

A Comparative Analysis of the Reference of the Divine Will to God's Action from the Point of View of Allameh Tabataba'i: Relying on the Theories of Reductionism

Ali Allah Bedashti

Professor of the Department of Islamic Philosophy and Theology at the University of Qom.
alibedashti@gmail.com. (Corresponding Author)

Amir Abdollahi Khalaj

PhD student in Comparative Philosophy at the University of Qom.
aak.qbs@gmail.com

Abstract

In the past, there has been a deep discussion among philosophers and theologians regarding the different aspects of the Divine will. This paper aims to first provide a detailed report and evaluation of Allameh Tabataba'i's theories, and then, in comparison with the ideas of eminent thinkers of transcendental theosophy, a new formulation of this interpretation will be presented based on the reductionist approach, how much they consider the attribute of the Divine will to be essential or action. According to the research method of each of the philosophers, Allameh Tabataba'i, considers God's will to be debatable in the form of Divine actions and considers it difficult to carry it on the Essence in such a way that it is considered an independent concept, we will consider in the framework of anti-reductionism. We consider On the other hand, Imam Khomeini, who considers the Divine will to be one of the attributes of Essence and considers it to be constant in all levels of existence and one of the attributes of perfection, a minimalist reductionist, and Mulla Sadra, who refers the essential Will to other Essential attributes such as knowledge, love, or pleasure, we formulate maximal reductionist.

Keywords

Action Will, Essential Will, Divine Knowledge, Reductionism, Allameh Tabataba'i.



واکاوی تطبیقی میزان ارجاع اراده الهی به مقام فعلی از دیدگاه علامه طباطبایی با تکیه بر نظریات تقلیل‌گرایی

علی‌الله بداشتی

استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم. (نویسنده مسئول)،
alibedashti@gmail.com

امیر عبداللهی خلیج

دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه قم.
aak.qbs@gmail.com

چکیده

از گذشته میان فیلسوفان و متکلمان در خصوص زوایای مختلف اراده الهی بحث عمیقی جریان داشته است. این مقاله در صدد است ابتدا گزارش و ارزیابی دقیقی از نظریات علامه طباطبایی ارائه دهد و سپس در مقایسه با آرای حکیمان شاخص حکمت متعالیه، به اختلاف آرای آنها در تفسیر اراده الهی پرداخته، صورت‌بندی جدیدی از این تفسیر را بر مبنای نظریه آنها که چه اندازه صفت اراده الهی را ذاتی یا فعلی می‌دانند، بر اساس رویکرد تقلیل‌گرایانه ارائه خواهد داد. مطابق با روش پژوهشی هر یک از فلاسفه، علامه طباطبایی که اراده باری را در قالب افعال الهی قابل بحث دانسته و حمل آن بر ذات را به گونه‌ای که مفهومی مستقل در نظر گرفته شود، دشوار می‌داند، در چارچوب ضدتقلیل‌گرایی به حساب می‌آوریم. از طرفی امام خمینی را که اراده الهی را از صفات ذات دانسته و آن را در همه مراتب هستی ثابت و از صفات کمالیه می‌داند، تقلیل‌گرای حداقلی و ملاصدرا را که اراده ذاتی را به سایر صفات ذاتی نظیر علم، حب یا رضا ارجاع داده، تقلیل‌گرای حداکثری صورت‌بندی می‌کنیم.

واژگان کلیدی

اراده فعلی، اراده ذاتی، علم الهی، تقلیل‌گرایی، علامه طباطبایی.

مقدمه

شناخت مبدأ هستی از اساسی‌ترین شناخت‌های بشر محسوب می‌شود. اهمیت بحث آنجا مشخص می‌شود که دستیابی به دید درست نسبت به دنیای هستی و امور طبیعی و ماورای آن و نیز درک انسان، رابطه بنیادین با شناخت درست درباره پروردگار و نحوه ارتباط او با جهان واقع دارد؛ همچنین اگر بخواهیم با نگاهی غایت‌گرایانه به آن نظر افکنیم، در معرفت و هماهنگی انسان با خداوند مؤثر بوده و طبق روایات نیز شناخت اسما و صفات الهی و تخلق به آنها غایت خلقت انسان و جهان است. موضوع اراده الهی در میان صفات الهی از اهمیت بالایی برخوردار است و از آنجا که اراده الهی به عنوان یکی از اوصاف کمالی باری تعالی در کتاب و سنت نیز از آن یاد شده، یکی از پیچیده‌ترین مباحث فلسفی کلامی است که درباره آن اختلاف نظرهای فراوانی میان فیلسوفان و متکلمان وجود دارد.

در میان فیلسوفان امامیه، هرچند نوع نگرش حکمای متعالیه کاملاً هماهنگ با قرآن و روایات است، میان نظرات علامه طباطبایی درباره اراده الهی در مقایسه با حکیمان شاخص این مکتب، نظیر صدرالمآلهین و امام خمینی اختلاف نظرهای جدی وجود دارد که در ادامه به واکاوی این امر خواهیم پرداخت. توجه به این نکته ضروری است که امام خمینی در سیر نظریات خود بیشتر از روش عرفانی بهره‌برداری می‌کند. ملاصدرا با وجود سهم قابل توجه فلسفه و عرفان، از وحی متأثر است. اما علامه طباطبایی می‌کوشد همواره بر مشی عقلی وفادار بماند.

پژوهش حاضر بر آن است ابتدا با ملاحظه نظر علامه طباطبایی از معنای اراده حق تعالی از بعد مفهوم‌شناختی و هستی‌شناختی و دسته‌بندی آن در ذیل صفات ذاتی یا افعالی خداوند، همچنین میزان ارجاع آن به سایر صفات نظیر علم، حب یا رضا، رویکرد ایشان را در مقام مقایسه با سایر رویکرد شفاف کند. در ادامه با کاوش در انواع معانی تقلیل‌گرایی و برای تبیین درست

اراده الهی بدون تقلیل معنا به سایر صفات پیشنهادهایی ارائه دهد. از این رو تلاش می‌شود با روش توصیفی-تحلیلی و رویکرد انتقادی، به پرسش‌های اساسی این نوشتار پاسخ داده شود: فلاسفه چه تفسیری از اراده الهی دارند و مبانی تفسیر آنها چیست؟ عوامل اختلاف تفسیر چه بوده و چگونه از پنجره نظریات تقلیل‌گرایی می‌توان به بهترین تبیین برای اراده الهی رسید.

