



On the Peripatetic Origins of Nâser-e Khosrow's Theology: Substance and Accident

Pedram Shahbazi¹ Ahmad Ahmadi²

1. Department of Persian language and literature, University of Tehran, Tehran, Iran.

E-mail: pedram.shahbazi@ut.ac.ir

2. Corresponding Author, Department of Persian Language and Literature, University of Tehran, Tehran, Iran.

E-mail: amahmadi@ut.ac.ir

Article Info	ABSTRACT
Article Type: Research Article Article History: Received: 25, August, 2024 In Revised form: 30, November, 2024 Accepted: 4, January, 2025 Published Online: 10, March, 2025 Keywords:	Nâser-e Khosrow has repeatedly boasted of his philosophical knowledge, often dismissing his contemporary poets and <i>dabirs</i> as inferior. Yet, his poetic persona has long overshadowed his reputation as a theologian. Furthermore, due to his historical context and Persian-language corpus, his theological and philosophical ideas have been studied far less than those of his predominantly Arabic-writing predecessors. This disparity stems partly from the marginalization of Persian philosophical texts in classical Islamic scholarship. This paper examines the theological dimensions of his work by comparing his discourse on <i>Substance and Accident</i>—a foundational concept in Aristotelian metaphysics—particularly in Zād al-Musāfir (his most significant philosophical work), with Ibn Sinā's treatment of the same subject in Dānish-nāma-yi 'alāyī (the latter's sole philosophical work originally composed in Persian). Through this analysis, we demonstrate how Nâser-e Khosrow strategically engaged with Peripatetic thought to articulate his theological arguments, repurposing its frameworks to advance the Ismailis' apophatic theology. We contend that the Ismailis' intellectual disputes with philosophers are rooted in these reinterpretations. By highlighting philosophical reflections on <i>Substance and Accident</i> in his poetry, we argue that his philosophical expertise is inextricable from his poetic identity and that interpreting his verse requires close engagement with his prose—an approach many commentators of his poetry have overlooked or neglected, resulting in fragmented readings of his interdisciplinary legacy. Nâser-e Khosrow, Avicenna, Substance and Accident, Ismaili Theology, The Peripatetic School, Zād al-Musāfir, Dānish-nāma-yi 'alāyī

Cite this The Author(s): Shahbazi, P. ; Ahmadi, A. : (2025), "On the Peripatetic Origins of Nâser-e Khosrow's Theology: Substance and Accident", Persian Literature, Vol. 14, No. 2, Serial No. 34, Autumn-Winter, (69-84).

DOI: [10.22059/jpl.2025.395937.2311](https://doi.org/10.22059/jpl.2025.395937.2311)



Publisher: University of Tehran Press



بحث از ریشه‌های مشائی آراء کلامی ناصر خسرو: جوهر و عرض

پدرام شهبازی^۱ | احمد احمدی^۲

۱. گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: pedram.shahbazi@ut.ac.ir

۲. نویسنده مسئول، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: amahmadi@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: علمی-پژوهشی	ناصر خسرو مکرر به دانش خود از فلسفه و حکمت بالیده است و به همین دلیل، پایه و مایه خود را برتر از شاعران و دبیران هم‌عصر خود دانسته است. با این حال، چهره او در مقام یک متفکر، همواره زیر سایه بلند شاعری او قرار داشته است. از این گذشته، به سبب موقعیت تاریخی وی و نیز زبان فارسی آثارش، به اندیشه‌های فلسفی و آراء کلامی او کمتر از آراء و افکار داعیان عربی‌نویس پیش از او توجه شده است. در این مقاله کوشیده‌ایم چهره حکیمانه او را از سایه درآوریم و با مقایسه سخنان او در مبحث جوهر و عرض در آثار منثورش، به‌ویژه زاد/المسافر، با آنچه در دانشنامه علائی ابن سینا در این زمینه آمده است، نشان بدهیم که چگونه از میراث حکمت مشاء در پروردن آراء کلامی خود بهره برده است و از این مبحث فلسفی چگونه در الهیات تنزیهی و سلبی اسماعیلی استفاده کرده است. همچنین نشان داده‌ایم که یکی از علل مخالفت اسماعیلیان با فیلسوفان را باید در همین مبحث فلسفی جست. ضمناً بازتاب برخی از این عقاید او را در اشعارش نشان داده‌ایم تا بر این واقعیت تأکید کرده باشیم که حکمت او از شعرش جدا نیست و فهم نظم او بی مدد نثر او میسر نه.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۰۴	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۹/۱۰	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۱۵	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۲/۲۰	
کلیدواژه‌ها:	ناصر خسرو، ابن سینا، زاد/المسافر، دانشنامه علائی، جوهر و عرض، حکمت مشاء، کلام اسماعیلی.

استناد: شهبازی، پدرام؛ احمدی، احمد. (۱۴۰۳) «بحث از ریشه‌های مشائی آراء کلامی ناصر خسرو: جوهر و عرض»، ادب فارسی، سال ۱۴، شماره ۲.

DOI: 10.22059/jpl.2025.395937.2311

پاییز و زمستان ۱۴۰۳، پیاپی ۳۴. (۸۴-۶۹).



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

۱. مقدمه

تمدن اسلامی با نهضت ترجمه در قرن‌های دوم و سوم هجری به پشتیبانی خلافت عباسی، وارث میراث فلسفی یونان شد. در این میان، ترجمه آثار ارسطو و نیز آثار نوافلاطونیانی چون پلوتینوس (فلوطين) و پورفیریوس (فرفورئوس) که به اشتباه به ارسطو نسبت داده می‌شد، تأثیری چندجانبه بر متفکران عصر اسلامی گذاشت؛ از یک سو موجب پدید آمدن سنت فلسفی‌ای شد که مشخصه آن آمیختن فلسفه ارسطو با عقاید نوافلاطونی بود و پایه‌گذار آن کندی، و نمایندگان برجسته آن فارابی و ابن سینا بودند، و از سوی دیگر، زمینه‌ساز شکل‌گیری «کلام فلسفی» اسماعیلی شد که سخت از این متون به‌ویژه آثار نوافلاطونی منسوب به ارسطو متأثر بود، زیرا داعیان اسلامی کوشیدند تا جهان‌شناسی و الهیات قدیم خود را با آن منطبق کنند (دفتری، ۱۳۹۷: ۲۷۹-۲۷۷).

در میان داعیان بزرگ اسماعیلی، حمید الدین کرمانی (۳۵۲-۴۱۱ ه.ق.) از این جهت متمایز است که کوشید تا جهان‌شناسی و کلام نوافلاطونی پیش از خود را که به‌دست داعیانی چون ابویعقوب سجستانی (م. میان ۳۸۶-۳۹۳ ه.ق.) شکلی تثبیت‌شده و مقبول یافته بود، به جریان اصلی فلسفی زمان، یعنی حکمت مشاء، هرچه نزدیک‌تر کند (دفتری، ۱۳۹۴: ۱۲۱-۱۲۲). این کار مستلزم دوری از عقاید نوافلاطونی و تطبیق هرچه بیشتر کلام و جهان‌شناسی پیشین با تفاسیر ارسطویی و آراء ارسطو بود. اما به‌رغم کوشش‌های او، دستگاه فکری قبلی از مقبولیت نیفتاد و ناصر خسرو (۳۹۴-۴۸۱ ه.ق.) که یک قرن پس از او می‌زیست، همچنان تا حدودی به آن وفادار بود (واکر، ۱۳۷۹: ۳۵).

