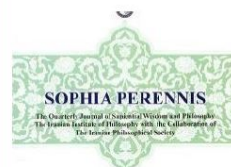




Journal WebSITE

SOPHIA PERENNIS

VOLUME 22, ISSUE 48



Vol. 22, Number 4, Summer and Winter 2025, 65-94

© 2025 by the Author(s). All rights reserved. This article is published under a Creative Commons Attribution 4.0 International License. For more information, see <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.  
The Journal of Philosophical Sophia Perennis is published by the Faculty of Theology, Islamic Studies and Philosophy, University of Tehran, Tehran, Iran.  
The Journal of Philosophical Sophia Perennis is published by the Faculty of Theology, Islamic Studies and Philosophy, University of Tehran, Tehran, Iran.  
The Journal of Philosophical Sophia Perennis is published by the Faculty of Theology, Islamic Studies and Philosophy, University of Tehran, Tehran, Iran.

E-ISSN: 6140-2676

## Ibn Arabi and the Ash'arites: The Issue of Predestination and Free Will

Ja'fari, Mohammad 'Isa

Research Article



Graduate of the University of Religions and Denominations and Researcher in Sufism and Islamic Mysticism, Qom, Iran. (mijafari@gmail.com)

### ABSTRACT

This study, drawing on original mystical and theological texts, examines Ibn Arabi's perspective on the issue of predestination (jabr) and free will (ikhtiyar) and compares it with the view of the Ash'arites. Findings indicate that Islamic mysticism ('irfan), based on its mystical foundations, offers a distinct analysis of the issue of predestination and free will, which cannot be found within any of the prevalent theological schools such as the Ash'arites and Mu'tazilites. By critiquing the Ash'arite theory of acquisition (kasb), Ibn Arabi demonstrates the independence of mysticism from Ash'arism. He also considers the Mu'tazilite theory of delegation (tafwīd) to be incorrect. Ultimately, he presents the theory of 'amr bayn al-amrayn' (a matter between two matters) through a mystical interpretation. According to this, human action possesses two aspects: existential (wujūdī) and determinative (ta'yīnī), and is simultaneously ascribed to God (in terms of existence) and to the human (in terms of determination). Thus, Ibn Arabi resolves the issue of predestination and free will without leaning towards absolute predestination or absolute delegation.

**Keywords:** Ibn Arabi, Ash'arites, Predestination and Free Will, Acquisition, Delegation, Amr bayn al-amrayn..

Received: 2025/12/28 - Received in revised form: 2026/01/11 - Accepted: 2026/01/31 - Published online: 2026/05/15

□ Ja'fari, Mohammad 'Isa (2025). Ibn Arabi and the Ash'arites: The Issue of Predestination and Free Will, *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 48 (2), 65-94.

Doi: <https://doi.org/10.22034/iw.2026.569137.1872>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>





## Extended Abstract

### Introduction

Within the realm of Islamic thought, the issue of predestination and free will is one of the most fundamental and challenging theological, philosophical, and mystical discussions. This issue is not confined merely to the domain of abstract theorizing and has fateful consequences in the spheres of faith, morality, and the spiritual path of the individual. In the tradition of Islamic theology, the Ash'arites, by centering the oneness of divine acts (*tawḥīd al-af'āl*), have inclined towards a form of determinism, while the Mu'tazilites, emphasizing divine justice, have allowed for a broad scope for human free will and action. Imami theologians have also transcended this dichotomy by proposing the theory of 'amr bayn al-amrayn.'

Islamic mysticism, however, with its distinct foundations and premises, adopts a different approach to this issue. Nevertheless, sometimes due to an incomplete understanding of mysticism or viewing it from a non-mystical perspective, this approach is measured against theological frameworks, and the resulting conclusions are attributed to the mystics. In this theology-centric view, mysticism is often analyzed and evaluated with an Ash'arite background, and mystics are considered followers of the Ash'arites. Whereas neither does mysticism accept such a connection and influence from theology, nor do the mystics themselves believe in such a background or linkage. They consider themselves independent in providing any theory, including the issue of predestination and free will.

This study, employing a comparative-analytical method, seeks to compare Ibn Arabi's mystical view on the issue of predestination and free will with the Ash'arite theory of 'kasb' and reveal the fundamental distinctions between these two approaches. The aim is to show that Ibn Arabi is not only not a follower of theological schools (especially Ash'arism), but by transcending the Ash'arite-Mu'tazilite dichotomies, he redefines and resolves the issue in light of his own specific principles. Accordingly, he deems the Ash'arite 'kasb' and the Mu'tazilite 'tafwīd' incorrect and himself adheres to a third position (*amr bayn al-amrayn*).

Numerous studies have examined Ibn Arabi's views thus far, but few have relied on his coherent intellectual system, and a systematic comparison between his view and the Ash'arite theory of 'kasb' has not been conducted. This research gap has impacted both the understanding of the epistemological distinctions between mysticism and theology and the precise explanation of Ibn Arabi's position regarding human free will. Therefore, a comparative examination of this view, based on mystical and theological foundations, is considered a scientific and necessary research. In the course of the present study, by analyzing Ibn Arabi's viewpoint, an attempt is made to answer the following questions :

On which overarching mystical principles is Ibn Arabi's theory of predestination and free will based? What fundamental differences does this theory have with the Ash'arite theory of 'kasb'? How does Ibn Arabi, relying on his mystical principles,



present the theory of 'amr bayn al-amrayn' as an alternative to absolute predestination and absolute delegation?

The following responses can be considered for the aforementioned questions:

Ibn al-'Arabī's theory of predestination and free will is built upon the mystical foundations of "the creation of humankind in the image of the Real (al-Ḥaqq)," "the dependency of knowledge on the known object," "the perpetual renewal of similitudes (tajaddud al-amthāl)," "the personal unity of existence (waḥdat shakhṣiyyat al-wujūd)," and "the particular aspect (al-wajh al-khāṣ)." This theory differs fundamentally from the theory of acquisition (kasb) in matters concerning innate human will, the influence of divine power on acts, the dual-aspect nature of acts, and divine agency within creaturely agency. By rejecting both absolute determinism (jabr muṭlaq) and absolute delegation (tafwīḍ muṭlaq), Ibn al-'Arabī regards both God (al-Ḥaqq) and the servant (al-'abd) as simultaneous agents of the act, with each influencing the act in a distinct respect—existential (wujūdī) and determinate (ta'yīnī).

### References

- 'Abd al-Ḥamīd, Mūsā Jalāl Muḥammad (1975). *Nash'at al-Ash'ariyya wa taṭawwurihā*. Beirut: Dār al-Kutub al-Lubnānī. (in Arabic)
- Amīnī, Ḥasan (2011). *Khayr wa sharr dar maktab-i Ibn 'Arabī*. Qom: Imām Khomeini Educational and Research Institute Publications. (in Persian)
- Amīnī, Ḥasan (2012). *A Comparative Study of Predestination and Free Will from the Perspective of Ibn Sina and Ibn Arabi*. *Āyin-i Ḥikmat*, 3 (11): 7-42. (in Persian)
- Āmulī, Sayyid Ḥaydar (1988). *Al-Muqaddimāt min kitāb Naṣṣ al-Nuṣūṣ*, 2nd edition. Tehran: Tūs Publications. (in Arabic)
- Āmulī, Sayyid Ḥaydar (1988). *Jāmi' al-asrār wa manba' al-anwār*. Scientific and Cultural Publications, Ministry of Culture and Higher Education. (in Arabic)
- Ash'arī, Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Ismā'īl (1903). *Al-Luma' fī al-radd 'alā ahl al-zaygh wa al-bida'* (edited by Muḥammad Amīn Ḍanāwī, 1st edition). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (in Arabic)
- Ash'arī, Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Ismā'īl (n.d.). *Al-Ibāna 'an uṣūl al-diyāna* (annotated by 'Abd Allāh Maḥmūd Muḥammad 'Umar). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (in Arabic)
- Asīrī Lāhijī, Muḥammad ibn Yaḥyā (2002). *Mafātīḥ al-i'jāz fī sharḥ Gulshan-i rāz* (edited by 'Alīqulī Maḥmūdī Bakhtiyārī). Tehran: 'Ilm Publications. (in Persian)
- Bālīzāda, Muṣṭafā ibn Sulaymān (1906). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* (annotated by Fādī As'ad Naṣīf). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (in Arabic)
- Dashtī, Sayyid Muḥammad (2005). *A Comparison of the Views of Ibn Arabi and Rumi on Predestination and Free Will*. *Kitāb-i Māh-i Adabiyyāt wa Falsafa*, 95: 80-85. (in Persian)
- Fayḍ Kāshānī, Mullā Muḥsin (1981). *Kalimāt maknūna min 'ulūm ahl al-ḥikma wa al-ma'rifa*, 2nd edition. Tehran: Farāhānī Publications. (in Persian)
- Humā'ī, Jalāl al-Dīn (1977). *Predestination and Free Will and Divine Decree from the Viewpoint of Rumi and Islamic Theologians*. *Jāwidān Khirad*, No. 4: 1-24. (in Persian)
- Ibn Arabi, Muḥyī al-Dīn (1951). *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (researched and annotated by Abū al-'Alā 'Afīfī), 2nd edition. Tehran: Al-Zahrā (s) Publications. (in Arabic)
- Ibn Arabi, Muḥyī al-Dīn (n.d.). *Al-Futūḥāt al-Makkiyya* (4 Vols.). Beirut: Dār Ṣādir. (in Arabic)



- Ja'farī, Muḥammad 'Īsā (2011). *Ibn 'Arabī wa Ashā'ira*. Qom: Imām Khomeini Educational and Research Institute Publications. (in Persian)
- Jahāngīrī, Muḥsin (2004). *Muḥyī al-Dīn, Chihra-yi barjasta-yi 'irfān-i Islāmī*, 5th edition. Tehran: University of Tehran Publications. (in Persian)
- Jāmī, Nūr al-Dīn 'Abd al-Raḥmān (1951). *Naqd al-nuṣūṣ fī sharḥ Naqsh al-Fuṣūṣ*, 2nd edition. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. (in Arabic)
- Jundī, Mu'ayyad al-Dīn Muḥammad (2002). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* (edited and collated by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī). Qom: Bustān-i Kitāb. (in Arabic)
- Khawārmī, Tāj al-Dīn Ḥusayn ibn Ḥasan (1989). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikm*, 2nd edition. Tehran: Mawlā Publications. (in Persian)
- Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb (1986). *Al-Uṣūl al-kāfī* (Vol. 1). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. (in Arabic)
- Luṭfī Aḥmad, Walīeī Abarqu'ī, Muḥammad (1982). The Fixed Entities (A'yān Thābita) as the Origin for Resolving the Issue of Predestination and Free Will. *Muṭālī'āt-i 'Irfānī*, 39, 23-36. (in Persian)
- Majlisī, Muḥammad Bāqir (1984). *Biḥār al-anwār* (Vol. 94). Beirut: Al-Wafā' Institute. (in Arabic)
- Māzandarānī, Muḥammad Ṣālih ibn Aḥmad (2003). *Sharḥ al-Kāfī - al-Uṣūl wa al-rawḍa*. Tehran: Al-Maktaba al-Islāmiyya. (in Arabic)
- Makkī, Muḥammad (1985). *Al-Jānīb al-gharbī fī ḥall mushkilāt al-Shaykh Muḥyī al-Dīn Ibn al-'Arabī* (edited by Najīb Māyil Harawī). Tehran: Mawlā Publications. (in Arabic)
- Palangī, Munīra (1996). Predestination and Free Will from Ibn Arabi's Viewpoint. *Nidā-yi Ṣādiq*, 1: 12-22. (in Persian)
- Qayṣarī, Dāwūd (1996). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* (edited and collated by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, 1st edition). Tehran: Scientific and Cultural Publications Company. (in Arabic)
- Qayṣarī, Dāwūd (2002). *Rasā'il Qayṣarī (Risālat al-tawḥīd wa al-nubuwwa wa al-wilāya)* (edited and collated by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, 2nd edition). Tehran: Iranian Institute of Philosophy. (in Arabic)
- Qūshjī, 'Alā' al-Dīn (n.d.). *Sharḥ Tajrīd al-'aqā'id*. Qom: Munshūrāt Raḍī. (in Arabic)
- Rabbānī Gulpaygānī, 'Alī (1998). *Firaq wa Madhāhib-i Kalāmī*. Qom: Markaz-i Jahānī-yi 'Ulūm-i Islāmī. (in Persian)
- Rastamī, Muḥammad Jawād; Ibrāhīmī, Ḥasan (1983). Ibn Arabi's View on the Theory of Kasb in the Issue of Predestination and Free Will. *Adabiyāt-i 'Irfānī*, 57 (2): 575-597. (in Persian)
- Ṣadūq, Muḥammad ibn 'Alī ibn al-Ḥusayn ibn Bābūya Qummī (1904). *Al-Tawḥīd* (edited by Sayyid Hāshim Ḥusaynī Tehrānī, 7th edition). Qom: Al-Nashr al-Islāmī Institute. (in Arabic)
- Sabzawārī, Mullā Hādī (2004). *Asrār al-ḥikam fī al-muftataḥ wa al-mukhtatam*. Qom: Maṭbū'āt-i Dīnī. (in Arabic)
- Salmānī, 'Alī; Pūrnāmdāriyān, Taqī (2020). Predestination and Free Will from the Perspective of Mysticism and Theology. *Pazhūhish-hā-yi Adab-i 'Irfānī (Gawhar-i Gūyā)*, 15 (46), 81-98. (in Persian)
- Sha'rānī, 'Abd al-Wahhāb (1959). *Al-yawāqit wa al-jawāhir fī bayān 'aqā'id al-akābir*. Egypt: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī and Sons Publishing Company. (in Arabic)



