



Ibn Arabi's Perspective on the Theory of Kasb in the Issue of Predestination and Free Will

Mohammad Javad Rostami¹ | Hassan Ebrahimi²

1. MA, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Qom, Iran. Email: m.javad.rostami@ut.ac.ir

2. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: ebrahim@ut.ac.ir

Abstract

The issue of predestination and free will is one of the most challenging and complex epistemological questions. Muslim scholars have long debated this matter, presenting various perspectives that have been categorized into four main views: determinism (jabr), acquisition (kasb), delegation (tajwid), and the doctrine of amr bayn al-amrain (a position between the two extremes). Among these perspectives, the view of Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī, as a prominent figure in Islamic mysticism, holds significant importance. This study seeks to determine whether Ibn 'Arabī's position aligns with the theory of kasb. In other words, does the mystical perspective on predestination and free will correspond to the Ash'arite interpretation?

Using a descriptive-analytical method and by examining Ibn Arabi's works, this study concludes that his mystical principle of the Unity of Being (wahdat al-wujud) renders the issue of predestination and free will meaningless due to the negation of the subject itself. However, it is still possible to interpret predestination and free will within a mystical framework, considering the relationship between God's existence and its manifestations.

Moreover, based on the mystical doctrine of a'yan thābita (immutable archetypes), Ibn Arabi asserts that the immutable archetype of a human being, in its divine realm (suq' al-rububi), inherently possesses will and volition. This potentiality manifests in the created world as a willing and choosing agent. Therefore, while Ibn Arabi regards God as the ultimate agent (fā'il), he also acknowledges the realisation of actions through the human agent, who wills them freely. In this view, humans perform acts voluntarily while God actualises them.

These two mystical foundations lead to the conclusion that Ibn Arabi does not subscribe to the Ash'arite theory of kasb. Unlike the Ash'arites, who uphold the independent existence of God, humans, and multiple entities, Ibn Arabi maintains that only one existence encompasses all of reality. Furthermore, in contrast to the Ash'arite doctrine of kasb, which denies human agency and restricts human participation to the mere acquisition of actions, Ibn Arabi embeds volition within the very essence of human reality, asserting that will (irādah) is inscribed in the immutable archetype of each individual.

Keywords: Predestination and Free Will, Kasb, Ash'arite Theology, Unity of Being, Immutable Archetypes, Ibn Arabi, Islamic Mysticism.



Introduction

Reflection on the issue of predestination (*jabr*) and free will (*ikhtiyar*) is one of the most fundamental philosophical inquiries of human thought, as any stance taken on this matter significantly influences one's worldview and approach to life. Muslim scholars have long debated this issue, leading to diverse perspectives. The Ash'arite theologians predominantly advocate for determinism in human actions and, following figures such as al-Ghazālī, subscribe to the theory of *kasb* (acquisition). In contrast, the Mu'tazilite theologians uphold absolute human free will, asserting that individuals have complete control over their actions. Meanwhile, Imāmī theologians, following the teachings of the Ahl al-Bayt (the Prophet's family), adhere to the doctrine of *amr bayn al-amrayn* (a position between absolute determinism and complete delegation). However, interpretations of this concept vary among scholars.

Given Ibn Arabi's prominence in Islamic mysticism (*'irfān*), his view on this issue holds particular significance, as it represents the mystical perspective on predestination and free will. Ibn Arabi acknowledges the complexity of this matter and has examined and deliberated upon it multiple times. He asserts that the only way to resolve the conflicting opinions on this issue is through mystical unveiling (*kashf wa shuhūd*), claiming that, by divine grace, he has attained the correct understanding of the matter.

Research Findings

Although Ibn Arabi aligns with the Ash'arites in upholding traditional Islamic thought, he diverges from them on many issues, particularly the theory of *kasb*. According to his mystical principles, only God is the actual agent (*fā'il*), while human beings, as complete manifestations (*mazhar tāmm*) of divine attributes, act by their immutable archetypes (*a'yan thābita*), possessing volition and being responsible for their actions. In other words, a perfect manifestation of divine names cannot fail to reflect God's attribute of volition (*murīdiyya*). Thus, while human beings will (*irādah*), God actualizes the act from the specific ontological aspect associated with each individual..

Conclusion

Ibn Arabi opposes the Ash'arite positions on determinism (*jabr*) and *kasb*. While he rejects these doctrines based on human self-awareness of free will, his primary disagreement with the Ash'arites arises from his mystical foundations—namely, the doctrine of the *Unity of Being* (*waḥdat al-wujūd*) and the concept of *a'yan thābita* (immutable archetypes).

From the perspective of Ibn Arabi's mystical framework, the issue of agency in action (*ikhtiyār*) is fundamentally resolved by the doctrine of the *Unity of Being*. Since the agency is exclusive to the Divine Reality (*Haqq*), the debate over whether an act belongs to one being or another becomes irrelevant—there is only one actual existence, which is that of God, and all other beings are mere manifestations of this singular reality. Unlike the Ash'arites, who assert the independent existence of God and human beings, Ibn Arabi maintains that existence is singular and absolute, with all creatures manifesting the one actual Being. It is God who acts, and agency belongs solely to Him.



However, when considering predestination and free will within the framework of divine existence and its manifestations, Ibn Arabi's concept of *ta'ayyun thānī* (the second level of divine determination) comes into play. In this ontological state, divine names and the immutable archetypes (*a'yan thābita*) of all beings are manifested. According to this perspective, the immutable archetype of a human being inherently possesses volition, which directly opposes the Ash'arite theory of *kasb*. The Ash'arites deny the role of human volition, reducing individuals to mere recipients of divine action. In contrast, Ibn Arabi asserts that humans actively will their deeds, while God, in turn, brings these willed actions into existence through them.

Moreover, Ibn Arabi's doctrine of the *specific ontological aspect* (*wajh khāṣ*) further solidifies that human beings serve as conduits for divine grace in action and agency. The fundamental distinction between Ibn Arabi's thought and the Ash'arite theory of *kasb* lies in his affirmation of human volition as an inherent aspect of their immutable archetype. In his view, the immutable archetype of a human being inherently demands both volition and, consequently, free choice—unlike the archetypes of other beings. Within this framework, God, following His divine will (*mashiyyah*), manifests humans in their external, concrete existence as volitional and autonomous agents. Thus, a human being cannot be classified as entirely determined (*majbūr*) or fully autonomous (*mukhtār*); instead, they are "compelled yet free" (*mukhtār majbūr*), acting within the scope of divine will while exercising their volition..

Cite this article: Rostami, M. J., & Ebrahimi, H. (2025). Ibn Arabi's Perspective on the Theory of Kasb in the Issue of Predestination and Free Will. *Religions and Mysticism*, 57 (2), 575-597. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.

© The Author(s).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2025.390892.630591>



Article Type: Research Paper

Received: 26-Feb-2025

Received in revised form: 11-Mar-2025

Accepted: 18-Mar-2025

Published online: 19-Mar-2025

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

دیدگاه ابن عربی دربارهٔ نظریهٔ کسب در مسئلهٔ جبر و اختیار

محمد جواد رستمی^۱ | حسن ابراهیمی^۲ ✉

۱. دانش آموخته کارشناسی ارشد، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، قم،

ایران. رایانامه: m.javad.rostami@ut.ac.ir

۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران،

ایران. رایانامه: ebrahim@ut.ac.ir

چکیده

مسئله جبر و اختیار یکی از قدیمی‌ترین مسائل در میان اندیشمندان اسلامی است که می‌توان آن را از مشکل‌ترین و پیچیده‌ترین مسائل معرفتی انگاشت. از دیرباز اندیشمندان مسلمان پیرامون این مسئله نظرانی عرضه کرده‌اند که به نظرات جبر، کسب، تقویض و امر بین الامرین خلاصه می‌شود. در این میان، دیدگاه محیی‌الدین ابن عربی به عنوان ارباب اهل معرفت امری مهم است. ما در این پژوهش به دنبال این خواهیم بود که آیا نظر ابن عربی با نظریهٔ کسب یکسان است؟ به عبارت دیگر، آیا نظر عرفا با اشاعره در مسئله جبر و اختیار یکی است؟ با روش تحلیلی توصیفی و با جمع‌آوری و بررسی آثار ابن عربی، به این نکته می‌رسیم که مبنای عرفانی وحدت شخصیه وجود ابن عربی، مسئله جبر و اختیار را سالبه به انتفاء موضوع می‌کند؛ با این حال می‌توان جبر و اختیار را در فضای عرفانی نیز میان وجود خدا و مظاهر او تبیین کرد. همچنین محیی‌الدین بر اساس مبنای عرفانی اعیان ثابته، معتقد است عین ثابتهٔ انسان در صقع ربوبی، اقتضای اراده و اختیار داشته و در عالم خلقی به صورت مرید و مختار بروز می‌کند. از این رو با آنکه شیخ اکبر، فاعل را منحصر در حضرت حق می‌داند، اما صدور فعل را از جریان انسان مرید محقق می‌بیند. انسان است که مختارانه فعل را انجام می‌دهد و خداست که فعل را ایجاد می‌کند. همین دو مبنای عرفانی سبب شده است که با قاطعیت بگوییم ابن عربی قائل به نظریهٔ کسب اشاعره نیست. از سویی او برخلاف اشاعره که قائل به وجود خدا و وجود انسان و وجودهای متعدد موجوداتند، قائل است که یک وجود کران تا کران هستی را پر کرده است. از سوی دیگر، برخلاف اشاعره و قائلان نظریهٔ کسب که اراده را از نظام انسانی حذف کرده و نسبت به فعل، انسان را کاسب می‌دانند، ابن عربی اراده را در متن حقیقت انسانی پیاده می‌کند و مریدبودن انسان را منقوش در عین ثابته‌اش می‌داند.

کلیدواژه‌ها: جبر و اختیار، کسب، کلام اشعری، وحدت وجود، اعیان ثابته، ابن عربی، عرفان اسلامی.