در پژوهش‌های گذشته مرتبط با موضوع، صرفاً اراده الهی از منظر حکیمان مکتب متعالبه بررسی شده است، نظیر «حقیقت اراده الهی از منظر حکمت متعالیه» اثر عمیق و فهیمی (۱۳۹۱)، «اراده خدا با تکیه بر آرای امام خمینی» اثر الله‌بدل‌اشتی (۱۳۸۶)، «بررسی تطبیقی اراده الهی از دیدگاه ملاصدرا و روایات» اثر ملایری و رضوانی (۱۳۹۴) و «چالش ذاتی یا فعلی بودن اراده خدا از دیدگاه امام رضا طبق تفسیر فلسفی ملاصدرا همراه با نقادی نظریه علامه طباطبایی در این زمینه» اثر احمدی و صیدی (۱۳۹۸). اما تاکنون با رویکرد تطبیقی و جامع، مطابق با آخرین نظریات مطرح‌شده، به اراده الهی پرداخته نشده است. رویکرد تقلیل‌گرایانه به صورت مختصر بحث شده است؛ در حالی که ظرفیت بیشتری برای تطبیق با اندیشه‌ها دارد. لذا ضروری است طی یک پژوهش جدید، ظرفیت این رویکرد جدید، بررسی و شاخصه‌های تمایز مشخص شود. واکاوی تطبیقی در این پژوهش به دنبال پرکردن چنین خلأیی است.

۱. معنای لغوی و اصطلاحی اراده و تفسیر اراده الهی

اراده در لغت به میل شدید به انجام کاری گفته می‌شود. ریشه عربی آن از «رَوَدَ»، مشیت، عزم و رضا معنا شده است (جوهری، ۱۳۶۸، ص ۴۷۸). در زبان فارسی خواسته، میل و قصدکردن آمده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ص ۱۶۰۵) و در خصوص باری تعالی به عنوان صدور حکم در امری معنا شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۳۷۱، ماده «رَوَدَ»).

از حیث فلسفی و کلامی در تعریف اراده، بین فیلسوفان و اهل کلام نظرات متفاوتی مطرح است. متفکران اشعری مسلک اراده را صفتی متفاوت از صفت علم و قدرت است. معتزلیان اراده و کراهت را نظیر درک و فهم می‌دانند، یعنی اعتقاد به نفع و کراهت. بعضی دیگر از معتزلیان نیز اراده را از سنخ ادراک ندانسته، بلکه آن را عبارت از میلی می‌دانند که به دنبال اعتقاد به نفع حاصل می‌شود (سبحانی، ۱۳۶۶، ص ۱۰-۱۱).

شیخ اشراق اراده را به افاضه وجود ممکنات از روی علم و رضای حق به این فیضان معنا کرده است (سهروردی، ۱۳۹۷ق، ص ۴۱۵). ابن سینا از واژه تصور برای تعریف استفاده کرده و آورده است: «اراده کردن یک چیز به معنای تصور آن چیز است؛ بدان گونه که میان تصور و متصور سازگاری باشد؛ یعنی تصور در متصور میلی برانگیزد» (ابن سینا، ۱۴۱۱ق، صص ۱۶ و ۱۹-۲۰). تبیین ابن سینا از اراده وجهی منشأگونه را پدید آورده که در مقام اراده، عوامل برانگیزاننده فاعل با هم یکی و زمینه تحقق فعل را کامل می‌کنند. خواجه نصیرالدین طوسی اراده و کراهت را از کیفیات نفسانیه می‌داند که هر دو به علم باز می‌گردند، چراکه اراده عبارت است از علم یا اعتقاد یا گمان موجود زنده به اینکه در آن کار مصلحتی است و کراهت عبارت است از علم یا گمان یا اعتقاد موجود زنده به اینکه در آن کار مفسده است (علامه حلی، ۱۳۸۲، ص ۲۵۲).

گروهی دیگر از فلاسفه اسلامی حقیقت اراده الهی را به حقیقت ابتهاج و رضای خدا تفسیر کرده و گفته‌اند با توجه به اینکه باری تعالی خیر و کمال محض است، پس مبتهج به ذات می‌باشد و ذات ایشان مرضی برای ذات خود است و این رضای ذاتی همان اراده ذاتی است و ابتهاج و رضا در مرحله ذات، ابتهاج و رضای دیگری را در مرحله فعل به دنبال دارد؛ زیرا محبت و رضای به چیزی، محبت و رضا به آثار آن را نیز به دنبال دارد: «من احب شیئاً احب آثاره: کسی که چیزی را دوست بدارد، لوازم آن را

و اکاوی تطبیقی میزان ارجاع اراده الهی به مقام فعلی از دیدگاه علامه طباطبایی بانکبه بر نظریات تقلیل‌گرایی

هم دوست می‌دارد». به عبارت دیگر اراده دارای دو مقام است: ۱. اراده در مقام ذات که عبارت است از ابتهاج ذاتی که در این صورت اراده از صفات ذات به حساب می‌آید. ۲. اراده در مقام فعل که عبارت است از ابتهاج و رضایت به فعل پروردگار که اراده به این لحاظ از صفات فعل شمرده می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق، ص ۱۷۱).

صدرالمآلهین در تعریف اراده آورده است: «اراده شوق شدید به کسب مراد و جزء اخیر علت تامه است» (ملاصدرا، ۱۴۱۰ ق، ج ۸، ص ۳۲۳). ایشان، اراده و محبت را هم‌معنا دانسته و آن را در واجب تعالی عین داعی می‌داند و اراده الهی را در هر دو ساحت ذات و فعل پذیرفته، اراده ذاتی الهی را به معانی دیگر صفات خداوند مثل علم یا حب ارجاع می‌دهد (همان، ج ۶، ص ۳۴۰). امام خمینی آن را به افاضه خیرات که بر حسب ذات مرضی حق باشد، تبیین کرده‌اند: «افاضه خیرات نه تنها منافی ذات جواد مطلق نیست، بلکه اختیار آن لازمه ذاتش است و معنای اراده این است که افاضه خیرات بر حسب ذات مورد رضایت اوست» (موسوی خمینی، ۱۳۶۲، ص ۳۰). علامه طباطبایی در مقام تبیین اراده الهی مطرح کرده‌اند: «اراده خداوند نسبت به هر چیزی عبارت از فراهم‌شدن اسباب خارجی و رسیدن آن به حد علیت تامه است» (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۳، ص ۱۱۰).