چرا ناصر خسرو دستگاه فکری نوین پی‌افکنده کرمانی را نپذیرفت؟ آشنایی او با حکمت مشاء و شناخت او به‌ویژه از وجوه ارسطویی آن چه‌مایه بود؟ آیا نپذیرفتن دستگاه فکری نوین، گذشته از جالفتادگی دستگاه پیشین در جزیره خراسان، ناشی از آن بوده است که ناصر خسرو شناختی کافی از حکمت مشاء نداشته است؟ اگر نه، آیا خود هیچ کوششی کرده است که بتواند با حفظ دستگاه فکری سجستانی، رنگی ارسطویی‌تر، و در آن زمان فلسفی‌تر و به‌روزتر، به آن بزند؟ به نظر ما پاسخ به این پرسش‌ها را باید نخست از این طریق جست که ببینیم آیا در آثار او اساساً می‌توان عناصری مشائی یافت یا نه تا سپس آنها را بررسی و کاوید.

زبان فارسی و فرهنگ ایرانی، این بخت بلند را داشته‌اند که ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ ه.ق.) *دانشنامه* علائی را برایشان به یادگار بگذارد و ناصر خسرو عمده آثارش و همه آنچه را از او به دست ما رسیده است، به زبان فارسی بنویسد. در جست‌وجوی ریشه‌های مشائی آراء کلامی ناصر خسرو، روش ما مطالعه تطبیقی *دانشنامه علائی* با آثار منظوم و منثور او بوده است، اما به‌سبب فشردگی و پیچیدگی زبان و درون‌مایه *دانشنامه*، خود را از رجوع به آثار عربی شیخ رئیس بی‌نیاز ندیدیم.

پیش از ورود به بحث باید یادآوری کنیم که ظاهراً پیشتر پژوهشی جامع و تطبیقی در این زمینه انجام نشده است. با این حال، می‌توان از *لعل بدخشان* یاد کرد که نویسنده آن، هانسبرگر (۱۳۹۰)، برخی از مهم‌ترین اندیشه‌های ناصر خسرو را به‌شیوه‌ای خواندنی ضمن روایت سفر او توضیح می‌دهد. همچنین می‌توان از مقاله «زندگی و اندیشه‌های ناصر خسرو» (رجبی، ۱۳۸۰) یاد کرد که در آن بر برخی از جنبه‌های بنیادین تفکر او مروری شده است. دیگر می‌توان از مقاله «افکار و عقاید کلامی ناصر خسرو» (شهیدی، ۱۳۵۳) یاد کرد که نویسنده در آن گزیده‌ای از موضوعات مهم کلامی در سخنان او را برشمرده است و مختصر توضیحی داده است. نقدی که می‌توان بر همه این آثار داشت، این است که در هر موضوع به یکی دو اثر از ناصر خسرو اکتفا کرده‌اند و سخنان او را در آن موضوع در آثار گوناگونش با هم مقایسه نکرده‌اند. وانگهی اغلب به نقل بسنده کرده‌اند و کمتر تحلیلی به دست داده‌اند. اما از پژوهش‌های تخصصی‌تر و نزدیک‌تر به موضوع مقاله ما باید از مقاله «نظرگاه‌های فلسفی کلام اسماعیلیه» نام برد. نویسنده در این مقاله مفاهیم و مصطلحاتی را که کلام اسماعیلی از فلسفه نوافلاطونی برگرفته است برمی‌شمرد و چگونگی «اسلامی کردن» آنها را نشان می‌دهد (مادلونگ، ۱۳۷۲: ۹۹-۱۰۰). سپس به اختلاف متفکران اسماعیلی با فلاسفه می‌پردازد و بارزترین نمود آن را در «مابعدالطبیعه عقلانی ابن سینا» می‌یابد که «به مقابله و جدالی جدی با الهیات پیامبرمدارانه اسماعیلی برخاست» (همان: ۱۰۱). با این حال، معتقد است که تا حدود صد سال بعد از او، متفکران اسماعیلی واکنشی به این الهیات عقلانی نشان ندادند:

ناصر خسرو در کتاب جامع/الحکمتین (تألیف ۴۶۳ هـ) که توافق دو حکمت یعنی فلسفه یونانی و حکمت اسماعیلی را مطرح می‌کند، به نظرات ابن سینا و مشائون اسلامی به‌طور کل اشارتی نداشته است (همان).

به نظر می‌رسد که این سخن چندان درست نیست، زیرا در آثار ناصر خسرو، از جمله جامع/الحکمتین، بسیاری از عقاید مشائیان و حتی ابن سینا بازتاب یافته است و ما در این مقاله چند نمونه آن را در مبحث جوهر و عرض نشان داده‌ایم.

همچنین باید از «بررسی معارضه‌های فلسفی ناصر خسرو در زاد المسافرین» یاد کرد. نویسنده این معارضات را در سه دسته کلی معارضه با دهریان، معارضه با اهل طبایع، و معارضه با اصحاب هیولا شناسایی کرده است و در بررسی معارضه با گروه دوم است که به سخنان او درباره هیولا و صورت و جوهر و عرض توجه کرده است و مخالفت او با آنان را در قول به تقدم هیولا بر صورت و عرض دانستن صورت مرور کرده است (نبی‌لو، ۱۳۹۰: ۱۸۱-۱۸۳). آنچه ظاهراً از دید نویسنده دور مانده است این است که تعریف ناصر از عرض، درست در خدمت همین موضع او علیه اهل طبایع بوده است و به همین دلیل است که با تعریف ابن سینا از این مفهوم تفاوت دارد.

ما در این مقاله مبحث جوهر و عرض را به‌شیوه‌ای تطبیقی مطالعه کرده‌ایم. تذکر این نکته ضروری است که رسم‌الخط بخش‌های منقول را بی‌کم‌وکاست حفظ کرده‌ایم.

۲. جوهر و عرض

ناصرخسرو در *زاد المسافر* در بحث از جسم به این موضوع پرداخته است و ابن سینا در الهیات و در بحث از هستی. این ظاهراً ریشه در تفاوت فهم این دو از مقسم جوهر و عرض دارد، زیرا ناصر «موجودات» را به جوهر و عرض تقسیم می‌کند و ابوعلی جوهر و عرض را دو گونه «هستی» می‌داند «به اولین قسمت». شیخ سپس می‌گوید:

عرض آن بود که هستی وی اندر چیزی دیگر ایستاده بود که آن چیز بی وی هستیش خود تمام بود و بفعل بود، یا بخود یا بچیزی دیگر جز وی چنانکه سپیدی اندر جامه [...] سپیدی را و هر چه بوی ماند عرض خوانند، و پذیرای او را بدین جایگاه موضوع خوانند.