استناد: رستمی، محمد جواد، و ابراهیمی، حسن (۱۴۰۳). دیدگاه ابن عربی درباره نظریه کسب در مسئله جبر و اختیار. ادیان و عرفان، ۵۷ (۲)، ۵۷۵-۵۹۷.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۰۸

© نویسندگان

بازنگری: ۱۴۰۳/۱۲/۲۱ DOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2025.390892.630591>

پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۸

انتشار: ۱۴۰۳/۱۲/۲۹



مقدمه

فکر و تأمل در مسئله جبر و اختیار یکی از مهم‌ترین مسائل علمی بشر است که هرگونه اظهارنظر و تصمیم‌گیری در آن به زندگی‌اش رنگ می‌زند. اندیشمندان مسلمان در مسئله جبر و اختیار آراء مختلفی دارند؛ متکلمان اشعری قائل به جبر در افعال انسانی بوده‌اند و اکثر آنان همچون غزالی معتقد به نظریه کسب هستند. در مقابل آنان، متکلمان معتزلی، تفویض و اختیار انسان در تمامی امور زندگی‌اش را قول حق می‌دانند. در این میان علمای امامیه به تأسی از اهل بیت پیامبر اسلام (ص) قائل به نظریه «امر بین الامرین» هستند، گرچه در تفسیر آن نظرات مختلفی را بیان کرده‌اند.

به سبب جایگاهی که ابن عربی در عرفان دارد، نظر او را می‌توان نظر اهل معرفت تلقی کرد. از این‌رو دانستن نظر وی در مسئله جبر و اختیار اهمیت ویژه‌ای پیدا می‌کند. ابن عربی به دشواری مسئله اذعان کرده (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ۲۰۴) و بارها به بررسی و داوری در مورد مسئله جبر و اختیار پرداخته‌است. او تنها راه‌حل از بین رفتن اختلاف در مسئله را از طریق کشف و شهود دانسته و مدعی است به عنایت حق متعال اندیشه صحیح در مسئله برایش حاصل گشته‌است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ۲۰۴).

پیشینه

در میان نگاشته‌های علمی فراوان پیرامون مسئله جبر و اختیار، اعم از کتاب‌ها، مقالات و پایان‌نامه‌ها، با آنکه از شخصیت‌های برجسته عرفانی است، با این حال توجه درخوری به اندیشه وی در مسئله جبر و اختیار نشده‌است. با این حال، در میان عارف‌پژوهان، مسئله جبر و اختیار از نگاه ابن عربی امری مهم تلقی شده‌است، چندان که بیشتر کسانی که مطالعات عرفانی داشته یا درباره عقاید ابن عربی تحقیقات گسترده‌ای انجام داده‌اند، در این باره اظهار نظر کرده‌اند.

در حوزه منطقه عربی به ویژه شامات-به خلاف آنچه که در ایران و فضای شیعی وجود دارد- عرفان ابن عربی به شکل فنی و دقیق مورد کنکاش علمی قرار نگرفته و بیشتر، آثار او با نگاهی سطحی و در فضای جستجوی برای دستورالعمل‌ها و تکنیک‌های سلوکی رقم خورده‌است، به نحوی که او بیشتر به عارفی در حوزه عمل و بزرگ مشایخ صوفیه مطرح است. از این‌رو فهم دقیق و صحیحی از اندیشه او در علم عرفان نظری نشده‌است و هرگاه خواسته‌اند نظر ابن عربی در مسئله‌ای علمی را بیان کنند، صرفاً به عبارات او که می‌تواند عبارات مختلف و گاه دوپهلو باشد، استناد کرده‌اند و توضیحی دقیق و مفصل پیرامون آن نداده‌اند. بنابراین می‌توان گفت اگرچه در آثار ایشان به مسئله پرداخته شده‌است، اما کار فنی و دقیق در مسئله جبر و اختیار از دیدگاه ابن عربی در حوزه منطقه عربی و شامات نشده‌است (ر. ک: غراب، ۱۴۲۷؛ الحکیم، بی‌تا).

در فضای شارحان آثار ابن عربی نیز، کار مستقلی صورت نگرفته است و صرفاً شرح چند متن از ابن عربی است. در این فضا برخی به دلیل عدم تسلط جدی بر مبانی نظری او، نتوانسته اند اندیشه محیی الدین را در مسئله متوجه شوند. از این رو با نگاه سطحی به آثار ابن عربی، نظرات او را مستلزم جبر دانسته و معتقدند چون اهل معرفت همه احوال انسان را ناشی از اقتضای عین ثابت او می دانند و معتقدند حق تعالی از ازل به اعیان علم دارد، این نظریه به ضرورت به رویکردی جبرگرایانه در مقابل اراده و اختیار انسان می انجامد (ابن عربی، ۱۳۶۶، ۳۹-۴۲).

در فضای علمی ایران آنان که ابن عربی را در حوزه ادبیات عرفانی دنبال کرده اند، غالباً به او نسبت مسلک اشعری داشتن و جبری بودن را داده اند؛ همچون نگاهی که به مولوی و حافظ دارند. برخی او را قائل به جبر دانسته اند (جهانگیری، ۱۳۹۰، ۴۵۷؛ طاهری و اعتمادی نیا، ۱۳۹۱، ۷۹)، برخی دیگر نظری افراطی تر از جبر را به وی منتسب کرده اند (دشتی، ۱۳۸۴، ۸۰) و دیگری نظرش را نزدیک و در عین حال، متفاوت از نظریه کسب اشاعره دانسته اند (کاکایی، ۱۳۹۳، ۵۲). با این حال یکدست نبودن متون ابن عربی در مسئله جبر و اختیار برخی را بر این باور داشته است که چه بسا نظر ابن عربی بسته به حال سالک در مقام کشف و شهود باشد؛ در آغاز سلوک همه افعال را اختیاری بیند، چون از این وادی گذشت، به مقام «امر بین الامرین» نائل شود و سرآخر چیزی جز فعل حق نبیند و جبری باشد (همای، ۱۳۷۵، ۸۴ به نقل از: پلنگی، ۱۳۷۹، ۱۲).

با همه تفصیل ذکر شده ایشان که ابن عربی را قائل به جبر و یا کسب در مسئله مورد بررسی می دانند، توضیحی در مورد چگونگی انطباق این فرضیه با مبانی عرفانی وی نداده اند. از این رو با اندک تأملی می توان دریافت که عمده این نظرات به دلیل نداشتن دانش فنی در علم عرفان نظری و استناد به ظاهر چند متن در فضای جبر است. اگرچه ابن عربی در موارد متعددی در فتوحات مکیه و فصوص الحکم سخن از جبر ازل و کسب به میان آورده است یا ظاهر بسیاری از نظرات وی همچون نظریه اعیان ثابته، در ابتدا رنگ و بوی جبرگرایانه دارد، اما در بسیاری از موارد به صراحت جبر و کسب را رد کرده و با طرح مباحث تکلیف، جزا و عقاب، به نفی عقیده اشاعره می پردازد.

در حوزه علم عرفان نظری مسئله به شکل دیگری است. در این حوزه که غالباً در حوزه های علمیه شیعی و دانشگاه های ایران رواج دارد، استناد به کلام ابن عربی با توجه به مبانی عرفانی او شکل گرفته است. از این رو در این حوزه نظرات دارای اهمیتند. در اینجا غالباً ابن عربی را قائل به اختیار انسانی می دانند (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ۳۷۲-۳۷۳؛ مهرابی، ۱۳۹۱، ۹۳؛ سپاهی، ۱۳۹۴، ۱۱۰؛ اهل سمرمدی، ۱۳۹۶، ۱۳۹)، وی را هم نظر با امامیه معرفی می کنند (یزدان پناه، ۱۳۹۳، ۴۹۶؛ مهرابی، ۱۳۹۱، ۹۳؛ امینی، ۱۳۸۹، ۶۵) و نظرش را تلاشی موفق در تفسیر عمیق و دقیق تر از روایت «لا جبر و لا تفویض و لکن امر بین الامرین» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ۱۶۰، ح ۱۳) می دانند (امینی نژاد، ۱۳۹۴، ۴۷۶).

به هر حال، با نگاه به آثار ابن عربی به خوبی این نکته روشن می‌شود که در برخی از متون، ظاهر کلام وی به جبر کشیده شده است و در متون دیگر به اختیار؛ گاه از اشاعره و نظریه کسب دفاع می‌کند و دیگر بار از معتزله و در مواردی، جبر و تفویض، هر دو را مردود می‌داند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ۵۸۰ و ۶۰۴). در نهایت او دیدگاه اهل معرفت را مقابل با دیدگاه اشعریان، معتزلیان و حتی فیلسوفان می‌خواند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ۶۳۳).

ابن عربی قبل از ورود به بحث جبر و اختیار، خود به مشکل بودن و سختی حل مسئله، اذعان می‌نماید (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ۷۳۰). و آن را سخت و پیچیده می‌داند، به گونه‌ای که زمانی این مسئله برای او از سخت‌ترین مسائل بوده است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ۲۰۴). او معتقد است هیچ مسئله‌ای حیرت‌انگیزتر و مهم‌تر از مسئله خلق افعال در مسئله جبر و اختیار در معارف الهی وجود ندارد، به نحوی که حیرت اندر حیرت است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ۶۰۷). با این حال، ابن عربی، راه حل فهم مسئله را در کشف و شهود می‌داند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ۳۴۱) و معتقد است که رفع حیرت فقط برای اهل کشف و شهود، خصوصاً از اهل الله میسر است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ۶۰۴) تا آنجا که رفع حیرت برای خویش را در شهود خلق حقیقت محمدیه A به دست آورده است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ۲۰۴). آنچه برای ما در این پژوهش مهم است، نمایاندن اختلاف مبانی عرفانی ابن عربی با اشاعره در مسئله جبر و اختیار و در نتیجه رد نظریه کسب اشاعره توسط ابن عربی و اختلاف میان عرفا با اشاعره است.

نظریه کسب

در واکنش به طرح قادریت مطلق خداوند و توحید در فاعلیت مطلق او، این اندیشه که انسان چگونه می‌تواند در حوزه عمل، جدای از خداوند مرتکب افعال شود، می‌توانسته اندیشه‌های نخستین مسلمانان را به سوی این باور گمراه کرده باشد که فرض قدرت و اراده برای انسان در تضاد با اوصاف قدرت و اطلاق فاعلیت مطلق برای خداوند است؛ لذا ساده‌ترین صورت در پاسخ به این چالش فکری، انکار فاعلیت و اثرگذاری برای انسان است. با این حال، قبول اندیشه جبر، چالش‌هایی فکری را به همراه داشت. در الهیات اسلامی، ریشه بحث جبر و اختیار به مسئله توحید افعالی و ارتباط خداوند با عالم بازمی‌گردد؛ به این معنا که در عالم خالق جز خداوند نیست و موجودات امکانی، همه مخلوق خداوند هستند و افعال و آثار آن‌ها نیز مستند به خداوند است. در تأیید توحید افعالی نیز دلایل متعددی در کلام اسلامی ارائه شده است (حسن‌زاده، ۱۳۹۶، ۵۸). این گونه مکتب اشاعره قائل به جبر گشته و دغدغه اصلی ایشان «توحید افعالی» بود و اعتقاد راسخ به عمومیت قدرت الهی، آن‌ها را به جبر کشاند (جرجانی، ۱۳۲۵، ۸، ج ۱۴۵-۱۴۶).