۲. نظریات تقلیل‌گرایی

تفسیرهای متعددی از نظریات تقلیل‌گرایی در میان اندیشمندان مطرح شده که هر یک از آنها در شاخه‌های مختلفی از علوم کاربرد دارد. از میان آنها به نظریاتی که با موضوع این مقاله مرتبط است، یعنی تقلیل‌گرایی جوهری، مفهومی و روش‌شناختی می‌پردازیم.

الف) تقلیل‌گرایی جوهری

گاهی طرفین رابطه تقلیل، رابطه تحویل دو شیء، دو جوهر فردی است

و گاهی به گونه‌ای است که این دو جوهر به آن تعلق دارد؛ همچنین می‌توان رابطه تقلیلی را در نظر آورد که میان دو مرتبه از یک ساختار یا شیء واحد برقرار باشد. گاهی طرفین رابطه تقلیل، دو هویت فردی مانند دو ویژگی، حالت و ... است. این موارد زیرمجموعه تقلیل‌گرایی از نوع جوهری یا سنخ‌شناسی است (Jones, 2000, p.24) که نه در چارچوب هویت ماهوی بلکه در چارچوب ویژگی‌ها حالات و رویدادها به بحث می‌پردازد.

ب) تقلیل‌گرایی توصیفی

تقلیل‌گرایی توصیفی یا مفهومی در واقع رابطه‌ای است میان مفاهیم مخلفی که برای توصیف امری به کار گرفته می‌شود. در واقع دال مرکزی تقلیل‌گرایی مفهومی این است که بسیاری از بیان‌های توصیفی و معنایی در خصوص یک موضوع، موضوعی دیگر را توصیف می‌کنند. در تقلیل یک مفهوم، در یک چارچوب مشخص به تبیین همان مفهوم در یک چارچوب و سطحی دیگر تحویل می‌یابد. در تقلیل مفهومی، توصیف‌ها هستند که موضوع تقلیل‌اند (کارناپ، ۱۳۸۵، ص ۶۶). در این نوع تقلیل‌گرایی مفاهیم موجود در یک شاخه از علم به مفاهیم و معانی یک علم دیگر فروکاسته می‌شود. این چارچوب در بسیاری از زیرمجموعه‌های فلسفی کاربرد داشته، تعبیر استعاری از کارکردهای ویژه آن است. این فروکاهش سبب می‌شود نتایج حاصل در مورد یک شاخص از یک مفهوم، به عنوان نتایج آن مفهوم معرفی شود و در نتیجه‌گیری آنچه از شاخص حاصل شده، به تمامی آن مفهوم تعمیم داده شود. این نوع تقلیل‌گرایی مشابه فرایند حرکت از سوی یک مفهوم انتزاعی به سمت شاخص‌سازی است؛ اما آنچه در اینجا به عنوان تقلیل توصیفی یاد می‌شود، عبارت است از فروکاستن یک مفهوم پیچیده به یک بُعد خاص برای مفهوم اصلی که در این صورت نه دیگر آن مفهوم اولیه بلکه تنها همان بُعد انتخاب‌شده بر اساس معرف‌هایش سنجدیده خواهند شد.

ج) تقلیل گرایی روش شناختی

در باب تقلیل گرایی روش شناختی آرتور پیکاک تعریف روشنی ارائه داده است: «شکستن کل های نامفهوم و پیچیده به اجزای تشکیل دهنده آنها، شناخت ساختار این اجزا و عملکرد آنها و سپس گردآوری آنها با هم به بهترین وجه ممکن، دست کم از منظر تئوریک برای آنکه چگونگی همکاری آنها با هم در یک مجموعه پیچیده شناسایی شود» (Peacocke, 1985, p.9). میان تقلیل گرایی به عنوان یک روش با واقعیت موجود تفاوت هست؛ در مسائل فلسفی نیز کاربرد دارد و می تواند در بسط و تبیین نظریات موثر باشد.

۳. تفسیر اراده باری تعالی از منظر علامه طباطبایی

علامه طباطبایی درباره اراده الهی معتقدند: «در میان صفات نفسانی که انسان وجود آنها را در درون خود می یابد، تنها صفتی که می توان عنوان اراده را بر آن تطبیق نمود، صفت "قصد" است و قصد که واسطه میان علم به فعل و تحقق آن می باشد، عبارت است از میل و کشش نفسانی فاعل به سوی فعل؛ ولی هرگز تطبیق اراده بر صفت علم صحیح نیست؛ زیرا ما به روشنی در وجود خود احساس می کنیم که اراده، واسطه میان علم به فعل و انجام آن است نه خود علم؛ بنابراین ما اگر بخواهیم پس از تجرید و پیراستن اراده از نواقص (حدوث و تدریج) خدا را به آن توصیف کنیم، نمی توانیم آن را بر علم خدا منطبق سازیم؛ زیرا واقعیت و ماهیت علم، غیر از ماهیت اراده است و تجرید و پیراستن آن از نواقص، واقعیت و ماهیت آن را با علم یکی نمی کند. اراده پس از تجرید و پیراستگی از نواقص به عنوان یکی از صفات فعل مانند صفت خلق، ایجاد و رحمت در شمار صفات فعل خدا قرار می گیرد؛ یعنی آن گاه که تمام مقدمات و اسباب ایجاد فعل فراهم گردید، از این حالت در مورد خدا وصفی به نام اراده انتزاع می گردد و خدا مرید و فعل او مراد نامیده می شود بدون اینکه واقعیتی در برابر صفت اراده

جز حالت تمامیت اسباب وجود داشته باشد و به دیگر سخن، اراده در خدا این است که علل و مقتضیات ایجاد چیزی فراهم گردد. در این صورت گاهی کامل بودن مقدمات فعل، به فعل و گاهی به خدا نسبت داده می‌شود. هر گاه به فعل نسبت داده شد، این حالت را اراده فعل و خود فعل را مراد خدا می‌گویند و هر گاه این حالت به خدا نسبت داده شد، آن را اراده خدا و خدا را مرید می‌نامند (طباطبایی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۳۰۷).

