



Print: 2251-6123

Online: 2717-2686

Journal of Religious Thought

Original Research



shiraz university

An Examination of Khwājah Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī's Critiques of the Peripatetic View on Divine Foreknowledge

Ali Mostajerangortan 

Ph.D. Graduate in Islamic Philosophy and Theology, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Ahl-al-Bayt (Prophet's Descendants) Studies, University of Isfahan, Isfahan, Iran.
mostajeran110@yahoo.com

Abstract

Divine foreknowledge is one of the most significant and complex issues in theology. How did God, the Exalted, have knowledge of things prior to creation? Did He possess knowledge through imprinted forms (suwar murtasimah), or through acquired knowledge (‘ilm ḥuṣūlī), or through presentational knowledge (‘ilm ḥuḍūrī)? Or, as some believe, should such knowledge be denied altogether? Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī critiques the Peripatetic view on divine foreknowledge on five key points. On the other hand, Mullā Ṣadrā, though disagreeing with the Peripatetic position and offering his own theory on the matter, has responded to all of Ṭūsī's objections. Using an analytical-logical method, this study re-examines and evaluates all five of Ṭūsī's critiques in terms of their foundational and structural aspects. The main objective of this paper is to analyze Ṭūsī's criticisms of Avicenna's theory of divine foreknowledge. It will further be shown that Mullā Ṣadrā's theory of divine foreknowledge — known as “detailed knowledge within the very mode of indistinct comprehension” (al-‘ilm al-ijmālī fī ‘ayn al-kashf al-taḥṣīlī) — is, in its foundations, partially adopted from certain principles upheld by Ṭūsī.

Keywords: Divine Foreknowledge, Khwājah Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, Indistinct Knowledge (al-‘ilm al-ijmālī), Mullā Ṣadrā.

Received: 2026/01/27; Revision: 2026/02/23; Accepted: 2026/04/15; Published online: 2026/05/06

■ Mostajerangortan, A. (2026). An Examination of Khwājah Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī's Critiques of the Peripatetic View on Divine Foreknowledge. *Journal of Religious Thought*, 26(1), 65-76.

 <https://doi.org/10.22099/jrt.2026.55539.3366>

■ Copyright © The Author



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Introduction & Problem Statement

Divine foreknowledge is one of the most important and complex issues in theology. How did God, the Exalted, have knowledge of things prior to their creation? Did He possess this knowledge through imprinted forms (*ṣuwar murtasimah*)? Was it acquired knowledge (*‘ilm ḥuṣūlī*) or knowledge by presence (*‘ilm ḥuḍūrī*)? Or, as some believe, should such knowledge be denied altogether? Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī critically examines the Peripatetic view on divine foreknowledge on five fronts. On the other hand, Mullā Ṣadrā, who disagrees with the Peripatetic position and offers his own theory on the matter, responds to all of Ṭūsī’s objections. The primary aim of this article is to analyze and evaluate Ṭūsī’s critiques of Avicenna’s theory of divine foreknowledge. Specifically, this study seeks to address: What formulation of divine foreknowledge did Avicenna propose? Why did Ṭūsī raise several objections to this formulation? And, although Mullā Ṣadrā rejected Avicenna’s theory and offered an alternative, why did he nonetheless respond – with particular care – to all of Ṭūsī’s objections?

Methodology

This research adopts a logical-analytical method to re-examine and assess, on both foundational and structural grounds, all five of Ṭūsī’s criticisms.

Discussion

In the author’s view, Mullā Ṣadrā, in formulating his own theory, was influenced by the principles of both Avicenna and Ṭūsī. His resistance to Ṭūsī’s objections stems from his agreement with certain parts of Avicenna’s theory, albeit with a different analysis and formulation, leading to his doctrine of “indeterminate knowledge together with detailed disclosure” (*al-‘ilm al-ijmālī fī ‘ayn al-kashf al-tafṣīlī*). According to the Peripatetic philosophers, God, the Exalted, knows things other than Himself through imprinted forms. On this basis, the Necessary Being has self-knowledge; and since He is also the cause of other things, by the rule that knowledge of the cause entails knowledge of the effect, God – in the very act of knowing His essence – knows His effects as well. The effects have not yet been created; hence the forms of these effects are present for the Necessary Being. In other words, these noetic forms emanate from God’s knowledge of His own essence. Afterwards, the objects of those forms – the things known and judged – come into existence externally, so God knows those referents and external existents through those imprinted forms.

A thorough investigation of Avicenna’s works reveals that he endeavored to formulate divine foreknowledge in such a way that, first, it does not depend upon the extra-mental existence of things, and second, it does not introduce multiplicity into the divine essence. Sometimes he speaks of simple and indeterminate knowledge (*‘ilm baṣīṭ wa-ijmālī*), and at other times he approaches Ṣadrā’s notion of indeterminate knowledge together with detailed disclosure. However, what Avicenna means by “simple knowledge” is that knowledge is one while its objects are many. In other words, the Necessary Being, precisely insofar as He knows Himself, also knows, in that very respect, His primordality (*mubda‘iyyah*) with respect to things, and this knowledge itself brings things into existence.

In Avicenna’s reading of divine foreknowledge, imprinted forms are among the necessary concomitants (*lawāzim*) of the Necessary Being’s essence; they are realized by virtue of His existence without introducing multiplicity into the essence. Avicenna’s statement here admits of two interpretations:

1. If he presents detailed knowledge of things as a necessary concomitant of the essence, then the knowledge of things has an essential posteriority (*ta’akhkhur dhātī*) – the posteriority of a concomitant to that of which it is concomitant.
2. If, on the other hand, he holds that detailed knowledge of things is identical with the essence, then one must judge that it is not posterior to the essence at all.

Conclusion

In his formulation of divine foreknowledge, Ṭūsī held that all things are present and available to God because He is their cause and creator. Thus, knowledge of existing things is attributed to the Necessary Being, from whose essence alone things originate, and who is their sole creative cause. Mullā Ṣadrā, in

his own formulation and explanation of “indeterminate knowledge together with detailed disclosure,” drew upon Ṭūsī’s principles but employed them in a different structure and framework. This very difference has caused his view to be regarded as a new theory. In Ṣadrā’s view, the essence of the Necessary Being is the locus of manifestation (maẓhar) of the Divine Names and Attributes, and the mirror (āyīnah) of the forms of contingent beings. In other words, the essence of the Necessary Being is not only the manifestation of the Names and Attributes but, beyond that, a mirror for all the forms of contingent beings. Using the metaphor of the mirror, Ṣadrā seeks to explain that the Necessary Being knows the forms of contingent beings – indeed, the contingent beings themselves – before they are created.