آنگاه در تعریف جوهر می‌گوید:

پس هر چه عرض نبود و هستی وی اندر موضوع نبود بلکه وی حقیقی بود و ماهیتی که هستی آن حقیقت و ماهیت اندر چیزی که پذیرای بود بدان صفت که گفته آمد نبود، وی جوهر بود. (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۹).

ناصرخسرو، بر عکس، نخست جوهر را تعریف می‌کند، سپس عرض را:

حدّ جوهر آن است که به ذات خویش قایم است و اضداد را اندر ذات خویش پذیرنده است و بدان از جوهریت _ که آن قایم به ذات است _ نیوفاخته است و وجود او به ذات اوست نه به دیگری. و عرض آن است که اندر چیزی دیگر موجود است و مر آن چیز دیگر را به منزلت جزو نیست و مر عرض را به ذات خویش بی دیگری قیام نیست (قیادیانی بلخی، ۱۳۸۴: ۳۰).

نخست توجه کنیم که ابن سینا به جای قایم بودن به، تعبیر ایستادن اندر را به کار می‌برد. جز این مسئله زبانی، آنچه مهم جلوه می‌کند، دو قیدی است که تعریف ناصرخسرو بر تعریف ابن سینا افزون دارد: پذیرفتن جوهر اضداد را بی آنکه از جوهریت بیفتد و به منزلت جزو نبودن عرض جوهر را. ناصر در مسئله‌های نهم و دهم گشایش و رهایش تعریفش از جوهر را تکرار کرده است، جز آنکه در این دو مورد، دیگر خبری از آن تعریف منطقی نیست و تنها همین دو قید را در تعریف جوهر آورده است. مسئله نهم درباره جوهریت نفس و قیام آن به ذات است. در این مسئله می‌خواهد اثبات کند که جنباننده جسد ناگزیر نفس است و چون جسد خود جوهر است، جنباننده‌اش «به اضطرار» جوهر است.^(۱) سپس می‌گوید:

و حدّ جوهر آن است که او مر چیزهای مخالف را بپذیرد و با آن^(۲) یکی باشد، و حال او به پذیرفتن از حال دیگر بنشود، چنانکه نفس مردم پذیرفته است مر مخالفان را از گفتن و شنودن و جنبش و آرام و دلیری و بزدلی و جز آن (همو، ۱۳۹۰: ۴۹).

اینجا ناصر خسرو این دو قید را به مسئله جوهریت و جنبانندگی نفس مرتبط کرده است. در مسئله دهم که پرسش از جوهر بودن یا نبودن خداوند است، با لحنی که گویی می‌خواهد پرسنده را برای مناظره آماده کند می‌گوید:

و چون تو را پرسند که جوهر چیست، بگو که جوهر آن است که ذات او یکی باشد و چیزهای مخالف را جمع کند و بدان جمع کردن از حال خویش بنگردد و چون پرسند که جوهر چند نوع است، بگو که دو نوع، یکی بسیط و دیگر مرکب. و اگر گویند بسیط کدام است، بگو که نفس است. و اگر گویند نفس کدام چیزهای مخالف را جمع کرده است و از حال خویش نگشته است، بگو مر دانش را و نادانی را و نیکی و بدی را و صلاح و فساد را. و اگر گوید جوهر مرکب کدام است، بگو این عالم است به جملگی و هر چه در اوست از چیزها. و عالم کدام چیزهای مخالف جمع کرده است؟ بگو مر شش جهت خویش را جمع کرده است که هر یک مخالف دیگری است، چنانکه زیر و زبر و چپ و راست و پیش و پس، هر سه مخالف یکدیگرند، و چون خاک و آب و هوا و آتش و روشنی و تاریکی که مخالف یکدیگرند. این است حد جوهر بسیط و حد جوهر مرکب. باز نموده آمد تا دانی که روا نیست که ایزد را سبحانه جوهر خواندن و دانستن، از بهر آن که حد جوهر گفتیم و چون جوهر بدین حد بود که گفته شد، محدود باشد و محدود عاجز باشد از بیرون شدن از حد خویش،^(۴) و مر حدکننده‌یی لازم آید که آن را جوهر است در این حصار بازداشته‌اند [کذا] تا خردمند بداند که آنچه او را در حد بازداشته باشند نه خدای باشد، و بازدارنده او در حد او ایزد است سبحانه که از جوهر و عرض برتر است (همان: ۵۰).

به نظر می‌رسد که در نظر ناصر خسرو، این قید پذیرایی اضداد و مخالفان برای نفی جوهریت خداوند ضروری یا دست‌کم کارآمد بوده است.^(۴) او در قول بیست‌وسوم *زاد المسافر* (همو، ۱۳۸۴: ۳۲۴-۳۱۷) در «اثبات مخصّص به دلالات مختص»، دو مسئله جنبانندگی و جوهریت نفس و جوهر نبودن خداوند را به هم مرتبط می‌کند و بیان مدلل‌تر و منسجم‌تری به دست می‌دهد از این که جنباننده جسم نفس است و نفس جوهر است و خداوند را نمی‌توان جوهر دانست. خلاصه این قول چنین است: برخی از مصوّرات، «صورت قصدی» دارند، یعنی صورتی که مصوّر تنها اگر بدان صورت باشد، فعل مخصوصش از او سر می‌زند. فعل مخصوص جسم و فعل مخصوص نفس، به این صورتی که هستند، پذیرفتن حرکت و شکل (انفعال) و دادن حرکت و شکل (فعل) است. حرکت جسم عرضی است، اما حرکت نفس جوهری است، زیرا عین صورت اوست. اختصاص جواهر به صورت و فعل خاص خود، لازم می‌آورد که مخصّصی در کار باشد که خود به صورت و فعل خاصی مخصوص نباشد، وگرنه سلسله مخصّص‌ها بی‌نهایت می‌شود. آنگاه می‌گوید:

و آنچه مر او را به صورتی اختصاصی نباشد کز آن نتواند گذشتن، مر او را صورت نباشد. و آنچه مر او را صورت نباشد، معلوم نباشد. پس بدین مقدمات که یاد کردیم، درست شد که مر مبدع

حق را صورتی نیست و او معلوم نیست مگر به طریق اثبات حق محض و بس. و دلیل بر درستی این قول آن است که فعل باری که او مخصّص نفس و جسم است، اندر جسم نیست، و آنچه فعل او اندر جسم نباشد، مر او را حرکت نباشد، و آنچه مر او را عرضی نباشد از اعراض و نه حرکت و نه صورت کز او بدان فعل آید، او جوهر نباشد. پس باری _سبحانه و تعالی_ جوهر نیست، بل مجوهر الجواهر است (همان: ۳۲۳).