از دیدگاه علامه طباطبایی اگر بخواهیم اراده را توصیف و تجرید کنیم، از دو حال بیرون نیست:

۱. یا از نفس سرچشمه می‌گیرد و فعل تعمیم می‌یابد تا در بیرون محقق شود. در این حالت، فاعل اراده را طلب کرده و تحقق اراده امر فاعل را اطاعت می‌نماید و در ادامه آنچه اراده خواسته، واجب و ایجاد می‌شود و آن‌گاه وجود بروز می‌یابد.

۲. از وجود علت تامه - فعل به وجود آمده که هر زمان فاعل، تمام لوازم فعل را به نحو کمال در اختیار داشت - فعل به وجود می‌آید؛ چنان‌که وقتی فاعل را در حال آماده کردن لوازم فعل برای اجرای فعلی ببینیم، تحلیل کنیم که اراده فاعل بر انجام کاری تعلق یافته است.

مطابق تحلیل فوق، از دو منظر می‌توان اراده را از فعل الهی تجرید کرد: اول از این حیث که اگر فعل بر اثر اجبار عوامل خارجی نباشد، بلکه با اختیار و رضایت تحقق یابد و بروز چنین فعلی از ضروریات اراده به معنای تام آن است. بر همین سیاق وقتی عقل، فعل خداوند را لحاظ و صدور آن را از روی علم و رضایت مشاهده کند، انتزاع صفت اراده محقق می‌شود. پس عقل از اصل به واقعیت پیوستن فعل، درک وجود و از اینکه وجود امکانی از غیر گرفته شده است، مفهوم ایجاد و از اینکه امری تا واجب نشود ایجاد نمی‌گردد، درک وجوب و از اینکه وجوب بالغیر به علت وابسته است، ایجاب را تحلیل می‌کند و چون این ایجاب از روی اختیار و رضایت است و

واکاوی تطبیقی میزان ارجاع اراده الهی به مقام فعلی از دیدگاه علامه طباطبایی با تکیه بر نظریات تقلیل‌گرایی

نه اجبار و الزام، مفهوم اراده از آن تجرید می‌شود (همان).
آن‌گاه علامه بیان می‌دارد: «براهینی که حکمای الهی بر اثبات اراده به عنوان یکی از صفات ذات آورده‌اند، تنها این مطلب را ثابت می‌کنند که همه پدیده‌های هستی مستند به قدرت مطلق و علم خدا به نظام خیر و اصلح می‌باشد، ولی مقتضای این براهین آن نیست که اراده خدا همان علم یا قدرت اوست» (همان، ص ۳۰۰).

۴. بررسی تطبیقی تفسیر اراده الهی از منظر علامه طباطبایی با سایر آرا

برای آنکه واکاوی دقیق صورت گیرد، خلاصه‌ای از آرای ملاصدرا و امام خمینی را به عنوان شاخص‌ترین فلاسفه مکتب حکمت متعالیه که بحث مستوفایی در باب اراده الهی طرح کردند، بیان می‌کنیم تا اطراف تطبیق به صورت کامل شکل گیرد. پایه اصلی نظریه ملاصدرا در خصوص ماهیت اراده الهی، علم الهی است. صدرالمتهلین سخن ابن‌سینا را مطرح کرده و به تفسیر آن پرداخته است: «آن‌إرادته سبحانه بعینها هی علمه بالنظام الأتم و هو بعینه هو الداعی لا أمر آخر: اراده خداوند همان علم اوست به نظام اتم و علم او به نظام اتم همان داعی است نه چیز دیگر» (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۳۳۳). ایشان نظام اکمل امکانی را تابع نظام واجب حق و نظام واجب حق را عین علم و اراده حق دانسته و عنوان می‌دارد: «علم مبدأ فیضان اشیا از او که عین ذات اوست، همان اراده است» (همان، ص ۳۱۷).
صدرالمتهلین در بسط موضوع این چنین تبیین نموده است: «علم الهی به نظام کامل، عین اراده اوست و همان علم، هم انگیزه فعل و هم غایت فعل است. عالم بودن و مریدبودن امر واحدی است که مستلزم تغایر خارجی و مفهومی نیست» (همان، ص ۳۳۳). وی در جایی دیگر می‌گوید: «قدرت و اراده و داعی (بر انجام یا ترک فعلی) در انسان واقعیت‌های جدای از هم بوده، ولی در خداوند متحد و عین ذات او می‌باشند». سپس می‌گوید: «قدرت

در انسان امری ممکن و وابسته است، ولی در خدا، واجب بالذات است؛ زیرا واقعیت قدرت همان واقعیت علم به نظام اتمّ و قضای حتمی الهی است» (همان، ص ۳۴۱). ملاصدرا همچنین معتقد است: «قدرت واجب الوجود عبارت است از صدور و فیضان اشیا از ناحیه ذات به صرف مشیت و اراده‌ای که عین ذات اوست و نه زاید بر ذات او؛ علم و واجب الوجود به ذات خود که عین همین عنایت ازلیه است، عبارت است از انکشاف ذات او برای ذات او به وجهی که کلیه خیرات و فضایل از نفس ذات او به نفس ذات او فایض گردد» (همو، ۱۳۸۶، ص ۶۳). پس طبق نظر ملاصدرا بروز اراده با بروز قدرت یکسان بوده و قدرت، علم به نظام اتمّ است؛ پس اراده علم به نظام اتمّ است؛ اما اینکه مصداقاً یکی می‌داند، بدین معنا نیست که از جهت مفهوم یکی است.

صدر المتألهین از یک طرف در تعریف اراده عنوان کرده است: «الارادة و المحبة واحد كالعلم و هی فی الواجب تعالی عین ذاته و هی بعینها عین الداعی» و از طرف دیگر مرید بودن خداوند را چنین بیان کرده است: «معنی کونه سبحانه تعقل ذاته و تعقل نظام الخیر الموجود و فی الكل من ذاته و انه کیف یکون». در معنای اول لازمه اراده حق تعالی را ذاتی بودن آن دانسته و آن را مطابق ذات و همچنین عین داعی می‌انگارد. اما در معنای دوم، بعد از ذات منزّه تجرید شده که از ضروریات صفت فعل است. صدر در پاسخ به اشکال عینیت علم و اراده که معتقد بودند محال است علم خدا، اراده او باشد، زیرا ایشان به همه چیز علم دارد، اما همه چیز را اراده نمی‌کند، عنوان می‌دارد که طراحان این اشکال، مفهوم و مصداق را خلط کرده‌اند (همو، ۱۴۱۰ ق، ج ۶، ص ۳۴۳).