- Shahrastānī, Abū al-Faṭḥ Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm (1903). *Al-Milal wa al-niḥal* (researched by Muḥammad 'Abd al-Qādir al-Fāḍilī, 2nd edition). Beirut: Al-Maktaba al-'Aṣriyya. (in Arabic)
- Shams, Ḥusayn (2006). *Al-Amr bayn al-amrayn*. Qom: Bustān-i Kitāb. (in Arabic)
- Ṣubḥānī, Ja'far (1999). *Farhang-i 'Aqā'id wa Madhāhib-i Islāmī* (Vol. 14), 2nd edition. Qom: Tawḥīd Publications. (in Persian)
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn (1996). *Rasā'il Shaykh al-Ishrāq* (researched and edited by Henry Corbin, Sayyid Ḥusayn Naṣr, Najafqulī Ḥabībī). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. (in Arabic/Persian)
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn (1933). *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān* (Vol. 17). Beirut: Al-'Alamī li-l-Maṭbū'āt Institute. (in Arabic)
- The Holy Quran
- Turka, Ṣā'in al-Dīn 'Alī ibn Muḥammad (1999). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Vol. 1, 1st edition). Qom: Bīdār Publications (in Arabic)
- Turka, Ṣā'in al-Dīn 'Alī ibn Muḥammad (2002). *Tamhīd al-qawā'id* (edited and annotated by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, 3rd edition). Qom: Bustān-i Kitāb. (in Arabic).





وب سایت مجله

# دوفصلنامه علمی جاویدان خرد

دوره ۲۲ - شماره دوم - پیاپی ۴۸



شاپای الکترونیکی: ۶۱۴۰-۲۶۷۶

## ابن عربی و اشاعره: مسئله جبر و اختیار

علمی - پژوهشی



محمد عیسی جعفری

فارغ التحصیل دانشگاه ادیان و مذاهب و پژوهشگر تصوف و عرفان اسلامی، قم، ایران. (mijafari@gmail.com)

### چکیده

این پژوهش با استناد به متون اصیل عرفانی و کلامی به بررسی دیدگاه ابن عربی در مسئله جبر و اختیار و مقایسه آن با دیدگاه اشاعره می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد عرفان اسلامی با تکیه بر مبانی عرفانی، تحلیلی متفاوتی از مسئله جبر و اختیار ارائه می‌دهد که آن را نمی‌توان در هیچ یک از مکاتب کلامی رایج مانند اشاعره و معتزله یافت. ابن عربی با نقد نظریه «کسب» اشاعره، عدم تأثیرپذیری عرفان را از اشاعره نشان می‌دهد. همچنین، نظریه «تفویض» معتزله را نیز نادرست می‌داند. در نهایت، او نظریه «امر بین الامرین» را در خوانش عرفانی ارائه می‌دهد که براساس آن، فعل انسان دارای دو حیثیت وجودی و تعینی است و به صورت همزمان به حق (به لحاظ وجودی) و انسان (به لحاظ تعینی) نسبت داده می‌شود. بدین ترتیب، ابن عربی بدون گرایش به جبر محض یا تفویض مطلق، مسئله جبر و اختیار را حل و فصل می‌کند.

کلیدواژه‌ها: ابن عربی، اشاعره، جبر و اختیار، کسب، تفویض، امر بین الامرین.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۰۷ - تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۰/۲۱ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۱۱ - تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۲/۲۵

□ جعفری، محمد عیسی؛ (۱۴۰۴) کلی و جزئی در فلسفه پروکلوس بر اساس کتاب اصول الهیات، جاویدان خرد، ۴۸ (۲)، ۶۵-۹۴.

Doi: <https://doi.org/10.22034/iw.2026.569137.1872>

This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0  
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



## مقدمه

در گستره اندیشه اسلامی، مسئله جبر و اختیار از بنیادی‌ترین و دشوارترین مباحث کلامی، فلسفی و عرفانی به شمار می‌رود. این مسئله، صرفاً به حوزه نظریه‌پردازی‌های انتزاعی محدود نبوده و پیامدهای سرنوشت‌سازی در ساحت‌های ایمانی، اخلاقی و سلوکی فرد دارد. در سنت کلام اسلامی، اشاعره با محوریت بخشیدن به توحید افعالی، به سوی نوعی جبرگرایی تمایل یافته‌اند، در حالی که معتزله با تأکید بر عدل الهی، عرصه گسترده‌ای برای اختیار و فعل انسانی قائل شده‌اند. متکلمان امامیه نیز با ارائه نظریه «امر بین الامرین»، از این دوگانه‌سازی خارج شده‌اند.

عرفان اسلامی اما با مبانی و پیش‌فرض‌هایی متمایز، رویکردی متفاوت به این مسئله دارد. با این حال، گاه به سبب فهم ناقص از عرفان یا ناظر به فضایی غیرعرفانی، این رویکرد با دستگاه فکری کلامی سنجیده شده و برآیند آن به عارفان نسبت داده می‌شود. در این نگرش کلام‌محور، عرفان بیشتر با پیشینه اشعریت تحلیل و ارزیابی شده و عارفان دنباله‌رو اشاعره قلمداد می‌گردند. حال آنکه نه عرفان، چنین پیوند و تأثیرپذیری را از کلام برمی‌تابد و نه عارفان به چنین پیشینه و پیوندی باور دارند. آنان در همه‌ی آموزه‌ها، از جمله مسئله‌ی جبر و اختیار، خود را مستقل از دیگران می‌دانند.

این پژوهش با روش تطبیقی-تحلیلی درصدد است تا دیدگاه عرفانی ابن عربی را در مسئله‌ی جبر و اختیار، با نظریه «کسب» اشاعره مقایسه کند و تمایزات بنیادین این دو رویکرد را آشکار سازد. هدف آن است نشان داده شود ابن عربی نه تنها تابع مکاتب کلامی (به‌ویژه اشعری) نیست، بلکه با نگاهی فراتر از تقابل‌های دوگانه اشعری و معتزلی، مسئله را در پرتو مبانی خاص خود بازتعریف و حل می‌کند. بر همین اساس، او کسب اشعری و تفویض معتزلی را نادرست می‌داند و خود به امر سوم (امر بین الامرین) گردن می‌نهد.

تاکنون پژوهش‌های متعددی به بررسی دیدگاه ابن عربی پرداخته‌اند، اما کمتر به نظام فکری منسجم وی استناد جسته‌اند و مقایسه‌ای نظام‌مند میان دیدگاه او و نظریه «کسب» اشاعره صورت نگرفته است. این خلأ پژوهشی، هم در درک تمایزات معرفت‌شناختی عرفان و کلام و هم در تبیین دقیق موضع ابن عربی درباره‌ی اختیار انسان مؤثر بوده است. از این رو، بررسی تطبیقی این دیدگاه با تکیه بر مبانی عرفانی و کلامی، ضرورتی علمی و پژوهشی محسوب می‌شود؛ در روند پژوهش حاضر، سعی می‌شود به پرسش‌های زیر با واکاوی دیدگاه ابن عربی پاسخ داده شود:

نظریه جبر و اختیار ابن عربی بر پایه کدام مبانی کلان عرفانی استوار است؟ این نظریه چه تفاوت‌های بنیادینی با نظریه «کسب» اشاعره دارد؟ ابن عربی چگونه با تکیه بر مبانی عرفانی خویش، نظریه «امر



بین الامرین» را به عنوان جایگزینی برای جبر محض و تفویض مطلق ارائه می‌دهد؟

### پیشینه پژوهش

در مسئله جبر و اختیار از دیدگاه عرفانی، پژوهش‌های متعددی انجام شده است که در برخی به صورت تطبیقی و در برخی دیگر به صورت مستقل به آن پرداخته شده است.

منیره پلنگی دیدگاه ابن عربی را در مسئله جبر و اختیار بر اساس نظریه اعیان ثابته تحلیل کرده و به «امر بین الامرین» رسیده (پلنگی، ۱۳۷۵)، اما تبیین روشنی از نقش حق و انسان در فعل ارائه نداده است. سید محمد دشتی با مقایسه دیدگاه ابن عربی و مولوی، ابن عربی را «جبری» دانسته است (دشتی، ۱۳۸۰). به نظر می‌رسد نویسندگان فضای عرفانی مسئله را به درستی در نیافته و از نقش بنیادین نام‌مجمول بودن اعیان ثابته غفلت کرده است.

حسن امینی با بررسی دیدگاه ابن سینا و ابن عربی، هر دو را در نفی جبر هم عقیده یافته است. در این پژوهش نفی فاعلیت طولی و اثبات فاعلیت عرضی و آشتی برقرار کردن بین «علت ایجادی» حق و «علت اعدادی» انسان در فعل انسانی مورد توجه بوده است (امینی، ۱۳۹۱)؛ تحلیل دیدگاه ابن عربی بر اساس علیت ایجادی و اعدادی، این دیدگاه را از فضای عرفانی دور ساخته و رنگ فلسفی به آن بخشیده است. دو پژوهش تطبیقی دیگر نیز در مسئله جبر و اختیار انجام شده است: پژوهش اول، جبر و اختیار عرفانی را بر مبنای قرب نوافل تحلیل کرده و جبر و اختیار را دو جنبه از تجلی حق در عبد تلقی کرده و تبیین عرفانی آن را مغایر با دیدگاه کلامی دانسته است (سلمانی و پورنامداریان، ۱۴۰۰)؛ این پژوهش، نقش حق و انسان را در فعل به درستی تبیین نکرده و مبانی متعدد عرفانی را که در تبیین مسئله کمک کننده بودند ندیده گرفته است.

پژوهش دوم، به مقایسه دیدگاه ابن عربی با نظریه کسب اشعری پرداخته و با نفی استقلال انسان بر مبنای وحدت وجود و اثبات اختیار او بر مبنای اعیان ثابته، هر نوع پیوند میان دیدگاه ابن عربی و نظریه کسب را مردود دانسته است (رستمی و ابراهیمی، ۱۴۰۳). با این حال، در تبیین نحوه اشتراک حق تعالی و انسان در فعل، ناتوان بوده و نیز اراده انسان را ذاتی ندانسته و آن را منتهی به اراده حق قلمداد کرده است که به نوعی پذیرش جبر است.

بررسی این پیشینه نشان می‌دهد که با وجود کثرت پژوهش‌ها، تفسیر دقیقی از دیدگاه ابن عربی ارائه نشده است. برخی از پژوهش‌ها به تحلیل تطبیقی و نقد مبانی دورویکرد عرفانی و کلامی نپرداخته و برخی دیگر که این کار را انجام داده اند نگاه عرفانی ابن عربی را از دریچه مباحث کلامی یا فلسفی

تحلیل کرده‌اند و به‌همین دلیل از ظرفیت‌های عمیق انسان‌شناسی عرفانی وی غافل مانده‌اند. اما پژوهش حاضر می‌کوشد مسئله جبر و اختیار را بر اساس نظام فکری ابن عربی در چارچوب مبانی عرفانی تحلیل کند و نقش دوگانه انسان و حق را در افعال، بر اساس دو حیثیتی بودن فعل و اثبات ذاتی بودن اراده انسانی تبیین نماید. این رویکرد خلأهای نظری پیشین را پوشش داده، تبیینی روشن‌تر از جایگاه اختیار در اندیشه ابن عربی فراهم می‌آورد.