اولین چهره در میان مکتب اشاعره، جهم بن صفوان سمرقندی (م ۱۲۸ ق) است. او اختیار انسان را نفی می‌کند. از نظر وی، انسان‌ها چه مجازاً و چه حقیقتاً همچون جمادات، در اعمال خود

بی‌اختیارند. از این‌رو وی و هم‌مسلكانش به جبریه خالص اشتباه دارند و قائلند که انسان‌ها در افعال خود هیچ نقشی ندارد و همه افعال، فعل الله است (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ۴۵۷).

بر طبق این دیدگاه، قدرت انسان و اراده‌وی در انجام گرفتن اعمال ارادی، به طور کامل، نفی می‌شود و اعلام می‌گردد که انسان در کردارهای ارادی خویش نیز یک‌سره مجبور است. این ناتوانی و بی‌ارادگی بدان پایه است که می‌توان کردارهای انسان را به حرکات جمادات مانند کرد و برای مثال، حرکت دست انسانی سالم را _ که با قدرت و اراده‌وی صورت می‌گیرد _ با حرکت دست بیمار مبتلا به رعشه، باید یکسان دانست و هر دو را به قدرت و اراده‌ی الهی معطوف ساخت. پیروان جهم بن صفوان از این دیدگاه دفاع می‌کنند. (جرجانی، ۱۴۰۵، ۱۰۱؛ شهرستانی، ۱۴۲۱، ج ۱، ۸۷؛ ابن‌حزم، ۱۹۷۵م، ج ۳، ۵۵؛ حلی، ۱۳۶۳، ۱۰۹-۱۱۰).

با این حال، اندیشه «خلق افعال انسان به وسیله خدا» پیامدهای ناگواری را برای قائلان به آن تدارک دیده که جزیی از «جبر» در افعال انسان است که با اصل تنزیه خدا از ظلم-که عقل و شرع او را از آن پیراسته می‌دانند و با وجدان و فطرت انسان مطابق است-سازگار نیست. قائلان به این نظریه برای فرار از این نوع پیامد نادرست، به اختراع نظریه‌ای دست زده‌اند و خواسته‌اند از طریق طرح آن، خود را از این تنگنا بیرون بکشند، تا اسامی آن‌ها در دفتر مجبره ثبت نگردد. این نظریه عبارت است از مسئله «کسب» و «کاسب‌بودن انسان»؛ بدین معنا که خدا خالق و آفریدگار افعال بشر، و انسان کاسب کارهای خود است. بنابراین قلمرویی خدا دارد و دیگری انسان؛ خلقت و ایجاد قلمروی خداست و کسب قلمرو انسان است و هیچ یک از این دو مزاحم دیگری نیست و کیفر و پاداش مربوط به دومی است. این نظریه هرچند در پاره‌ای از کتاب‌های کلامی به ابوالحسن اشعری از متکلمان قرن چهارم نسبت داده شده‌است، ولی حق آن است که پیش از او متکلمان دیگری به آن قائل بوده و آن را مطرح کرده‌اند، مانند حسین بن نجار، ضرار بن عمرو و حفص بن فرد که همگی قبل از قرن چهارم اسلامی می‌زیسته‌اند. علاوه بر این خود اشعری نیز در کتاب مقالات الاسلامیین از آنان به عنوان طراحان نظریه کسب یاد کرده‌است. کسانی که پس از دو فرقه نجاریه و ضراریه آمدند، همچون اشعری، از ایشان پیروی کردند؛ اما چون اشعری در استدلال بر نظریه «کسب» و تثبیت آن تلاش فراوان کرد، این نظریه به او منسوب شده‌است (سبحانی، ۱۳۶۶، ۱۵).

واژه کسب در لغت به معنای به‌دست‌آوردن چیزی است؛ گاه به معنای طلب رزق و کوشش برای به‌دست‌آوردن روزی است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۵، ۳۱۵؛ ابن‌اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۴، ۱۷۱) و گاه کاری که برای تحصیل حظّ و جلب نفع یا دفع ضرر است (قرشی بنایی، ۱۴۱۲، ج ۶، ۱۰۹). اما کسب در اصطلاح متکلمان، صرفاً مقارنه قدرت و اراده حادث با خلق و ایجاد فعلی است که تنها به واسطه قدرت خداوند انجام می‌پذیرد (اشعری، بی‌تا، ۶۹-۷۸). به عبارت دیگر، کسب به این معناست که قدرت انسان تأثیری در ایجاد مقذور خود ندارد؛ بلکه خداوند همزمان با قدرت آدمی، مقذور و متعلق آن را ایجاد و خلق می‌کند. بنابراین، هنگامی که کاری از انسان سر می‌زند، خلق و احداث آن

از خداوند است و قدرت انسان تنها مقارن با ایجاد است که خداوند انجام می‌دهد و همین مقارنت قدرت انسان با ایجاد خداوند را «کسب» گویند (مؤیدی، ۱۴۲۲، ۷۸). این اصطلاح به عنوان اصطلاح بازرگانان و اصطلاحی برای امور تجاری و معامله‌گری در قرآن استفاده شده است (ولسفن، ۱۳۶۸، ۷۲۴).

کسب یک واژه قرآنی است و در آیات زیادی این لفظ و مشتقاتش به انسان نسبت داده شده است؛ همچون آیه ۸۱ سوره بقره: «بلی من کسب سیئه و احاطت به خطیئته». از این رو می‌توان گفت اصطلاح کسب ریشه در قرآن دارد (ولسفن، ۱۳۶۸، ۷۲۳). اشعری نیز برای بیان نظر خود از این کلمه استفاده کرد و ضمن بیان معنای خاصی برای کسب، آن را محور نظریه خود در جبر و اختیار و توصیف فعل اختیاری قرار داد.

کسب در نزد اشعری بدین معناست که خداوند مقارن با انجام فعل، به عبد قدرت و اراده می‌دهد؛ اما قدرت و اراده‌ای که اثری در فعل ندارد و صرفاً تقارنی است بین انجام فعل از سوی خدا و واجد شدن این حالت برای عبد. از این تقارن به کسب تعبیر می‌شود. حقیقت کسب از نظر اشعری «وقوع الشیء من المكتسب به بقوة محدثه» است (اشعری، بی‌تا، ۷۶). در حقیقت اشعری با آنکه خدا را خالق هر فعلی و فاعل حقیقی می‌داند (اشعری، ۱۹۸۰م، ۳۹)، اما برای توجیه آیات دال بر اختیار و رهایی از پیامدهای اندیشه جبر، نظریه کسب را برمی‌گزیند تا در چارچوب آن برای فاعل مجازی (مخلوق) اختیاری را باقی گذارد. او معتقد است خلق فعل فقط متعلق به خداست و انسان فعلی را که خود خالق آن نیست، کسب می‌کند. می‌گوید: «وقوع هر فعلی از انسان به واسطه قدرت حادثی است که این قدرت، هم‌زمان با وقوع فعل از ناحیه خدا در او ایجاد می‌شود» (اشعری، بی‌تا، ۷۶؛ اشعری، ۱۹۸۰م، ج ۲، ۱۹۹).

به هر روی، نظریه کسب، عقیده ابوالحسن اشعری و عده کثیری از پیروان او یعنی اشاعره است. با مرور آثار اشعری می‌توان گفت که طرز تصور او نسبت به کسب کاملاً موافق با طرز تصور نجار، یکی از قائلان به کسب قبل از اوست. بدین‌سان که بنابر نظر اشعری، خداست که هم‌زمان با آفریدن آن چیز در آدمی، قدرت کسب آن و نیز فعل کسب را می‌آفریند. طبق نظر اشعری چیز کسب‌شده به قهر به بنده تحمیل می‌شود و خود عمل کسب مخلوق خداست. از این رو ابن‌رشد با اشاره به طرز تصور اشاعره نسبت به کسب، آن را چنین توصیف می‌کند که بنده کسب دارد، ولی آنچه کسب شده و آنچه سبب فراهم آمدن کسب می‌شود، آفریده خداست و همچنین انسان کسب و فعلی ندارد که تأثیری بر روی چیزهای موجود داشته باشد که مقصود آن است که هم عمل کسب و هم شیء کسب‌شده هر دو آفریده خدا هستند (ولسفن، ۱۳۶۸، ۷۳۹).

اشعری با وجود اینکه احیاکننده نظریه کسب است، ولی توضیحی پیرامون آن ارائه نکرده و به ذکر جملات کوتاه و مبهمی بسنده نموده است و پیروان او به دنبال توجیه و بیان کلام اویند. درواقع، اشعری می‌گوید که کسب آن است که فعلی توسط انسان کسب‌کننده و به وسیله قدرت حادثی واقع می‌شود.

این عبارت به تنهایی روشن و مشخص نیست و نمی‌توان از آن معنای دقیقی را استخراج نمود. از این‌رو نیاز به انضمام دو نکته به عبارت اشعری است تا تقریر صحیحی از نظریه کسب وی ارائه شود. در دیدگاه اشعری انسان پیش از انجام دادن افعالش هیچ قدرت و استطاعتی ندارد. لذا حقیقت کسب نزد اشعری این است که فعلی در وجود انسان، به همراه قدرت حادثه وی ایجاد شود؛ اما این ایجاد توسط قدرت قدیمه خداوند است و انسان فقط در زمان وقوع فعل قدرت حادث دارد. اشعری با ارائه چنین معنایی از نظریه کسب، در گمان خود از ایرادات وارد بر دو دیدگاه جبر و تفویض دور شده‌است. وی با کاسب و قادر بودن انسان از نظریه جبر دوری جسته‌است و انسان را مسئول کردار خود دانسته و با آن عذاب و پاداش بر فعل انسان را توجیه می‌کند. گرچه مطابق عقیده وی فعل با قدرت خداوند محقق شده‌است، اما این مسئله سبب سلب مسئولیت انسان نمی‌گردد (قدردان قراملکی، ۱۳۹۵، ۸۷).