قید مورد بحث ما نیز در این گفتار تلویحاً بیان شده است، به این صورت که مخصّص جسم و نفس به حرکات عرضی و جوهری، خود از حرکات و اعراض مختلف بری است، پس جوهر نیست، زیرا اگرچه واحد است و قائم به ذات، قابلِ اضرار نیست.

مسئله جوهریتِ نفس و جسم و جنش‌پذیریِ این و جنبانندگیِ آن در قصاید نیز آمده است:

بنگر که چیست بسته در این زندان زنده و روان به چیست چنین این طین

(همو، ۱۳۶۸: ۸۹)

ترکیب تو سفلی و کثیفست ولیکن صورت‌گر علوی و لطیفست بدو در
صورت‌گر جوهر هم جوهر بود ایراک صورت‌نپذیرد ز عرض هرگز جوهر
یک جوهر ترکیب‌دهنده‌ست و مصور یک جوهر ترکیب‌پذیرست و مصور
زنده نشد این سفلی الا که به صورت پس صورت‌جانست در این جسم محض

(همان: ۱۳۱)

نگاه کن که چه چیزست در تنت که تنت بدوست زنده و زو حسن و زیب و فر دارد
چه گوهرست که یک مشت خاک در تن ما به فر و زینت ازو گونه‌گون هنر دارد؟ [...]
چرا که تا به تن اندر بود نیارآمد تنت مگر که مر این چیز را بطر دارد؟
نگاه کن که چه چیزست در تنت که تنت بدوست زنده و زو حسن و زیب و فر دارد

(همان: ۲۸۰)

جسم بی صانع کجا یابد هگرز شکل و رنگ و هیأت و جنش بذات؟

(همان: ۳۲۴)

ای تن من تو مگر بچه گردونی بچه گردونی زیرا سوی من دونی [...]
تو مر آن گوهر بیرونی باقی را چون یکی درج برآورده به افسونی
با تو تا مقرونست این گهر باقی تو به زیب و به جمال ای تن قارونی
زان گهر یافته‌ای، ای گهر تیره، این قد سروی وین روی طبرخونی
لیکن آنکه که گهرت از تو شود بیرون تو همان تیره گل‌گنده مسنونی

ای درونی گهر تیره، نمی‌دانی که درونی نشود هرگز بیرونی؟
(همان: ۳۶۶-۳۶۷)

۲-۱. انواع جوهر

ابن سینا جوهر را که پذیرای عرض است، «موضوع» می‌نامد. سپس جوهر را به دو گونه بخش می‌کند: جوهری که به نفس خویش پذیراست و «به پذیرفته‌ای هستی وی تمام شود و بفعل شود» و جوهری که در پذیرایی پذیرفته می‌شود، یعنی خود پذیرا نیست، بلکه برای آنکه بفعل دریاید نیاز به یک پذیرا دارد. اولی هیولی (ماده یا مایه) است و دومی صورت. سپس دو گونه دیگر را برمی‌شمرد که یکی نه پذیراست نه پذیرفته، و دیگری مرکب از پذیرا و پذیرفته است؛ پس جوهر چهار گونه است: یکی هیولی، چون اصل که طبیعت آتش اندر وی است. و دیگر صورت، چون حقیقت آتشی و طبیعت آتشی. و سوم، مرکب چون تن آتشی. و چهارم چون جان جدا ایستاده از تن و چون عقل (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۹-۱۱).^(۵)

در تقسیمات ابن سینا، سومین جوهر که مرکب از صورت و هیولی است جسم است که در بخش بعدی به آن می‌پردازد.
ناصرخسرو ظاهراً اصطلاح موضوع را به این معنی جز در یک قصیده به کار نبرده است:

محمول نه‌ای چنانکه اعراض موضوع نه‌ای چنانکه جوهر
(ناصرخسرو، ۱۳۶۸: ۲۴۵)

در مورد دسته‌بندی جوهر نیز رویکرد دیگری دارد. او جوهر را از همان آغاز به دو قسم جسمانی و روحانی^(۶) تقسیم می‌کند (همو، ۱۳۸۴: ۳۰)، که مطابق است با سومین و چهارمین گونه در تقسیمات ابن سینا. سپس می‌گوید:

وجود جوهر جسم به دو معنی است: یکی از او آن معنی است که جسم بدو پذیرای اعراض شده است و مر آن را ماده گویند، و آن معنی بر تحقیق قوتی فعل‌پذیر است [...] و دیگر آن معنی است که جسم بدان معنی فعلی که به جسم مخصوص است پدیدار آمده است و مر آن معنی را صورت گویند و آن بر تحقیق قوتی است کز فاعل اندر منفعل پدید آید [...]. پس جسم جوهری است مرکب از این دو معنی (همان: ۳۱).

در این گفتار روشن نیست که منظور از «معنی» چیست.^(۷) این بیان مبهم شاید بی‌دلیل نبوده است، چون در این که آیا صورت و هیولی جوهرند یا نه اختلاف نظر بوده است. او قول «گروهی از اهل طبایع»^(۸) را نقل می‌کند که هیولی را جوهر می‌دانستند و صورت را عرض آن، زیرا صورت به آن قائم است و طبق تعریف، آنچه وجودش به دیگری قائم باشد، عرض است (همان).

سپس در نقد این سخن، «قول حق» را آن می‌داند که «هم چنانکه ظهور اعراض به میانجی قیام جواهر است، وجود و قیام جواهر نیز به وجود و ظهور اعراض است اندر جواهر [...] و مر یکی را از این دو جفت بی یار خویش وجود نیست» (همان: ۳۲)، یعنی این دو «موجود» (صورت و هیولی) را لازم و ملزوم یکدیگر می‌داند، اما اگر قرار بر جوهر بودن یکی از این دو باشد، او صورت را به جوهر بودن سزاوارتر می‌داند، زیرا که

وجود صورت بی هیولی ممکن‌تر از وجود هیولی است بی صورت، و وجود هیولی و مادّت بی صورت ممتنع است، بل که جوهر خود به حقیقت صورت است نه مادّت، از بهر آنکه شرف مادّت به صورت است. و نیز فعل از مرکّبات طبیعی^(۹) از صورت آید نه از مادّت (همان، نیز بنگرید به همان: ۶۷).

در توضیح این دلیل اخیر می‌گوید که هیولای آب و آتش یکی است، اما فعلشان به سبب صورتشان متفاوت است. سپس نیازمندی صورت به ماده را از جهت «ظهور» می‌داند نه بقا (همان)، چنانکه پیشتر «قیام» صورت را به هیولی دانسته بود. او در قول بیست‌وپنجم، در ردّ عرض بودن طبایع برای هیولی،^(۱۰) همین دو موضوع (یعنی اینکه شرف هیولی به صورت است، و اینکه فعل جسم به صورت منسوب است) را تکرار می‌کند و آنها را دلیل می‌گیرد بر اینکه طبایع صورت‌اند نه عرض، زیرا با از میان رفتن صورت است که جسم نابود می‌شود، نه با نابودی اعراض (همان: ۳۵۷-۳۵۸). سپس می‌گوید:

چو درست کردیم که این طبایع [یعنی گرمی و سردی و تری و خشکی] اعراض نیستند، سزاوار بودی که گفتیمی جواهرند، ولیکن جوهر جسم مرکّب است از این صورت‌ها و از هیولی که برگیرنده آن است، و مر آن مرکّب را همی جوهر گوئیم، مر هر یک بهر را از این جوهر جوهر نگفتیم. اما گوئیم که این بهره که صورت است از این جوهر که او مرکّب است از هیولی و صورت، به جوهریت اولی‌تر است از آن بهره که هیولی است (همان: ۳۵۹).