- All things, just as they are realized at the lower level of existence, also exist at the higher level. That is, the Necessary Being, as a necessary concomitant of His essence, possesses knowledge of things – a knowledge that constitutes their noetic existence. This means that the realities of the existents in this world, including the human being, exist in higher realms. The human being has certain characteristics in this world, but all those characteristics – including will (irādah) – have their own reality (thubūt) and existence in the higher stations of the “real as it is in itself” (nafs al-amr).

بررسی ارزیابی‌های خواجه طوسی بر دیدگاه مشاء پیرامون علم پیشین الهی

علی مستاجران گورتانی 

دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اهل‌البیت(ع)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.
mostajeran110@yahoo.com

چکیده

علم پیشین الهی یکی از مسایل مهم و پیچیده در الهیات به‌شمار می‌رود. پیش از خلقت، خداوند متعال چگونه به اشیاء آگاهی داشته است؟ به‌واسطه‌ صور مرتسمه است یا به‌نحو علم حصولی و یا علم حضوری؟ و یا به‌باور برخی، باید منکر این نوع علم شد. خواجه نصیرالدین طوسی دیدگاه مشاء پیرامون علم پیشین الهی را در پنج‌محور به نقد کشیده است. از جانب دیگر، ملاصدرا با اینکه با رأی حکمای مشاء موافق نبوده و خود، دیدگاه دیگری ارائه کرده است؛ اما تمام انتقادات خواجه را پاسخ داده است. در این پژوهش به روش تحلیلی-منطقی، پنج انتقاد خواجه به‌لحاظ مبنایی و ساختاری مورد ارزیابی و بررسی مجدد قرار گرفته است. در ادامه مشخص خواهد شد، نظریه ملاصدرا در مورد علم پیشین الهی که معروف به علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است، از برخی مبنایی منسوب به خواجه اتخاذ شده است.

واژگان کلیدی: علم پیشین، علم اجمالی، صور مرتسمه، خواجه طوسی، ملاصدرا.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۱۷؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۲/۰۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۱/۲۶؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۲/۱۶

□ مستاجران گورتانی، علی (۱۴۰۵). بررسی ارزیابی‌های خواجه طوسی بر دیدگاه مشاء پیرامون علم پیشین الهی. *اندیشه دینی*، ۲۶(۱)، ۶۵-۷۶.

 <https://doi.org/10.22099/irt.2026.55539.3366>



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

۱. طرح مسئله

علم پیشین الهی از مسایل مهم و پیچیده در الهیات است. پیش از خلقت خداوند متعال چگونه به اشیاء آگاهی داشته است؟ آیا از طریق صور مرتسمه است یا به نحو علم حصولی و یا علم حضوری؟ یا باید منکر این نوع علم شد؟ از جانب دیگر با پذیرش علم پیشین الهی، مسئله جبر و اختیار انسان چه توجیهی پیدا می‌کند؟

آنچه در این مقاله مورد بررسی قرار خواهد گرفت این است که ابن‌سینا چه تقریری از علم پیشین الهی ارایه کرده است و چرا خواجه نصیرالدین طوسی اشکالات متعددی به آن وارد نموده است. از طرف دیگر، ملاصدرا با اینکه نظریه ابن‌سینا را نپذیرفته و به دیدگاه دیگری متمایل شده است؛ اما اشکالات خواجه طوسی را وارد نمی‌داند. حال سوال این است که آیا ملاصدرا مبانی و یا ساختار نظریه ابن‌سینا را نپذیرفته است؟ یا اینکه، اشکالات خواجه نصیرالدین را غیرموجه قلمداد کرده است؟

به‌باور نگارنده، ملاصدرا برای طرح نظریه خود، از مبانی ابن‌سینا و خواجه طوسی متأثر بوده است. اما اینکه اشکالات وی را وارد ندانسته، به این دلیل است که با بخشی از دیدگاه ابن‌سینا موافق بوده است؛ اما با تحلیل و تقریری متفاوت، به علم اجمالی در عین کشف تفصیلی دست یافته است. در ادامه این بحث، به حل تعارضات علم پیشین الهی با تصمیم‌های مبتنی بر اراده انسان نیز پرداخته خواهد شد.

۲. پیشینه پژوهش

پیرامون این موضوع تاکنون تحقیقاتی انجام شده است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. «بررسی تطبیقی کیفیت علم پیشین الهی از منظر صدرالمتهلین و ابن‌عربی»، نگاشته محمدحسین وفائیان و حسن ابراهیمی. در این مقاله نگارندگان با روش تحلیلی-منطقی به دنبال این مطلب هستند که عبارات ملاصدرا و ابن‌عربی نشان از هماهنگی دو دیدگاه در اکثر مبانی و نتایج دارد؛ گرچه اختلافاتی به لحاظ روش‌شناختی میان آن‌ها وجود دارد. اما ملاصدرا مانند ابن‌عربی، علم پیشین را متحد با ذات و بلکه عین آن دانسته و توجیه کثرت در بساطت ذات را در گرو تبیین اعیان ثابته‌ای می‌داند که از مصطلحات ابن‌عربی در بحث علم پیشین الهی است.

۲. «بررسی تطبیقی علم پیشین الهی در اندیشه ابن‌سینا و صدرالمتهلین»، نگاشته سینا علوی‌تبار و مهدی منفرد. در این پژوهش نگارندگان بر این باورند که ابن‌سینا و صدرالمتهلین به علم پیشین ذاتی و علم پیشین مغایر متصل معترف‌اند و در پذیرش این دو علم در جایگاه خود، هم‌داستان و هم‌زبان هستند.

۳. «تاملی بر علم الهی در حکمت سینوی» نوشته محمدجعفر جامه‌بزرگی و غلامحسین ابراهیمی دینانی. در این مقاله به طرح مبنای ابن‌سینا و تفاوت آن با دیدگاه معتزله پرداخته شده است. سپس با بررسی دیدگاه وی در باب علم الهی در سه مرحله علم ذات به ذات، علم به ماسوی و علم به جزئیات، نظریه نهایی ابن‌سینا باتوجه به آثار متأخر وی مطرح شده است.