به هر روی هر یک از پیروان اشعری از جمله باقلانی، غزالی و تفتازانی سعی کرده‌اند نظریه او را به گونه‌ای توضیح دهند (ر. ک: شهرستانی، ۱۴۲۱، ج ۱، ۹۷-۹۸؛ غزالی، ۱۴۰۹، ۶۰؛ تفتازانی، ۱۴۰۷، ۵۸ و ۱۱۷). که در نهایت باید گفت هرچند در مسئله کسب توافق نظر است که افعال آدمی آفریده خداست و آدمی تنها کسب‌کننده آن‌هاست، با این حال طرز تفکر اشعریان نسبت به کسب همسان نیست و تفاوت میان نگرش ایشان از جهات مختلف وجود دارد، به گونه‌ای که در دهه چهارم قرن سوم هجری، شش توصیف متفاوت از نظریه کسب وجود داشته‌است (ولسفن، ۱۳۶۸، ۷۲۷)، لذا نظریه «کسب» مسمای صحیح و بدیعی ندارد (محمدی، ۱۳۹۶، ۶۵) و این نظریه آن‌چنان در هاله‌ای از ابهام فرو رفته که پایه‌گذار این مکتب و پیروان او نتوانسته‌اند معنی صحیحی از آن ارائه کنند (سبحانی، ۱۳۹۵، ۸). به عبارت دیگر، کسب یک نظریه سراپا ابهام است که حتی طراحان آن نتوانسته‌اند آن را به صورت مفهوم و ملموس تبیین نمایند و لذا به تفسیرهای مختلف پیرامون آن پرداخته‌اند که هیچ‌کدام نتوانسته آن‌ها را از مهلکه جبر نجات بخشد. این سخن قاضی عبدالجبار معتزلی پیرامون نظریه کسب است: «سخن اصلی در اینجا این است که نادرستی یک مکتب و نظریه گاهی از طریق اقامه دلیل بر بطلان آن معلوم می‌شود و گاهی از طریق بیان نامفهوم بودن آن. اصولاً کسب دارای یک معنای معقولی نیست تا بتوان به واسطه آن اشکالات مسئله جبر را حل کرد. اگر برای کسب معنا و مفهوم درست و معقولی بود، می‌بایست طوایف دیگر غیر از اشاعره نیز آن را درک کرده و درباره آن بحث نمایند و حال آن‌که در بحث‌های آنان نشانه‌ای از کسب دیده نمی‌شود. علاوه بر این اگر کسب معنای صحیحی داشت، می‌بایست در زبان‌ها و لغات دیگر غیر از زبان عربی واژه‌ای مرادف و معادل آن وجود داشته باشد و حال آنکه چنین چیزی یافت نمی‌شود» (مانکدیم، ۱۳۸۴).

در نتیجه تلاش اشاعره برای مقابله با جبر به نتیجه نرسید؛ زیرا بازگشت نظریه کسب به نظریه جبر است. از این‌رو همه اشکالاتی که متوجه جبریه است، بر کسبیه نیز وارد است (محمدی، ۱۳۹۶، ۴۹) و مخالفان این گروه حق دارند آن‌ها را جبری بنامند (جهانگیری، بی‌تا، ۵۶۹). از این‌رو برخی نظریه «کسب» را از اقسام جبر دانسته‌اند (ابن عطیه، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ۱۵۳).

با توجه به آنچه که ذکر شد می‌توان چنین نتیجه گرفت که در نظریه کسب دو شاخصه اساسی وجود دارد: یکی خلق فعل توسط حضرت حق و کسب آن توسط انسان، و دیگری عدم وجود اراده انسانی برای ایجاد و طلب فعل.

نقش مبانی عرفانی ابن عربی در مسئله جبر و اختیار

ما در این پژوهش بدون آنکه درصدد بیان نظر قطعی ابن عربی در مسئله جبر و اختیار باشیم، با توجه به مبانی عرفانی او، سعی در نمایاندن اختلاف نگاه ابن عربی با نظریه کسب اشاعره داریم. از این رو ابتدا مبانی عرفانی استفاده شده توسط ابن عربی در مسئله جبر و اختیار را بیان می‌کنیم و سپس نسبت این مبانی با نظریه کسب را بررسی می‌کنیم.

انحصار فاعلیت در حق تعالی

یکی از پیچیدگی‌های مسئله جبر و اختیار به عقیده محیی‌الدین ابن عربی، نحوه ارتباط یک فعل نسبت به انسان و خداست. از سویی حس به عنوان مبنای معرفت‌شناختی، ایجاد و نفس فعل را به آدمی مرتبط می‌داند و از سوی دیگر، مبانی کلامی و فلسفی همچون توحید در افعال، آن را از خدا. ابن عربی از پایگاه عرفان درصدد حل این مسئله برمی‌آید.

او قائل است که اگر انسان اصل و حقیقت خویش را مشاهده کند، تمام افعالش را از آن جهت که روح خداوندی در او دمیده است، به خدا نسبت می‌دهد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ۲۷۶). در جای دیگر، نه تنها خلق فعل، بلکه قدرت انجام فعل را هم از خدا می‌داند و معتقد است انسان هرگاه به ضعف و ناتوانی برسد، می‌یابد که قدرت بر عمل از او نیست و از خداست (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ۲۱۳). ابن عربی این عقیده را نه به لحاظ اعتبار انسانی، بلکه آن را به لحاظ واقع معتقد است و به اصطلاح قائل به انحصار فاعلیت در حق تعالی است.

محیی‌الدین ابن عربی علامت سعادت انسان را در این می‌داند که انسان در نسبت ایجاد و ارتباط افعال، همگی را بند به خدا ببیند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ۶۵۹). او این عقیده را عقیده راسخان در علم می‌داند که شک و شبهه‌ای در دلشان نسبت به خلق افعال توسط حضرت حق نیست (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ۴۰۲).

اگرچه او عقیده انحصار فاعلیت در حق تعالی را مطابق با شهودات عرفانی اهل معرفت می‌داند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ۵۱۳) و در این رابطه از خود نیز شهودی را نسبت به خلق حقیقت محمدیه A نقل می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ۲۰۴)، علاوه بر این، طبق ادله عقلی و نقلی نیز مسئله را به شکل سلبی تمام شده می‌خواند. وی معتقد است که دلیلی عقلی و یا شرعی مبنی بر فاعلیت عبد وجود ندارد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ۷۲۶).

به هر حال، انحصار فاعلیت در حق تعالی، به کزات در آثار ابن عربی به چشم می‌خورد و می‌توان آن را بر مبنای عرفانی وحدت شخصیه وجود دانست. در میان نگاشته‌های ابن عربی، مبنای وحدت وجود او، به تمامی عقایدش رنگ می‌زند و همه عالم را خدایی می‌کند. ابن عربی با توجه به این مبنا- از آن جهت که هویت باطنی هر موجودی عین حق است- نسبت افعال به خلق را نسبت افعال به حق می‌داند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ۱۲۶). معتقد است که تمام افعال ظاهر از عالم، از خداست و خلق او، و عالم محل ظهور آن افعال است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ۱۲۶ و ج ۲، ۶۰۶). اساساً او هر فعلی را که از هر موجودی صادر شود، فعل خدا می‌داند، چراکه وجودی جز خدا نمی‌بیند و تمام موجودات را مظاهر آن یک وجود بسیط می‌داند. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ۶۴۴) و در جای جای آثار ابن عربی، عباراتی شبیه به «لا فاعل الا الله» بسیار به چشم می‌خورد. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ۴۹۹).

نتیجه آنکه ابن عربی در مسئله نسبت فعل به خدا و انسان، قائل به انحصار فاعلیت به حضرت حق است. او پس از آنکه خلق فعل را منتسب به حق کرد، بلافاصله به بهانه توضیح فعل معصیت، این نکته را گوشزد می‌کند که در هر فعلی، ثبوت فعل به خدا و اسناد فعل به بنده است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ۱۷۱). بنابراین پای مبنای عرفانی دیگری از ابن عربی در مسئله خلق فعل به میان می‌آید و آن مبنای اعیان ثابته و احکام آن‌هاست که بدین لحاظ نسبت و ارتباطی را میان فعل و انسان برقرار می‌کند.

نقش اعیان ثابته در نسبت انسان به فعل

درواقع ابن عربی بر طبق مبنای عرفانی وحدت شخصیه وجود، قائل است که یک وجود بیش نیست و کثرات موجود، بروز آن حقیقت واحد است و لذا هر فعلی از آن یک وجود سر می‌زند، اما به دلیل مسئله اعیان ثابته ارتباطی میان خلق فعل توسط حضرت حق با انسان برقرار می‌کند. او معتقد است فعل، مخلوق حق است؛ اما محل ظهور فعل، انسان است و از این‌رو دخالتی برای اعیان در مسئله فعل وجود دارد. به عبارت بهتر اعیان ثابته- که غیرمجموعه‌اند- احکامی را اقتضا می‌کنند که یکی از آن احکام، ظهور اعیان در عالم ممکنات است و لازمه چنین چیزی، تغییر است. بنابراین آن یک وجود حق هنگام ظهور در عالم ممکنات در قالب انسان تجلی می‌کند و تمام افعالی که انجام می‌دهد در همان محل است. ابن عربی امر صحیح در مسئله جبر و اختیار را ارتباط بین حق و خلق می‌داند، به‌نحوی که برای هیچ یک از دو طرف خالص نیست. او در چرایی این نکته معتقد است که حق تعالی عین وجودی است که ممکنات از نسبت با او بهره‌مند هستند. درواقع جز وجود عین حق نیست- نه غیر از او-. پس تغییرات ظاهر در این عین، احکام اعیان ممکنات است و اگر عین نبود، حکم ظاهر نمی‌گشت و اگر ممکن نبود، تغییر آشکار نمی‌شد. پس در افعال، ناگزیر از حق و خلق هستیم (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ۲۱۱).

به هر روی ابن عربی با توجه به مبنای عرفانی اعیان ثابته، ارتباطهایی میان خلق فعل توسط حضرت حق با عبد قائل است (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ۸۴). او معتقد است درباره فعلی که انسان انجام می دهد، نمی توان گفت فعل به طور خالص از آن چه کسی است؛ اگر گفته شود از آن خداست، کلام صحیحی است و اگر گفته شود از آن مخلوق است، باز هم سخنی صواب است (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ۱۷۷).