از این سخن دو نکته به دست می‌آید: نخست آنکه ظاهراً قید «واحد بعدد» که سجستانی در تعریف جوهر آورده بود _ و ناصر خسرو در تعریف جوهر پیرو اوست _، مانع این می‌شود که ناصر هم مانند ابن سینا بتواند جوهری (جسم) را تصوّر کند که خود مرکّب از دو جوهر دیگر (صورت و هیولی) باشد. پس ناگزیر باید صورت و هیولی را نه جوهر بدانند، نه عرض، و با لفظ مبهم «معنی» یا «قوّت» به آنها اشاره کند. البته ابن سینا هم از تعبیر «قوّت» برای ماده و صورت استفاده کرده است، اما نه در تعریف:

قوّت پذیرفتن مایه را از خودی خویش است از آن جهت که وی مایه است. پس قوّت کردن صورتی بود اندر مایه. پس فعل بصورت بود که اندر مایه است نه از قوّت مایگی. پس از جسم فعل نیاید از مایه بدان جهت که مایه مایه است، بلکه بدان جهت که مر مایه را صورت است (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۱۵۳).

در این سخن، انتساب فعل به صورت نیز آمده است، که ناصر نیز به آن قائل بود. دوم آنکه قید «جزو جوهر نبودن عرض» در تعریف ناصر خسرو از عرض، ظاهراً برای اثبات همین سخن و برای ردّ قول اهل طبایع در نظر گرفته شده بوده است، زیرا که «بهر»های جسم (صورت و هیولی) نمی‌توانند عرض باشند، چون عرض به منزله جزوی از جوهر نیست، یعنی بهری از آن نیست.

مهم این است که ابن سینا هم در مخالفت با قولی که ناصر خسرو به گروهی از اهل طبایع نسبت داده استدلال کرده است، یعنی این قول که صورت عرض است، نه جوهر. ابن سینا قول اهل طبایع را به صراحت نقل نکرده است، اما از لحن او می‌توان دریافت که این عقیده در آن زمان طرفدارانی جدی داشته، چندان که شیخ نیاز ندیده است در اثبات جوهریت هیولی سخنی بگوید، اما پس از تعریف صورت گفته است:

و صورت جوهر بود نه عرض از این قبل را و چرا جوهر نبود و جوهری که بفعل قائم است بذات خویش اندر محسوسات، بوی جوهر همی شود و وی اصل آن جوهر است و چون عرض بود که عرض سپس جوهر بود نه اصل جوهر [؟] (همان: ۱۰).

ظاهراً منظور از اصل جوهر محسوسات بودن یعنی اشارت‌پذیری محسوسات، زیرا ابن سینا سپس تر دوباره به این مسئله برمی‌گردد تا ثابت کند که «مادّت جسمها از صورت خالی نبود و بوی بفعل بود» (همان: ۲۴) و برای اثبات آن استدلالی را مبنی بر اشارت‌پذیری یا اشارت‌ناپذیری ماده بی‌صورت مطرح می‌کند.^(۱۱) پیوند صورت جسمی با محسوسیت جسم در سخن ناصر نیز هست:

• «او _ که جسم است _ مر این صورت‌های نخستین را _ که طول و عرض و عمق است _ نیز از نفس یافته است و مر هیولی را بدین صورت‌ها از حال نامحسوسی به حال محسوسی نفس آورده است به تدبیر باری سبحانه» (قبادیانی بلخی، ۱۳۸۴: ۶۸ و نیز ص. ۲۹۴: «صورت جسم محسوس است»).

• «و همچنین هیولای نخستین که به عقل درست می‌آید که بوده است که تا مر درازا و پهنا و بالا را برگرفت، ناچار گشت مر این سه صفت را که برگرفت که آن چیز چهارم آن صفت است از بهر آنکه نخست چیزی باید تا آن وقت او درازا و پهنا و بالا پذیرد، پس آن چیز هیولای مطلق است که این صفت بر او نشست، و چون آن صفات او را پدید آمد نام هیولا از او بیفتاد و نام جسمی بر او نشست. آن هیولای نخست به عقل یافته است^(۱۲) و به حس نایافته» (همو، ۱۳۹۰: ۵۷).

• در جامع/الحکمتین نیز از زبان «حکیم فیلسوف» نقل کرده است که «نخست هیولی بود جوهری معقول نه محسوس» (همو، ۱۳۶۳: ۲۵۵)، اما این حکیم، محسوس شدن هیولی را نه ناشی از طول و عرض و عمق، بلکه ناشی از طبایع مفردات می‌داند.

اما ظاهراً بفعل بودن ماده در سخن ابن سینا همان قیامی است که ناصر خسرو به کار برده است و ابن سینا سپس‌تر از تعبیر فارسی ایستادن برای آن استفاده کرده است و پس از اثبات اینکه به هیولی نمی‌توان به خودی خود اشاره کرد می‌گوید:

پس مادّت صورت جسمی، بی صورت جسمی بفعل چیزی نبود. پس وی جوهر بفعل ایستاده بسبب صورت جسمی است. پس بحقیقت صورت جسمی جوهر است و نه چنانست که مادّت جسمی بخود چیزی بفعل است و صورت جسمی عرضی^(۱۳) است لازم مر او را که او خود بی وی بخود چیزی بود لامحاله که بی این عرض خرد را بصفت وی راه بود (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۲۶).

۳. نتیجه‌گیری

از این بررسی، نتایج زیر به دست آمد:

۱. ناصر خسرو با تعاریف مشائی جوهر و عرض و دقائق آن آشنا بوده است، اما به پیروی از سجستانی، عناصر دیگری را در تعریف این دو گنجانیده است. عناصر افزوده در تعریف جوهر، در خدمت نظریه توحید محض (تنزیه خداوند از همه صفات) آنها بوده است و آنچه به تعریف عرض افزوده‌اند، در خدمت موضع جدلی آنها در مخالفت با اهل طبایع در قول به عرض بودن صورت بوده است.
۲. ناصر خسرو نیز مانند ابن سینا با عرض بودن صورت برای هیولی مخالف است و صورت را به جوهریت سزاوار می‌داند، هرچند به دلیل تعریفی که برای عرض اختیار کرده است، نمی‌تواند صورت را صریحاً جوهر بنامد.
۳. ناصر خسرو نیز مانند ابن سینا معتقد است که هیولای نخستین نه محسوس، بلکه معقول بوده است.
۴. او نیز همچون ابن سینا صورت جسمی را با محسوس بودن و اشارت‌پذیری آن پیوند زده است.
۵. او نیز همچون ابن سینا فعل را ناشی از صورت جسم می‌داند، نه ماده آن.