ملاصدرا برای اثبات ذاتی بودن اراده گاهی به صورت مستقیم بدان تصریح دارد و گاهی غیر مستقیم. با ازلی دانستن این صفت آن را تلویحاً ذاتی محسوب می‌کند (همان، ۳۱۷). همچنین وی تفسیر اراده را همانند علم می‌داند که

و اکاوی تطبیقی میزان ارجاع اراده الهی به مقام فعلی از دیدگاه علامه طباطبایی بانکیه بر نظریات تقلیل گرایی

مراتبی دارد و آخرین مرتبه آن تحقق خارجی موجودات و صدور انکشافی آن است. لذا اگر اراده به معنای مُراد لحاظ شود، عین ذات موجودات و حادث است (همان، ص ۳۵۴).

امام خمینی در وصف مقامات اراده الهی عنوان می‌دارند: «اراده الهی دو مقام دارد؛ یکی مقام ذات که عین ذات و قدیم است و دیگر مقام فعل که تجلی آن ذات است» (موسوی خمینی، ۱۳۶۲، ص ۲۴). ایشان در اثبات عینیت اراده با سایر صفات حق تعالی و نیز اثبات اراده در مقام فعل عنوان می‌دارند: «اراده از حیث مصداق عین علم و قدرت و سایر صفات کمالی اوست و همه آنها عین ذات حق هستند» (همو، ۱۳۷۱، ص ۳۴). ایشان کاملاً با نگرشی که صفات ذات حق را در علم و قدرت و حیات منحصر دانسته و سمیع و بصیر و اراده را به علم حق تعالی برگرداند، مخالفاند و آنان را که چنین دیدگاهی دارند، محجوبین خوانده‌اند (همو، ۱۴۰۹ ق، ص ۶۴). ایشان معتقدند اراده دارای دو مرتبه است: یکی اراده در مقام ذات - که واقعیت اراده است - و آن عین ذات و ملازم با اختیار است و اگر اراده حق - جل و علا - را از مرتبه ذاتش نفی کنیم، لازمه‌اش این است که فاعلیت الهی مثل فاعلیت فاعل‌های طبیعی باشد بدون اینکه در فعل خویش اختیاری داشته باشند، آن را انجام می‌دهند، مثل آتشی که در سوزاندن خود مختار نیست و حال آنکه خداوند از چنین وصفی مبرا است (همو، ۱۳۶۲، ص ۲۸).

اکنون این سؤال مطرح می‌شود که اگر علم و اراده الهی مطابق ذات باشد، این نکته باید پذیرفته شود که حق تعالی که علم بر تمام اشیا و افعال دارد، باید هر چیزی و حتی شرور را نیز اراده کند که این خود مفسده به دنبال دارد. نتیجه این می‌شود که خداوند در مقام ذات اراده نداشته، فقط در مقام فعل این اراده محقق است. امام خمینی در پاسخ به این اشکال تصریح کرده‌اند که افاضه خیرات منافاتی با جواد مطلق ندارد. لازمه ذات مقدس او اختیار افاضه خیرات است و معنای اراده حق همین است که افاضه خیرات

بر حسب ذات مورد رضایت حق است و با وجود اینکه سمع و بصر عین ذات واجب تعالی است، ولی به شنیدنی‌ها و دیدنی‌ها تعلق می‌گیرد. پس ذاتش به هر معلومی عالم و به هر مبصر بصیر و به هر مسموعی سمیع است و اراده حق تعالی در عین اینکه متعلق به خیر است، عین ذات است (همان، ص ۳۰). علم حضرت حق که عین ذات اوست، در عین حال که بسیط است، به طور تفصیل به همه اشیا تعلق می‌گیرد و بر اساس قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشياء» که جامع همه وجودها و کاشف از آنهاست، ولی این کشف در اصل به موجود «بما انه موجود» تعلق می‌گیرد. بنابراین علم اولاً و بالذات به وجود و ثانیاً و بالعرض به مفاهیم و ماهیات تعلق می‌گیرد و هرچه وجود دارد، خیر است و شرور بالعرض متعلق علم حق تعالی هستند. این حکم در مورد اراده نیز جاری است؛ یعنی متعلق اراده اولاً و بالذات خیرات است؛ چون هر آنچه وجود دارد، خیر است. شرور اموری عدمی‌اند و نه علم و نه اراده به امور عدمی تعلق نمی‌گیرد.

امام خمینی بر اراده ذاتی تأکید دارند و همه تلاش خود را صرف اثبات عینیت اراده با ذات می‌کنند. برای اثبات آن از ادله فلسفی ذیل استفاده می‌کنند: اراده از صفات کمالیه موجودات است و غیرممکن است ذات الهی بهره‌ای از این صفت نداشته باشد و این مستلزم نقص ذات حق است و نتیجه آن این است که می‌توان ذاتی کامل‌تر را فرض کرد. مسئله دیگر اینکه اگر ذات خداوند تهی از اراده تصور شود، به‌ناچار باید خداوند نظیر سایر موجودات در فعل عمل کند و صدور بدون اختیار امور حادث می‌شود. امام خمینی در اثبات اراده در مقام ذات می‌نویسد: «جناب حق تعالی اجل از آن است که ذات او خالی از اراده باشد؛ اراده‌ای که از صفات کمالیه موجود در بعد وجودی اوست و خدای تعالی اجل از آن است که صدور فعل از ذات او همانند صدور فعل در عالم طبیعت باشد؛ زیرا لازمه این، آن است که ذات او مرکب باشد و نیز چیزی کامل‌تر از او تصور گردد که بطلان چنین امری بالبداهه است (همان، ص ۲۸).

انتقادهای مطرح به نظریه عینیت با ذات از دیدگاه امام چنین است که اگر ذات و اراده عین هم باشند و از طرفی علم نیز عین ذات باشد، پس اراده عین علم است؛ در حالی که بدین صورت نیست و اگر اراده نظیر علم نباشد، پس حتماً عین ذات نیز نخواهد بود. ایشان برای پاسخ به اشکالات دو راه را برمی‌گزینند: نخست آنکه نسبتی که اراده به علم دارد، نظیر نسبت دیدن و شنیدن به علم است و واضح است که سمیع و بصیر بودن باری تعالی عین علم الهی است. در عین حال قلمرو علم از محدوده سمع و بصر گسترده‌تر بوده، تنها شامل محسوسات نمی‌شود و علم اعم از آنهاست. پس این سخن درست نیست که اراده نیز مطابق آن است؛ یعنی با توجه به اینکه عین علم است، از نظر شمول متفاوت است (همان، ص ۳۰).