محیی الدین ابن عربی فعل را از آن جهت که عین است به خدا نسبت می دهد و از آن جهت که حکم، به ممکنات (ابن عربی، بی تا، ج ۴، ۲۷۹). محیی الدین ابن عربی ایجاد و خلق افعال را از خدا می داند و ایجاد را به اراده عین گره می زند و محل ظهور این افعال را در عین (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ۶۹۳).

ابن عربی در جمع بندی نسبت میان حق و خلق با فعل، ناظر به مسئله وحدت وجود و اعیان ثابته معتقد است که نمی توان برای یک جانب مسئله را خالص کرد بنابراین چاره ای نیست که در مسئله ارتباطی میان حق و خلق باشد (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ۲۱۱).

ابن عربی پس از آنکه نظر نهایی خویش پیرامون نقش اعیان ثابته در نسبت فعل با انسان را بیان کرد، در آخر آن را تفسیر آیه رمی می داند (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ۷۳۰). او در مجموعه رسائل خود آیه رمی را آیه ای حیرت انگیز می داند و معتقد است که طبق این آیه خداوند متعال فعل را از بنده می خواهد و می داند که او فاعل نیست؛ بلکه خود فاعل است؛ اما فاعلی که فعلش به بنده او بند است و با این حال همه امور متوقف بر خود اوست. ابن عربی این نکته را اوج حیرت می خواند (ابن عربی، رسائل ابن عربی، کتاب الجلاله، ۱۱). او با توجه به آیه شریفه رمی، برای نسبت فعل به خدا و انسان تشبیه جالبی را ذکر می کند و آن اینکه مسئله را همچون آبی سیال در نظر می گیرد که تا بخواهی آن را از خدا بخوانی، از بنده می بینی و تا بخواهی از بنده ببینی، از خدا می بینی؛ با چه سرعتی برای یک عین نفی می کند و با همان سرعت، اثبات می کند (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ۵۴۹).

نقش اسباب در جریان خلق

جای این سؤال همچنان باقی است که آیا حضرت حق، خلق را توسط اسباب ایجاد می کند و اسباب خود دارای اثر بوده و به اصطلاح فلسفی، اسباب فاعل قرینند و حق تعالی فاعل بعید و اینگونه اسباب نقش فاعلی پیدا می کنند و یا اینکه حضرت حق، خلق را مستقیماً و شخصاً ایجاد می کند و یک فاعل و اثرگذار جریان خلق است؟ اگر این گونه است، اسباب چه نقشی خواهند داشت؟

ابن عربی منطبق بر دو مبنای عرفانی «ترتیب» و «وجه خاص» دو موضع اتخاذ می کند؛ یکی اینکه بر مبنای وجه خاص، اسباب را بدون اثر تلقی کرده و معتقد است که نقش اسباب در ایجاد فعل به معنای اثر ایجاد نیست؛ چرا که «لا مؤثر الا الله» (ابن عربی، بی تا، ج ۴، ۲۲۶). در این نگاه جریان

خلق فعل به صورت شخصی توسط حضرت حق و بدون در نظر گرفتن اسباب انجام می‌شود و اسباب در کنار جریان خلق ایستاده‌اند.

دیگر اینکه ابن عربی بر مبنای ترتیب، اگرچه همچنان خلق فعل را مستقیماً توسط خدا می‌داند و نقش فاعلی برای اسباب و وسائط قائل نیست و حصر را در فاعلیت حضرت حق می‌آورد: «ان الله هو الفاعل للأشیاء»، با این حال، اسباب را مجرای فاعلیت حق می‌داند. به تعبیر دیگر برخلاف اندیشه بسیاری از متکلمین و فلاسفه که فاعلیت حق را به فاعلیت بعید می‌دانند و جریان خلق فعل را از طرف خدا به شکل طولی توسط اسباب تصویر می‌کنند و نقش فاعل قریب را برای اسباب قائلند، محیی‌الدین اسباب را صرفاً مجرای فیض حق می‌داند و اثر ایجاد و نقش فاعلی برایشان قائل نیست (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ۵۲۶). به عبارت دیگر، اگر حق بخواهد فعلی را انجام دهد، از طریق اسباب انجام می‌دهد و خود را تا اسباب می‌کشانند و در آن محل خلق می‌کند که ظهور فعل در آن محل رخ می‌دهد؛ اما این بدان معنا نیست که اسباب دارای اثر و نقش فاعلی هستند، بلکه صرفاً مجرای فیض حقند. بنابراین دو هر دو موضع نقش فاعلی فقط و فقط برای خداست، اما در یک نگاه اسباب در کنار جریان خلق ایستاده‌اند و در نگاهی دیگر، درون جریان خلق، به عنوان واسطه فیض عمل می‌کنند.

رد جبر و اثبات اختیار برای انسان

اکنون که اثرگذاری مبانی عرفانی ابن عربی در بحث روشن شد، مناسب است که نظر او پیرامون جبر و نیز اختیار در آثارش بررسی شود.

ابن عربی در آثار خویش جبرگرایی را رد نموده و از پایگاه عرفان، جبر را صحیح نمی‌داند: «الجبر لا یصح عند المحقق» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ۴۲). محیی‌الدین یکی از دلایل کلامی بر رد جبریه را تکلیف بما لایطاق می‌داند که برخلاف نظر جبریون، آن را جایز ندانسته و معتقد است، چنین تکلیفی از سوی عالم حکیم محال است. لذا انسان را مکلف به آنچه که قادر است و توانش را دارد، می‌داند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ۳۳۶). در مسئله جبر اگرچه او ایجاد فعل را تماماً از حضرت حق می‌داند، اما در حیطة عبد، ثبوت فعلی را لحاظ نمی‌کند که بخواهد عبد نسبت به آن فعل مجبور باشد. از این‌رو مسئله جبر در نظر ابن عربی مردود است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ۴۲).

ابن عربی دربارهٔ اختیار عقیده دیگری دارد. او اختیار را به عنوان یک اصل در حقیقت انسان می‌پذیرد. در مواردی که در مقابل اشاعره به دفاع از معتزله برمی‌خیزد، مسئله اختیار آدمی را بهانه کرده و با استناد به حس به عنوان منبع معرفتی، حرف ایشان را توجیه می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ۱۷۴).

محیی‌الدین معتقد است خداوند متعال انسان را به نحوی ظهور داده‌است که گاه خواسته او را اجابت می‌کند و گاه نمی‌کند، برخلاف فرشتگان که آن‌ها را به گونه‌ای ظهور داده‌است که صرفاً خواسته حق را اجابت می‌کنند و اختیاری از نزد خود ندارند. ابن عربی این چنین اختیاری در انسان را

همچون اختیار حق می‌داند که گاه خواست بنده را اجابت می‌کند و گاه اجابت نمی‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ۲۵۴). در مسئله مراقبه نیز- به عنوان دستوری سلوکی- محیی‌الدین قائل است که مراقبه متوقف بر عزم و اراده انسانی است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ۲۰۹) که قائلتاً این نکته سلوکی نیز متوقف بر مرید دانستن انسان است.

در آثار ابن عربی مؤیدات فراوان دیگری از اعتقاد به اصل وجود اختیار در انسان وجود دارد که می‌توان به آن مراجعه کرد (رجوع کنید: ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ۲۵۷؛ ج ۴، ۲۱۳ و ۴۰۹ و ۴۶۶).

آنچه که از مجموع بیانات ابن عربی به دست می‌آید این است که او معتقد است فضای حاکم بر حضرت حق تماماً جبر است و علت چنین چیزی را علم الهی می‌داند که حق سبحانه را ملزم به انجام اموری بر طبق آن می‌کند. درواقع معتقد است که خدای حکیم بر اساس علم خویش عمل می‌کند و علم اوست که حاکم بر افعال و مشیت اوست. بنابراین جبر در ذات حق نه به معنای اجبار از سوی غیر است، بلکه به معنای جبری برآمده از ذات خویش است که امری خوشایند بوده و منطبق بر علم حکیمانه اوست. پس در حیطه ذات و تعیین اول و ثانی، ابن عربی فضای جبر را برای حق معتقد است. با این حال در حیطه ممکنات و تعینات خلقی مسئله کمی متفاوت به نظر می‌رسد. او قبل از ظهور اعیان ثابت، فضا را با جبر می‌بندد، به گونه‌ای که اعیان ثابت طبق اقتضای خویش، ظهور و بروز استعدادشان را به شکلی خاص خواهند داشت؛ اما پس از ظهور، ممکنات به دو صورتند؛ برخی همچون حیوانات، نباتات و جمادات عامل به آن چیزی هستند که خدا از ایشان خواسته است- که به تعبیر ابن عربی، مزد ظهور آن‌ها عبادت و پرستش حضرت حق است- و اختیاری از خویش ندارند و برخی دیگر، همچون انسان، مختار و مریدند که خدا را به خاطر ظهور دادن شان پیروی کنند و یا معصیت. ابن عربی به صراحت فضای قبل از خلقت و ظهور یافتن انسان را جبر نشئت گرفته از علم الهی حاکم دانسته و فضای پس از خلقت انسان را حالتی اختیاری و اقتضای عین ثابت انسان می‌داند. درواقع او معتقد است خدا انسان را مرید آفریده است؛ مریدی که ذیل مشیت الهی است. بنابراین می‌توان گفت رمز فهم اعتقاد ابن عربی، مرید بودن انسان در خلقت اوست؛ یعنی عین ثابت انسان، درخواست اراده و به تبع آن، اختیار می‌کند، برخلاف دیگر اعیان از موجودات. پس حضرت حق در فضای مشیت خویش، او را مرید و مختار می‌آفریند و این چنین موجودی در عین اختیار خویش، تحت مشیت الهی و حکومت خداست و خواه ناخواه در زمین خدا بازی می‌کند. از این رو نه می‌توان او را مجبور دانست و نه مختار؛ بلکه او «مختار مجبور» است؛ در عین داشتن اختیار تحت مشیت حاکمه الهی بوده و در عین وجود مشیت الهی، دارای اختیار است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ۲۰۸ و ج ۳، ۱۶۷). از این رو اصطلاح «مختار مجبور» به وفور در متون ابن عربی به چشم می‌خورد (ر. ک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ۴۰۵ و ج ۲، ۳۵ و ج ۳، ۱۶۷، ۳۰۰، ۴۰۲).

