الهی و فلسفه به عنوان اصول موضوعه از آن بحث می‌شود. ظاهراً به دلیل فرعی بودن این مبحث در فلسفه، خواجه نصیر اختلاف نظر خود با ابن سینا را چندان صریح بیان نکرده است (ر.ک: طوسی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۳-۹۹؛ ۲۱۰-۲۰۹؛ همو، ۱۴۰۳، ه ج ۱، ص ۳۰۴؛ همو، ۱۴۰۷، ه ص ۱۴۶؛ نیز مدرس رضوی، ۱۳۷۰، ص ۱۱۶-۱۱۷).

### معیار یقین، تطبیق نفس الامر با عالم عقل و نفی مثل افلاطونی

بحث معیار یقین بحثی است که در منطق و معرفت‌شناسی به کار می‌آید، اما خواجه نصیر با پیوند آن با نفس الامر و عالم عقل، آن را به وجودشناسی مرتبط کرده و از همین طریق، مثل افلاطون را نفی کرده است. به نظر خواجه، منطق مشتمل بر قضایای فطری و فکری است. به نظر خواجه قضایای فکری نیز دو قسم‌اند: ۱. قضایایی که خطا در آنها راه نمی‌یابد؛ ۲. قضایایی که احتمال خطا در آنها وجود دارد و درباره آنها اختلاف نظر هست. به نظر خواجه قضایای حساب و هندسه از علوم فکری هستند که قیاس بین و بدیهی مورد نیاز را در خود دارند، بنابراین خطا در آنها راه ندارد (طوسی، ۱۳۵۳، ص ۱۴۲؛ همو، ۱۳۸۳، الف، ص ۴۸). به نظر خواجه حس وسیله تحصیل یقین نیست، بلکه از طریق حس می‌توان به نوعی یقین موقت و متغیر دست یافت. داوری و تشخیص خطا و صواب و حق و باطل از طریق عقل صورت می‌گیرد و آنچه در قضایا اهمیت دارد، حکم است که متصف به درست و نادرست می‌شود. به نظر خواجه همه علوم یقینی در یک مرتبه نیستند و برخلاف یقین مطلق و دائمی که از طریق قضایای اولی و بدیهی حاصل می‌شود، یقینی که از غیر این طریق حاصل می‌شود، یقینی موقت و متغیر است (طوسی، ۱۳۵۹، ص ۱۲-۱۴؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۲۸۲-۲۸۴). به نظر خواجه اصول عقاید دینی بر پایه یقین استوار است و یقین از طریق استدلال عقلی و برهان محکم منطقی محقق می‌شود (همو، ۱۳۵۹، ص ۲-۱).

به نظر خواجه لازمه تفکر، شک نیست و بر مبنای نظر حکما، بسیاری از مردم می‌توانند، عالم شوند بدون آنکه پیش از آن شکی به ذهن آنها خطور کرده باشد. همچنین به نظر خواجه اساساً شک و یقین و صدق و کذب از اوصاف مقدمات نیستند، بلکه احکامی است که در نسبت موضوع و محمول سنجیده می‌شود (طوسی، ۱۳۵۹، ص ۵۴؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۷۳). خواجه معتقد است که فکر صحیح، فکری مطابق با نفس الامر است و معرفت و علم، به طریق استلزام از آن حاصل می‌شود، نه به طریق کسب و عادت، آن گونه که اشاعره و معتزله اندیشیده‌اند (همو، ۱۳۵۹، ص ۶۰-۶۳).



خواجه نصیر برای رهایی از سفسطه و شکاکیت، قلمروی به نام نفس‌الامر معرفی کرده و آن را با عالم عقل تطبیق داده است. خواجه نصیر معتقد است که عالم عقل هویتی یکپارچه دارد و امری غیر وضعی و غیر قائم به محل و غیر محسوس است و هر آنچه در آن است ازلی و ابدی و بدون تغییر موجود است و حرکت و تغییر در آن راه ندارد. ممکن است گمان شود که با این ویژگی‌ها، عالم عقل با وجود اول‌الاول یعنی واجب‌الوجود مطابقت دارد. خواجه نصیر پس از طرح چنین ظنی، آن را نفی کرده و معتقد است که عالم عقل غیر از واجب‌الوجود است، چراکه در آن کثرت وجود دارد و صور متکثر و مطابق با امور ذهنی یقینی در آن وعاء موجود است. به نظر خواجه قضایای نادرست و محسوس، معادلی در نفس‌الامر ندارند<sup>۱</sup> و نفس‌الامر با این ویژگی‌ها، با لوح محفوظ و کتاب مبین (از تعابیر قرآنی) مطابقت دارد (طوسی، ۱۳۵۹، ص ۴۶، ۴۷۹-۴۸۱؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۶۸).