از زاویه دیگر علم خداوند به صورت مستقل به جهت صرف‌الوجود بودنش به چیزی جز در خیرات محقق نمی‌شود و این صرف‌الوجود اعم از همه وجودهاست. به عبارت دیگر علم الهی به همه موجودات به صورت تفصیلی بوده و این علم نیز به جهت وجود موجود و تعلق آن به باری تعالی است و چون وجود و خیر ملازم هم‌اند، آنچه به علم ایشان تعلق می‌گیرد، منحصرراً خیرات‌اند و امور شر و قبیح چون از امور عدمی‌ند، تعلقی در علم خداوند ندارند و به صورت تبعی، متعلق علم‌اند. پس نتیجه می‌شود واقعیت علم و اراده یکی است و عین ذات الهی است.

این برهان نشان می‌دهد امام خمینی نظریه عینیت اراده به ذات را از دیگر نظریات منطقی‌تر می‌یابند، در عین اینکه در خصوص سازگاری آن با روایات اهل بیت سخنی به میان نیاورده‌اند. هرچند قرائن نشان می‌دهد این مطلب را در نظر داشته‌اند که برخی احادیث ظاهراً با این نظریه متفاوت است، چنان‌که بیان می‌کنند «اینکه در روایات اراده از صفات فعل دانسته شده است، منافات ندارد که از صفات ذات نیز باشد، زیرا پاسخ ائمه معصومین بستگی به پرسش پرسش‌کنندگان داشته است. در مورد علم و قدرت معمولاً

مردم این دو را از صفات ذات می‌دانند، به همین جهت در پاسخ، اینها از صفات ذات دانسته شده است و اما در مورد اراده چنین نیست؛ زیرا تصور و درک ذاتی بودن اراده برای مردم مشکل بوده است و لذا در روایات هم، اراده به عنوان صفت فعل مطرح شده است (همو، ۱۳۷۴، ص ۱۸۲).

علامه طباطبایی به صورت مبنایی اراده بالذات خداوند را با دسته‌بندی صفت مستقل مفهومی قبول ندارند. ایشان بعد از تعریف اراده در انسان، آن را متفاوت از حالات انسانی می‌داند که از آن کیفیات تأثیر می‌پذیرد. علامه تصریح دارد اگر مفهوم اراده در انسان را از هر گونه کیفیات ممکنات پاک کنیم و همه آن را به ذات اقدس الهی اضافه کنیم، با علم الهی نیز یکسان نخواهد بود؛ چراکه از هر راهی که اراده از پیرایه‌های نقص انتزاع گردد، مجدد همان مفهوم را خواهد داشت. پس این برداشت از اراده منطبق بر علم ذاتی الهی نیست.

از استدلال فوق چنین برمی‌آید که علامه به تبیین ملاصدرا و دیگر فلاسفه مسلمان در باب اراده ذاتی باور داشته و حقیقت را در آن می‌بیند؛ لکن حجتی که در این استدلال به اثبات می‌رسد، فقط مربوط به موجودات غیر از خداست که به قدرت الهی تکیه دارند و باری تعالی، خالق مطلق برای خیر و علم ایشان به نظام اصلح است. اگر بخواهیم «علم بر نظام اصلح» را اراده در نظر بگیریم یا معنا اراده را پس از انتزاع بر «علم به نظام خیر» که مطابق ذات است منطبق کنیم، درست نیست. بر این اساس در نظر علامه آنچه بیان کرده‌اند، از نظر معنا صحیح است، ولی از نظر اطلاق لفظ اراده و انطباق مفهوم مجردشده اراده بر صفت علم، دشوار است.

در نظر علامه نحوه درست فهم صفات باری، شناخت دال مرکزی مفهوم صفات انسانی است، با این توجه که این مفاهیم از ویژگی‌های مصداقی پیراسته شود. به عبارت دقیق‌تر صفات خداوند را ابتدا باید با تتبع در صفات مشترک که در انسان وجود دارد، شناخت. اما از آنجا که ذات اقدس

و اکاوی تطبیقی میزان ارجاع اراده الهی به مقام فعلی از دیدگاه علامه طباطبایی بانکیه بر نظریات تقلیل‌گرایی

الهی از هر گونه عیب و نقص دور است، این مفاهیم مکتسبه را باید از کاستی‌های ممکنات انتزاع کرد. شایسته ذکر است صدرالمآلهین نیز چنین استدلالی را قبول دارد و در بیان‌های متعددی نظیر همین بحث اراده الهی این روش را به کار گرفته است.

با این همه، روش ورود به بحث و کیفیت استنتاج در تألیفات علامه و ملاصدرا متفاوت است؛ زیرا هرچند اگر ما بتوانیم اراده انسان را شناخته، آن را از ویژگی‌های امکانی انسان میراکنیم، نمی‌توان مفاهیمی نظیر علم، رضا، حب و صفاتی دیگر را که در بیان ملاصدرا آمده است، تجرید کرد. محل دیگر انتقاد علامه طباطبایی به ملاصدرا در موضع شناخت است که ایشان (علامه) از متد فلسفی در تبیین جایگاه اراده خداوند در حوزه صفات الهی فاصله گرفته است.

علامه طباطبایی با دریافت مشکلات اساسی انگاره‌های صدرایی، علی‌الخصوص ایراد تفسیر اراده بر مبنای سلب اختیار از باری تعالی، به بیان استدلال می‌پردازد. ایشان قدرت الهی را ذیل علم الهی محسوب نکرده، آن را تحت عنوان فاعلیت الهی در نظر می‌گیرد. بهره‌مندی از اختیار و اراده، از لوازم قدرت است و قطعاً قدرت با اجبار قابل جمع نیست؛ چراکه قدرت در فاعلیت موضوعیت دارد. در کاری که بر اثر اجبار انجام شود، وصف اراده قابل فهم نیست. نکته اساسی این است که علامه، با رویکردی سلبی، صفت اراده را به اثبات رسانده است. از دیدگاه علامه، ارجاع اراده الهی به علم، فقط نوعی تسمیه است که راهی برای اثبات آن وجود ندارد. او تصریح می‌کند: «واجب تعالی فاعل مختار است، زیرا هیچ کس را یارای نفوذ تأثیر در او نیست؛ لذا اراده دارد». علامه معتقد است اراده الهی درباره هر چیزی، عبارت از فراهم کردن اسباب خارجی و تحقق علت تامه آن است. همچنین علامه، با استناد به معنایی که از محبت الهی به ذهن انسان‌ها متبادر می‌شود، ارجاع معنای اراده الهی به محبت را نیز نمی‌پذیرد و عنوان می‌دارد:

«حبّ، نوعی تعلق وجودی و کشش و جذبۀ خاص است که بین علت مکمل و معلول مستکمل برقرار است» (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۳۶۳). انتقاد دیگر علامه طباطبایی به شیوه حکمای اسلامی، نظیر ملاصدرا در فهم اراده خداوند، تبیین نادرست جایگاه اراده در صفات الهی است. علامه معتقد است اراده از صفات فعل است. ایشان به جای تحلیل صرف محتوایی صفت اراده نظیر ملاصدرا، به مبنای درک عمیق از صفت فعل یا ذات رجوع کرده است. علامه با بررسی این سؤال که اراده از مقام ذات انتزاع می شود یا از مقام فعل، بیان می دارد: «اراده مانند سایر صفات فعل، از مقام فعل انتزاع می شود؛ لذا از صفات فعل است. اراده مانند صفاتی چون خالقیت، رازقیت و امثال اینهاست که از فعل خدا انتزاع می شوند نه از ذات او. بر این اساس اراده باید وصفی خارج از ذات باشد؛ زیرا اتصاف خدا به اراده، مانند اتصافش به علم و قدرت نیست تا بتوان آن را صفتی ذاتی شمرد (همان، ج ۱۴، ص ۳۶۳).

علامه طباطبایی لحاظ کردن اراده الهی ذیل صفات فعل را از نظریات اساسی شیعه می داند؛ بنابراین این تصور ملاصدرا را که «اراده الهی مانند اراده ما، صفتی نیست که عارض بر ذات باشد و در نتیجه، ذات با تغییر اراده ها تغییر یابد» را نظر غلطی به شمار می آورد؛ زیرا اراده های گوناگون، صفت فعل خداست و از علل تامه اشیا انتزاع می شود؛ از این رو اختلاف آن، باعث اختلاف در ذات نمی شود (همان، ج ۱۱، ص ۲۹۴).

در نهایت می توان این گونه مطابقت داد که علامه طباطبایی صفت اراده را در مقام فعل (همو، [بی تا]، ج ۳، ص ۳۲۸) و امام خمینی آن را هم در مقام ذات و هم در مقام فعل ثابت می داند (موسوی خمینی، ۱۳۶۲، ص ۳۲). صدرالمآلهین نیز اراده و علم الهی را مصداقاً یکی می داند؛ اما نه از جهت مفهوم و اراده و محبت معنی واحدی دارند، مثل علم که در واجب تعالی عین ذات و عین داعی است.

۵. سنگ محک رویکرد تقلیل‌گرایانه به آرای سه فیلسوف

بر اساس سه نظریه تقلیل‌گرایی که مطرح شد باید در نظر داشت که تقلیل ویژگی‌ها به یکدیگر مستلزم تحویل سنخ‌شناسی و مفهومی است و در تقلیل‌های فلسفی نیز صدق می‌کند و از این جهت رابطه دوسویه برقرار است. به عبارت دیگر می‌توان ابعاد هستی‌باری تعالی را واحد دانست و صفات مختلف الهی را به یکدیگر قابل تحویل دانست؛ کما اینکه در اندیشه این سه فیلسوف (صدرالمآلهین، علامه طباطبایی و امام خمینی) به دست آمد. پس ضروری است برای دست‌یابی به دانشی اصیل از صفات الهی روش‌هایی را به کار گرفت که بتوان به وجوه دیگر هستی الهی نزدیک شد. بدین ترتیب اگر در چارچوب تقلیل‌گرایی دسته‌بندی کنیم، در جایی که مفهوم اراده الهی به مفاهیمی نظیر علم و ابتهاج تحویل شود، خود نوعی تقلیل‌گرایی جوهری است. از سوی دیگر اگر بخواهیم از زاویه معرفت‌شناختی به موضوع وارد شویم، در بحث تحویل اراده الهی به معانی مختلف، موضوع بحث ما صرفاً کسب معرفت از این مقوله نیست، بلکه باید به توصیف آن پردازیم. توجه بدین نکته ضروری است که روش پژوهشی امام خمینی در بررسی مسائل، روش عرفانی است. ملاصدرا با وجود سهم قابل توجه فلسفه و عرفان، از وحی متأثر است؛ اما علامه طباطبایی می‌کوشد همواره بر مشی عقلی وفادار بماند و از این منظر هم می‌توان رویکردهای تقلیل‌گرایانه را بررسی کرد.

با توجه به مباحث فوق، در مقام تحلیل مفهوم‌شناختی اراده الهی، فیلسوفان مسلمان، معنای اراده ذاتی الهی را به معانی دیگر صفات خداوند نظیر علم و حب ارجاع می‌دهند. این نوع تفاسیر را می‌توان تقلیل معنایی مفهوم اراده الهی دانست؛ چراکه به جای اینکه شاخص‌هایی که ابعاد مختلف مفهوم مورد نظر را نمایندگی کند، شاخصی خاص را که تنها معرف یک بعد و جنبه از آن است، سنجیده یا تعمیم می‌دهد.

پس می‌توانیم صورت‌بندی جدیدی را از تبیین مفهوم اراده الهی داشته باشیم و آن را تحت عنوان «رویکرد تقلیل‌گرایانه» بررسی کنیم. در بسط این رویکرد بسته به میزان تحویل نظریه صفات ذاتی و فعلی به یکدیگر نظریات فیلسوفان ذیل یکی از دسته‌های تقلیل‌گرایی حداکثری، تقلیل‌گرایی حداقلی و ضد تقلیل‌گرایی قرار می‌گیرد. مطابق تتبعات انجام‌شده در طول این پژوهش، نظریه علامه طباطبایی در چارچوب ضد تقلیل‌گرایی ارزیابی می‌شود. از سوی دیگر در قطب مخالف و از منظر طیفی، نظریه ملاصدرا در باب اراده الهی را می‌توان تقلیل‌گرایی حداکثری و نظریه امام خمینی را تقلیل‌گرایی حداقلی به حساب آورد.