۴. «علم پیشین الهی از دیدگاه حکمت صدرایی و سینوی و تطبیق آن با آیات و روایات»، نگاشته عباس حاجی‌ها و همکاران. در این پژوهش، نظر ملاصدرا در باب علم پیشین الهی نسبت به نظر ابن‌سینا برتر شمرده شده است. براساس نظر ابن‌سینا، علم تفصیلی خداوند به وسیله صوری زاید بر ذات و مغایر با آن تبیین می‌کند که سبب اشکالات فراوان می‌شود. به‌باور اینان، از دیدگاه ابن‌سینا برمی‌آید که علم پیشین حضرت حق به موجودات، علم ارتسامی متأخر از ذات است؛ درحالی‌که آیات و روایات، علم حق تعالی را عین ذات او می‌دانستند؛ به‌گونه‌ای که بین خدا و علم او فاصله‌ای نیست.

۵. «نقد دیدگاه کلارک پیناک در باب علم پیشین خداوند به آینده از منظر متکلمان امامیه»، نگاشته محمدابراهیم ترکمانی. در این مقاله، پیناک از مؤسسين الهیات گشوده دانسته شده است. وی بر این باور است که هیچ موجودی حتی خداوند نمی‌تواند به نحو پیشین بداند که انسان آزاد، دقیقاً در آینده چه فعلی انجام خواهد داد؛ زیرا علم به آینده، منطقاً نادرست است. دوم اینکه از پیش دانستن فعل اختیاری، در تعارض با آزادی انسان و خداست. سوم اینکه این امر در تعارض با دو آموزه تدبیرالهی و اعتماد به خداست. در مقاله مزبور، باتوجه به دیدگاه متکلمان امامیه، به نقد آراء پیناک پرداخته شده است.

۶. «بررسی دیدگاه جان‌فیشر در باب نسبت علم پیشین الهی و مسئولیت اخلاقی انسان»، نوشته کوهی گیگلو و جواد دانش. در این مقاله، پس از تبیین دیدگاه او در باب علم پیشین الهی، اصل ثبات گذشته، امکان‌های بدیل و رهیافت فرانکفورتی فیشر در برابر آن، به ارزیابی و راه حل فیشر پرداخته و به این نتیجه رسیده است که تصور وجود بدیل فعل برای تحقق اختیار عامل، اجتناب ناپذیر خواهد بود.

محور اصلی پژوهش حاضر، انتقادات پنج‌گانهٔ خواجه نصیرالدین طوسی بر دیدگاه مشاء، ارزیابی‌های ملاصدرا و ارتباط این نظریه با مسئلهٔ اختیار انسانی است که در تحقیقات پیشین بدان پرداخته نشده است.

۳. تقریر محل نزاع پیرامون علم پیشین الهی به مخلوقات

اختلاف و محل نزاع اهل علم ناظر به علم پیش از ایجاد است و بیشتر مربوط به تلقی و برداشت از این نوع علم است. پرسش اساسی این است که وقتی متعلق علم ایجاد نشده است، چگونه می‌توان به آن علم داشت؟ این پرسش مربوط و ناظر به ماهیت علم است؛ چون ماهیت علم امری تعلقی است. به‌باور ملاصدرا نظریهٔ مشاء در این موضع نارساست؛ زیرا محور اصلی بحث آن‌ها در حوزهٔ علم فعلی الهی است و نتوانسته‌اند علم ذاتی و کمالی حق تعالی را تبیین سازند. البته ملاصدرا به این مطلب اذعان داشته است که علم پیشین خداوند از مسایل پیچیده و دشوار فلسفی است و همگان توانایی فهم آن را ندارند.

۴. دیدگاه مشاء در علم خداوند به اشیاء پیش از ایجاد آن‌ها

به‌باور حکمای مشاء علم خداوند متعال به ماسوا، ازطریق صور مرتسمه است. براساس این نظریه، واجب‌تعالی به خود علم دارد و ازسویی، خودش علت ماعداست و بنابر این قاعده که علم به علت مستلزم علم به معلول است، در همان مرحله‌ای که به ذاتش علم دارد، به معالیل خود نیز علم دارد. اما به‌دلیل اینکه معالیل هنوز ایجاد نشده‌اند، صور این معالیل برای واجب‌تعالی حاصل هستند و درواقع از علم خداوند به ذات خویش، این صور علمیه نیز متولد می‌شود. معلومات و محکیات این صور بعداً پدیدار می‌شوند. بنابراین، خداوند به آن محکیات و موجودات خارجی ازطریق همین صور مرتسمه علم دارد. براین‌اساس، علم خداوند به ماعدا حصولی خواهد بود؛ هرچند علم او به این صور، حضوری است.

ملاصدرا در یکی از آثارش موضع خود را نسبت به نظریهٔ مشاء در مورد علم پیشین الهی مشخص نموده و معتقد است: مناط علم کمالی واجب‌تعالی به ممکنات آن‌گونه نیست که مشاء و تابعان آن‌ها یعنی فارابی، ابن‌سینا و بهمنیار و غیر از ایشان بدان اعتقاد دارند. یعنی نحوهٔ ارتسام صور اشیاء در ذات الهی این‌گونه نیست که شبیحی از صور اشیاء در ذات الهی ترسیم شده باشد (ملاصدرا، ۱۳۹۰ش، ص ۱۶۲). نکتهٔ قابل تامل در آثار ابن‌سینا گویای این مطلب است که وی تلاش نموده است علم پیشین الهی را به گونه‌ای تقریر کند که اولاً تابع وجود عینی اشیاء نباشد و ثانیاً موجب کثرت در ذات نشود. او گاهی از علم بسیط و اجمالی سخن گفته است و گاه به علم اجمالی در عین کشف تفصیلی صدرای نزدیک شده است. اما مقصود وی از علم بسیط این است که علم واحد است و متعلق آن متعدد است. به‌عبارتی، واجب از همان حیث که به خود عالم است، از همان حیث به مبدأیت خود نسبت به اشیاء نیز علم دارد و همین علم، سبب ایجاد اشیاء می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۵ش، ص ۳۹۰).

در خوانش ابن‌سینا نسبت به علم پیشین الهی، صور ارتسامی از لوازم ذات واجب هستند و به ملاک موجودیت وی تحقق دارند، بی‌آنکه موجب کثرت در ذات شوند. این بیان دوگونه قابل تفسیر است: الف) ازاین‌جهت که علم تفصیلی به اشیاء را به‌نحو لازم ذات مطرح کرده است، دراین‌صورت، علم به اشیاء به‌نحو تأخر لازم از ملزوم، تأخر ذاتی دارد. ب) ازاین‌حیث که ابن‌سینا علم تفصیلی به اشیاء را عین ذات می‌داند، مستلزم عدم تأخر آن از ذات است.