پی‌نوشت

۱. در متن چنین آمده است: «و جسد جوهر نیست و قایم به ذات نیست و جنباننده جوهر نیست. جنباننده جوهر به اضطرار جوهر باشد» که ظاهراً نادرست است، زیرا هم استدلالش معیوب است، هم در جاهای دیگر جسم را به‌صراحت جوهر خوانده است. بنگرید به مبحث بعدی و نمونه‌های قصاید در پایان همین مبحث.

۲. گویا یعنی با وجود آن، برغم آن.

۳. «[...] خداوند حد را ناتوانی بلازم کند، زیرا که آن محدود از حد خویش بیرون نتواند شدن، و ناتوانی عجز آفریده است و دور است از آفریدگار، بل کی قدرت به غایت تمامی است. پس دور کردن حد واجب آمد از آفریدگار» (سجستانی، ۱۳۹۸: ۳۹).

۴. ناصر خسرو در این عقیده پیرو ابویعقوب سجستانی است. او نیز همین قید را به تعریف منطقی جوهر افزوده است و از آن در نفی جوهریت خداوند بهره برده است: «إنَّ الجوهر هو القائم بذاته، الواحد بالعدد، الحامل للاختلافات في ذاته، كما يختلف الجوهر مرةً بالسواد، و مرةً بالبياض، و مرةً بالحرارة، و مرةً بالبرودة. فإما أن يُثبت هؤلاء الجهلة [يعني فلاسفة] الاختلاف الذي يقبله مبدع العالمين في ذاته ليتبين لهم فسادُه [...] أو يقرُّوا بالخطأ في رسم الجوهر، أو ينزِّهوا مبدع العالمين عن الجوهرية (سجستانی، ۱۴۳۲ ه.ق.: ۷۲). قید «واحد بعدد» سجستانی، شاید در سخن ناصر خسرو چنین انعکاس یافته است که گفته است جوهر «با آن [یعنی با وجود پذیرفتن اضداد] یکی است» و به پذیرفتن اضداد، از جوهریت نمی‌افتد. تعریفی را که سجستانی از قول فلاسفه نقل می‌کند، نیشابوری (۱۳۳۴: ۷) نیز بازگفته است: «گفتند جوهر قائم است بذات خویش، بردارنده است ضدّها را، پذیرنده است عرضّها را، یکی است بعدد، بدو قسمت نشد». اشعری (۱۴۰۰ ه.ق.: ۳۰۷) این تعریف جوهر را به بعضی از متفلسفه نسبت داده است: «الجوهر هو القائم بالذات القابل للمتضادات». کندی نیز در یکی از تعاریف خود از جوهر این قید را آورده است و ابن سینا در یکی از رسالات خود جوهر را «اسم مشترکی» می‌خواند که به شش معنی به کارش می‌برند. از این شش تعریف، سومینشان قید قبول اضداد را در کنار قیام به ذات دارد (Berruin, 1971, pp. 12-27). ابن سینا می‌گوید که «مبدأ اول» به این معنی جوهر نیست. مهم این است که تعریف مصطلح فلاسفه از جوهر را از زمان ارسطو مشخص می‌کند: «يقال جوهر لكل ذات وجوده ليس في موضوع و عليه اصطلاح الفلاسفة القدماء مذ عهد أرسطوطاليس في استعمالهم لفظه الجوهر وقد فرقنا بين الموضوع و المحل قبل هذا فيكون معنى قولهم الموجود لا في موضوع موجود غير مقارن الوجود لمحل قائم بنفسه بالفعل مقوم له ولا بأس بأن يكون في محل لا يقوم المحل دونه بالفعل. فإنه وإن كان في محل فليس في موضوع» (ابن سینا، ۱۳۶۶: ۲۳ متن عربی). ظاهراً باید معلوم کرد که چرا متفکران اسماعیلی و نیز اشعری تنها آن تعریف را به فلاسفه منسوب می‌کنند. ناصر خسرو در جامع/الحکمتین همین تعریف از جوهر را تکرار کرده است، این بار نیز بدون قید واحد به عدد؛ بنگرید به (قبادیانی مروزی یمگانی، ۱۳۶۳: ۸۷). در خوان/الاخوان قبول جوهر اضداد یا مخالفان را و جوهر نبودن خداوند را مقدمه قرار داده است برای نتیجه‌ای دیگر: «سود مر آن را تواند بودن و مر آن را شاید بودن که او را زیان تواند بودن از بهر آن که این هر دو مخالفانند، و پذیرنده مخالفان جوهر باشد و ایزد _تعالی_ از جوهر برتر است» (همو، ۱۳۹۷: ۱۴۳).

۵. در ثفاء تقسیم‌بندی روشن‌تری دارد: جوهر یا جسم است یا غیرجسم. اگر غیرجسم باشد، یا جزئی از جسم است یا نیست (مفارق). جوهری که جزئی از جسم است، یا صورت جسم است یا ماده آن. جوهر مفارق، یا با جسم به جنبانندگی آن پیوندی دارد (نفس) یا هیچ پیوندی با ماده ندارد (عقل) (ابن سینا، ۲۰۰۵: ۴۸).

۶. «جوهر یا جسم بود یا روح» (سجستانی، ۱۳۹۸: ۳۸)، نیز بنگرید به (نیشابوری، ۱۳۳۴: ۴۰ و ۸۱). ناصر خسرو (۱۳۶۳: ۱۵۱-۱۵۲) در جامع/الحکمتین این دسته‌بندی را به ارسطو نسبت داده است. او گاهی به جای جسمانی و روحانی، محسوس و

معقول گفته است: «[...] جوهر به دو نوع است: از او یکی جسم محسوس است و دیگر نفس معقول» (همو، ۱۳۸۴: ۲۷۲) و گاهی کثیف و لطیف: «جوهر به دو قسم است: یا کثیف است یا لطیف است. کثیف جسم است که مر او را جزوهاست و لطیف نفس است که بسیط است بی جزو» (همان: ۳۴۳).