با مبنایی که خواجه نصیر درباره نفس‌الامر بیان می‌کند، جایی برای قائل شدن به مثل افلاطونی باقی نمی‌ماند. او مُثُل را صور عقلانی کلی قائم به ذات و مثل و شبیه موجودات مادی تفسیر کرده و معتقد است اگر کلی موردنظر در مُثُل مقابل جزئی باشد، پس با امور محسوس و جزئی مطابقت ندارد و چون معنایی معقول است و وجودی خارج از عقل ندارد، بر چیز دیگری غیر از امر کلی تطبیق نمی‌کند. اما اگر منظور از کلیت، شمول و تأثیر آن بر همه چیز باشد، نمی‌توان چیزی را سراغ گرفت که شامل همه اجسام به نحو واحد باشد، زیرا همه اجسام اعمال مشابهی ندارند که بتوان آنها را به یک مبدأ واحد منسوب کرد. علاوه بر این موجودات مجردی مانند مُثُل، چگونه می‌توانند مثال و شبیه امور جسمانی باشند (طوسی، ۱۳۵۹، ص ۴۸۰، ۵۱۷؛ همو، ۱۳۸۳ الف، ص ۸۳؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۴۰-۴۲، ۱۱۸، ۲۰۴-۲۰۵). البته برخی معتقدند سخنان خواجه نصیر به دلیل باور به تقدم تعقل بر ادراکات حسی و خیالی، و تعقل را فعل بی‌واسطه عقل دانستن، نزدیک به قول افلاطون و پذیرش ارباب انواع است (رک: طوسی، ۱۳۵۹، ص ۵۲۲؛ و نیز ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۶، ص ۳۵۵)؛ اما با توجه به تصریحات خواجه نصیر بر انکار وجود مستقل و منحاز عقول عرضی و عالم مثل نمی‌توان او را معتقد به عالم مثل دانست.

### تبیین علم خدا به جزئیات

مبنای خواجه در علم خدا به جزئیات مبتنی بر دو اصل قبلی، یعنی نحوه صدور عقل از واجب و تکثر معقولات در عالم عقل است؛ اما پیش از تقریر دیدگاه خواجه لازم است که دیدگاه ابن‌سینا در این

۱- با ملاحظه این نکات به نظر خواجه در رفع شبهه جذر اصم (پارادوکس دروغگو: آنچه می‌گوییم دروغ است) می‌توان گفت که به دلیل آنکه در این قضیه مطابقتی میان دو طرف باقی نمانده است، چنین قضایا و استدلال‌هایی به صدق و کذب وصف نمی‌شود و محالی (به معنی سلب نقیضین) رخ نمی‌دهد (طوسی، ۱۳۵۳، ص ۲۳۷؛ دانش‌پژوه، ۱۳۳۶، ص ۱۰-۱۱).