۵. انتقادات خواجه طوسی به دیدگاه حکمای مشاء

ایشان پنج نقد بر مبانی و ساختار استدلال مشاء درجهت تبیین علم پیشین واجب‌تعالی وارد کرده است:

۵-۱. نقد اول: اجتماع قابل و فاعل

حکمای مشاء براین باورند که صور مرتسمه از واجب‌تعالی صادر شده و او فاعل این صور خواهد بود. آنان معتقدند این صور عین واجب‌تعالی نیستند، بلکه خارج از ذاتند. امر خارج از ذات دارای علت است؛ اما ازآنجاکه ممکن نیست علت صور خارج از ذات، غیر ذات حق باشد، خود خداوند علت این صور است. تلقی و تعبیر مشائیان آن است که این صور مقرر و مرتسم در ذات واجب‌تعالی هستند. بدین‌معنا که ذات

واجب‌تعالی این صور را قبول کرده است. بنابراین ذات واجب قابل و فاعل این صور است. یک ذات واحد نسبت به یک شی واحد ممکن نیست که هم فاعل باشد و هم قابل^۱ (خواجه طوسی، ۱۳۸۴ ش، ج ۳، ص ۳۳۰).
اجتماع فاعل و قابل در ذات واحد از دو جهت باطل است:

۱. فاعل بودن به معنای واجد بودن است و در حقیقت از جهت آنکه داراست، اعطا می‌کند و قابل بودن به معنای فاقد بودن است و چون ندارد، می‌پذیرد. حال اگر فاعل و قابل در ذات واحد جمع شوند، به معنای اجتماع وجدان و فقدان و مستلزم اجتماع نقیضین خواهد بود.
۲. فعل و قبول دو مقوله متمایز و متفاوتند و از این رو باهم ناسازگارند؛ زیرا مقولاتی از این دست با یکدیگر جمع نمی‌شوند.

۵-۲. ارزیابی نقد اول

به‌باور ملاصدرا، این صور از جهت اینکه از ناحیه ذات حق صادر شده است، لازم ذات او هستند؛ زیرا اگر خارج از ذات حق تعالی باشند، باید علتی آن را افاضه کرده باشد و علت نمی‌تواند امری غیر از ذات واجب تعالی باشد. بدین ترتیب درباره فاعل، اختلافی وجود ندارد و مورد قبول همگان است؛ ولی در مورد قابل باید به تفصیل قائل شد که قابل دو معنا دارد:

۱. قابل به معنای منفعل. این معنا مستلزم آن است که شی قابل، دارای ماده، استعداد و تدریج باشد. این امور سه‌گانه باهم جمع می‌شوند. سخن آن است که انفعال نه تنها با فعل جمع نمی‌شود، بلکه انفعال در موجود مجرد نیز راه ندارد. بنابراین، قبول را درباره مجردات و واجب تعالی نمی‌توان به معنای انفعال لحاظ کرد و البته هیچ‌یک از فیلسوفان نیز معتقد نیستند که واجب تعالی نسبت به آنچه که داراست، منفعل باشد.
 ۲. قابل به معنای اتصاف. این معنا درباره واجب تعالی و مجردات می‌توان به کاربرد و با فاعل نیز امکان جمع دارد. بدین ترتیب، شیء واحد می‌تواند فاعل یک چیز باشد و به آن متصف شود. دو مثال معروف برای این معنا از قبول وجود دارد: حرارت که لازمه آتش است، آتش صادرکننده و فاعل آن است و متصف به حرارت نیز می‌شود. مثال دیگر اینکه زوجیت که لازمه اربعه است، اربعه فاعل زوجیت است و در عین حال متصف به آن نیز می‌شود. بنابراین، در مورد واجب تعالی نیز می‌توان گفت که هم فاعل صور است و هم قابل و متصف به آن‌هاست. اجتماع فاعل و قابل در بسایط لازم است؛ زیرا در آن‌ها ترکیب وجود ندارد تا از حیثی فاعل و از حیث دیگر قابل باشند. به همین جهت، ملاصدرا در پاسخ به این اشکال، بین انفعال تجددی که همراه با قوه قبول و امکان است و بین اتصاف به لوازم در بسایط که حیث واحدی دارند، فرق می‌گذارد^۲ (ملاصدرا، ۱۳۹۱ ش، ص ۱۷۵). در مثال آتش مسامحه‌ای وجود دارد؛ چون بسیط نیست و از این رو با ماده‌اش قابلیت حرارت دارد و با صورت خود، فاعل حرارت است. گرچه حرارت لازمه آتش است؛ ولی حیثیت قبول با حیثیت صدور آن یکی نیست.
- به نظر نگارنده، پاسخ ملاصدرا به خواجه، براساس مفروغ‌عنه بودن تغایر صور مرتسمه با ذات واجب است. یعنی ملاصدرا نیز بر مبنای خواجه پذیرفته است که صور مرتسمه غیر از ذات واجب است. به همین جهت است که به اشکال اجتماع قابل و فاعل می‌رسند. اما باید گفت این صور از خود ذات نشئت می‌گیرند؛ زیرا علتی غیر از ذات واجب ندارند. در این صورت، اشکالی وارد نخواهد بود؛ زیرا صور مرتسمه، از ذات واجب نشئت گرفته است و حیثیت تباینی میان ذات واجب و صور مرتسمه وجود ندارد.

۵-۳. نقد دوم: صور مرتسمه از صفات حقیقی واجب‌اند

واجب تعالی دارای سه گونه صفت است: سلبی، اضافی، حقیقی. صفات سلبی در حقیقت صفت به‌شمار نمی‌آیند؛ بلکه مجازاً صفت نامیده می‌شوند. ذات واجب از آن رو که کامل است حیثیت نقصی ندارد و از این جهت صفات سلبی، خارج از ذات هستند. صفات اضافی نیز خارج از ذات هستند؛ اما درواقع صفت به‌شمار می‌آیند. البته باید دقت داشت صفات اضافی مانند خالقیت، امری انتزاعی است و از رابطه خالق و خلق انتزاع می‌شود. اما خالقیت به معنای اینکه واجب تعالی خلق می‌کند، انتزاعی و اضافی نیست؛ بلکه عین ذات واجب است و از صفات حقیقی به‌شمار می‌رود.