با توجه به تمام آنچه که ذکر شد می‌توان چنین نتیجه گرفت که در مسئله اختیار انسان، ابن عربی اصل اختیار را در حقیقت انسانی پذیرفته و آن را مرتبط با مسئله اعیان ثابت می‌داند. او معتقد است که

در عین ثابته انسان، مختار بودن و به تبع آن مرید بودن انسان اخذ شده است. به تعبیر دیگر حضرت حق به انسان به عنوان مظهر خویش، قدرت انتخاب و اختیار و اراده را می‌دهد و ظهور و بروز آدمی را مختارانه و مریدانه می‌خواهد، با این حال تمام این فضا تحت مشیت خود اوست.

اختلاف ابن عربی با قائلان به نظریه کسب

اکنون که نظریه کسب و دیدگاه‌های ابن عربی بیان شد، وقت آن است که نسبت نظریه کسب با نظرات ابن عربی بررسی شود.

در نظریه کسب بر روی دو شاخصه تأکید جدی شده بود؛ یکی آنکه فاعلیت منحصر در حضرت حق است و دیگر آنکه انسان نقشی جز کاسب بودن ندارد. در اینجا اراده از انسان سلب شده بود و صرفاً او قرین با فعل و کسب‌کننده آن بود.

آنچه که مشخص است اینکه نوع نگاه ابن عربی در مسئله متفاوت است. او بر اساس مبنای وحدت شخصیه وجود، اساساً مسئله جبر و اختیار را سالبه به انتفاء موضوع می‌داند، چرا که در مسئله جبر و اختیار دو وجود منحاظ در نظر گرفته می‌شود، حال آنکه در نگاه ابن عربی یک وجود است که موجودات از او ظهور می‌یابند. به عبارت دیگر، در نگاه ابن عربی یک وجود است و یک محل ظهور وجود، با این که در نظریه کسب دو وجود است که یکی از آن دو وجود کاسب آن چیزی است که وجود دیگر برایش خواسته است.

با این حال، می‌توان مسئله جبر و اختیار را در فضای عرفانی ابن عربی نیز داخل کرد و بحث را نه میان دو وجود، بلکه میان وجود حق و مظهر حق (انسان) پیش برد. در اینجا نیز اختلاف میان ابن عربی با قائلان به نظریه کسب روشن است. او با توجه به مسئله اعیان ثابته، اراده را اقتضای عین انسانی می‌داند و مریدبودن انسان را در عین ثابته‌اش منقوش می‌بیند. چنین چیزی در نظریه کسب نه تنها وجود ندارد، بلکه با داشتن اراده انسانی مخالفت هم شده است. در نظریه کسب، اراده انسانی نقشی در ایجاد فعل توسط حضرت حق ندارد و اساساً انسان موجودی بدون اراده و اختیار تصویر می‌شود.

نکته قابل توجه آنکه اگرچه هر دو اندیشه، فاعلیت را منحصر در حضرت حق می‌دانند، اما نوع نگاه ابن عربی به نقش اسباب در جریان خلق فعل، با نظر اشاعره متفاوت است، بدین صورت که اشاعره مجربودن اسباب را هم از اسباب می‌گیرند و برای آن هیچ نقشی جز کاسب‌بودن و قرین فعل بودن قائل نیستند، به خلاف ابن عربی که بر مبنای وجه تربیت، اسباب را مجرای فیض حضرت حق می‌داند.

بنابراین با توجه به دو مبنای عرفانی، یعنی وحدت شخصیه وجود و اعیان ثابته، نظریه کسب اشاعره با نظریه ابن عربی متفاوت است، آنچنان که خود نیز گفته است آنچه من می‌گویم با نظریه

کسب، زمین تا آسمان متفاوت است (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ۶۹۳). از این رو در اندیشه محیی الدین ابن عربی، نظریه کسب اشاعره نظریه ای مردود است.

علاوه بر مبانی عرفانی ابن عربی - که با فهم آن به راحتی می توان تمایز اندیشه ابن عربی با نظریه کسب را دریافت - آنچه که در آثار او به چشم می خورد، موارد زیادی بر رد نظریه کسب اشاعره دلالت دارد. او در آثار خویش به مناسبت های مختلف، آن هنگام که بحث از نظریه کسب اشاعره شده است، به رد، طرد و تضعیف این نظریه پرداخته است و نسبت به قائلان و طرفداران آن تعریض هایی را وارد می کند که در ادامه بیان خواهد شد.

کسب در آثار ابن عربی

با جستجو در آثار ابن عربی این نکته را به خوبی می توان دریافت که در هر مسئله ای که پای دفاع از عقاید یا رد نظرات معتزله یا اشاعره وجود دارد، غالباً این دو مکتب کلامی با هم ذکر می شود. به بیان دیگر، هرگاه ابن عربی بخواهد مسئله اختیار و تقویض را که عقیده معتزله است، توجیه نماید، بلافاصله عقیده اشاعره که در نقطه مقابل آن هاست را نیز توجیه می کند و یا هرگاه بخواهد نظر معتزله را رد کند، نظر اشاعره را نیز همانند آن ها مردود می خواند (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ۲۷۶). این خود نشان می دهد که ابن عربی این دو مکتب را مکاتبی در مقابل با مکتب عرفانی خویش می داند، کما آنکه در بسیاری از موارد، او در دسته بندی نظرات، نظر اهل معرفت را نظری در مقابل نظرات معتزله و اشاعره قرار می دهد (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ۲۱۱).

آنچه مشخص است اینکه ابن عربی در مواردی متعددی به همراهی با معتزله و اشاعره پرداخته است؛ اما با اندک توجهی معلوم می گردد که او در این موارد در مقام اظهار نظر نهایی خویش نیست و صرفاً بیان نظرات مختلف را در دستور کار خود دارد؛ کما آنکه گاه، در کنار نظرات اشاعره و معتزله، نظر دهریون و طبیعیون را هم بیان می کند. از سویی دیگر آنجا که او با اشاعره و معتزله همراهی کرده و نظرشان را صحیح دانسته است، از زاویه ای به مطلب نگاه کرده که طبق نظر او با رد نظرگرفتن مجموع نسب دیگر، صحیح است، لذا از زاویه ای کلام معتزله را درست دانسته و از زاویه دیگر کلام اشاعره را. پرواضح است که معنا ندارد دو عقیده ای که شاخ به شاخ همند، هر دو صحیح باشد؛ مگر آنکه همچون ابن عربی به حیث مختلفی به مسئله نگاه کرد. لذا این نکته خود گواه است که ابن عربی در مقام توجیه نظرات آن ها نسبت به نظر صحیح برآمده است (ر. ک: ابن عربی، بی تا، ج ۱، ۱۷۴، ۲۷۶، ۲۹۹، ۳۴۱، ۶۸۸ و ج ۲، ۶۳۰).

نکته حائز اهمیت آنکه ابن عربی در مسئله جبر و اختیار، عقیده به کسب را عقیده اشاعره می داند و به فراوانی، این عقیده را در مقابل عقیده معتزله مطرح می کند. با این حال، او هرگاه بخواهد از عقیده جبر سخن بگوید، اسمی از اشاعره نبرده و به عنوان جبریون، اصل عقیده شان را مطرح ساخته و در اکثر موارد آن را مردود می داند (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ۲۷۶). از این رو باید دانست در آثار ابن عربی هرگاه

سخن از عقیده اشاعره در مسئله جبر و اختیار به میان می‌آید، عقیده کسب مراد اوست؛ گاه به صراحت آن را اعلام می‌کند و در مقام توجیه یا رد برمی‌آید، گاه در خلال توضیحات او می‌توان این نکته را فهمید (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ۳۴۱: «هو الاکتساب الذي قالت به الأشاعرة» و ج ۳، ۲۱۱).

ابن عربی در موارد متعددی که بحث از کسب می‌کند، معنای لغوی آن را در نظر گرفته‌است که به معنای به‌دست آوردن بوده و ارتباطی با اصطلاح کسب ندارد. برای مثال در تبیین اجر در آیه شریفه <أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ> در تفسیر اجر غیر ممنون، آن را مزد کسب‌شده می‌داند و معتقد است مزد کسب‌کردنی است و الا اگر خارج از کسب‌کردن باشد، بخشش است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ۳۳).

شیخ اکبر، محیی‌الدین ابن عربی در موارد متعددی هم ناظر به اصطلاح کسب است. برای نمونه در مقدمه کتاب شریف فتوحات مکیه، به مناسبت مسئله اختیار، اصطلاح کسب را معنا کرده و درباره درستی یا نادرستی آن اظهار نظر نمی‌کند و صرفاً در مقام بیان معنای اصطلاحی کسب است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ۴۱). با این حال، در آنجا که در مقام اظهار درستی یا نادرستی نظریه کسب برمی‌آید، نظر خویش را با عنوان نظر اهل الله از نظریه کسب جدا می‌کند. او صراحتاً کسب را نظر متکلمین دانسته و سپس خود را از ایشان جدا کرده و نظر خویش را با عنوان نظر اهل الله بیان می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ۶۹۳).

با این حال، آثار ابن عربی پر است از تعریض‌ها و ردیه‌های او نسبت به نظرات اشاعره و معتزله. ابن عربی ابتدا به بیان اختلاف نظر اهل معرفت با ایشان پرداخته، خود را در جانب اهل معرفت دانسته و سعی می‌کند در فضای علمی مسئله را حل کند و خطای نظریه‌های جبر و کسب و تفویض را نمایان سازد؛ اما او به این مقدار بسنده نکرده و طبق مکتب عرفانی خویش، نظرات آنان را دارای شرک دانسته و آنان را در ضلالت و گمراهی می‌خواند.

شیخ اکبر هنگامی که بحث از خلق افعال می‌کند، آن را مورد اختلاف میان عرفا، معتزله و اشاعره می‌داند. این خود نشان می‌دهد که در نزد ابن عربی، میان نظر اشاعره و معتزله با جماعت اهل معرفت اختلاف جدی وجود دارد. ابن عربی نظر صحیح را نظری غیر از نظر اشاعره (کسب) و معتزله (تفویض) دانسته و در دسته‌بندی نظرات، نظر صحیح را با عنوان نظر یاران ما (اصحابنا) معرفی می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ۲۱۱).