## تفاوت کلام و عرفان

متکلمان اسلامی عرفان را در عرض کلام قرار می‌دهند و آن را هم‌سطح با کلام تحلیل و ارزیابی می‌کنند و با همین پیش‌فرض به‌نقد عرفان و آموزه‌های آن برمی‌خیزند؛ اما عارفان، عرفان را در جایگاه والاتر از کلام و حتی فلسفه قرار می‌دهند و بر این باورند که عرفان از سنخ علم حضوری و از جنس علوم انبیاء و برگرفته بی‌واسطه از خداوند است و از سنخ علم حصولی و آموختنی نیست (نک: ابن عربی، بی تا، ج. ۱، ص. ۵۸۲). تصریحات پیشگامان و مشایخ عرفان جایگاه عرفان و دیگر علوم را نشان می‌دهد. بایزید بسطامی از عارفان نخستین، خطاب به عالمان علوم رسمی می‌گوید: «شما علم خود را از مردگان می‌گیرید و ما علم خود را از زنده پایدار می‌گیریم. ما عارفان می‌گوییم: قلب ما بی‌واسطه از پروردگار نقل می‌کند و شما می‌گویید: فلان شخص برایم نقل کرد و [اگر کسی پرسد:] آن شخص کجاست؟ می‌گویند: مرده است...» (همان، ج. ۱، ص. ۲۸۰). ابن عربی از بزرگان عرفان در قرون میانی، تصریح می‌کند که علوم انبیا و عارفان از سنخ نور است و از این رو، فضای تاریکی در آن وجود ندارد تا موجب اختلاف شود؛ به همین دلیل، صاحبان این علم باهم اختلاف پیدا نمی‌کنند؛ اما در دیگر علوم دامنه اختلافات گسترده است؛ زیرا جنس آن‌ها از ظلمت و ظلمت نیز منشأ اختلاف است (همان، ج. ۱، ص. ۴۶). او برای نشان دادن فضای ظلمانی این علوم، به صاحبان آن و به‌طور مشخص به اشاعره اشاره می‌کند که چگونه در نظرات و دیدگاه‌هایشان حتی در بین خودشان دچار اختلاف شده‌اند (همان). ابن عربی می‌پذیرد که اگر عارفان نیز به‌جای کشف از نظر بهره‌بگیرند دچار اختلاف خواهند شد (همان)؛ اما بن‌مایه اصلی عرفان، علوم کشفی است و علوم نظری نیست و آموزه‌های عرفانی برگرفته از همین کشف و شهود عرفانی است. به همین دلیل، علم حضوری عرفانی برتر از علم حصولی کلامی و فلسفی است (همان، ج. ۲، ص. ۵۳۲) و از این رو عارفان هیچ‌گاه خود را وامدار دیگر گروه‌های فکری مانند فلسفه و کلام نمی‌بینند. بر اساس این نگاه برتربینانه، ابن عربی در مسئله جبر و اختیار، اشاعره را در «کسب» و معتزله را در «تفویض» تخطئه می‌کند و اشاعره را گمراه و معتزله را مستحق عذاب معرفی می‌کند (همان، ج. ۴، ص. ۱۲۶).



چنین تصریحاتی هر نوع دنباله‌روی و وامداری عرفان را از کلام منتفی می‌کند و از این‌رو نمی‌توان عرفان را در آموزه‌های عرفانی از جمله مسئله جبر و اختیار پیرو مکاتب کلامی به شمار آورد.

### دیدگاه اشاعره

اشاعره بسیار تلاش کردند در آموزه‌های دینی، بین عقل‌گرایی افراطی معتزلی و نقل‌گرایی متحجرانه (ظاهرگرایی) اهل حدیث راه میانه و سازگار با ظاهر شریعت بیابند؛ این تلاش هرچند در مواردی، ثمرات مطلوبی به همراه داشته و نیز موجب توسعه و ماندگاری مکتب اشعری شده است؛ اما در برخی موارد از جمله در آموزه جبر و اختیار نتیجه قابل قبولی نداشته است. اشاعره ادعای جبرگرایی را پیوسته رد کرده‌اند و در صدد اثبات راه میانه‌ای بین جبر اهل حدیث و تفویض اعتزال برآمدند و در نهایت، به ایده‌ای به نام «کسب» رسیدند. آنان در باور و تصور (ناصواب) خود به این راه میانه یا «امر بین الامرین» دست یافتند؛ اما به لحاظ تحلیل و تبیین واقعیت آن و نیز نتایج و پیامدهای مترتب بر آن نتوانستند توفیقی بیابند و توصیف و تبیین این باور و ایده، نه برای خودشان چندان راهگشا بوده و نه دیگران آن را امر جدایی از قلمرو جبر پذیرفتند. از جمله گروه‌های که این تبیین را از آنان نپذیرفتند عارفان بودند. ابن عربی، اشاعره را در اصل ایده «بین الامرین» تأیید اما آن‌ها را در دستیابی به حقیقت آن، تخطئه کرده و باور به «کسب» را حجاب این حقیقت معرفی کرده است (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۵۱۳).

اشاعره در تبیین و توضیح دیدگاهشان، به آیاتی<sup>۱</sup> که پشتوانه دیدگاه اهل حدیث در نفی نقش‌آفرینی انسان در افعال است استناد می‌کنند (اشعری، بی‌تا، ص. ۱۶). روشن است نفی نقش‌آفرینی انسان در افعال، موجب بی‌معنا شدن نظام پاداش و کیفر می‌شود و این همان پیامد جبرگرایی است. اشعری در تعریف کسب می‌گوید: «حقیقت کسب این است که شیء از انسان در پرتو قدرت حادث، پدید آید» (همو، ۱۴۲۱، ص. ۴۷). اما آیا این قدرت حادث در فعل اثری هم دارد یا نه؟ اشعری مبهم حرف زده است؛ هرچند شهرستانی عدم تأثیر را از وی نقل کرده است (شهرستانی، ۱۴۲۱، ج. ۱، ص. ۷۷). پیروان اشعری نیز در تبیین کلام وی دچار مشکل شده‌اند؛ زیرا آن‌ها دریافته‌اند که اگر تأثیر قدرت حادث را بپذیرند، شرکت در فعل لازم می‌آید (و توحید افعالی خدشه دار می‌شود) و اگر آن را نفی کنند، قدرت حادث بی‌معنی می‌شود. به همین لحاظ این ابهام به خود کسب نیز راه یافته است. از این‌رو آن‌ها در تفسیر کسب و نقش قدرت حادث در فعل، گرفتار پراکندگی آراء شده‌اند؛ برخی از آن‌ها مانند باقلانی (۴۰۳ق) و جوینی

۱. این آیات عبارت‌اند از: صافات: ۹۶، فاطر: ۳، نحل: ۲۰ و ۱۷، طور: ۳۵.

(۴۷۸ق) در برخی از نظراتش تأثیر قدرت را بر فعل پذیرفته‌اند و بسیاری از آن‌ها به پیروی از اشعری تأثیر قدرت را نفی کرده‌اند (نک: قوشچی، بی‌تا، ص. ۴۴۵) و هیچ‌کدام نتوانسته‌اند تصویر معقولی از کسب که نافی جبر باشد، ارائه دهند.

به نظر می‌رسد اختلاف دیدگاه جوینی با اشعری در مسئله یادشده، به لحاظ تحولات فکری جوینی در اواخر عمر بوده است. او در سال‌های پایانی عمر به عقاید اشعری پایبندی نشان نمی‌داده است (عبدالحمید موسی، ۱۳۹۵ق، ص. ۴۰۸، به نقل از طبقات الشافعیة، ج. ۳، ص. ۲۶۰). از این‌رو آراء مربوط به این دوره از حیات او را نمی‌توان با قاطعیت به اشعری بودن وی نسبت داد. البته شعرانی از شیخ ابوطاهر نقل می‌کند که جوینی گاهی اثر قدرت حادث را اثبات و گاهی آن را نفی کرده است (شعرانی، عبدالوهاب، ۱۹۵۹، ص. ۱۴۰). مشابه آن را شهرستانی نیز نقل کرده است (شهرستانی، ۱۴۲۱، ج. ۱، ص. ۷۸).

اما باقلانی در تصویری که از قدرت حادث و از نسبت افعال به خدا و خلق ارائه می‌کند اثر قدرت عبد را به نحو خاص در فعل نشان می‌دهد. به عقیده او حقیقت فعل انسان از خدا است و هیئت آن از عبد است که آن هیئت، فعل را از افعال دیگر جدا می‌کند. وقتی خدا فعل را ایجاد و خلق کرد قدرت عبد به آن تعلق می‌گیرد و آن را به شکل خاصی قرار می‌دهد (همان). این دیدگاه باقلانی هرچند معنی روشنی از اختیار به دست نمی‌دهد؛ اما همین دیدگاه در بین اشاعره نادر محسوب می‌شود.<sup>۱</sup> بنابراین تأثیر قدرت حادث بر فعل که می‌توانست تا حدی اشاعره را از جبرگرایی دور کند در بین خود آنان منشأ اختلاف شده است و در نتیجه، سایه جبر هم چنان بر سر آنان سنگینی می‌کند.

### دیدگاه ابن عربی

ابن عربی اختلاف در مسئله جبر و اختیار را از جهت نظری اجتناب‌ناپذیر می‌داند؛ اما از جهت کشف و شهود، حل شده و بدون خلاف معرفی می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۳۴۱). او در سخنانش از عبارات‌های مختلف و گاه به ظاهر متناقضی استفاده می‌کند که فهم درست آن‌ها مستلزم دقت و آشنایی با مبانی عرفانی و نظام فکری او است. از این‌رو توضیح و تبیین مسئله جبر و اختیار ضرورتاً با مبانی عرفانی وی صورت می‌گیرد.

### آفرینش انسان بر صورت حق

یکی از مبانی عرفانی که می‌تواند اختیار را به‌خوبی توضیح دهد مبنای آفرینش انسان بر صورت حق

۱. این دیدگاه تنها در بین معاصرین مانند عبده و شیخ شلتوت دیده می‌شود (نک: سبحانی، جعفر، ۱۳۷۸، ج. ۲: ۱۱۵-۱۰۹ و ربانی گلپاگانی، ۱۳۷۷:



است. مبنای یادشده بر این حدیث نبوی بنا یافته است: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ؛ (خداوند آدم را بر صورت خود آفریده است)» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج. ۴، ص. ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۳۲ و صدوق، ۱۴۲۲، ص. ۱۴۷، ب، ۱۲، ح، ۱۰ و ۱۱) و مراد از آدم همه افراد انسان (آملی، سید حیدر، ۱۳۶۷ الف، ص. ۱۳۵) و مراد از صورت حق، صورت جامع اسماء و صفات الهی است (اسیری لاهیجی، ۱۳۸۱، ص. ۵۹۸ و مکی، ۱۳۶۴، ص. ۵۸). از این رو انسان به حسب جامعیت، صورت و عکس مسمای یعنی عکس حق است؛ همان طور که حق جامع همه اسماء است انسان نیز جامع همه اسماء است (اسیری لاهیجی، همان، ص. ۲۲۷) و به حکم این حدیث و به حکم آیه شریفه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره/۵۰) حق تعالی به فیض فضل نامتناهی، همه اسماء و صفات الهیه را به آدم (انسان) عطا فرموده و حقیقت انسان همان ظهور هویت جامع حق تعالی به صورت عین ثابت انسانی است و به همین اعتبار، صفات حق، برای انسان نیز ثابت است (خوارزمی، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۲۳۹). از این رو آفرینش انسان بر صورت حق، به معنای حضور همه اسمای الهی از جمله اسم قدیر و مرید (که نقش اساسی در اختیار انسان دارند) در او قرار دارد (نک: جامی، ۱۳۷۰، ص. ۹۳، ابن ترکه، ۱۳۸۱، ص. ۲۲۴، قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۳۹۹ و ۱۱۱۶). در نتیجه، انسان در حوزه تکلیف و هنگام عمل، از قدرت و اراده برخوردار است و گرنه بر صورت (اسماء) حق نخواهد بود و خلاف مفاد حدیث نبوی شریف خواهد بود (ابن عربی، بی تا، ج. ۲، ص. ۶۸۱).