حکما و متکلمان شیعی معتقدند خداوند دارای صفات سلبی و اضافی است؛ ولی صفات حقیقی ندارد. آن‌ها صفات حقیقی در مورد واجب تعالی را نفی کرده‌اند و بر این باورند که آنچه صفت حقیقی برای خداوند تلقی می‌شود، در حقیقت صفت نیست بلکه عین ذات است؛ درحالی که صفت لزوماً غیر از موصوف است (حشمت‌پور، ۱۴۰۰ ش، ص ۵۳۸). برای نمونه خداوند عالم و قادر است؛ ولی علم و قدرتش عین ذات اوست. بنابراین، صفات حقیقی در واقع صفات نیستند؛ زیرا با موصوف تغایر ندارند. به‌باور خواجه طوسی، صور مرتسمه در نگاه حکمای مشاء عین ذات نیستند؛ زیرا اگر عین ذات باشند، از آنجاکه این صور بی‌نهایت هستند، لازم می‌آید ذات واجب تعالی بی‌نهایت متکثر باشد. این

۱. لاشک فی أن القول بتقرر لوازم الاول فی ذاته قول بكون الشیء الواحد قابلاً و فاعلاً معاً.

۲. و قد اجبنا عن الاول بانه من باب الاشتباه بین الانفعال التجددی المصحوب لقوة القبول و امکانه و بین الاتصاف باللوازم. ففی اتصاف البسایط بلوازمها هما حیثیة واحدة و فی البسیط عنه و فیه شیء واحد.

مستلزم ترکیب در ذات است و حال آنکه ترکیب در ذات واجب راه ندارد. بنابراین، صور مرتسمه عین ذات واجب نیستند. اگر چنین باشد باید آن‌ها را صفات واجب لحاظ کرد. اما پرسش آن است که این صور، ذیل کدام یک از صفات مندرج می‌شوند؟

بی‌شک صور مرتسمه نمی‌توانند صفات اضافی باشند؛ زیرا صورت، اضافه نیست. همچنین صفات سلبی نیز به‌شمار نمی‌روند^۳؛ زیرا همه آن‌ها اموری وجودی هستند و صفات حقیقی به‌شمار می‌روند. مشکل این است که قول به اتصاف ذات واجب‌تعالی به صفات حقیقی خارج از ذات، خطاست و بر مبنای حکما و متکلمان شیعی، صفات حقیقی برای واجب را تنها به این معنا می‌توان پذیرفت که عین ذات واجب باشند.

۵-۴. ارزیابی نقد دوم

ملاصدرا معتقد است واجب‌تعالی متصف به این صور نیست تا گفته شود این صور کدام نوع از انواع صفات‌اند. موصوف همواره به صفت خود استکمال می‌بخشد و صفت چیزی است که ذات را کامل می‌کند. صور مرتسمه چنان نیستند که ذات واجب‌تعالی را کامل کنند؛ بلکه چون ذات واجب کامل است، این صور از او صادر و افاضه می‌شوند و او از جهت کمال ذاتی خود، منشأ آن‌هاست و درواقع صفات را انشاء می‌کند. بدین‌خاطر، تعریف صفت بر این صور صادق نیست؛ زیرا این صور شأن صفت و کمال بخشی به ذات را ندارند. تعبیر ملاصدرا آن است که این صور تابع ذات و متأخر از آن هستند^۴ (ملاصدرا، ۱۳۹۱ش، ص ۱۷۵). یعنی بعد از کمال ذات صادر شده و این‌گونه نیست که مکمل ذات باشند. بدین‌قرار، این صور تنها فعل خداوند هستند و صفات او به‌شمار نمی‌روند. ملاصدرا این‌گونه برداشت کرده است که این صور بعد از ذات و بعد از کمال ذات ایجاد شده‌اند و تابع ذات هستند. بنابراین، قوام ذات به این صور نیست؛ زیرا این صور عین ذات نیستند و ذات را مرکب نمی‌کنند. به‌علاوه، از آنجاکه این صور از کمال ذات نشأت می‌گیرند، متأخر از کمال ذات هستند و براین‌اساس، صفت نیستند؛ زیرا صفت، سبب استکمال موصوف خود است.

از نظر نگارنده، علیرغم بیان ملاصدرا، انتقاد خواجه طوسی هنوز پابرجاست؛ زیرا ملاصدرا معتقد است که این صور از ذات واجب ناشی شده است. اولاً بر مبنای منشاء، منشأ این صور، علم حصولی فعلی الهی است و اشکال خواجه، برپایه همین علم حصولی است. اما ملاصدرا برای رد انتقاد خواجه، به‌دنبال ارجاع صور مرتسمه به ذات واجب و درواقع، گریز از علم حصولی است و با ارجاع صور به علم حضوری، درصدد برطرف ساختن تعارض صور با ذات است. در صورتی که انتقاد خواجه بر مبنای علم حصولی وارد خواهد بود؛ حتی اگر قابل به‌معنای اتصاف تفسیر شود.

۵-۵. نقد سوم: ذات واجب، محل صور مرتسمه

لازمه قول مشاء این است که واجب‌تعالی محل برای معلولات و مخلوقاتش باشد. به ادعای مشائین صور مرتسمه، از یک‌سو لازم ذات واجب‌تعالی هستند و لازم بودن آن‌ها بدین‌معناست که این صور معلول واجب هستند. از سوی دیگر، این صور تقرر و ارتسام در ذات دارند و از این‌رو، ذات واجب‌تعالی محل برای این صور است، هرچند محل مادی نیست؛ اما این بیان، مستلزم محل بودن ذات واجب خواهد بود. افزون‌بر این نه‌تنها این صور متکثر هستند، بلکه چون معلول واجب‌تعالی هستند، ممکن نیز هستند؛ زیرا معلول از آن‌جهت که معلول است، ممکن است. صور نیز گرچه علم فعلی خداوند و سازنده تمام جهان خارج هستند؛ ولی در نسبت با واجب‌تعالی لازم و معلول هستند^۵ (طوسی، ۱۳۸۴ش، ج ۳، ص ۳۳۱). براین ادعا سه محذور لازم می‌آید: ۱. واجب‌تعالی محل خواهد بود. ۲. واجب‌تعالی محل موجودات ممکن خواهد شد. ۳. واجب‌تعالی، محل برای موجودات متکثر می‌شود.