۷. احتمالاً لفظی است که بسته به بافت سخن معناهای متفاوتی دارد. مثلاً در این گفتار، «معنی» به معنای ویژگی یا صفت تواند بود: «روا نباشد که معنی‌یی از معنی‌ها اندر چیزی به وجه عرضی آید، مگر از چیزی که آن معنی اندر او جوهری باشد، بر مثال روشنایی که بر خاک همی به عرض آید از قرص آفتاب که روشنایی مر او را جوهری است و بر مثال هوا که به عرض خوشبوی شود از مشک که مر او را بوی خوش جوهری است» (همان: ۱۴۴)، چنان که در جای دیگر مثلاً می‌گوید «این معنی‌ها که اندر جسم آینده است از رنگ و بوی و مزه و جز آن» (همان: ۴۲۷؛ نیز بنگرید به ص. ۴۲۰-۴۲۱ و ص. ۲۴۲، س. ۱۴). در جای دیگری گفته است که «اندر آفرینش هیچ معنی‌یی از معانی ضایع نیست البتّه، و نفس عاقله که شریف‌تر معنی‌داری است روا نباشد که ضایع باشد البتّه» و «هرچه از معانی الهی لطیف‌تر است، رسیدن بدان دشوارتر است، امّا آنچه به آغاز خلق است، آن است که وجود طبایع ـ یا این تیرگی و درشتی و بی‌معنی‌یی که اندر اوست ـ بر آن است» (همان: ۴۱۸-۴۱۹). جلوتر از «معنی‌های روحانی» یاد می‌کند که انسان به سبب ثبات جسم خود به آنها می‌رسد و باز می‌گوید که «پس پیدا کردیم که مردم بر هر چه اندر آفرینش معنی و فایده است پادشاست» (همان: ۴۲۳-۴۲۴). در همه این کاربردها معنای شناوری میان «ویژگی»، «هر چه که وجود دارد» و «فایده» را می‌توان از «معنی» دریافت. برای بحث از معناهای «معنا» نزد متکلمان، از ابوالهذیل تا اشعری، بنگرید به (Frank, 1967: 249-250) که دو معنی «عَرَض» و «عَلَت» را برای آن برشمرده است.

۸. برای آگاهی از مدلول‌ها و مصادیق «اهل طبایع» بنگرید به (انصاری قمی، ۱۳۸۵: ۵ و ۷).

۹. منظور از مرکبات طبیعی، طبایع مرکب از صورت و هیولاست، یعنی عناصر چهارگانه.

۱۰. اینکه طبایع عرض‌اند یا صورت، موضوعی است که ابن سینا نیز هم در الهیات و هم در طبیعیات بدان پرداخته است.

۱۱. نیز بنگرید به (ابن سینا ۱۳۹۲: ۶۹-۷۰) که در آنجا شیخ اصطلاح «وضع» را به کار برده است و گفته است که هیولی تنها به سبب اقتران صورت جسمی است که وضعی دارد، و شارح وضع را به معنای «إشارة حسیّه» دانسته است. از سخن شیخ در شفاء هم می‌توان دریافت که وضع یعنی إشارة حسی: «وَأَمَّا إِنْ كَانَ هَذَا الْجَوْهَرُ [یعنی المادّة] لَا وَضْعَ لَهُ وَلَا إِلَيْهِ إِشَارَةٌ [...]» (همو، ۲۰۰۵: ۵۷). اگر متن را درست خوانده و فهمیده باشیم، ابن سینا در ردّ قول به عدم ترکیب جسم از صورت و هیولی، صورت جسمی را «پیوستگی» نیز خوانده است: «گمان نیست که صورت جسم نه این سه اندازه [یعنی طول و عرض و عمق] است، که آن [یعنی صورت] پیوستگی است که پذیرای آن توهم است که گفتیم [یعنی قابلیت انقسام در وهم]، و آن صورت پیوستگی است لامحاله، که اگر هستی جسم گسستگی بودی، این ابعاد سه‌گانه را اندر وی نشایستی توهم کردن و پیوستگی ضدّ گسستگی است و هیچ ضدّ مر ضدّ را نپذیرد [...]» (همو، ۱۳۸۳: ۱۵).

۱۲. ظاهراً ابن سینا هم به اشاره می‌گوید که هیولی معقول است نه محسوس: «واجب بود که آنچه‌ها را بخودی اشارت نیست، حامل چیز است عرضی و بیرونی که بآن چیز بوی اشارت است و آن چیز را خاصّ جایگاه‌یست و پذیرای ورا نیست، که پذیرایش عقلی است ایستاده بخود» (همان: ۲۶).

۱۳. پس از آنکه گفت صورت جوهر است، شاید شگفت بنماید که از آن به عرض تعبیر کرده است. «العرض اسم مشترک فیقال عرض لکل موجود فی محل و یقال عرض لکل موجود فی موضوع و یقال عرض للمعنی المفرد الکلی المحمول علی کثیرین حملاً غیر مقوم [...] . فالصورة عرض بالمعنی الأوّل فقط» (همو، ۱۳۶۶: ۲۵، از متن عربی).

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۶). کتاب الحدود. به تصحیح أ. م. جواشون و ترجمه مهدی فولادوند، تهران: سروش.
- _____ (۱۳۸۳). الهیات دانشنامه علائی. به تصحیح دکتر محمد معین، همدان، تهران: دانشگاه بوعلی سینا و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- _____ (۲۰۰۵). الشفاء: الإلهیات. ترجمه M. E. Marmura. Provo, Utah: Brigham Young University Press
- _____ (۱۳۹۲). اشارات و تنبیهات. (ح. ملک‌شاهی، مترجم) تهران: صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران (انتشارات سروش).
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (۱۴۰۰ ه.ق.). مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین. به تصحیح ه. ریتز، بیروت، لبنان: دار النشر فرانز شتاينر.
- انصاری قمی، حسن (۱۳۸۵). «فلسفه طبیعی معتزلیان مَطْرُوفی». کتاب ماه دین. ش ۱۰۲ و ۱۰۳، فروردین و اردیبهشت، ۱۷-۴.
- دفتري، فرهاد (۱۳۹۷). تاریخ و سنت‌های اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز.
- _____ (۱۳۹۴). مختصری در تاریخ اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز.
- رجبی، محمد رضا (۱۳۸۰). «زندگی و اندیشه‌های ناصر خسرو»، اسماعیلیه (مجموعه مقالات)، گروه مذاهب اسلامی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- سجستانی، ابویعقوب (۱۳۹۸). کشف المحجوب. با مقدمه هانری کریبن، ویراست چهارم، تهران: طهوری.
- _____ (۱۴۳۲ ه.ق.). المقالید المکتوبیه. به تصحیح ا. پوناوالا، تونس: دار الغرب الإسلامی.
- شهیدی، سید جعفر (۱۳۵۳). «عقاید کلامی ناصر خسرو»، یغما، ش. ۳۱۸، اسفند: ۷۰۵-۷۱۱.
- قبادیانی بلخی، ناصر خسرو (۱۳۸۴). زاد المسافر. به تصحیح و تحقیق سید محمد عمادی حائری، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- قبادیانی مروزی یمگانی، ابومعین ناصر خسرو. (۱۳۶۳). جامع الحکمتین. به تصحیح و مقدمه، دکتر محمد معین و پروفیسور هنری کریبن، تهران: کتابخانه طهوری.
- قبادیانی، ناصر خسرو. (۱۳۹۷). خوان/ الاخوان. تصحیح سید علی اصغر میرباقری فرد و احسان رئیسی، تهران: مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
- مروزی قبادیانی، ناصر خسرو. (۱۳۹۰). گشایش و رهایش. با تصحیح و مقدمه سعید نفیسی، تهران: اساطیر.
- مادلونگ، ویلفرد (۱۳۷۲). «نظریه‌های فلسفی کلام اسماعیلی»، ترجمه علی اصغر شیری، کیهان/اندیشه، ش ۴۹، مرداد و شهریور، ۹۷-۱۰۵.