از نظر ابن عربی اختیار همان طور که برای حضرت حق، حتمیت و لابدیت دارد برای عبد نیز اجتناب ناپذیر و حتمی است (همان، ج. ۱، ص. ۵۹۱). او از این حتمیت به «جبری بودن اختیار» یاد می کند و می گوید: «انسان مجبور به اختیار است» (همان، ج. ۲، ص. ۳۵). یادآوری می شود، حکیم بزرگ صدرایی، ملا هادی سبزواری در کتاب فلسفی اش (اسرار الحکم)، از این مبنای عرفانی در تبیین امر بین الامرین، بهره گرفته است<sup>۱</sup> و این امر، اهمیت این مبنا را در حل مسئله جبر و اختیار نزد غیر عارفان نشان می دهد.

### تبعیت علم از معلوم

اصل و مبنای دیگری که اختیار انسان را توضیح می دهد تبعیت علم از معلوم است. علم حق به اشیاء و حالات آن ها قبل از ایجاد، از مواردی است که جبرگرایان را به جبر کشانده است. در نگاه جبرگرایانه

۱. او می گوید: «به مقتضای آنکه همه اشیاء، مظاهر قادر مختارند و به این نظر، همه اختیار دارند ... پس [آنچه] در عبد [ظاهر است]، ظهور قادر مختار است و از این راه، در وی قدرت و اختیار است، اعنی: قادر است به قدرت او، و مختار است به اختیار او» (ملا هادی سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۹۲).

اشیاء بر اساس علم حق تعالی در خارج موجود می‌شوند و تخلف از آن ممکن نیست. در این صورت، اشیاء همان‌گونه موجود می‌شوند و همان‌گونه رفتار می‌کنند که در علم حق گذشته است و نمی‌توانند از آنچه در علم خداوند مقدر شده است تخلف کنند و این همان جبر است. اشاعره بر اساس لوازم این قول، پذیرفته‌اند که حق تعالی کفر و معصیت را برای کافر و عاصی مقدر کرده است (اشعری، ۱۴۲۱، ص. ۵۱-۵۰ و همو، بی‌تا، ص. ۷۹-۶۷ و ۸۴).

اما عارفان معتقدند که علم حق تعالی به اشیاء برگرفته از خود اشیاء و اقتضائات آن‌ها است. بدین معنی که علم حق تعالی در این مرتبه، تابع معلوم خود یعنی اعیان ثابته موجودات و اقتضائات آن‌ها است. از این رو گفته می‌شود، علم خداوند به موجودات و آثار آن‌ها، تابع اقتضائات اعیان آن‌ها است. ابن عربی در این باره می‌گوید:

خداوند آنچه از بندگان در ازل می‌داند همان چیزی است که معلومات [ اعیان ثابته موجودات ] به او می‌دهند. بنابراین آنچه وجود پیدا می‌کند همان چیزی است که خود معلوم [ عین ثابت ] آن را دارد. از این رو خدا بر بندگان حجت بالغه دارد «لِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ؛ حجت رسا، تنها از آن خدا است» (انعام: ۱۴۹)؛ (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۴، ص. ۱۸۲ و همو، ۱۳۷۰، ص. ۱۳۰).

بر اساس این مبنا علم حق تابع معلوم (اعیان ثابته) و اراده او تابع علم است. خداوند بر اساس این علم و اراده حکم به ایجاد اعیان موجودات می‌کند و این حکم، همان قضای الهی است (همان، ص. ۱۳۱). بنابراین قضای الهی با چند درجه متأخر از اعیان موجودات است و خداوند جز به ایجاد چیزی که عین ثابت اقتضا می‌کند حکم نمی‌کند و از این رو خلق بر خداوند حجتی ندارند و خداوند بر خلق حجت دارد. اعیان ثابته موجودات، از حق می‌خواهند که آن‌ها را در خارج محقق سازد و حق تعالی نیز این خواسته را اجابت می‌کند و در خارج آن‌ها را آن‌گونه که عین ثابتشان اقتضا دارد محقق می‌سازد. از این رو هیچ افزوده‌ای از سوی خداوند بر آن‌ها تحمیل نمی‌شود و جبری لازم نمی‌آید.

به بیان دیگر، آفرینش انسان بر اساس عین ثابت او است؛ اعیان ثابته، نقشه علمی برای وجودات خارجی‌اند و به نام‌جعولیت اسماء، نام‌جعول‌اند؛ زیرا اعیان ثابته، اطلاق و صور اسمیند و از این رو هر ویژگی و خصوصیتی که در اعیان ثابته قرار دارد نیز غیر مجعول است و از جمله این ویژگی‌ها، اراده انسان است و در نتیجه اراده، ذاتی انسان و مصحح اختیار او است. لازمه فعل اختیاری مسبوق بودن آن به اراده‌ای است که از ذات مختار ناشی شده باشد. اگر آن اراده از خود (ذات) مختار نشئت نگرفته باشد باید به اراده واجب منتهی گردد که آنگاه اراده واجب تعیین‌کننده فعل خواهد بود و فاعل انسانی مجبور و محکوم آن اراده خواهد بود و اختیاری در فعل نخواهد داشت یا باید به اراده غیر واجب تکیه



داشته باشد که در این صورت به تسلسل اراده‌ها خواهد انجامید و تسلسل نیز امر باطلی است. بنابراین، اراده حادثه انسان در مقام فعل متکی به اراده ذاتی او در عین ثابتش است و چون اعیان ثابت‌ه غیر معمول‌اند خداوند تنها به خواسته و اقتضای این عین ثابت پاسخ می‌دهد و آن را در خارج وجود می‌بخشد و به جعل بسیط خود انسان، در خارج موجود می‌گردد و اراده جعل جدایی از اصل وجود انسان نخواهد داشت. بنابراین فعلی که از اراده حادثه انسان صادر می‌شود به اراده ذاتی او تکیه دارد و به جبر متصف نمی‌گردد.

بر اساس این مبنا، تناقضی که به ظاهر بین اراده تشریحی و تکوینی حق تعالی دیده می‌شود رفع می‌گردد.<sup>۱</sup> صورت تناقض این‌گونه است که از یک‌سو خداوند جز خیر برای بنده نمی‌خواهد؛ مثلاً کفر را برای بندگان نمی‌خواهد: «وَلَا يُرْضِي لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ» (زمر/۷) و از سوی دیگر، شرّ (کفر کافر در اینجا) بدون اراده تکوینی حق محقق نمی‌گردد و این تناقض است.

حل آن بدین گونه است که خداوند در اراده تکوینی، چیزی را اراده می‌کند که عین ثابت اقتضا و طلب می‌کند؛ عین ثابت کافر، اقتضای کفر دارد و از خداوند درخواست می‌کند آن را در خارج محقق کند و خداوند به این طلب و اقتضا، لباس وجود می‌پوشاند. از این‌رو این انسان است که کفر را بر خود پسندیده است و خداوند از خود و برخلاف اقتضای عین ثابت بنده، چیزی به او نمی‌دهد (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۴، ص. ۱۸۲ و همو، ۱۳۷۰، ص. ۱۳۱-۱۳۰). بنابراین، اراده تکوینی تابع خواسته عین ثابت انسانی است و خداوند از خود به آن چیزی نمی‌افزاید. در نتیجه تناقضی بین اراده تکوینی و تشریحی او نیست.

از جمله خواسته‌ها و اقتضائات عین ثابت انسان، اراده و فعل اختیاری او است و انسان بدون آن، انسان نخواهد بود. خداوند به این اقتضائات وجود خارجی می‌دهد. از این‌رو اگر کسی از عین ثابت خود خبر داشته باشد، هیچ‌گونه اعتراضی به خداوند نمی‌کند. اعتراض به خدا برخاسته از جهل به این مسئله است و کسی که این مسئله را بفهمد از سبق کتاب نمی‌ترسد بلکه از خود می‌ترسد؛ زیرا کتاب و علم ازلی حق جز به آنچه وی بر آن بوده و سپس در خارج ظاهر شده، تعلق نمی‌گیرد (همو، بی‌تا، ج. ۴، ص. ۱۶ و نیز نک.: همو، ۱۳۷۰، ص. ۶۷ و ۱۳۱-۱۳۰).

عرفا از این حکم الهی (بر اساس اقتضائات عین ثابت) به سرّ قدر تعبیر می‌کنند (قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۸۱۵، جامی، ۱۳۷۰، ص. ۲۱۱ و فیض کاشانی، ۱۳۶۰، ص. ۹۴) و بر اساس سرّ قدر هرگونه شائبه‌ی جبر را از ساحت

۱. علامه طباطبایی نیز ذیل روایتی از اصول کافی، به این مسئله پرداخته و تفاوت اراده تکوینی و تشریحی را به خوبی توضیح داده است (کلینی، ج. ۱، ۱۳۶۵: ۱۵۱، پ ۱ و ۱۵۵، پ ۳).

قدس الهی می‌زدایند. ابن عربی در توضیح این بحث نوعاً به اشاعره نظر دارد و با کنایه و اشاره از آن‌ها یاد می‌کند و دیدگاه آن‌ها را تخطئه می‌کند (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص. ۶۷). گفتنی است سر القدر غیر از قدر است. سر القدر (اعیان و اقتضانات آن‌ها) مقدم بر قضا و قضا مقدم بر قدر است. قضا حکم کلی الهی بر ایجاد اشیاء بر اساس اقتضانات آن‌ها و قدر، تشخیص و تفصیل آن حکم کلی بر اساس زمان، مکان و شرایط وقوع آن در خارج است (همان، ص. ۱۳۱ و جامی، ۱۳۷۰، ص. ۲۱۱).<sup>۱</sup>

باید توجه داشت که بر مبنای سرّ سرّ القدر تفویض نفی می‌شود. در سرّ سرّ القدر گفته می‌شود که اعیان ثابتة صور و اظلال اسماء و اسماء لوازم ذات و ذاتیات حق تعالی است و از این رو اعیان، خارج از حیطه حق نیستند؛ در نتیجه، حق تعالی از افعال انسان به کنار نیست و افعال هم به حق و هم به خلق استناد پیدا می‌کند: «فالکل منا و منهم و الاخذ عنا و عنهم» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص. ۱۳۱).

### تجدد امثال

تجدد امثال<sup>۲</sup> یکی از مبانی ای است که تفویض را نفی می‌کند. برابر این مبنا، وجودات خاصه (ممکنات) با افاضه‌ی حق وجود پیدا می‌کنند و وجود آن‌ها، آن به آن از ناحیه‌ی حق اعطا می‌شود. در عرفان از این افاضه به تجدد امثال تعبیر می‌شود (نک: ابن عربی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۱۸۸، ج. ۲، ص. ۶۳۹، ۶۷۷، ج. ۳، ص. ۳۸۹ و همو، ۱۳۷۰، ص. ۱۲۶-۱۲۵ و ۱۵۵). در تجدد امثال، صور عالم به منزله اعراض اند که بر جوهر واحد نفس رحمانی که عین حق تعالی است عارض شده‌اند و این جوهر مشابه هیولای کلی در فلسفه است که در تعریف همه موجودات امکانی اخذ می‌شود. در عرفان از نفس رحمانی به جوهر تعبیر می‌شود و این جوهر در همه موجودات حضور دارد و مقوم آن‌ها است و درعین حال، خود قائم به نفس خود است (همان، ص. ۱۲۶-۱۲۵). افاضه‌ی حق از راه همین نفس صورت می‌پذیرد و این افاضه، هر امر وجودی از جمله افعال ممکنات را دربر می‌گیرد. بنابراین، افعال موجودات همانند خود آن‌ها با افاضات حق وجود پیدا می‌کنند. این افاضات طوری اند که اگر یک آن قطع شوند فعل متوقف می‌شود. بر این اساس فعلی که از عبد صادر می‌شود و به ظاهر او فاعل آن محسوب می‌شود، در اصل با افاضه‌ی حق وجود پیدا می‌کند. نه تنها فعل عبد بلکه خود او و نیز توان و قدرت او آن به آن با افاضه حق موجود می‌شود (العبد و ما فی یده کان لمولاه).<sup>۳</sup> بنابراین، فعل عبد همان‌گونه که به خود او نسبت دارد، به نحو شدیدتر به حق تعالی نسبت دارد. البته این مبنا به همان میزان که وجود را به انسان نسبت می‌دهد فعل را نیز به

۱. یادآوری می‌شود، قضا و قدر در اینجا علمی اند و قضا و قدر وجودی در مرتبه بعدی قرار دارد که ما بدان نپرداختیم.

