

## Determinism and Free Will from the Point of View of Theology and Mysticism

Ali Salmani\*

Taghi Poornamdarian\*\*

### Abstract

Determinism and free will have always been among the most important and controversial issues of ideology of Muslims. They have historically provoked various disputes and judgments among the thinkers of theology, philosophy, and mysticism. The theological theory of the Mu'tazilites and Ash'arites on this subject comes to the fore by acknowledging the issue of duality between the obligated man and God. However, each endeavor ultimately leads to a different answer to the question of how the obligated man is related to God. By presupposing independence of Man from God and looking at them as two separate facts, theologians have tried to examine the issue of determinism and free will in a way that they do not face any problems in justifying the discussion of obligation and punishment for deeds in addition to preserving both the appearances of narrative and rational arguments based on the refusal of reincarnation and unity of God and Man. By relying on their intuitive experience of their unity with the absolute existence of God in the position of nearness to the supererogatory (Nawafil), mystics have presented another presentation of the relationship between Man and God. For Islamic theologians, determinism and free will are reasonable additions to the two independent parties of God and the obligated human being, whose duality is assumed to be certain, while mystics consider creatures as a ray of God's absolute existence according to their intuitive experience of the way of relation between God and Man. They deny realization of a reasonable addition in the light of such a unity since a reasonable addition can be only imagined between two separate and independent issues, while they do not believe in the realization of such independence on both sides of the relationship between God and Man according to their theory of existence. Mystics examine the issue of determinism and free will in the light of the unity of God and slavery to Him, which is revealed in nearness to the supererogatory. In this view, which arises from a chimerical experience, they speak of a kind of determination that occurs due to separation from their own human attributes and annihilation in God considering the position of nearness to the supererogatory. To achieve this position, such annihilation and appearance of God's attributes inside their hearts are required. Here, mystics deny their free will as an attribute of human nature. Moreover, they introduce their own free will as a description of God's attributes that is manifested in them considering appearance of God's names in their hearts and the fact that their creation has been reflected in the form of truth.

**Keywords:** existence, unity, nearness to the supererogatory (Nawafil), determinism, free will

---

\* PhD Candidate, Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran

\*\* Professor of Persian Language and Literature, Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran  
(Corresponding Author's Email: [poornamdarian@gmail.com](mailto:poornamdarian@gmail.com))

## جبر و اختیار از منظر عرفان و کلام

علی سلمانی\*

تقی پورنامداریان\*\*

### چکیده

جبر و اختیار همواره از مسائل مهم و بحث‌انگیز عقیدتی مسلمانان بوده و از نظر تاریخی، اختلافات و داوری‌های متنوعی را در میان اندیشمندان کلام و فلسفه و عرفان دامن زده است. نظریه کلامی معتزله و اشاعره درباره این موضوع، با مسلم‌دانستن مسئله دوگانگی میان انسان مکلف و حق مطرح می‌شود؛ البته کوشش هریک سرانجام، به پاسخی متفاوت به مسئله چگونگی رابطه انسان مکلف با خدا می‌انجامد. متکلمان به استقلال خلق از حق معتقدند و به خلق و حق همانند دو حقیقت جدا از هم می‌نگرند؛ آنان با این پیش‌فرض‌ها کوشیده‌اند مسئله جبر و اختیار را به گونه‌ای بررسی کنند که هم ظواهر ادله نقلی و عقلی را - مبنی بر امتناع حلول و وحدت حق و خلق - حفظ کنند و هم در توجیه بحث تکلیف و جزای اعمال دچار مشکل نشوند. عارفان با توجه به تجربه‌ای که از شهود وحدت خود با وجود مطلق یا حق، در مقام قرب نوافل دارند، خوانشی دیگر از رابطه حق و انسان به دست داده‌اند. جبر و اختیار نزد متکلمان اسلامی یک اضافه مقولی است که میان دو طرف مستقل یعنی خدا و انسان مکلف برقرار می‌شود که دوگانگی آنها مسلم فرض شده است. عارف با توجه به تجربه شهودی خود از شیوه ارتباط حق و خلق، مخلوقات را پرتوی از وجود مطلق می‌داند؛ در نتیجه در سایه چنین وحدتی، تحقق اضافه مقولی را منکر است؛ زیرا اضافه مقولی تنها میان دو امر جدا از هم و مستقل تصور می‌شود و عارفان با توجه به نظریه خود درباره وجود، به تحقق چنین استقلالی در دو طرف رابطه حق و خلق معتقد نیستند. عارف مسئله جبر و اختیار را در پرتو وحدت حق و عبد - که در قرب نوافل آشکار می‌شود - بررسی می‌کند. در این دیدگاه که برخاسته از تجربه ذوقی است، عارف با توجه به مقام قرب نوافل - که مستلزم فنای عارف و ظهور اوصاف حق در صفحه باطنش است - و فنای خود در حق که در این مقام حاصل می‌شود، از نوعی جبر سخن می‌گوید؛ این جبر به سبب فنای اوصاف عارف در وجود حق و جداشدن او از اوصاف بشری رخ می‌دهد. در اینجا عارف به نفی اختیار خود می‌پردازد که صفتی از اوصاف بشری است؛ نیز با توجه به ظهور اسمای حق در خود و اینکه آفرینش او بر صورت حق است، اختیار را مانند وصفی از اوصاف حق مطرح می‌کند که در او تجلی یافته است.