ناصر خسرو. (۱۳۶۸). *دیوان*. به تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

نبی‌لو، علیرضا. (۱۳۹۰). «بررسی معارضه‌های فلسفی ناصر خسرو در زاد المسافرین»، پژوهش‌های فلسفی-کلامی. سال دوازدهم، ش سوم، ش پیاپی ۴۷، بهار، ۱۷۱-۱۹۷.

نیشابوری، محمد بن سرخ. (۱۳۳۴). شرح قصیده فارسی خواجه ابوالهشتم احمد بن حسن جرجانی. به تصحیح محمد معین و هنری کرین، تهران: بخش ایران‌شناسی انستیتو ایران و فرانسه.

هانسبرگر، آلیس سی. (۱۳۹۰). ناصر خسرو، لعل بدخشان: تصویری از شاعر، جهانگرد، و فیلسوف ایرانی. به ترجمه فریدون بدره‌ای تهران: نشر فرزانه روز.

واکر، پاول ارنست (۱۳۷۹). حمید الدین کرمانی، تفکر اسماعیلی در دوره الحاکم بامر الله. به ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز.

References

- Berruin, M. (1971). *The concept of substance in the philosophy of Ya'gūb al-Kindi and Avicenna (Ibn Sina)*. Durham theses: Durham University.
- Frank, Richard M. (1967). "Al-ma'nā: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalām and Its Use in the Physics of Mu'ammār". *Journal of the American Oriental Society* 87(3) (Jul.- Sep.), pp. 248-259.
- Abul-Hasan 'Alī Ismā'īl Al-'aṣ'arī (1980). *Die Dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam*. Herausgegeben von Helmut Ritter. Dritte Auflage. Franz Steiner Press, Beirut. [In Arabic].
- Abū Ya'qūb [Ishāq Ibn Aḥmad] Sejestānī (2019). *Kashf al-Majūb*, Texte persan publié avec une introduction par Henry CORBIN. Institut Français de Recherche en Iran; Editions Tahuri. Téhéran. [In Persian].
- _____ (2011). *Kitāb al-Maqālīd al-Malakūtiyya*. Edited by Ismail Kurban Husein Poonawala. Tunisia: Dār al-Gharb al-Islāmī. [In Arabic].
- Ansari Qomi, Hasan (2006). "Falsafe-ye Tabi'i-e Mo'tazelian-e Motarrefi", *Ketab-e Mah-e Din*, Issue 102-103, pp. 4-17. [In Persian].
- Avicenna (1987). *Kitāb al-Hudūd (The Book of Definitions)*, translated from the Arabic text and notes by Muḥammad Mahdī Fūlādvand, Soroush Press, Tehran. [In Persian].
- _____ (2004). *Metaphysics 'Alā'ī's Encyclopaedia*, edited, annotated and introduction by Dr. Mohammad Mo'in. Society for the National Heritage of Iran and Bu-Ali Sina University, Hamadan. [In Persian].
- _____ (2005). *The Metaphysics Of The Healing*, a parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura. Brigham Young University, Provo, Utah.
- _____ (2013). *Isharat va Tanbihat*, translation and exposition by H. Malekshahi, Soroush Press, Tehran. [In Persian and Arabic].
- Berruin, M. (1971). *The concept of substance in the philosophy of Ya'gūb al-Kindi and Avicenna (Ibn Sina)*. Durham Theses: Durham University.
- Daftary, Farhad (2015). *A Short History of the Ismailis: Traditions of a Muslim Community*, translated by F. Badreii. Farzan Publishers, Tehran. [In Persian].
- _____ (2018). *The Ismailis, Their History and Doctrines*, translated into Persian by Fereidoon Badreii. Farzan Publishers, Tehran. [In Persian].
- Frank, Richard M. (1967). "Al-ma'nā: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalām and Its Use in the Physics of Mu'ammār". *Journal of the American Oriental Society* 87(3) (Jul.- Sep.), pp. 248-259.
- Hunsberger, Alice (2011). *Nasir Khosraw: The Ruby of Badakhshan (Nasir-Khusraw: The Diamond in the Mine: An Intellectual Biography)*, translated in Persian by Fereidoon Badreii. Farzan Publishers, Tehran. [In Persian].
- Madelung, Wilferd (1993). "Aspects of Ismaili Theology: The Prophetic Chain and The God Beyond Being", translated by A. Shiri. *Kayhân-e Andîše*, July-August (49): 97-105. [In Persian].

- Mohammad Ibn Sorkh de Nishapour (1955). *Commentaire de la Qasida Ismaélienne d'Abu'l-Haitham Jorjani*. Texte persan édité avec introduction et esquisse comparative en français par Henry CORBIN et Moh. MO'IN. Teheran, Imprimerie de l'institut Franco-Iranien. [In Persian].
- Nabilu, Alireza (2011). "Barrasi-e Mo'arezeha-ye Falsafi-e Naser-e Khosrow dar Zad al-Mosaferin", *Journal of Philosophical Theological Research*. 12(3), serial number: 47: 171-197. [In Persian].
- Nasir-e Khosraw (1984). *Kitab-e Jami' al-Hikmatain (Le Livre Réunissant les Deux Sagesses)*. Texte Persan édité avec une double Étude Préliminaire en français et en Persan par Henry CORBIN et Moh. MO'IN. Institut Français de Recherche en Iran, Téhéran. [In Persian].
- _____ (1989). *Dīwān*. Edited by M. Minovi & M. Mohaqeq. University of Tehran. [In Persian].
- Qubādīyānī [Marwazī] Balkhī, Nāṣir Khusru (2005). *Zād al-Musāfir*. Exposition of Words and Terms by S.I. 'Imādī Ḥā'irī. Edited & Researched by S.M. 'Imādī Ḥā'irī. Mīrās-i Maktūb, Tehran. [In Persian].
- _____ (2018). *Xān al-'exwān*. Edited by S.A. Mir Baqeri Fard & E. Ra'isi. Shahid Beheshti University, Tehran. [In Persian].
- _____ (2011). *Gušāyīš u Rahāyīš*. Edited by S. Nafisi. Asatir Publications. Tehran. [In Persian].
- Rajabi, Mohammadreza (2001). "Zendegi va Andiše-hā-ye Naser-e Khosrow" in *Ismailism: Collection of Essays*, by the Department of Islamic Denominations. University of Religions and Denominations, Qom. [In Persian].
- Shahidi, S. Ja'far (1975). "'aqāyed-e Kalāmi-e Nāser-e Khosrow", *Yaghma*, february (318): 705-711. [In Persian].
- Walker, Paul Ernest (2000). *Ḥamīd al-Dīn Kirmānī: Ismaili Muslim Thought in the Age of al-Ḥākim bi-'Amr 'Allāh*. Translated in Persian by Fereidoon Badreii. Farzan Publishers, Tehran. [In Persian].