۲. برای تفصیل بیشتر، نک: جعفری، ۱۳۹۰: ۱۱۰-۱۱۵.

۳. قاعده فقهی است.



انسان نسبت می‌دهد. به میزانی که ما برای وجود انسان استقلال قائل می‌شویم در فعل او نیز به همان میزان استقلال را می‌پذیریم. بدیهی است که بر اساس این مبنا انسان در وجود استقلال تام و تمام ندارد بلکه وجود او همواره به حق متکی است، بنابراین فعل او نیز استقلال کامل نداشته به حق تکیه دارد. همان‌طور که وجود او وجود مظهري (و نه ایجابی و قائم به نفس) است فعل او نیز فعل مظهري است. به هر صورت، در یک‌سوی این وجودِ عبدی و فعلِ او، حضرت حق و در دیگر سوی آن، خود عبد قرار دارد. بدون حق، وجود و فعل عبد، لباس تحقق و وجود نمی‌پوشد و بدون عبد این وجود و فعل ظهور نمی‌یابد.

یادآوری می‌شود، ابن عربی در مسئله تجدد امثال گاهی از اشاعره نام می‌برد و دیدگاه آن‌ها را در مسئله اعراض موافق عرفا می‌داند. اما این بدان معنی نیست که وی در این مسئله تابع آن‌ها باشد. دلیل واضح این مدعا آن است که ابن عربی در موارد متعددی خطای دیدگاه اشاعره و اختلاف آن را با دیدگاه عرفا در این مسئله یادآور می‌شود (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص. ۱۲۶ - ۱۲۵؛ نیز همو، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۱۸۹ و ج. ۴، ص. ۲۱)؛ زیرا اشاعره تنها در اعراض تجدد امثال را پذیرفته و در جواهر آن را منکر شده‌اند، اما عرفا همه عالم را اعراض و در نتیجه در حال نو شدن و تجدد می‌دانند<sup>۱</sup>.

### وحدت شخصی وجود

مبنای وحدت شخصی وجود<sup>۲</sup> نیز تقویض را نفی می‌کند. در این مبنا گفته می‌شود که همه هستی در یک حقیقت متعالی یعنی وجود حق تعالی، منحصر است و بقیه‌ی موجودات به وجود او تحقق دارند (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۲۷۹) و تجلیات، شئون و تعینات آن حقیقت شمرده می‌شوند و به بیان فلسفی، موجودات به حیثیت تقییدی شأنی آن وجود واحد موجود می‌شوند و وجودی ورای آن ندارند. اگر به این تعینات مستقل و جدا از آن حقیقت یگانه، نگاه شود همه آن‌ها عدم محض بوده و از حقیقتی برخوردار نیستند و اگر به اعتبار آن حقیقت به آن‌ها نگاه شود آن‌ها وجود دارند (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص. ۷۶ و ترکیه، ۱۳۷۸، ج. ۱، ص. ۲۹۵ - ۲۹۴).

بر این اساس هر اثری در هستی، اثر همان یک وجود است. این اثر از هر تعینی صادر شود در اصل از آن همان حقیقتی است که در قالب این تعین ظهور یافته است و آن حقیقت هم جز حق تعالی نیست.

۱. برای اطلاع بیشتر از اختلاف دو دیدگاه در این مسئله، نک: جهانگیری، ۱۳۸۳: ۴۵۹-۴۵۸.

۲. برای تفصیل بیشتر، نک: جعفری، ۱۳۹۰: ۱۰۶ - ۱۰۰.

بنابراین هیچ حقیقت وجودی اعم از انسان و غیر او در اثرگذاری مستقل نیست و این نفی تفویض است. اما از آن جهت که هر تعینی حکمی دارد که او را از تعینات دیگر متمایز می‌کند و همین طور هر تعین احوالات و شئونی دارد که از هم متفاوت و متمایزند به همین اعتبار آن اثر صادر از او نیز متفاوت بوده و رنگ آن تعین و حالات مختلف آن را دارد. از این رو آن اثر با آنکه در اصل از وجودی است که در آن تعین ظهور یافته است اما در عین حال آن تعین به آن اثر رنگ می‌بخشد و آن اثر را از اثرات دیگر متمایز می‌کند و نیز به اعتبار حالات خود، در حالی و شأنی، رنگ خاصی به آن اثر می‌دهد. به همین لحاظ، فعل صادر از زید مثلاً متمایز از فعل صادر از عمرو است و نیز فعلی که در حالت خاصی (اطاعت مثلاً) از زید واقع می‌شود غیر از آن فعلی است که در حالت دیگر (عصیان مثلاً) از او صادر می‌شود. این فعل هر چند وجودش را از حق می‌گیرد و او آن را وجود می‌بخشد. اما تعین و هیئت آن از ناحیه زید است. از این رو فعل او عنوان طاعت و عصیان پیدا می‌کند و این قابلیت وجودی و فاعلیت اعدادی، نقش و تأثیر انسان را در فعل نشان می‌دهد و جبر را نفی می‌کند.

در عرفان تعینات و یا مظاهر (به تعبیر فلسفی حیثیات تقییدیه شأنیه) آثار گوناگونی را دارا می‌باشند. در واقع همه آثار از آن وجود حق تعالی (متحیث) است. با آنکه بر اساس وحدت شخصی وجود، وجود یکی بیش نیست اما این آثار، مختلف و متکثر هستند و این بدان معنی است که تعینات، در اختلاف و گونه گونی این آثار نقش دارند (مشابه این گزاره فلسفی است: ماهیات، مثار کثرتند). تعینات مختلف آثار مختلف از خود ظاهر می‌سازند. از این رو فعل انسانی به لحاظ وجودی هر چند به حق نسبت دارد اما به لحاظ هیئت و تعینش به انسان نسبت داده می‌شود و هیچ‌گاه به اسب یا چیز دیگری نسبت داده نمی‌شود با آنکه نسبت حق تعالی به همه اشیاء مساوی است. اگر فعل به طور خالص از آن حضرت حق بود نمی‌بایستی نسبت آن فعل به یک چیز روا و نسبت به چیز دیگر ناروا می‌بود. به همین لحاظ است که فعل عاصی را نمی‌توان به مطیع و یا بالعکس نسبت داد. پس می‌توان نتیجه گرفت که عاصی و مطیع در تعین بخشیدن به فعل (این که فعل طاعت باشد یا عصیان) نقش فعال دارد.

با بیان دیگر می‌توان گفت که بر اساس سریان متجلی در تجلیات و متحیث در حیثیات، حق همواره با عبد است «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ؛ هر جا باشید خدا با شما است» (حدید/۴) هر چند ضرورت ندارد عبد با حق همراه باشد (مطلق در مقید حضور دارد اما مقید الزاماً با مطلق همراه نیست)؛ زیرا حق تعالی ارکان همه اشیاء را در برگرفته و موطن وجودی همه اشیاء را پر کرده است. از جمله این ارکان، قوای فعاله هر شیء است. ابن عربی می‌گوید: «... از جمله چیزهایی که تأیید می‌کند که حق عین قوای عبد است و در نتیجه «تصریف» از آن حق است این است که آنچه کار می‌کند، قوای عبد است و این قوا را نیز جز حق به کار



نمی‌گیرد، در نتیجه حق عین قوای عبد است. دلیل این مدعا سخن پیامبران است؛ پیامبر به نقل از خداوند می‌گوید: من گوش و چشم و دست عبد هستم» (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۴، ص. ۲۰).

روی این اساس خدا (متحیث) در قوای فعاله عبد (حیثیات) حضور دارد. پس اگر عبد می‌بیند با حق می‌بیند و اگر می‌شنود با حق می‌شنود و همین‌طور است سایر افعال او. بنابراین اگر حق (وجود) و یا عبد (تعین حق) از این معادله حذف شوند فعلی با این وصف خاص تحقق پیدا نمی‌کند. وجود حق به اضافه تعین او یعنی عبد، فعل عبد را شکل می‌دهند. باید توجه داشت، عبد در پرتو وجود این تعین را به فعل اعطا می‌کند؛ به این معنی که تا تعین عبدی (قابلیت) با (ایجاد و اظهار) وجود همراه نشود اثری از او صادر نخواهد شد. از تعین که یک امر عدمی است چیزی حاصل نمی‌شود. بنابراین حتی در تعین بخشیدن فعل هم باز پای وجود (حق) در میان است. هر تحولی صورت گیرد باید در بستر وجود باشد و وجود نیز منحصر در حق تعالی است؛ بنابراین هر فعلی که محقق شود خارج از بستر وجود و حیظه حق نخواهد بود و سهم حق از فعل نیز وجودی است.

به‌طور خلاصه، مبنای وحدت شخصی وجود که بیانگر انحصار وجود در یک مصداق در خارج است تفویض را نفی می‌کند و هر اثری در عالم، اثر آن وجود است و از آنجا که کثرات، همگی حیثیات (تقییدیه) آن وجودند آثار آن‌ها نیز آثار همان وجود (متحیث) است و خارج از آن نیست.<sup>۱</sup> به عبارتی، عالم از جمله انسان و افعال او، نقوش و رق منشوری بر توده بی‌نقش نفس رحمانی‌اند و هر اثری که به نقوش نسبت داده شود به طریق اولی (اولویت و تقدم وجودی) به نفس رحمانی یا حق ساری نسبت می‌یابد.

### پاسخ به یک اشکال

در اینجا این اشکال مجال طرح می‌یابد که بر اساس وحدت شخصی وجود، جبر و اختیار موضوعاً منتفی است؛ زیرا لازمه جبر و اختیار در ناحیه عبد، پذیرش وجود او (به‌عنوان وجود دوم و غیر حق) در کنار وجود حق است و وقتی وجود گیری در کار نباشد اثر و فعل آن غیر نیز منتفی می‌شود (شمس، حسین، ۱۳۸۵، ص. ۴۰۶-۴۰۴).

در پاسخ باید گفت که این اشکال از عدم درک صحیح از فضای وحدت شخصی وجود نشئت می‌گیرد. اشکال بر این فرض استوار شده که وحدت وجود به معنای نفی کثرات در همه اشکال آن است؛ و روشن است که با این فرض حتی تکلیف هم تصویر درستی نمی‌یابد. اما همان‌طور که

۱. حیثیات تقییدی (اعم از اندماجی، شأنی و نفادی) در عرفان از نفس الامر برخوردارند و هیچ و پوچ نیستند و به وجود حق، وجود دارند و از آن جهت که حیثیت هستند افزوده وجودی بر وجود حق ندارند. برای تفصیل بیشتر، نک: (جعفری، ۱۳۹۰: ۴۶).

گذشت، در نظام عرفانی، کثرات در همه اشکال آن نفی نمی‌شود بلکه تفسیر خاصی از آن ارائه می‌شود که در عین سازگاری با وحدت وجود، جایگاه کثرت نیز حفظ می‌شود. در این تفسیر، کثرات، وجود مستقل ندارند، بلکه با انتساب به وجود حق، سهم وجودی پیدا می‌کنند. آن‌ها لوازم، شئون و به تعبیر فلسفی حیثیات آن وجود یگانه به شمار می‌روند و این لوازم، شئون و حیثیات هرکدام حکم خاص خود را دارند. از این رو بحث از احکام کثرت در عرفان امر بدیهی تلقی می‌شود. شاهد این مدعا وجود کتاب‌های زیاد و گسترده عرفانی است که به احکام همین کثرات اختصاص یافته‌اند و از جمله احکام کثرت و بلکه از مهم‌ترین آن بحث از انسان و افعال او است. برای همین، در عرفان احکام کثرت، مسائل علم را شکل می‌دهد و در تعریف عرفان گنجانده می‌شود:

موضوع عرفان، ذات احدی و نعوت ازلی و صفات سرمدی حق است و مسائل آن، عبارت است از چگونگی صدور کثرت از ذات حق و چگونگی بازگشت این کثرات به او. و بیان مظاهر اسماء الهی [اعیان علمی و خارجی] و اوصاف ربانی؛ و بیان چگونگی بازگشت اهل الله [به سوی حق تعالی] و نحوه سلوک، مجاهدات و ریاضات شان؛ و بیان نتیجه دنیوی و اخروی اعمال، افعال و اذکار، آن گونه که در واقع، ثابت و محقق است (قبصری، ۱۳۸۱، ص. ۶).