موضوع بیان شود. ابن سینا معتقد است که خداوند ذات خود را تعقل می‌کند و این تعقل، علت ایجاد معقولات یعنی همان امور متکثر می‌شود. به نظر او این معقولات چون حاصل ذات هستند، در ذات او مقرر هستند، ولی مرتبه آنها متأخر از ذات است و از لوازم ذات به شمار می‌آیند و بنابراین تقرر آنها در ذات و علم واجب به آنها باعث تکثر در ذات نمی‌شود. در واقع به نظر ابن سینا، تکثر در مرتبه ذات نیست، بلکه در مرتبه معقولات است و از آنجا که معلولات حق، از لوازم ذات و متأخر از او هستند و علاوه بر این، امور، کلی و فارق از زمان و مکان‌اند، تعلق علم او به آنها باعث تکثر در ذات نمی‌شود و چون متغیر نیستند، باعث تغییر در ذات نمی‌شوند. خواجه نصیر در شرح این سخنان برخلاف آنکه قصد کرده بود، در شرح *الاشارات* دیدگاه خود را منعکس نکند و تنها به شرح و تبیین آراء ابن سینا بپردازد، از رویه خود خارج شده و نظر متفاوت خود را ابراز کرده است. *رک: طوسی، ۱۴۰۳ هـ ج ۳، ص ۳۰۴*. به نظر خواجه ادراک ذات و ادراک آنچه از ذات صادر می‌شود، نیازمند صورت و امر زائدی نیست که حال در ذات باشد. به تعبیری هر کس ذات خود و لوازم و آثار خود را بی‌واسطه و بدون ارتسام صورتی در ذات درک می‌کند و در ذات اجتماع فاعل و قابل و حال و محل رخ نمی‌دهد. *طوسی، ۱۴۰۳ هـ ج ۳، ص ۳۰۵-۳۰۳*. خواجه نصیر در آثار دیگرش ضوابط و اصول دیگری نیز در علم مطرح کرده است؛ از جمله اینکه علم به امور وجودی تعلق می‌گیرد و نه عدمی و محال؛ همچنین اینکه ماده مانع معقولیت است؛ بنابراین برای ادراک امور مادی لازم است که از عوارض مذکور تجرید شوند و مهم‌تر از همه اینکه علم فی حد ذاته، تابع معلوم نیست؛ بنابراین تبعیت علم از معلوم امری عرضی است و بعد از تحقق شیء، علم تابع آن می‌شود. *طوسی، ۱۳۵۹، ص ۵۲۲؛ همو، ۱۳۸۳ الف، ص ۱۸۱-۱۷۴؛ همو، ۱۳۸۳ ب، ص ۱۳۳، ۱۳۷-۱۴۰، ۱۴۶-۱۴۹، ۱۵۱-۱۵۲*.

خواجه نصیر با ابن سینا موافق است که ذات واجب، خود را تعقل می‌کند و از تعقل ذات، معلول اول که همانا عقل اول است ایجاد می‌شود؛ اما نکته متفاوت در اینجا است که به نظر خواجه نصیر، به محض ایجاد عقل اول، جهات کثرت به او راه می‌یابد که با تکثرات بعدی عقول این کثرات بیشتر می‌شود. خواجه نصیر تکثر معقولات را به جهات کثرت عقول نسبت می‌دهد و از آنها با تعبیر عقول فعال یاد می‌کند و در مجموع آنها را عالم عقل می‌داند. از آنجا که به نظر خواجه، از یک طرف، عالم عقل، فاقد ماده است، پس مانع معقولیت در آن وجود ندارد و از طرفی دیگر، همه مراتب عقل، صادر شده از او و معلول حق به شمار می‌آیند، بنابراین هرچه متعلق علم و معلوم عقول واقع شود، بعینه و بدون صورت، متعلق علم خداوند نیز هست و هیچ چیز از علم خدا مخفی نمی‌ماند. *طوسی، ۱۴۰۳ هـ ج ۳، ص ۳۰۴-۳۰۷؛ همو، ۱۳۸۳ الف، ص ۸۳، ۸۵*. ملاصدرا معتقد است که خواجه نصیر در این رأی از سهروردی متأثر بوده است، زیرا مبنای سهروردی در علم، حضور ذات است که از آن به اضافه اشراقی تعبیر

می‌کند و او این قاعده را در امور جسمانی نیز جاری دانسته است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۳۲-۲۳۳، ۲۵۶؛ همو، ۱۴۲۲هـ، ص ۳۸۰-۳۸۳).