۵-۶. ارزیابی نقد سوم

نکته مهم در بررسی و ارزیابی انتقاد خواجه طوسی، این است که تکثر به ذات واجب راه پیدا نمی‌کند؛ بلکه صادر از ذات است و از این‌جهت، کثرت متأخر از ذات، خللی در وحدت ذات ایجاد نخواهد کرد. اشکال آنگاه وارد است که کثرت در هنگام تقویم ذات، داخل در ذات شود و هریک از صور، جزیی از ذات به‌شمار آیند و ذات را از بساطت خارج کنند. ابن‌سینا در نبط هفتم این‌گونه به این اشکال پاسخ می‌دهد که این صور همانند صفات اضافی هستند. صفات اضافی از آن‌جهت که خارج از ذات‌اند هرا اندازه که متکثر باشند، آسیبی به وحدت و بساطت ذات نمی‌رسانند؛ زیرا این صور از لوازم ذات‌اند و نه از اجزاء و مقومات آن. از این‌جهت، تکثر آسیبی به ذات نمی‌رساند^۶.

۳. «قول بكون الاول موصوفا بصفات غيراضافية و لا سلبية» (طوسی، ۱۳۸۴ش، ج ۳، ص ۳۳۱).

۴. و عن الثاني بأن الاول ليس متصفاً بها و لا مستكماً بها و لا منفعلاً عنها، بل هي من التوابع لانها متأخرة عن الذات و عن كمال الذات.

۵. قول يكون محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

۶. «هذه الكثرة انما جاءت بعد الذات و هي على ترتيب عالى ومعلولى و الترتيب ينشاء من الوحدة و يودى الى الوحدة فلا يثلم بها الوحدة كنشوء الاعداد من الواحد» (طوسی، ۱۳۸۴ش، ج ۳، ص ۳۳۱).

نگارنده معتقد است بنابر قاعدهٔ الواحد، ابتدا یک صورت از واجب‌تعالی صادر شده است و به‌ترتیب صور بعدی از همان صورت واحده صادر شده‌اند. بدین ترتیب همهٔ موجودات از واحد نشئت گرفته‌اند و صورت اول نیز از واحد حقیقی صادر شده است. به‌همین جهت، اشکال تکثر ذات واجب مطرح نخواهد شد. همچنین قرائنی وجود دارد که به عقیدهٔ ابن‌سینا، صور ارتسامی از لوازم ذات واجب هستند و به ملاک موجودیت وی تحقق دارند، بی‌آنکه موجب کثرت در ذات شوند.

۵-۷. نقد چهارم: مابین علت و معلول

حکما معلول را مغایر با علت می‌دانند و بنابراین معلول نمی‌تواند عین علت باشد. این قانون همواره و در همهٔ سطوح جاری است. درحالی‌که در بحث صور مرتسمه این قانون نقض شده است. یعنی اگر معلول اول همان صور باشند و مطابق نظر مشاء، این صور مرتسم در ذات خداوند باشند؛ آنگاه این صور، معلول ذات حق هستند و تبیینی با ذات نخواهند داشت. حال آنکه معلول از آن جهت که معلول است، باید مابین با ذات واجب باشد. این اشکال در باب خود عقل اول و دیگر موجودات وارد نیست؛ زیرا آنها معلول و مابین هستند و اشکال تنها در مورد صور مرتسمه وارد است که در عین معلول بودن، ارتسام در ذات دارند و بنابراین مابین با ذات نیستند^۷ (طوسی، ۱۳۸۴ش، ج ۳، ص ۳۳۱).

۵-۸. ارزیابی نقد چهارم

به باور ملاصدرا در تبیین میان علت و معلول آنچه شرط است، عبارت است از اینکه علت و معلول مغایرت داشته باشند. براین اساس، مابین شرط نیست؛ بلکه مهم آن است که علت و معلول عین هم نباشند. مغایرت اعم از آن است که آن دو مابین یکدیگر باشند یا مابین نداشته باشند. به‌عبارتی، صور مرتسمه مابینیتی با ذات واجب ندارند و مرتسم در ذات هستند؛ اما در عین حال مغایر با ذات واجب‌اند و همین مغایرت، برای معلول بودن آنها کفایت می‌کند.

۵-۹. نقد پنجم: خلقت باواسطهٔ صور مرتسمه

ازنظر خواجه نصیرالدین، حکمای مشاء براین باورند که واجب‌تعالی ابتدا صور مرتسمه را آفریده است و این صور، علم فعلی خداوند هستند که به‌واسطهٔ آن‌ها مخلوقات دیگر را آفریده است. بنابراین، لازمهٔ سخن آن‌ها این است که خداوند متعال، خلق را بذاته نیافریده است؛ بلکه باواسطهٔ صور مرتسمه ایجاد کرده است. این آفرینش باواسطه، نوعی محدودیت برای قدرت خداوند است. اگر حکمای مشاء صور مرتسمه را مبنای تبیین علم خداوند قرار ندهند و آن را به نحو دیگری توجیه کنند و مثلاً علم را عین ذات لحاظ کنند، واسطه‌ای میان ذات و خلق خداوند وجود نخواهد داشت و او بی‌واسطه، متشاء مخلوقات خواهد بود.

۵-۱۰. ارزیابی نقد پنجم

ازنگاه ملاصدرا، این بیان، عین مدعاست؛ چون حکمای مشاء براین باورند که خداوند صور مرتسمه را باواسطه می‌آفریند و خواجه نصیرالدین از خلقت بی‌واسطهٔ موجودات سخن می‌گوید. این اختلاف در میناست و نمی‌تواند دلیل رد قول به صور مرتسمه باشد. ملاصدرا ضمن بیان پاسخ دیگری، براین باور است که ازنظر خواجه طوسی، خداوند تنها عقل اول را بی‌واسطه خلق کرده است و موجودات دیگر به‌واسطهٔ آن ایجاد شده‌اند. مطابق این دیدگاه نیز خداوند همهٔ مخلوقات را بی‌واسطه ایجاد نمی‌کند. بدین ترتیب، اگر واسطه در آفرینش مجاز نباشد، تفاوتی نمی‌کند که این واسطه عقل اول باشد یا صور مرتسمه. اگر خواجه اصل وساطت را پذیرفته باشد، تفاوتی ندارد که واسطه تنها عقل اول باشد یا صور مرتسمه. البته بیان خواجه آن است که لازمهٔ قول به صور مرتسمه آن است که هیچ‌یک از موجودات از جمله عقل اول، بی‌واسطه ایجاد نشوند؛ ولی ملاصدرا، سخن را بر وساطت یکی از این موجودات مابین حمل کرده است (حشمت‌پور، ۱۴۰۰ش، ص ۵۴۶).