در این بیان به وضوح، کثرت سازگار با ذات واحد حق و ناشی از آن ذات احدی دانسته شده است و بحث‌های عرفانی حول محور همین کثرات شکل یافته و یکی از کثرات انسان و افعال او معرفی شده است.<sup>۱</sup> از این رو کثرت و احکام آن به هیچ وجه در نظام عرفانی نادیده گرفته نشده است و در نتیجه بحث جبر و اختیار نیز هم چنان موضوعیت دارد.

با بیان دیگر، وحدت شخصی وجود به این معنا نیست که اشیاء و مخلوقات توهمات فاعل شناسا هستند و حظی از وجود ندارند؛ بلکه همه تعینات و تجلیات، حیثیات تقییدیه همان وجود واحدند که به وجود آن یگانه، از وجود برخوردار می‌شوند و از نفس الامر برخوردارند و به اعتبار حیثیت بودنشان، چیزی بر آن وجود یگانه نمی‌افزایند و زیادت (وجودی) بر ذات محسوب نمی‌شوند بلکه از اقتضائات ذات ملحوظ می‌گردند و وقتی حیثیات افزای و متمایز از ذات و متمایز از همدیگر (به تمایز نسبی) لحاظ شدند احکام متمایزی هم پیدا می‌کنند و به همین دلیل عارفان آثار مبسوطی را در بحث از همین احکام پدید آورده‌اند؛ وگرنه تنها وجود مطلق مقام لا اسم و لا رسم است و احکامی (به جز چند حکم محدود مانند وجوب، فعلیت، وحدت، اطلاق) به آن نسبت داده نمی‌شود و مطلق به اطلاق قسمی نیز احکام محدودی دارد و این حیثیات وجود مانند اسماء، اعیان ثابتی و خارجی و در یک کلام کثرات

۱. برای درک واضح‌تر از رابطه کثرت و وحدت حق، به بحث حیثیات از همین نگارنده، رجوع شود: جعفری، ۱۳۹۰: ۴۶ - ۵۲.



(تجلیات وجود) اند که بحث را گسترده می‌کنند و کتب عرفانی وسیعی را شکل می‌دهند. بنابراین وقتی کثرت را به‌عنوان تجلیات و حیثیات وجود به رسمیت شناختیم احکام آن‌ها نیز موضوعیت پیدا می‌کند؛ یکی از احکام، فعل انسان است که بحث آن گذشت.

از اینجا جواب اشکال دیگری نیز روشن می‌شود که بر اساس آن، می‌تواند کسی مدعی شود، توحید افعالی از لوازم وحدت شخصی وجود است و وجود واحد جایی را برای تأثیرگذاری غیر وجود باقی نمی‌گذارد و همه افعال به او ختم می‌شوند: «لا مؤثر الا الله» (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۴، ص. ۲۲۶) و از آن ذات واحد و یگانه جز فعل واحد صادر نمی‌شود: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ» (القمر / ۵۰). بنابراین جایی برای فعل اختیاری انسان نمی‌ماند همه فعل‌ها فعل حق و همه تأثیرگذاری‌ها از سوی او است و در نتیجه، مبنای وحدت شخصی وجود منجر به نفی فعل از انسان می‌شود.

این اشکال، بر فرض توحید افعالی و نفی اثر از کثرت استوار شده است. در حالی که اشکال قبلی بر توحید ذاتی مبتنا یافته بود. در هر دو اشکال ضعف معرفتی نسبت به فضای عرفان مشاهده می‌شود. همان‌طور که اشاره شد در نظام عرفانی، افزون بر اثبات وحدت شخصی وجود، کثرت نیز به‌عنوان لوازم، اقتضانات و حیثیات آن وجود یگانه اثبات می‌شود و عنوان ظهورات، تعینات و تجلیات پیدا می‌کند. کثرت برخلاف نگاه ناآشنایان به حقیقت عرفان، هیچ و پوچ نیستند، بلکه از نفس الامر برخوردارند و به همین لحاظ هرکدام آثار و احکام خود را دارند. هم اصل کثرت به‌عنوان تجلیات، شئون و حیثیات وجود (با نفی افزایش وجودی از آن) و هم احکام آن در عرفان مفروض تلقی می‌شود. از این‌رو با فهم درست از وحدت شخصی وجود و آشنایی با فضای عرفان، زمینه طرح هر دو اشکال برچیده می‌شود.

### وجه خاص

یکی دیگر از مبانی عرفانی که تفویض را رد و نفی می‌کند وجه خاص است؛ وجه خاص، ارتباط بی‌واسطه حق با اشیاء و حضور او در دل اشیاء است و از هر موجودی به خود آن نزدیک‌تر است که از آن به «قرب وریدی» یاد می‌شود: «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق / ۱۶). این قرب به لحاظ وجود است؛ بدون وجود، هیچ چیز واقعیت پیدا نمی‌کند. بنابراین وجود به هر چیزی از خود آن به او نزدیک‌تر است و این وجود حق تعالی است. این قرب در قرآن با بیان دیگر نیز آمده است: «أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ» (انفال / ۴۴). برابر تفسیر دقیق‌تر، مراد از قلب همان نفس ناطقه انسانی است (ملاهادی سبزواری، ۱۳۷۲، ص. ۶۲۴ و سهروردی، ۱۳۷، ج. ۴، ص. ۴۸) و معنای آن این است که خداوند بین انسان و حقیقت

انسان فاصله است و این نهایت قرب را نشان می‌دهد. مصحح این تفسیر، حقیقت وجود است؛ زیرا وجود، مقدم بر انسان و نفس او است؛ انسان و نفس او با وجود از حیثه عدم بیرون می‌آید؛ از این رو هر اثری که به انسان نسبت یابد قبل از او به وجود نسبت می‌یابد. حقیقت وجود نیز در حق تعالی انحصار دارد. بنابراین هیچ فعلی از انسان صادر نمی‌شود مگر آن که ابتدا به حق نسبت دارد و این همان فاصله حق بین انسان و حقیقت انسان و در نتیجه، نفی تفویض است.

نفی تفویض یا شدت انتساب فعل به (وجود) حق، ممکن است جبری بودن فعل را تداعی کند؛ اما همان‌طور که اشاره شد نقش انسان به‌عنوان حیثیت تقییدیه شأنیه وجود (حق تعالی) در این مبنا نفی نمی‌شود. نقش حق در این فعل، ایجاد و نقش عبد تعیین بخشی (فاعلیت اعدادی) است. تعیین فعل همان هیئت یا حیثیت نفادی فعل است که با وجود همراه می‌شود و وجود بدون این حیثیت نفادی در خارج تحقق پیدا نمی‌کند. حیثیت نفادی، وصف طاعت و عصیان و مانند آن را به فعل می‌دهد و این حیثیت همان قابلیت عبد است که از ناحیه عبد در قالب فاعل اعدادی محقق می‌شود. از آنجا که عبد نحوه خاصی از وجود است، آثار خاصی را از خود بروز می‌دهد و این آثار به لحاظ وجودی به وجود عبد (که طبق وحدت شخصی، از آن متحیث است) نسبت داده می‌شود و به لحاظ تعینی (که این فعل چه وصفی دارد) به تعیین عبد نسبت داده می‌شود. همان‌گونه که تعیین عبد از آن خود عبد و نه حق است (زیرا تعیین به‌خودی خود وجودی نیست) تعیین فعل او (مثل طاعت و عصیان) نیز در اصل (یعنی بدون لحاظ وجودی آن) از آن خود او است. وجود او هم چنان‌که از آن حق و نه عبد است وجود فعلش نیز از آن حق است زیرا عبد وجودی از خود ندارد و وجود منحصرراً از آن حق است. بدین ترتیب عبد در تعیین بخشیدن به فعل نقش فعالی (اعدادی) و نه انفعالی دارد و همین تعیینات فعل (اوصاف طاعتی و عصیانی) هستند که ملاک تکلیف و نیز معیار سنجش خوب از بد و در نتیجه مناط کیفر و پاداش قرار می‌گیرد.

در بیان دیگر، ادعای عرفان این است که در وجه خاص، نقش اسباب و وسایط نفی نمی‌شود، بلکه حق تعالی عین این وسایط و اسباب است. وقتی اسباب کار می‌کنند بدین معنی است که حق به نفس همین اسباب کار می‌کند و حق در موطن عبد، فعل را انجام می‌دهد؛ زیرا موطن عبد، تعیین از تعیینات حق است. بر اساس وجه خاص، فاعل (حق) عین موطن (عبد) است که فعل از آن صادر می‌شود؛ نه آن‌که انجام فعل به وساطت عبد باشد تا عبد فاعل قریب و حق فاعل بعید تصویر گردد (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۴، ص. ۲۲۶ و ج. ۳، ص. ۱۳۴). نقش حق در این صدور، ایجاد و نقش عبد قابل است اما این نقش، قابلیت صرف نیست؛ بلکه نوعی از فاعلیت اعدادی است؛ از این رو در این نفی تفویض، جبر لازم نمی‌آید.<sup>۱</sup>

۱. برای تفصیل بیشتر، نک: امینی، ۱۳۹۰: ۲۰۰-۱۹۸.



## امر بین الامرین

بر اساس مبانی پیشین، جبر و تفویض نفی شدند و با نفی آن‌ها، زمینه طرح امر بین الامرین عرفانی فراهم گردید. در امر بین الامرین عرفانی، فعل دو جهت یا دو حیثیت پیدا می‌کند که یکی به حق و دیگری به خلق برمی‌گردد.<sup>۱</sup> در نگاه ابتدایی این دو جهت از یکدیگر قابل تفکیک نیستند. از این رو ابن عربی می‌گوید: «فعلی که به دست انسان انجام می‌شود نمی‌توان گفت که آن فعل، به طور خالص از آن چه کسی است؟ اگر بگوییم آن فعل از آن خدا است، درست گفته‌ای و اگر بگوییم از آن مخلوق است، باز درست گفته‌ای. اگر به مخلوق نسبت نیابد، تکلیف عبد درست نمی‌شود» (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۱۷۷). جهت خلقی و انسانی فعل همان هیئت است که ما در ظاهر آن را مشاهده می‌کنیم و جهت حقی آن، وجودی است که ما آن را نمی‌بینیم (وجود، بی‌رنگ است) و تصور می‌کنیم همان هیئت فعل، وجود آن است؛ در حالی که چنین نیست.

ابن عربی در توضیح این دو حیثیت فعل می‌گوید: «اگر خدا نقشی در فعل بنده نداشته باشد، برای بنده به هیچ وجه، فعلی ظهور نمی‌یابد. از این رو آیه «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» (خداوند شما و عملتان را آفریده است)» (صافات/۹۶) میزانی است که بین نسبت صورت فعل که به عبد برمی‌گردد و نسبت ایجاد که به خدا برمی‌گردد، جمع می‌کند؛ یعنی آیه می‌گوید که خدا عمل شما را خلق [ایجاد]<sup>۲</sup> می‌کند. با این بیان، [صورت و هیئت] عمل به بندگان و ایجاد آن به خدا نسبت می‌یابد» (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۱۷۱).

در جای دیگر با استناد به آیه «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ؛ (آنگاه که تیر انداختی، تو تیر نینداختی)» (انفال: ۱۷) می‌گوید: «خداوند همان چیزی (رمی) را که به تو نسبت داد از تو نفی کرد و برای خود اثبات کرد و فرمود: «وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى؛ (بلکه خدا بود که تیر انداخت)» (انفال/۱۷)، در حالی که این عبد بود که تیر انداخت» (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۴، ص. ۲۱۳).

بنابراین فعل در موطن عبدی دو فاعل دارد که یکی ایجاد و دیگری قابلی است: «خداوند فاعل همان فعلی است که عبد فاعل آن است. اگر چنین نباشد تکلیفی هم نخواهد بود. پس فعل باید نسبتی

۱. ملاحادی سبزواری نیز امر بین الامرین را از مسیر دو وجهی بودن وجود ممکن حل کرده است؛ به این معنا که «هر موجود ممکن، زوج ترکیبی است: [یعنی] وجودی دارد و ماهیتی، و آن وجود را، دو وجه است؛ وجهی الی الله و وجهی الی الماهیه الامکانیه... و اثر نیز دو جهت دارد: جهت نورانی و جهت ظلمانی... جهت نورانی اثر، مستند است به وجه الله در مبدأ اثر، و جهت ظلمانی اثر مستند است به وجه الی الماهیه در مبدأ اثر»؛ ملا هادی سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۸۸.