محیی‌الدین نظر معتزله و اشاعره در مسئله جبر و اختیار را غیر از نظر حق - که همان نظر توحیدی است - می‌داند. قابل توجه است که ابن عربی نظریه کسب را در مقابل با نظریه تفویض معتزله مطرح می‌کند و هر دو را کنار می‌گذارد. مقابل قرار دادن نظریه کسب با نظریه معتزله، خود نشان می‌دهد که ابن عربی کسب را نظر نهایی اشاعره می‌داند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ۵۸۰).

اساساً ابن عربی در موارد متعددی در آثار خویش از جمله کتاب فتوحات مکیه نظرات اشاعره را رد می‌کند و این مسئله منحصر در فضای جبر و اختیار نیست و جالب آنکه او در تمام این رد کردن‌ها به

دنبال این است که مکتب خویش را غیر از مکتب معتزله و اشاعره و نظرات آن‌ها اعلام کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ۴۵).

شیخ اکبر در کتاب قیّم دیگرش، یعنی فصوص الحکم در خلال بحثی، اشاعره را دارای عقول ضعیف می‌خواند (ابن عربی، ۱۳۶۶، ۶۷).

به هر حال توجه به این نکته مفید است که ابن عربی در مواردی اندک-که اتفاقاً جملات به صورت دوپهلوی بیان شده‌اند-به دفاع از اشاعره پرداخته است (رجوع کنید: ابن عربی، ۱۳۶۶، ۱۲۳، ۱۲۸، ۱۶۱-۱۵۸، ۱۶۷-۱۶۸، ۲۲۳) که نباید به خاطر آن موارد، او را اشعری نامید. از این جهت رد اشاعره توسط ابن عربی با توجه به مبانی عرفانی او و نیز موارد ذکر شده در این چند سطر پرواضح است. ابن عربی جسته‌جسته نظر خویش نسبت به اشاعره و معتزله را آشکارتر می‌کند. او ایشان را دارای حجاب و مانع می‌داند و معتقد است که بر دیدگان اهل کسب و اهل اعتزال حجابی است که حقیقت را نمی‌بینند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ۵۱۳).

ابن عربی نظر دقیق خویش را نسبت به اشعریان و معتزلیان این گونه بیان می‌کند که آن‌ها دارای شرک خفی‌اند و آنان اهل گمراهی و گرفتار عذاب الهی (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ۴۹۱). ابن عربی، آنان که قائل به کسب هستند را اهل گمراهی و فاقد ادراک می‌داند و آنان که قائل به خلق افعال توسط بندگان هستند، یعنی معتزله را گرفتار حکم عذاب الهی. سپس نظر خود را هماهنگ با نظر کسانی که خدا هدایتشان کرده می‌داند که نظری غیر از کسب و اعتزال است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ۱۲۶).

به هر صورت با توجه به مبانی ابن عربی و نیز نگاشته‌های او پیرامون معتزله و اشاعره این نکته به خوبی واضح است که ابن عربی، خود و مکتب اهل معرفت را جدای از ایشان و نظراتشان می‌داند و آنچه که معتقد است را طبق نظریه اهل الله ارائه می‌دهد.

نتایج

اکنون که عقیده محیی‌الدین ابن عربی در خلال بررسی آثار و متون به جای مانده از او ارائه شد، به این نتیجه می‌رسیم که بی‌شک، ابن عربی مخالف اشاعره و نظرات آنان یعنی جبر و کسب است. اگرچه ابن عربی در فضای کلامی، جبر و کسب را به خاطر وجدان آدمی در داشتن اراده و اختیار مردود می‌داند، با این حال علت اصلی مخالفت او با اشاعره، به طور مشخص مبانی عرفانی وحدت شخصیه وجود و اعیان ثابت است.

در فضای عرفانی، از یک سو مبانی وحدت شخصیه وجود و نگاه حاصل از آن در مسئله خلق افعال-که فاعلیت را منحصر در حضرت حق می‌کند-تمام‌کننده اختلاف در مسئله و به عنوان سالبه به انتفاء موضوع است. دیگر دو وجود حق و انسان نیست که طبق آن اختلاف ایجاد شود که فعل ایجاد شده مربوط به کدام وجود فاعلی است؛ طبق نگاه ابن عربی یک وجود بیش نیست و آن حضرت

حق است و مابقی موجودات مظاهر آن یک وجود هستند. اوست که خود انجام می‌دهد و فاعلیت منحصر در اوست. پس می‌توان گفت: سالبه به انتفاء موضوع رخ می‌دهد. از این‌رو در فضای عرفانی با یک وجود و مظهر آن روبرویم، به خلاف اشاعره که در نظریه کسب دو وجود منحاز قائلند.

از سوی دیگر، اگر فضای جبر و اختیار را در فضای عرفانی میان وجود حق و مظهر حق، یعنی انسان پیش ببریم، پس از ظهور حضرت حق در تعیین ثانی، شاهد وجود اسمای الهی و اعیان ثابتۀ موجودات در تعیین ثانی هستیم که مطابق با مبنای اعیان ثابتۀ، اقتضای عین ثابتۀ انسان، مریدبودن اوست و همین نکته باعث مخالفت ابن عربی با نظریه کسب اشاعره است. در نظریه کسب، اراده در انسان جایگاهی ندارد و انسان صرفاً کاسب افعال است، با آنکه طبق نگاه ابن عربی انسان با اراده خویش ایجاد فعل را می‌خواهد و خدا آن فعل را از مجرای او ایجاد می‌کند.

همچنین ابن عربی با تصویری که از نظریه کسب نسبت به اسباب برمی‌آید، مخالف است. او انسان را صرفاً کاسب و قرین فعل نمی‌داند، بلکه او بر مبنای عرفانی وجه خاص، انسان را مجرای فیض الهی در ایجاد یک فعل می‌بیند. به عبارت دیگر، در نگاه ابن عربی مجرای فاعلیت حق در ایجاد یک فعل، انسان است.

بنابراین می‌توان گفت تمایز اصلی اندیشه ابن عربی با نظریه کسب اشاعره، مریدبودن انسان در عین ثابت اوست. یعنی عین ثابتۀ انسان، اقتضای اراده و به تبع آن، اختیار را داراست، برخلاف دیگر اعیان از موجودات. در چنین نگاهی حضرت حق در فضای مشیت خویش، او را در فضای عینی و خارجی، مرید و مختار ظهور می‌دهد و این چنین مظهري در عین اختیار خویش، تحت مشیت الهی است. از این‌رو نه می‌توان او را مجبور دانست و نه مختار؛ بلکه او «مختار مجبور» است؛ در عین داشتن اختیار، تحت مشیت حاکمه الهی است و در عین محکوم‌بودن نسبت به مشیت الهی، دارای اختیار است. مرید اوست و فاعل حضرت حق. هم خداست و هم او.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

قرآن کریم.

ابن اثیر جزری (۱۳۶۷)، النهاية فی غریب الحديث و الاثر، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان.

ابن حزم، علی (۱۹۷۵م)، الفصل فی الملل و الالهواء و النحل، بیروت.

ابن عربی، محیی الدین محمد (۱۳۶۶)، فصوص الحکم، تعلیقه ابوالعطاء عقیفی، الزهراء، تهران.

_____ (۱۳۸۴)، ترجمه فتوحات مکیه، ترجمه، تعلیق و مقدمه محمد خواجهوی، انتشارات مولی، تهران، چاپ سوم.

_____ (۱۴۲۱)، مجموعه رسائل ابن عربی، دارالمحجة البيضاء، بیروت.

_____ (بی تا) الفتوحات المکیة فی معرفة اسرار المالکیة و الملكية، دار احیاء التراث العربی، بیروت.

ابن عطیه، جمیل حمود (۱۴۲۳ق)، ابھی المداد فی شرح مؤتمر علماء بغداد، بیروت، مؤسسه الاعلمی.

اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (۱۹۹۸م/۱۴۱۸ق)، الابانه، بیروت، دارالکتب العلمیه.

_____ (۱۹۹۸م/۱۴۱۹ق)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تصحیح ولسف، هری اوستربین (۱۳۶۸)، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، الهدی، تهران.

اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، بی تا، اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع، بیروت، تصحیح و تعلیق حموده غرابه، قاهره، المكتبة الازهریة للتراث.

امینی، حسن (۱۳۸۹)، امر بین الامرین در اندیشه ابن عربی، مجله آیین حکمت، ۴.

امینی نژاد، علی (۱۳۹۴)، حکمت عرفانی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم.

اهل سرمدی، نفیسه (۱۳۹۶)، بازخوانی مبانی ابن عربی در آموزه امر بین الامرین، مجله انسان-پژوهی دینی، ۳۷.

پلنگی، منیژه (۱۳۷۹)، جبر و اختیار از دیدگاه ابن عربی، مجله فقه و حقوق خانواده، ۱۹.

تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر (۱۴۰۷ق)، شرح العقائد النسقية، تحقیق حجازی سقا، قاهره، مكتبة الكليات الازهریة.

جرجانی، علی (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، تصحیح بدرالدین نعلانی، قم، شریف الرضی.

_____ (۱۴۰۵ق)، التعریفات، به کوشش ابراهیم ایاری، بیروت.

جهانگیری، محسن (۱۳۹۰ش)، محیی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

_____ (بی‌تا)، جبر و اختیار، نشریه دانشنامه جهان اسلام، جلد ۹.

حسن‌زاده، مهدی (پاییز و زمستان ۱۳۹۶)، تأثیر الهیات اسلامی بر الهیات یهودی در شکل‌گیری در انسجام بحث جبر و اختیار، مجله آموزه‌های نوین کلامی، ۱.

الحکیم، سعاد، بی‌تا، المعجم الصوفی، بی‌جا، بی‌نا.

حلی، حسن بن یوسف (۱۳۶۳ش)، انوارالملکوت فی شرح الیاقوت، به کوشش محمد نجمی زنجانی، قم.

دشتی، سید محمد (۱۳۸۴)، مقایسه نظرات ابن عربی و مولوی در باب جبر و اختیار، مجله کتاب ماه ادبیات، ۹۵.

سبحانی، جعفر (آذر ۱۳۶۶)، جبر و اختیار از دیدگاه وحی و خرد، مجله کیهان فرهنگی، ۴۵.