۶. تاثیر پذیری ملاصدرا از دیدگاه خواجه در تقریر علم پیشین الهی

خواجه در تقریر علم پیشین الهی، همهٔ اشیاء را نزد خداوند حاصل و حاضر می‌داند، چون علت و پدید آورندهٔ آن‌هاست. بنابراین، واجب‌الوجودی که اشیاء از ذات او نشئت می‌گیرند و او یگانه پدیدآورندهٔ آن‌هاست، بدون نیاز به‌وساطت صور، به آن‌ها علم دارد. ازطرفی، چون ذات خداوند علت تمام موجودات است، علم به ذات، موجب علم او به آثارش خواهد بود و ازطرف دیگر، ذات و علم او به ذاتش، اساساً یک چیزند. نتیجه این می‌شود که معلول و معلوم خداوند، ذاتاً یک چیزند که با نوعی اعتبار، دو حیثیت پیدا کرده است (طوسی، ۱۳۹۶ش، ص ۳۵). ملاصدرا در

۷. و قول بأنّ معلوله الاول غیر مابین لذاته و بانه تعالی لایوجد شیئاً مما یباینه بذاته بل بتوسط الأمور الحاله فیهِ الی غیر ذلک مما یخالف الظاهر من مذاهب الحكماء القدماء القائلین بنفی العلم عنه تعالی.

تقریر علم پیشین الهی، متأثر از مبانی خواجه است؛ اما به لحاظ ساختاری، نظریه دیگری در قالب علم اجمالی در عین کشف تفصیلی، ارائه کرده است. او معتقد است ذات واجب مظهر اسماء و صفات و آینه صور ممکنات است. منظور از ذات، مرتبه غیب الغیوبی نیست؛ بلکه مراد از ذات، مرتبه احدیت است. به عبارت دیگر، در مرتبه احدیت از آن جهت که با اسماء و صفات عینیت دارد و همان گونه که نمودار ذات است، مظهر اسماء و صفات نیز به شمار می رود. ذات واجب تعالی نه تنها مظهر اسماء و صفات است، بلکه مجلای همه صور ممکنات است. مجلا شبیه آینه است که خود شیء را نشان می دهد. بنابراین، اگر ذات واجب تعالی آینه باشد و صور تمام ممکنات در آینه موجود باشد، هر کس به این آینه نظر کند، صور ممکنات و بلکه خود ممکنات را پیش از آنکه ایجاد شوند درک خواهد کرد ملاصدرا، ۱۳۶۰ ش، ص ۴۰. بنابراین، لزومی ندارد همانند مشائیان به صور مرتسمه در ذات قائل شد. ذات واجب تعالی محل ارتسام صور نیست؛ بلکه حقایق ممکنات که منشاء ممکنات اند، در ذات هستند و ذات نمایانگر این حقایق است. ذات واجب، آینه ای برای اعیان است؛ چنان که مظهری برای اسماء و صفات نیز هست. ملاصدرا تلاش می کند تا علم واجب به ماعدا را با بردن به درون ذات، بدون آنکه کثرتی در ذات پدید آید، تبیین کند. در این تبیین، ذات کمال واحدی دارد و این کمال واحد، منشأ تمام کمالات خارجی است. بنابراین، می توان گفت این کمال واحد، اجمال همه کمالات تفصیلی است. خداوند در ازل این کمال مجمل و واحد را بر اثر علمی که به ذات خویش دارد، مشاهده می کند و چون به منشأ این تفصیل علم یافته است، به تمام ماعدا، قبل از وجودشان، علم یافته است. به جهت اینکه این کمال واحد و مجمل مشتمل بر تفصیل موجودات است، علم واجب تعالی به ماعدا پیش از ایجادشان، علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است.

۷. اشاره ای اجمالی به حل تعارض علم پیشین الهی با تصمیم های انسانی

به باور برخی از متکلمان، علم الهی به اشیاء پیش از ایجاد، با برخی از تصمیم ها و اراده انسان متعارض است؛ زیرا اگر علم الهی به وجود چیزی تعلق بگیرد، وجود آن چیز ضرورت پیدا می کند و اگر به عدم آن تعلق گیرد، ضرورت عدم پیدا می کند. در غیر این صورت لازم می آید علم الهی به جهل تبدیل شود و این محال است (فخر رازی، ۱۴۰۷ ق، ج ۹، ص ۴۶).

خواجه باتوجه به مبانی خود و نقد مبانی مشاء پیرامون علم پیشین الهی، در حل این مشکل معتقد است علم خداوند تابع معلوم است. در این صورت علم خداوند مقتضی وجوب و امتناع معلوم نخواهد بود (طوسی، ۱۴۰۵ ق، ص ۳۲۸). همچنین در بیانی دیگر بر این باور است که اگر علم الهی مستلزم بطلان قدرت و اختیار انسان باشد، در خداوند نیز چنین خواهد بود؛ زیرا خداوند از ازل به آنچه انجام خواهد داد و به آنچه انجام نخواهد داد، علم دارد. پس تمام افعال الهی واجب یا ممتنع خواهند بود (طوسی، ۱۴۰۵ ق، ص ۳۲۸). ملاصدرا پاسخ خواجه را به ظاهر ناموجه دانسته و معتقد است تابعیت علم از معلوم در علم انفعالی است نه در علم قضای ربانی^۸ (ملاصدرا، ۱۳۷۸ ش، ج ۶، ص ۳۸۵).

اما ظاهراً مقصود خواجه همان معنایی است که ملاصدرا اراده کرده است. بدین تقریر که خداوند پیش از آفرینش اشیاء، به وجود و نحوه تحقق آن ها علم دارد. مثلاً می داند انسان با قدرت و اختیار خود کارها را انجام می دهد. چنین علمی موجب بطلان قدرت و اختیار وی نمی شود. به عبارت دیگر، منظور خواجه از تابعیت علم الهی از معلوم، تابعیت در مرتبه عقل اول است؛ زیرا خواجه معتقد است صور موجودات در عقل اول وجود دارد و خداوند با علم به ذات خود، به عقل اول و صور موجود در آن علم دارد. یعنی موجودات همان گونه که در علم الهی و عقل اول هستند در خارج محقق می شوند. علم خداوند در آن مرتبه، تابع صور موجود در آن مرتبه است.