۲. ابن عربی، خلق را در این موارد به معنای ایجاد می‌گیرد (نک: ابن عربی، بی‌تا، ج. ۱: ۱۷۱).

با عبد داشته باشد. از این رو نسبت [صورت و هیئت] فعل، برای خلق و اصل [وجود] فعل برای حق است» (همان، ص. ۴۱۰).

لازمه سهیم بودن عبد در فعل، نقش داشتن قدرت او در آن فعل است. از این رو در عرفان از تأثیر قدرت حادث (عبد) سخن گفته می‌شود؛ چیزی که از سوی اکثر قریب به اتفاق اشاعره انکار شده است. ابن عربی می‌گوید: «و يتضمن [المنزل المحمدي المكي] علم القوة التي اعطيتها الانسان و أن لها أثراً و في ذلك ردّ على الأشاعرة و تقوية للمعتزلة في إضافة الأفعال إلى المكلفين؛ (منزل محمدي، در بردارنده علم درباره آن قدرتی است که به انسان داده شده است و برای آن اثری [در فعل] است؛ اثر داشتن این قدرت؛ به معنی رد دیدگاه اشاعره [مبنی بر عدم تأثیر قدرت حادث بر فعل] و تقویت دیدگاه معتزله در نسبت دادن فعل به افراد است)» (همان، ج. ۲، ص. ۶۷۰). او ضعف اصلی دیدگاه اشاعره را در همین نفی اثر قدرت حادثه می‌داند (همان، ج. ۲، ص. ۶۰۴).

باید به یاد داشت، مسئله یادشده به معنای تأیید دیدگاه معتزله از سوی ابن عربی نیست و همان‌گونه که اشاعره را نفی و نقد می‌کند به دیدگاه معتزله نیز گردن نمی‌نهد و راه جدایی از آن‌ها را می‌پیماید (همان، ج. ۳، ص. ۲۱۱) و دیدگاه‌های آن‌ها را تنها از برخی جهات تأیید می‌کند (همان، ج. ۲، ص. ۶۳۰). از نظر او هر دو گروه به لحاظ اثباتی درست می‌گویند؛ زیرا اثبات فعل برای عبد که معتزله بدان قائل است و اثبات آن برای حق از جهت ایجاد که اشاعره بدان باور دارد، چیزی است که شرع آن را تأیید می‌کند (همان)؛ اما به لحاظ سلبی هر دو دیدگاه نادرست‌اند و هر دو گروه به بیراهه رفته‌اند؛ زیرا انحصار فعل در عبد (دیدگاه معتزله) موجب محدودیت قدرت خداوند می‌شود و خداوند را از تصرف در ملکش باز می‌دارد در حالی که خداوند مالک همه و در ملک خود فاعل ما یشاء است و هم‌چنین نسبت فعل به حق من جمیع الجهات (دیدگاه اشاعره) موجب نابودی شریعت و از بین رفتن حکم خدا می‌شود. توحید (افعالی) این چنینی نه تنها قابل حمایت و دفاع نیست؛ بلکه تبری از آن واجب است (همان، ج. ۱، ص. ۳۴۸). از این رو ابن عربی با تخطئه هر دو گروه، اشاعره را مصداق «و مِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ» (نحل / ۳۶) دانسته، آن‌ها را به گمراهی، حیرت و جهل نسبت می‌دهد و معتزله را مصداق «مَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ» (زمر / ۱۹) معرفی کرده، آن‌ها را مستحق عذاب می‌خواند و در نهایت، عارفان را (در مسئله جبر و اختیار) رقیب هر دو گروه معرفی می‌کند: «فهؤلاء ثلاثة اصناف: اصحابنا و الأشاعرة و المعتزلة؛ (آن‌ها [صاحبان آراء در جبر و اختیار] سه دسته‌اند: عارفان، اشاعره و معتزله)» (همان، ج. ۳، ص. ۲۱۱).

بر اساس دیدگاه عارفان دو اراده حق و خلق هم‌زمان به فعل تعلق می‌گیرد با این تفاوت که اراده انسان ظلی و اراده حق وجودی است؛ همان‌طور که عین ثابت انسان ظل اسمای الهی است اراده ذاتی او که



مقتضای عین ثابت اوست نیز ظلی است. از این رو اراده حق در فعل انسانی رابطه وجودی (اسمائی) و اراده انسان در این فعل، رابطه تعینی (به اعتبار عین ثابت) است و اثرگذاری حق در آن فعل وجودی و اثرگذاری انسان، تعینی و قابلی است و هرکدام به فعل آن چیزی را می‌بخشد که خود آن را دارد. از اراده ایجاد حق تعالی می‌توان به «اذن» تعبیر کرد؛ بدین معنا که خداوند همان‌طور که به خواست و اقتضای عین ثابت پاسخ می‌دهد به اقتضای فعل او نیز پاسخ می‌دهد و این پاسخ، همان اذن است. اگر به این اقتضا پاسخ ندهد آن فعل محقق نخواهد شد. اشاره به برخی از شواهد قرآنی، مسئله را روشن‌تر می‌کند.

بنا بر گزارش قرآنی، حضرت عیسی علیه السلام پرنده‌ای را از گل می‌سازد و در آن می‌دمد و آن پرنده گلین، به پرنده واقعی تبدیل می‌شود؛ خداوند می‌فرماید: «وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأُذُنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِأُذُنِي» (مانده / ۱۱۰). خداوند «پرنده» شدن «صورت گلین» را به «اذن» خود پیوند می‌زند. در این ماجرا، عیسی شکل و هیئت پرنده را ساخته است؛ اما وجود آن با اذن و اراده خدا محقق شده است. بنابراین اراده تعینی (عیسی) با اراده ایجاد حق تعالی (حق تعالی) همراه شده و پرنده، وجود پیدا کرده است. نکته مهم در آیه آن است که خداوند خلقت پرنده را به عیسی نسبت داد: «وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأُذُنِي»؛ یعنی عیسی نیز آفریننده است و خلق می‌کند؛ این آفرینندگی، همان خلق صورت ظاهری پرنده و شکل دادن به گل به نحو خاص است که این مقدار نیز با اذن الهی همراه است و اگر خداوند اذن ندهد همین مقدار نیز از سوی عیسی حاصل نمی‌شود. با خلقت صورت پرنده، پرنده وجود پیدا نمی‌کند. افزون بر این خلقت، باید نفخ عیسوی نیز به آن اضافه شود و البته این نفخ عیسوی هم نمی‌تواند به پرنده وجود بخشد؛ باید اذن خداوند (نفخ وجودی) به آن اضافه شود تا پرنده محقق گردد (وجود پیدا کند): «فَتَكُونُ طَيْرًا بِأُذُنِي».

ابن عربی این «اذن» را به نفخ الهی تفسیر می‌کند و آن را روح فعل و نفخ عیسوی را جسم فعل می‌داند و هر دو نفخ باهم فعل را محقق می‌سازند و هیچ‌کدام به تنهایی فعل را محقق نمی‌سازد. بنابراین جهت اول فعل که از نظر ابن عربی جسم فعل به حساب می‌آید به انسان نسبت می‌یابد و جهت دوم آن که روح فعل است به خداوند نسبت داده می‌شود. بر این اساس فعل بدون روح، جسم مرده‌ای است که هیچ اثری ندارد و اثرگذاری فعل به روح آن است و آن روح با اذن الهی محقق می‌گردد (همان، ج. ۲، ص. ۶۳۵). چه بسیارند نفخ‌های غیر عیسوی که با اذن (نفخ) الهی همراه نمی‌شوند و در نتیجه پرنده‌ای وجود پیدا نمی‌کند و تنها پرنده‌ای که نفخ عیسوی و اذن الهی را باهم دارد وجود پیدا می‌کند.

بر اساس این تبیین، عبد تنها صورت و هیئت فعل را انشاء می‌کند: «ینشئ العبد الأعمال صوراً قائمة یكون فیها خلافاً بالفعل» (همان).

شاهد دیگر قرآنی، ماجرای ذبح اسماعیل است؛ بر اساس شاهد قرآنی، ابراهیم مراحل و مقدمات ذبح را فراهم می‌سازد و همه این مراحل با اذن الهی همراه است و همه مراحل ذبح جز مرحله نهایی آن وجود پیدا می‌کند. در مرحله نهایی، اراده تعینی ابراهیم در ذبح ظهور می‌یابد و او تیغ بر گلوئ اسماعیل می‌نهد و آن را بر گلو می‌فشارد و می‌کشد؛ اما اذن الهی آن را همراهی نمی‌کند و کارد به‌رغم تیزی آن، گلو را نمی‌برد؛ اینجا اراده (ایجاد) و اذن الهی (روح فعل) آن را همراهی نکرده، ذبح محقق نمی‌گردد و وجود پیدا نمی‌کند و تنها در حد «هیئت و صورت» و به تعبیری در حد «جسم بدون روح» باقی می‌ماند.

بنابراین در امر بین الامرین عرفانی، فعل دارای دو حیثیت و جهت است که مصحح فاعلیت دوگانه حقی و خلقی می‌شود؛<sup>۱</sup> جهت فاعلیت حق، وجودی و جهت فاعلیت عبد، اعدادی یا تعیین بخشی است. به عبارتی، جهت فاعلیت حق، اسمائی و حیثیت تقیدی شأنی و جهت فاعلیت عبد، مظهری و تعینی و حیثیت تقییدی نفادی است. در حیثیت شأنی، وجود متحیث بسط می‌یابد و در موطن حیثیت ظهور می‌یابد و از این‌رو در موطن عبد و فعل او حق تعالی با اسمای خود ظهور و بروز دارد و اگر در آن موطن، اسمای الهی غایب باشد در آنجا جز عدم چیزی نمود نخواهد داشت. در حیثیت نفادی، چگونگی، چیستی، مرز و حدود متحیث، متعین می‌گردد و از این‌رو وقتی اسمی از اسمای الهی در موطنی حضور پیدا کند با حد و مرز خاص ظهور پیدا کند و این حد و مرز را موطن، معین می‌کند؛ مانند آبی که از ابر بر زمین فرو می‌ریزد و گودال‌های زمین هرکدام به اندازه ظرفیت و گنجایش خود از آن برخوردار می‌گردد: «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا؛ خداوند از آسمان آب فرو فرستاد و وادی‌ها به اندازه گنجایشش خود از آن برخوردار گشتند» (رعد/ ۱۷) (طباطبایی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۱، ص. ۳۴۲ - ۳۴۰).

در افعال انسان، این ظرفیت از ناحیه موطن عبدی، اعداد و آماده می‌شود و آماده‌سازی این حدود از سوی انسان صورت می‌گیرد و از این‌رو از انسان متقی، فعل طاعت و از انسان عاصی، فعل عصیان صادر می‌شود و هرکدام به تناسب موطن تقوا و عصیان، به فعل هویت و تعیین می‌بخشد. انسان متقی، ظرفیت طاعت و انسان عاصی ظرفیت عصیان را دارد و وجود فعل که در اصل بدون رنگ طاعت و عصیان است در این موطن عبدی رنگ طاعت و عصیان می‌گیرد. از این‌رو اذن خداوند هم طاعی و هم

۱. علامه طباطبایی، مسئله را با اراده تکوینی و تشریحی حل می‌کند و دو جهت تکوینی و تشریحی فعل را از هم تفکیک می‌کند (نک):

کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۱۵۱، پ ۱ و ۱۵۵، پ ۳.