### معرفت خدا و لزوم تعلیم (تأکید بر نقش امام در کلام شیعی)

معرفت خدا نزد همه متکلمان مهم‌ترین علم به شمار می‌آید، اما در نحوه تحصیل آن بین ایشان اختلاف است. برخی معتقدند که برای معرفت، تنها عقل و نظر کافی است و برخی عقل و نظر را کافی ندانسته و وجود معلم را ضروری دانسته‌اند. متکلمان اشعری، همچون غزالی و فخر رازی، نظر نخست را برگزیده و عقل و نظر را کافی دانسته‌اند؛ درحالی‌که متکلمان اسماعیلی بر ضرورت تعلیم تأکید کرده‌اند. شأنیت و نقش امام در امر تعلیم نزد اسماعیلیه به حدی است که حتی این نظریه به نامی برای اسماعیلیه تبدیل و به آنان تعلیمیه گفته شد. خواجه در شرح احوال و حوادث زندگی خود، به عقاید اسماعیلیه و حیرانی خود میان جدال‌های اهل کلام و جدل اشاره کرده است. او با مطالعه قواعد اهل کلام، طریق آنان در اتکا به عقل را در معرفت حق متزلزل یافته، اما با خوض در حکمت به قاعده‌ای مفید دست یافته و از آن در راه معرفت سود جسته است. قاعده حکمی موردنظر او این است که «هر کمال بالقوه‌ای برای خروج از مرحله بالقوه به بالفعل، نیازمندی امری غیر ذات خود است، چراکه اگر ذات در خروج بالقوه به بالفعل کافی بود، آن کمال بالقوه باقی نمی‌ماند؛ بنابراین به مکمل و معلمی غیر ذات نیاز است» (طوسی، ۱۳۹۰، ص ۴۰). خواجه نصیر فطری بودن معرفت حق را به بالقوه بودن آن تفسیر کرده و حق را با تعلیمیان دانسته است که برای معرفت حق وجود معلم را ضروری می‌دانستند. او سپس در اینکه معلم چه کسی می‌تواند باشد، تأمل کرده است. به نظر او معلم باید کسی باشد که بالفعل کامل باشد و نیازمند دیگری برای اكمال نباشد و گرنه تسلسل لازم می‌آید؛ بنابراین نوع انسان در معرفت حق دو نوع هستند: کسانی که برای معرفت حق نیازمند معلم هستند و کسانی که صاحب علم لدنی و قوه قدسیه‌اند و کمال معرفت حق برای آنان بالفعل حاصل است. این مرتبه همان مرتبه معلم اول است که غیری واسطه میان او و حق نیست و نزدیک‌ترین موجود به خدای تعالی است. از نظر او برای انسان‌های غیرکامل، نقش عقل و معلم در معرفت حق، همانند چشم و نور است و همان‌طور که دیدن اشیا بدون نور و چشم ممکن نیست، معرفت نیز بدون این دو حاصل نمی‌شود. سخن معصوم راهنمای عقل است و عقل نیز تنها موجودی است که به درک درست این سخن دست پیدا می‌کند. به نظر خواجه و رای مقام عقل، مرتبه‌ای است که عقل به آن راه نمی‌یابد و در آنها باید به تصریحات شرع و آنچه تعلیم داده شده است، عمل کرد. به این ترتیب او تعلیم را هم در امور عقلی لازم و ضروری می‌داند و هم در امور ماورای عقل، یعنی جزئیات امور مربوط به

مبدأ و معاد و کیفیات آنها/طوسی، ۱۳۵۹، ص ۵۲-۵۳، ۵۶؛ همو، ۱۳۸۳ الف، ص ۹۴؛ همو، ۱۳۹۰، ص ۳۹-۴۳.

## معاد جسمانی

در مقابل اشکالاتی که به ابن سینا در مبحث معاد شد و او را منکر معاد جسمانی معرفی کردند، خواجه نصیر این مسئله را چنین تبیین کرد: به نظر او از منظر فلسفی میان نفس و روح تفاوتی وجود دارد و می‌توان گفت که مرگ و عدم به روح تعلق می‌گیرد نه نفس؛ زیرا نفس جوهر بسیط و مجرد است و روح (بخاری) از سنخ جسم، و متشکل از بخارها و دخان‌های دمی و محتبس در رگ‌ها است که با مرگ معدوم می‌شود، اما هویت انسان به نفس آن است که غیر جسمانی و بی‌نیاز از بدن است و پس از مرگ باقی می‌ماند. به نظر خواجه معاد جسمانی و بدنی از اموری است که در شرع به آن تصریح شده و تأویل‌پذیر نیست و از آنجا که دلیل عقلی و نقلی بر امتناع آن وجود ندارد، ضرورتاً محقق می‌شود. به نظر خواجه نصیر، معاد جسمانی از قبیل اعاده معدوم نیست و از آنجا که هویت و تعیین اشیا به نفس و صورت آنها است و با تغییر و تبدل ماده اشکالی ایجاد نمی‌شود/طوسی، ۱۳۵۳، ص ۲۷۲؛ طوسی، ۱۳۵۹، ص ۳۱۷، ۳۹۰-۳۹۶؛ ۴۱۵-۴۹۰، ۴۹۵-۴۹۶. خواجه نصیر درباره سرنوشت گناهکاران معتقد است که معیار ثواب و عقاب و خلود در بهشت و جهنم، اعتقادات و اخلاق است و کسانی که به ذات باری اعتقاد دارند و به فضائل اخلاقی آراسته‌اند، در نعیم دائمی هستند و کسانی که فاقد اعتقادات صحیح و اخلاق و ملکات نیکو هستند، مخلد در آتش هستند و ما بین این دو مقام، مراتب بی‌شماری است که شامل ناقصان در علم و عمل و نیز کودکان و جاهلان و مانند آنها می‌شود/طوسی، ۱۳۵۹، ص ۵۰۶.