جدول تطبیقی آرای سه فیلسوف بر مبنای روش، تفسیر و چارچوب متکی بر تقلیل‌گرایی جوهری

چارچوب تقلیل‌گرایی	تفسیر از اراده الهی	روش غالب پژوهشی	
ضد تقلیل‌گرایی	ارجاع به مقام فعل الهی	عقلی	علامه طباطبایی
تقلیل‌گرایی حداکثری	ارجاع به ذات الهی	فلسفی - عرفانی مبتنی بر وحی	ملاصدرا
تقلیل‌گرایی حداقلی	ارجاع به مقام ذات و فعل	عرفانی	امام خمینی

نتیجه‌گیری

آنچه انجام پژوهشی جدید را ضروری می‌سازد، افق‌گشایی برای ظرفیت‌سازی در مواجهه با مسائل فلسفی است. مطابق با آنچه در طول این مطالعه بدان پرداخته شد، موارد ذیل درخور توجه است:

۱. فیلسوفان پیرو حکمت متعالیه با تأسی از صدرالمتألهین، صفت اراده الهی را از حیث ذاتی و حیث فعلی قبول کرده و در بررسی مفهوم‌شناختی از اراده ذاتی، آن را به سایر صفات ذاتی نظیر علم،

حب یا رضا تقلیل و ارجاع داده‌اند.

۲. امام خمینی نیز اراده را از صفات ذات می‌دانند و اراده را حقیقتی وجودی از صفات کمالی وجود و موجود بما هو موجود دانسته، آن را در همه مراتب هستی ثابت می‌داند. ایشان همچنین اراده خدا را عین ذات و عین سایر صفات کمالیه او مانند علم، قدرت و حیات می‌دانند و در بحث اراده مطلقه الهی، اراده الهی را در همه هستی اعم از ایجاد موجودات و فعل آنان جاری می‌دانند؛ در عین اینکه انتقادهایی را نیز مطرح می‌کنند که به نوعی می‌توان را رویکرد حداقلی تقلیل‌گرایی نامید.

۳. علامه طباطبایی به شدت با رویکرد تقلیل‌گرایانه مخالف است. ایشان با تبیینی موشکافانه از مفهوم اراده در باب موجودات امکانی به این نتیجه می‌رسد که با انتزاع این مفهوم از آلودگی‌های امکانی می‌توان بر ذات باری تعالی اطلاق کرد؛ اما از این نکته نباید غفلت کرد که این مفهوم در قالب افعال الهی قابل بحث است و حمل آن بر ذات به گونه‌ای که مفهومی مستقل در نظر گرفته شود، بسیار دشوار است. پس اگر بنا داریم معنای اراده خداوند را متفاوت با سایر صفات فرض کنیم، باید آن را تنها به عنوان یک صفت تجربیدی لحاظ نماییم. گفتنی است از دیدگاه علامه، احادیث متعددی بر انتزاع اراده الهی از مقام فعل تأکید دارد. این روایات امکان برگرداندن اراده را بر صفات ذات نفی نمی‌کنند؛ ولی در این صورت اختصاص به اراده الهی ندارد، بلکه همه صفات الهی به گونه‌ای به صفات ذات برمی‌گردند.

نکته نهایی اینکه اراده، مانند علم و عدل، عین ذات و از صفات ذات و به لحاظی دیگر، عین فعل و از صفات فعل است. پس اراده که عین ذات باشد، ضروری نیست به علم بازگردد، بلکه خود می‌تواند صفتی مستقل باشد و مفهوماً متفاوت از ذات و صفات و مصداقاً عین آنها باشد.

منابع

- ابن سینا، (۱۴۰۴ق). *الالهیات*. قم: مکتبه آیت الله مرعشی.
- ابن سینا، (۱۴۱۱ق). *التعلیقات*. به کوشش عبدالرحمن بدوی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۶۸). *الصحاح*. احمد عبدالغفور عطا، تهران: انتشارات امیری.
- الله بداشتی، علی (۱۳۸۶). *اراده خدا با تکیه بر آرای امام خمینی، فصلنامه اندیشه نوین دینی*، ۹.
- الله بداشتی، علی (۱۳۸۶). *اراده خدا جل جلاله از دیدگاه فیلسوفان، متکلمان و محدثان*. قم: بوستان کتاب.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). *لغت نامه*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، (۱۴۱۲ق). *مفردات الفاظ القرآن الکریم*. صفوان عدنان داودی، بیروت: دار السلامیه.
- سبحانی، جعفر (۱۳۶۶). *جبر و اختیار از دیدگاه وحی و خرد*. مجله کیهان فرهنگی، ۴۷.
- سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۳). *سیمای فرزندگان*، ۳، قم: مؤسسه امام صادق(ع).
- سعیدی مهر، محمد (۱۳۸۷). *نقد علامه طباطبایی بر رویکرد فروکاهشی حکمت متعالیه در مفهوم شناسی اراده ذاتی خداوند*. *فصلنامه آینه معرفت*، ۱۵.
- سهروردی (۱۳۹۷ق). *مجموعه مصنفات*. سید حسین نصر، تهران: انجمن فلسفه.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۰ق). *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۶). *الشواهد الربوبیه*. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*. تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی التفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه اعلمی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (بی تا). *نهایة الحکمه*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- علامه حلی (۱۳۸۲). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. شرح جعفر سبحانی، چ ۲، قم: مؤسسه امام صادق(ع).
- کارناب (۱۳۸۵). *فلسفه و نحو منطقی*. ترجمه رضا مشیر، تهران: نشر مرکز.
- موسوی خمینی، سیدروح الله، (۱۴۰۹ق). *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*. قم: پاسدار اسلام.
- موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۶۲). *طلب و اراده*. سیداحمد فهری، چ ۱، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

♦ واکاوی تطبیقی میزان ارجاع اراده الهی به مقام فعلی از دیدگاه علامه طباطبایی بانکیه بر نظریات تقلیل گرایی

موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۷۱). شرح چهل حدیث (اربعین حدیث). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۷۴). شرح دعای سحر. ترجمه سیداحمد فهری، چ ۵، تهران: انتشارات اطلاعات.

Jones, Jones R. H. (2000). *Reductionism: Analysis and the Fullness of Reality*.

Peacocke, A. R. (1985). *Reductionism in Academic Disciplines*. Guildford: Society for Research into Higher Education & NFER-Nelson.