بنابراین اشیاء همان گونه که در مرتبه نازل هستی تحقق می یابند، در مرتبه عالی نیز به همان نحو وجود دارند. یعنی واجب تعالی به نحو لازم ذات، علم به اشیاء دارد که وجود علمی برای آن ها به شمار می آید. یعنی حقیقت موجودات این عالم از جمله انسان، در عوالم بالاتر وجود دارد. انسان در این عالم ویژگی هایی دارد و تمام این ویژگی ها را از جمله اراده، در موطن بالاتر نیز دارد؛ به گونه ای که انسان نشئه عالم مادی، رقیقه آن است. اگر حقیقت انسان فاقد اراده باشد، حقیقت او نخواهد بود (امینی، ۱۴۰۱ ش، ص ۱۰۲).

۸. نتیجه

باتوجه به تحقیقات انجام شده در این مقاله می توان به یافته های ذیل اشاره کرد:

۱. از آنجاکه ملاصدرا نظریه دیگری در باب تقریر علم پیشین الهی ارائه کرده است؛ اما تمام نقدهای خواجه طوسی را مخدوش دانسته است. باتوجه به سبک و سیاق پردازشی ملاصدرا، این نتیجه به دست می آید که خواجه تصویرسازی مناسبی از نظریه ابن سینا نداشته است.

۸. هذا الجواب بظاهرة غير صحيح لان القول بتابعية العلم للمعلوم لايجري الا في العلوم الانفعالية الحادثة لا في العلم القضائي الرباني لانه سبب وجود الاشياء و السبب لا يكون للمسبب (ملاصدرا، ۱۳۷۸ ش، ج ۶، ص ۳۸۵).

۲. خواجه در تقریر علم پیشین الهی براین باور است که تمام اشیاء برای خداوند حاصل و حاضر هستند؛ چراکه او علت و پدید آورنده آن‌هاست. علم به موجودات برای واجب‌الوجودی که اشیاء از ذات او نشئت می‌گیرند و او تنها علت پدیدآورنده آن‌هاست، محقق و مسلم است. ملاصدرا در تقریر و تبیین علم اجمالی در عین کشف تفصیلی خود از مبانی خواجه استفاده کرده است؛ اما در ساختار و قالب دیگری به کار گرفته و سبب شده است یک نظریه جدید تلقی شود. او معتقد است ذات واجب، مظهر اسماء و صفات و آینه صور ممکنات است. یعنی ذات واجب‌تعالی نه تنها مظهر اسماء و صفات است؛ بلکه فراتر از آن آینه‌ای برای همه صور ممکنات است. ایشان با استفاده از تمثیل آینه، اثبات می‌کند که واجب‌تعالی نسبت به صور ممکنات و بلکه خود ممکنات، پیش از آنکه ایجاد شوند، علم داشته است.

۳. تمام اشیاء همان‌گونه که در مرتبه نازل هستی تحقق می‌یابند، در مرتبه عالی نیز وجود دارند. یعنی واجب‌تعالی به نحو لازم ذات، علم به اشیاء دارد که وجود علمی برای آن‌ها تلقی می‌شود. یعنی حقیقت موجودات این عالم، از جمله انسان، در عوالم بالاتر نیز وجود دارد. انسان در این عالم ویژگی‌هایی دارد و با تمام این ویژگی‌ها از جمله اراده، در مواطن بالاتر نیز تحقق دارد.

یادداشت‌ها

نویسنده هیچگونه تعارض منافی گزارش نکرده است.

منابع

- امینی، حسن (۱۴۰۱). جبر و اختیار در حکمت مشاء و عرفان اسلامی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حشمت‌پور، محمدحسین (۱۴۰۰ش). درس‌گفتارهای الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. (به‌اهتمام: جعفر شانظری). قم: سینوی.
- فخررازی، محمد (۱۴۰۷ق). المطالب العالیه. بیروت: دار الكتاب العربی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۸۴ش). شرح الاشارات والتنبیها. (تحقیق: کریم فیضی). قم: مطبوعات دینی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۹۱ش). تجرید الکلام فی تحریر العقاید الاسلام. (ترجمه: علی شیروانی). قم: دار العلم.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۵ق). تلخیص المحصل. بیروت: دار الاضواء.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۷۸ش). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. قم: مصطفوی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۰ش). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. (تحقیق: سید جلال‌الدین آشتیانی). مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۹۰ش). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. (تحقیق: سید جلال‌الدین آشتیانی). قم: بوستان کتاب.

References

- Amini, H. (2022). *Jabr va ikhtiyār dar ḥikmat-e Mashshā' va 'erfān-e Eslāmī*. Qom: Research Institute for Islamic Culture and Thought. [In Persian]
- Hashmatpūr, M. (2021). *Dars-goftārḥā-ye al-Shawāhid al-rubūbīyah fī al-manāḥij al-sulūkīyah* (J. Shānāzarī, Comp.). Qom: Sinav Publications. [In Persian]
- Fakhr al-Dīn al-Rāzī, M. (1987). *Al-Maṭālib al-‘āliyah*. Beirut: Arab Book House. [In Arabic]
- Ṭūsī, Kh. N. (1985). *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal*. Beirut: Dār al-Aḍwā'. [In Arabic]
- Ṭūsī, Kh. N. (2005). *Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*. (K. Fayḍī, Ed.). Qom: Maṭbū‘āt-i Dīnī. [In Persian]
- Ṭūsī, Kh. N. (2012). *Tajrīd al-kalām fī taḥrīr al-‘aqā'id al-Islām*. (A. Shīravānī, Trans.). Qom: Dār al-‘Ilm. [In Persian]
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, M. I. (Mullā Ṣadrā). (1981). *Al-Shawāhid al-rubūbīyah fī al-manāḥij al-sulūkīyah*. (S. J. Āshtiyānī, Ed.). Mashhad: Center for University Publications. [In Persian]
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, M. I. (Mullā Ṣadrā). (1999). *Al-Ḥikmah al-muta‘āliyah fī al-asfār al-‘aqliyyah al-arba‘ah*. Qom: Muṣṭafavī.
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, M. I. (Mullā Ṣadrā). (2011). *Al-Shawāhid al-rubūbīyah fī al-manāḥij al-sulūkīyah*. (S. J. Āshtiyānī, Ed.). Qom: Bustān-e Ketāb. [In Persian]