## نتیجه‌گیری

سنت فلسفه اسلامی، بیش از آنکه با جریان‌های کلامی متعارض مرتبط باشد، با معنای حکمت مربوط است. حکمت بنا به تعریفی، صنعتی نظری است که انسان به وسیله آن، به قدر وسع و طاقت خود، به آنچه واقعاً در عالم وجود است، عالم می‌شود و در نتیجه نفس او عالمی معقول شبیه به عالم عینی می‌شود و به کمال و سعادت قصوی دست می‌یابد. بر همین اساس ملاحظه می‌شود که خواجه نصیر اگرچه به پاسخ متکلمان اشعری پرداخته، اما در نظرورزی در آنها متوقف نشده است و با بهره‌گیری از عقل در پرتو شرع، به حل برخی مشکلات اقدام کرده و راه‌حل‌هایی ارائه داده است که راهگشا و مورد توجه است. آنچه خواجه نصیر درباره اعتبارات فلسفی و حساب ترکیبات مطرح کرد، ساختاری جدید برای تبیین صدور کثرت از واحد بود و همچنین تبیین علم خدا به جزئیات، از طریق

تعریف علم غیر تابع و غیرارتسامی و نیز انتقال تکثر معقولات به عالم عقل، پاسخگوی برخی مشکلات مطرح شده بود. او در این نظریات به برخی اصول و مفاهیم اشراقی نزدیک شد، اما با توجه به اصول موردنظر خود، در برخی مسائل نیز از او فاصله گرفت؛ چنانکه رأی سهروردی دربارهٔ عالم مثل و نقش و جایگاه عقول عرضی را نپذیرفت و همچون او جایگاه عالم خیال را تقویت نکرد. به جای آن خواجه نصیر جانب عقل را گرفت و معیار صدق و مطابقت و حقیقت را با آن تفسیر کرد. خواجه نصیر عالم عقل را تعبیر دیگر عالم نفس الامر و وعاء امور کلی و حقیقی و یقینی دانست. همچنین با انتخابی هوشمندانه به نظریهٔ تعلیم اسماعیلیه و نیازمندی عقل به هدایت امام نزدیک شد و با اصول برگرفته از حکمت الهی شیعه آن را بازسازی و تبیین کرد. خواجه نصیر حکمت را وسیله‌ای برای ارتقای نظری و عملی انسان در نظر گرفت و معتقد بود که اموری ورای فهم و عقل عادی بشر وجود دارد که برخی از آنها باید از طریق راهنمایی رسولان الهی آشکار شود و برخی دیگر مانند کیفیات مربوط به مبدأ و معاد کاملاً از حوزهٔ فهم و تعقل بیرون است و در این امور باید به تصریحات شرع اکتفا کرد.

## منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۶)، *نصیر طوسی: فیلسوف گفتگو*، تهران، هرمس.
- ابن‌خیلان بلخی، عمر بن علی (۱۳۷۷)، *حدوث العالم*، به کوشش مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی مک گیل و دانشگاه تهران.
- بغدادی، ابوالبرکات (۱۳۵۷)، *المعتبر فی الحکمه*، حیدرآباد، دایره المعارف العثمانیه، (افست لبنان، ۲۰۰۵م)
- دانش‌پژوه، منوچهر (۱۳۳۶)، «پیوستگی منطق و ریاضی نزد خواجه طوسی»، *یادنامه خواجه نصیر طوسی*، تهران، دانشگاه تهران.
- دانش‌پژوه، منوچهر (۱۳۳۵)، *سه گفتار خواجه نصیر طوسی درباره چگونگی پدیدآمدن چند چیز از یکی و سازش آن با قاعدهٔ آفریده‌نشدن بسیار از یکی*، تهران، دانشگاه تهران.
- راشد، رشدی (۱۳۹۱)، «حساب ترکیبات و مابعدالطبیعه ابن‌سینا، طوسی و حلبی»، *استاد بشر (پژوهش‌هایی در زندگی، روزگار، فلسفه و علم خواجه نصیرالدین طوسی)*، به کوشش حسین معصومی همدانی و محمد جواد انواری، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، به تصحیح هانری

- کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم (۱۳۹۶هـ)، *مصارعة الفلاسفة*، به کوشش سهریر محمد مختار، قاهره، مطبعة الجبلاوی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین محمد (۱۳۸۳ الف)، *اجوبه المسائل النصیریة*، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵)، *اساس الاقتباس*، همراه با تعلیقات سید عبدالله انوار، تهران، نشر مرکز.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۷هـ)، *تجرید الاعتقاد*، چاپ محمدجواد حسینی جلالی، تهران، مرکز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۵۳)، «تعدیل المعیار فی نقد تنزیل الافکار»، *منطق و مباحث الفاظ*، به کوشش مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل و دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۵۹)، *تلخیص المحصل به انضمام رسائل و فوائد کلامی*، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، شعبه تهران، دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۳هـ)، *شرح الاشارات و التنبیحات ابن سینا*، افسست قم، نشر البلاغه.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰)، *مجموعه رسائل*، تصحیح محمد تقی مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳ب)، *مصارع المصارع*، به کوشش ویلفرد مدلونگ، تهران و مونترال، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، دانشگاه مک گیل.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۸۲)، *تهافت الفلاسفة*، تحقیق و تقدیم سلیمان دنیا، افسست تهران، شمس تبریزی.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۹۰م)، *معیار العلم فی فن المنطق*، به کوشش احمد شمس الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- فخر رازی، محمدبن عمر (۱۴۱۲هـ)، *المناظرات*، به کوشش عارف تامر، بیروت، مؤسسه عزالدین.
- فرحات، هانی نعمان (۱۴۰۶هـ)، *الخواجه نصیر طوسی و آراؤه الفلسفیة و الکلامیة*، بیروت، دار احیاء التراث العربیه.
- لندوت، هرمن (۱۳۹۱)، «خواجه نصیر طوسی، اسماعیلیه و فلسفه اشراق»، *استاد بشر (پژوهشهایی در زندگی، روزگار، فلسفه و علم)*، ترجمه شهرام خداوردیان، گزینش و ویرایش حسین معصومی همدانی، محمد جواد انواری، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- مدرس رضوی، محمد تقی (۱۳۷۰)، *احوال و آثار خواجه نصیر طوسی*، تهران، اساطیر.

مسعودی، شرف‌الدین (۲۰۱۵م)، *المباحث و الشکوک علی کتاب الاشارات*، در:  
Shihadeh, Ayman, *Doubts on Avicenna (A Study and Edition of Sharaf al-Din al-Masudi's Commentary on the Isharat)*, Brill, p.194-288.  
ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث.

\_\_\_\_\_ (۱۴۲۲هـ)، *شرح الهدایة الاثیریة*، چاپ محمد مصطفی فواد دکار، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی.

میر، تویی (۱۳۹۱)، «ردیه فخرالدین رازی بر برهان ابن سینا در خصوص وحدت خداوند»، ترجمه شهرام خداوردیان، در *استاد بشر (پژوهشهایی در زندگی، روزگار، فلسفه و علم)*، گزینش و ویرایش حسین معصومی همدانی، محمد جواد انواری، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب.  
هیر، نیکولاس (۱۳۹۱)، «انتقاد فخرالدین رازی و دفاع نصیر طوسی از نظریه ابن سینا در باب صدور»، *استاد بشر (پژوهشهایی در زندگی، روزگار، فلسفه و علم)*، ترجمه محمد سعید حنائی کاشانی، گزینش و ویرایش حسین معصومی همدانی، محمد جواد انواری، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب.

Corbin, Henry (1971), *En Islam Iranien (Aspects spirituels et philosophiques)*, Paris, Gallimard.

Shihadeh, Ayman (2015), *Doubts on Avicenna (A Study and Edition of Sharaf al-Din al-Masudi's Commentary on the Isharat)*, Brill.

Shihadeh, Ayman (2013), "A Post-Ghazalian Critic of Avicenna: Ibn Ghaylan Al-Balkhi on The matter medica of the Canon of medicine", *Journal of Islamic Studies*, vol.24, n.2.