_____ (فروردین ۱۳۹۵)، گریزگاهی از جبر به نام کسب و تفسیرهای گوناگون آن، مجله درس‌هایی از مکتب اسلام، ۶۵۹.

سپاهی، مجتبی (۱۳۹۴)، قضا و قدر و ارتباط آن با اعیان ثابت از منظر ابن عربی، مجله اندیشه نوین دینی، ۴۱. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۴۲۱ق)، الملل و النحل، دارالمعرفه، بیروت.

شیرازی، صدرالمتألهین محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه، دار احیاء التراث العربی، بیروت.

طاهری، سید صدرالدین و اعتمادی‌نیا، مجتبی (۱۳۹۱)، علیت و اختیار از منظر ابن عربی و اسپینوزا، مجله پژوهشنامه عرفان، ۶.

غراب، محمود (۱۴۲۷ق/۲۰۰۶م)، شرح کلمات الصوفیه الزد علی ابن تیمیه من کلام الشیخ الاکبر محیی‌الدین ابن عربی، بی‌جا، بی‌نا.

غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۴۰۹ق)، الاقتصاد فی الاعتقاد، بیروت، دارالکتب العلمیه.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱ق)، المحصل، عمان، دارالرازی.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، قم، هجرت.

قدردان قراملکی، بهار (۱۳۹۵)، محمد حسن و علی، هفت رهیافت از نظریه کسب و تحلیل آن، مجله پژوهش‌های اعتقادی کلامی، ۲۱.

قرشی بنایی، علی اکبر (۱۴۱۲ق)، قاموس قرآن، چاپ ششم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

کاکایی، قاسم و یزدان‌پناه، آمنه (۱۳۹۳)، تأثیر اعتقاد به توحید افعالی بر پذیرش جبر یا اختیار از نظر غزالی و ابن عربی، مجله پژوهشنامه عرفان، ۱۰.

کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

- مانکدیم، احمد (۱۳۸۴ق)، شرح الاصول الخمسه، به کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره.
- محمدی، یزدان، خردادماه (۱۳۹۶)، سهم انسان در ایجاد فعل (بررسی نظریه کسب)، مجله معرفت، ۲۳۴.
- مهرابی، ابراهیم، زمستان (۱۳۹۱)، اختیار: نتیجه منطقی مبانی عرفانی ابن عربی، مجله اندیشه نوین دینی، ۳۱.
- همای، جلال الدین (۱۳۷۵)، دو رساله در فلسفه اسلامی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
- یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۹۳)، مبانی و اصول عرفان نظری، نگارش سید عطاء انزلی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم.

References

The Holy Qur'an

- Ahl-e Sarmadi, Nafiseh (1396) , Re-reading the Foundations of Ibn Arabi in the Doctrine of Amr bayn al-Amr, Journal of Human-Religious Studies, No. 37. (in Persian)
- Al-Hakim, Su'ad, n. d. , Al-Mu'jam al-Sufi, n. p. , n. pub. (in Arabic)
- Amini, Hasan (1389) , Amr bayn al-Amr fi Andisha Ibn Arabi, Journal of Ayene-ye Hikmat, No. 4. (in Persian)
- Amini-Nejad, Ali (1394) , Hikmat-e Irfani, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom. (in Persian)
- Ash'ari, Abul Hasan Ali ibn Ismail (1998/1418 AH) , Al-Ibana, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyya. (in Arabic)
- Ash'ari, Abul Hasan Ali ibn Ismail (1998/1419 AH) , Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Musallin, edited by Holger Preissler and Wilferd Madelung, 1368, translated by Ahmad Aram, Al-Huda, Tehran. (in Persian)
- (n. d.) , Al-Luma' fi al-Radd 'ala Ahl al-Zaygh wa al-Bida', Beirut, edited and annotated by Hamouda Ghuraba, Cairo, Al-Azhariyya Library for Heritage. (in Arabic)
- Dashti, Seyyed Muhammad (1384) , A Comparison of the Views of Ibn Arabi and Mowlavi on Jabr wa Ikhtiyar, Journal of Book of the Month: Literature, No. 95. (in Persian)
- Fakhr al-Razi, Muhammad ibn Umar (1411 AH) , Al-Muhassal, Amman, Dar al-Razi. (in Arabic)
- Farahidi, Khalil ibn Ahmad (1409 AH) , Kitab al-Ayn, Qom, Hijrat. (in Arabic)
- Ghazali, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad (1409 AH) , Al-Iqtisad fi al-I'tiqad, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyya. (in Arabic)

Ghurab, Mahmoud (1427 AH/2006) , Sharh Kalimat al-Sufiyya: Al-Radd 'ala Ibn Taymiyya min Kalam al-Shaykh al-Akbar Muhyiddin Ibn Arabi, n. p. , n. pub. (in Arabic)

Hassanzadeh, Mahdi (Fall and Winter 1396) , The Influence of Islamic Theology on Jewish Theology in the Formation and Coherence of the Debate on Jabr wa Ikhtiyar, Journal of New Theological Teachings, No. 1. (in Persian)

Hilli, Hasan ibn Yusuf (1363) , Anwar al-Malakut fi Sharh al-Yaqut, edited by Muhammad Najmi Zanjani, Qom. (in Arabic)

Homayi, Jalal al-Din (1375) , Two Treatises on Islamic Philosophy, Iranian Institute of Philosophy and Wisdom, Tehran. (in Persian)

Ibn Arabi, Muhyiddin Muhammad (1366) , Fusus al-Hikam, commentary by Abul Ata Afifi, Al-Zahra, Tehran. (in Arabic)

----- (1384) , Translation of Futuhat al-Makkiyya, translated, annotated, and introduced by Muhammad Khajavi, Mowla Publications, Tehran, 3rd edition. (in Persian)

----- (1421) , Majmu'at Rasa'il ibn Arabi, Dar al-Mahja al-Bayda, Beirut. (in Arabic)

Ibn Arabi, Muhyiddin Muhammad (n. d.) , Al-Futuhat al-Makkiyya fi Ma'rifat Asrar al-Maliyya wa al-Mulkiyya, Dar Ihya al-Turath al-Arabi, Beirut. (in Arabic)

Ibn Athir al-Jazari (1367) , Al-Nihaya fi Gharib al-Hadith wa al-Athar, 4th edition, Qom, Ismailiyan. (in Arabic)

Ibn Atiyya, Jamil Hammoud (1423 AH) , Abha al-Midad fi Sharh Mu'tamar Ulama Baghdad, Beirut, Al-Alami Foundation. (in Arabic)

Ibn Hazm, Ali (1975) , Al-Fasl fi al-Milal wa al-Ahwa' wa al-Nihal, Beirut. (in Arabic)

Jahangiri, Mohsen (1390) , Muhyiddin Ibn Arabi: A Prominent Figure of Islamic Mysticism, University of Tehran Press. (in Persian)

----- (n. d.) , Jabr wa Ikhtiyar, Encyclopedia of the Islamic World, Vol. 9. (in Persian)

Jurjani, Ali (1325 AH) , Sharh al-Mawaqif, edited by Badr al-Din Na'sani, Qom, Sharif al-Radi. (in Arabic)

Jurjani, Ali (1405 AH) , Al-Ta'rifat, edited by Ibrahim Abiyari, Beirut. (in Arabic)

Kaka'i, Qasem and Yazdan-Panah, Amina (1393) , The Impact of Belief in the Unity of Actions on the Acceptance of Jabr or Ikhtiyar from the Perspectives of Ghazali and Ibn Arabi, Journal of Mysticism Research, No. 10. (in Persian)

Kulayni, Abu Ja'far Muhammad ibn Ya'qub (1407) , Al-Kafi, edited by Ali Akbar Ghaffari, Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiyya. (in Arabic)

Mankdim, Ahmad (1384 AH) , Sharh al-Usul al-Khamsa, edited by Abd al-Karim Uthman, Cairo. (in Arabic)

Mehrabi, Ibrahim (Winter 1391) , Free Will: The Logical Outcome of Ibn Arabi's Mystical Foundations, Journal of New Religious Thought, No. 31. (in Persian)

Mohammadi, Yazdan (June 1396) , Human Role in the Creation of Action (An Analysis of the Theory of Kasb) , Journal of Ma'rifat, No. 234. (in Persian)

Palangi, Manijeh (1379) , Jabr wa Ikhtiyar from the Perspective of Ibn Arabi, Journal of Family Law and Jurisprudence, No. 19. (in Persian)

Qardran Qaramaleki (Spring 1395) , Muhammad Hasan and Ali: Seven Approaches to the Theory of Kasb and Its Analysis, Journal of Theological Research, No. 21. (in Persian)

Qarshi Banai, Ali Akbar (1412 AH) , Qamus al-Quran, 6th edition, Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiyya. (in Persian)

Sepahi, Mojtaba (1394) , Qada wa Qadar and Its Relation to the Fixed Entities from the Perspective of Ibn Arabi, Journal of New Religious Thought, No. 41. (in Persian)

Shahristani, Muhammad ibn Abd al-Karim (1421 AH) , Al-Milal wa al-Nihal, Dar al-Ma'rifa, Beirut. (in Arabic)

Shirazi, Sadr al-Din Muhammad ibn Ibrahim (1981) , Al-Hikma al-Muta'aliya fi al-Asfar al-Aqliyya, Dar Ihya al-Turath al-Arabi, Beirut. (in Arabic)

Subhani, Ja'far (December 1366) , Jabr wa Ikhtiyar from the Perspective of Revelation and Reason, Journal of Kayhan Farhangi, No. 45. (in Persian)

----- (March 1395) , An Escape from Jabr under the Name of Kasb and Its Various Interpretations, Journal of Lessons from the School of Islam, No. 659. (in Persian)

Taftazani, Sa'd al-Din Mas'ud ibn Umar (1407 AH) , Sharh al-Aqa'id al-Nasafiyya, edited by Hijazi Saqqa, Cairo, Al-Azhariyya Library. (in Arabic)

Taheri, Seyyed Sadr al-Din and Etemadi-Nia, Mojtaba (1391) , Causality and Free Will from the Perspectives of Ibn Arabi and Spinoza, Journal of Mysticism Research, No. 6. (in Persian)

Yazdan-Panah, Seyyed Yadullah (1393) , Foundations and Principles of Theoretical Mysticism, written by Seyyed Ata Anzali, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom. (in Persian)