عاصی را همراهی می‌کند؛ این‌گونه نیست که خداوند به طاعی اذن بدهد و به عاصی اذن ندهد و مانع او شود. از سویی باید به یاد داشته باشیم که عبد و ارکان وجودی او همه وابسته به حق است و وجود آن‌ها آن به آن از سوی حق تعالی افاضه می‌شود و قدرت حادثه‌ای که بر فعل اثر می‌گذارد نیز مشمول این قاعده کلی است و آن قدرت نیز بر اساس تجدد امثال هر آن به عبد افاضه می‌شود و طاعت و معصیت در پرتو همین قدرت افاضه‌ای محقق می‌گردد. ابن عربی از تأثیر قدرت حادثه سخن گفته (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۶۷۰) و ظاهراً همین قدرت حادثه تمکنی را فراهم می‌آورد که او آن را مصحح تکلیف می‌داند (همان، ج. ۱، ص. ۳۴۱). در شریعت نیز بر اساس گزاره‌های روایی شیعی تأکید شده است که طاعت و معصیت از قدرتی ناشی می‌شود که خداوند در انسان قرار داده است: «یا ابنِ آدَمَ بِمَشِيَّتِي كُنْتَ أَنْتَ الَّذِي تَشَاءُ وَ يَقُوتِي أَدَيْتَ إِلَيَّ فَرَأَيْضِي وَ بِنِعْمَتِي قَوَيْتَ عَلَيَّ مَعْصِيَّتِي؛ ای فرزند آدم! تو با خواست من، می‌خواهی و با نیروی من، فرایض را انجام می‌دهی؛ و با نعمت [قدرت] من، توان انجام معصیت را پیدا می‌کنی» (کلینی، ۱۳۶۵، ج. ۱، ص. ۱۶۰). بنابراین، بر خلاف دیدگاه معتزله، معصیت نیز بدون قدرت اعطایی حق تعالی انجام نمی‌گیرد: «یا ابنِ آدَمَ!... عَمِلْتَ الْمَعْصِيَّةَ بِقُوَّتِي الَّتِي جَعَلْتُهَا فِيكَ؛ ای فرزند آدم تو با قدرتی که در وجودت قرار داده‌ام معصیت را انجام می‌دهی» (همان، ص. ۱۵۷ و ۱۵۸). از سوی دیگر، همان‌گونه که برخی از شارحان (ملا صالح مازندرانی، ۱۳۸۲، ج. ۵، ص. ۲۰)، تصریح کرده‌اند روایت، فعل را به قدرت حادثه انسان نسبت داده و به قدرت ازلی خداوند نسبت نداده است و این خود دلیل واضح بر نفی و رد دیدگاه اشاعره محسوب می‌گردد.

### نتیجه‌گیری

برآیند پژوهش حاضر که بر پایه مطالعات کتابخانه‌ای و تحلیل محتوا و با گردآوری شواهد از منابع اشاعره و ابن عربی صورت پذیرفت، نشان داد که دیدگاه ابن عربی در مسئله جبر و اختیار، نه تنها دنباله‌روی از آموزه‌های اشعری نیست، بلکه در چارچوبی کاملاً مستقل و برآمده از مبانی اصیل عرفانی شکل گرفته است. اشاعره با هدف یافتن راه میانه، به نظریه «کسب» رسیدند؛ اما به سبب ابهام در تبیین نقش قدرت حادث و عدم امکان جمع منطقی و قابل فهم میان فاعلیت الهی و انتساب فعل به عبد، در عمل نتوانستند از دایره جبر خارج شوند. حتی دیدگاه‌های متفاوت آنان مانند نظر باقلانی در باب تأثیر «هیئت» فعل از سوی عبد، نتوانست تصویری معقولی از اختیار ارائه دهد و در مجموع، سایه جبر هم‌چنان بر سر آنان سنگینی می‌کند.

در مقابل، ابن عربی تبیین مسئله را بر شالوده مبانی عرفانی استوار می‌سازد. نخستین مبنای آفرینش

انسان بر صورت حق است که انسان را جامع اسماء الهی، از جمله دو اسم «میرد» و «قدیر» می‌داند. بر این اساس، اراده، اختیار و قدرت، ذاتی انسان و لازمه صورت الهی اوست و از همین رو، ابن عربی از «جبری بودن اختیار» سخن می‌گوید و انسان را «مجبور به اختیار» می‌خواند. مبنای دوم، تبعیت علم از معلوم است؛ بدین معنا که علم الهی تابع اعیان ثابته و اقتضائات آنهاست و خداوند تنها به خواست و اقتضای عین ثابت انسانی پاسخ می‌دهد و تنها به آن، لباس وجود می‌پوشاند و هیچ افزوده‌ای از جانب او بر انسان تحمیل نمی‌شود. در این مبنا، اراده انسان در مقام فعل به اراده او در عین ثابت که غیر مجعول است منتهی می‌شود و از این رو اراده، ذاتی انسان به شمار می‌آید. این مبنا هم تناقض ظاهری میان اراده تکوینی و تشریحی را رفع می‌کند و هم جبر را نفی می‌نماید. سومین مبنا، تجدد امثال است که با دو مبنا بعدی تفویض را نفی می‌کنند. در پرتو تجدد امثال، همه وجودات و افعال، آن به آن با افاضه حق محقق می‌شوند، و بر اساس مبنا چهارم یعنی وحدت شخصی وجود، همه هستی تجلیات و حیثیات تقییدی وجود واحد حق تلقی می‌شوند. بنابراین، فعل انسان، فعل مظهري است که وجودش از حق و هیئت و تعینش از عبد است. در پنجمین مبنا یعنی وجه خاص گفته می‌شود که حق تعالی در متن قوای انسانی حضور دارد و عین قوای او است و بدین ترتیب، در موطن فعل، همزمان فاعل انسانی و فاعل حقی هر دو حضور دارند و فعل به هر دو فاعل نسبت می‌یابد. در پرتو این مبانی سه گانه، هم استقلال فاعلی انسان (تفویض) نفی می‌شود و هم برای او در تعیین بخشی به فعل (اعطای وصف طاعت یا عصیان) نقش فاعلیت اعدادی اثبات می‌شود که خود نفی کننده جبر است.

بر این اساس، در «امر بین الامرین» عرفانی، فعل دارای دو حیثیت است: حیث وجودی که به حق منتسب است و حیث تعینی که به عبد بازمی‌گردد. در نهایت، این پژوهش نشان می‌دهد که تحلیل ابن عربی، برخلاف برخی برداشت‌های ناصواب، نه به جبر می‌گراید و نه به تفویض. بلکه تبیینی هستی‌شناختی از جایگاه انسان به عنوان مظهر جامع حق ارائه می‌دهد که در عین حفظ وحدت شخصی وجود و فاعلیت مطلق حق، مسؤلیت انسانی را نیز استوار نگه می‌دارد. از این رو می‌توان گفت که تبیین ابن عربی از مسئله جبر و اختیار، نسبت به نظریه کسب اشعری، ساختارمندتر، مبنایی‌تر و سازگارتر با لوازم توحیدی است و توانسته است بسیاری از گره‌های دیرپای این مسئله را بگشاید.



## منابع

- قرآن کریم.
- آملی، سید حیدر (۱۳۶۷). جامع الاسرار و منبع الانوار. انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- آملی، سید حیدر (۱۳۶۷). المقدمات من کتاب نص النصوص، چاپ دوم. تهران: انتشارات توس.
- ابن عربی، محی‌الدین (بی‌تا). الفتوحات المکیة (۴ جلدی). بیروت: دار صادر.
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۷۰). فصوص الحکم، (تحقیق و تعلیق ابوالسلام العفیفی)، چاپ دوم. تهران: انتشارات الزهراء (س).
- اسیری لاهیجی، محمد بن یحیی (۱۳۸۱). مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز (تصحیح علیقلی محمودی بختیاری). تهران: نشر علم.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (بی‌تا). الإبانة عن اصول الديانة (تعلیقه عبدالله محمود محمد عمر). بیروت: دارالکتب العلمیة.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (۱۳۲۱). اللمع فی الرد علی أهل الزیغ و البدع (مصصح محمد امین ضناوی، چاپ اول). بیروت: دارالکتب العلمیة.
- امینی، حسن (۱۳۹۰). خیر و شر در مکتب ابن عربی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- امینی، حسن (۱۳۹۱). بررسی تطبیقی جبر و اختیار از منظر ابن سینا و ابن عربی. آیین حکمت، ۳ (۱۱): ۷-۴۲.
- بالی زاده، مصطفی بن سلیمان (۱۳۲۴). شرح فصوص الحکم (تعلیقه فادی اسعد نصیف). بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ترکه، صائِن‌الدین علی بن محمد (۱۳۷۸). شرح فصوص الحکم (جلد اول، چاپ اول). قم: انتشارات بیدار.
- ترکه، صائِن‌الدین علی بن محمد (۱۳۸۱). تمهید القواعد (تصحیح و تعلیقه سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم [اول ناشر]). قم: بوستان کتاب (دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- پلنگی، منیره (۱۳۷۵). جبر و اختیار از دیدگاه ابن عربی. ندای صادق، ۱: ۲۲-۱۲.
- جامعی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۷۰). نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، چاپ دوم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- جعفری، محمد عیسی (۱۳۹۰). ابن عربی و اشاعره. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- جندی، مؤیدالدین محمد (۱۳۸۱). شرح فصوص الحکم (تصحیح و تطبیقه سید جلال‌الدین آشتیانی). قم: بوستان کتاب (دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- جهانگیری، محسن (۱۳۸۳). محیی‌الدین، چهره برجسته عرفان اسلامی (چاپ پنجم). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن (۱۳۶۸). شرح فصوص الحکم، چاپ دوم. تهران: انتشارات مولی.
- دشتی، سید محمد (۱۳۸۴). مقایسه نظرات ابن عربی و مولوی در باب جبر و اختیار. کتاب ماه ادبیات و فلسفه، ۸۵-۸۰: ۹۵.

- رستمی، محمدجواد؛ ابراهیمی، حسن (۱۴۰۳). دیدگاه ابن عربی درباره نظریه کسب در مسئله جبر و اختیار. ادبیات عرفانی، ۵۷ (۲): ۵۷۵-۵۹۷.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۷۷). فرق و مذاهب کلامی، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- سبحانی، جعفر (۱۳۷۸). فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی (جلد ۱۴)، چاپ دوم. قم: انتشارات توحید.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۳). أسرار الحكم فی المفتتح و المنختم. قم: مطبوعات دینی.
- سلمانی، علی؛ پورنامداریان، تقی (۱۴۰۰). جبر و اختیار از منظر عرفان و کلام. پژوهش‌های ادب عرفانی (گوه‌گویا)، ۱۵ (۴۶)، ۸۱-۹۸.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵). رسائل شیخ اشراق (تحقیق و تصحیح هانری کرین، سید حسین نصر، نجف‌قلی حبیبی). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شعرانی، عبدالوهاب (۱۹۵۹). البواقیت و الجواهر فی بیان عقاید الاکابر. مصر: شرکت مکتبه و مطبعة مصطفى البابی الحلبي و اولاده بمصر.
- شمس، حسین (۱۳۸۵). الامر بین الامرین، قم: بوستان کتاب (دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم (۱۳۲۱). الملل و النحل (تحقیق محمد عبدالقادر الفاضلی، چاپ دوم. بیروت: المكتبة العصرية.
- صدوق، محمد بن علی بن الحسین بن بابویه قمی (۱۳۲۲). التوحید (تصحیح سید هاشم حسینی تهرانی، چاپ هفتم). قم: مؤسسه النشر الإسلامی (التابعة لجماعة المدرسين).
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۱۱). المیزان فی تفسیر القرآن (جلد ۱۷). بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- عبدالحمید، موسی جلال محمد (۱۳۹۵). نشأة الأشعرية و تطورها، بیروت: دارالکتب اللبنانی.
- فیض کاشانی، ملا محسن (۱۳۶۰). کلمات مکتونه من علوم أهل الحکمة و المعرفة، چاپ دوم. تهران: انتشارات فراهانی.
- قیصری، داوود (۱۳۸۱). رسائل قیصری (رسالة التوحید و النبوة و الولاية) (تصحیح و تطبیق سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- قیصری، داوود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم (تصحیح و تطبیق سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ اول). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- قوشچی، علاء‌الدین (بی تا). شرح تجرید العقائد. قم: منشورات رضی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). الاصول الکافی (جلد ۱). تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- لطفی احمد، ولیی ابرقوئی، محمد (۱۴۰۲). اعیان ثابته خاستگاه حل مسئله جبر و اختیار. مطالعات عرفانی، ۳۹، ۲۳-۳۶.
- مازندرانی، محمد صالح بن احمد (۱۳۸۲). شرح الکافی - الأصول و الروضة، تهران: المكتبة الإسلامیة.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴). بحار الأنوار (جلد ۹۴). بیروت: مؤسسة الوفاء.
- مکی، محمد (۱۳۶۴). الجانب الغربي فی حل مشکلات الشيخ محیی‌الدین ابن العربی (تصحیح نجیب مایل هروی). تهران: انتشارات مولی.
- همای، جلال‌الدین (۱۳۵۶). جبر و اختیار و قضا و قدر از دیدگاه مولوی و متکلمان اسلامی. جاویدان خرد، شماره ۴: ۲۴-۱.