### واژه‌های کلیدی

وجود؛ وحدت؛ قرب نوافل؛ جبر؛ اختیار

\* دانشجوی دکتری، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران alisalmani.11605@gmail.com

\*\* استاد زبان و ادبیات فارسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)، poornamdarian@gmail.com

## ۱- مقدمه

مطالب یادشده خلاصه دیدگاه‌هایی است که در علم کلام اشعری و معتزلی و امامی درباب مسئله جبر و اختیار مطرح شده است. جامع مشترک همه این دیدگاه‌ها - البته با لحاظ شدت و ضعف موجود میان آنها - قائل بودن به ضرورت وجود طرفین برای ایجاد نسبت جبر و اختیار است؛ بدین معنا که چه در صورت پذیرش جبر و چه در صورت پذیرش نظریه اختیار ناگزیریم برای اثبات مدعا، دو طرف مستقل (خدا و انسان) را برای تحقق نسبت و اضافه جبر یا اختیار فرض گیریم؛ به طوری که مرز میان طرفین کاملاً مشخص و ممتاز باشد و هریک از دیگری جدا باشد تا بتوان وجود اضافه جبر یا اختیار را میان آن دو تصور کرد و به‌عنوان نسبتی محقق میان آن دو، جبر و اختیار را بر آنها حمل کنیم.

مسئله جبر و اختیار در تجربه عارفان به صورتی متفاوت با دیدگاه کلامی بررسی شده است؛ در منظومه ادراکات عرفانی، جبر و اختیار در پرتو نظریه وحدت و رویارویی عارف با وجود مطلق مطرح می‌شود. در این مقاله کوشش شد این موضوع با توجه به کلمات و آثار عارفانی مانند ابن‌عربی و مولوی بررسی و تفاوت دیدگاه کلامی و عرفانی در این زمینه روشن شود.

## ۱-۱ روش پژوهش

پرسش کلیدی این پژوهش را چنین می‌توان مطرح کرد: تفاوت اساسی رویکرد عرفانی به مسئله جبر و اختیار با رویکرد کلامی چیست و عارف با توجه به کدام یافته‌های تجربه عرفانی خود به این موضوع پاسخ می‌گوید؟ برای پاسخ به پرسش یادشده، این پژوهش با رویکرد پدیدارشناسانه (phenomenology) نسبت به موضوع و برپایه دو روش توصیفی - تحلیلی (descriptive-analytic) و تحلیل محتوا (content analysis) بررسی شده و به انجام رسیده است؛ همچنین نمونه‌هایی از نظریات مهم ابن‌عربی و مولوی در این زمینه به صورت تحلیلی و توصیفی ارائه شده است تا پاسخ عارفان به پرسش کلیدی این پژوهش صورت روشن‌تری به خود گیرد.

## ۱-۲ پیشینه پژوهش

درباره رویکرد عارفان و متکلمان به مسئله جبر و اختیار، تاکنون بسیاری از عرفان‌پژوهان در آثار و مقالات خود اظهار نظر کرده‌اند؛ بنابراین شرح‌هایی که بر آثار عرفانی و نیز کتاب‌هایی که در زمینه مبانی و اصول عرفان نگاشته شده، از منابع مهم این پژوهش است؛ اما افزون بر اینها، می‌توان به کتاب‌ها و مقالات علمی - پژوهشی زیر نیز اشاره کرد:

همایی (۱۳۶۹) در *مولوی‌نامه*، نگاه عرفانی مولوی را در مقایسه با مذهب کلامی اشعری و نظریه «امر بین الامرین» تحلیل کرده است. عفیفی (ابن‌عربی، ۱۳۶۶) در تعلیقات خود بر کتاب *فصوص‌الحکم* در مناسب‌های مختلف مسئله جبر و اختیار را از نگاه ابن‌عربی و رابطه آن را با نظریه اشاعره بررسی کرده است. زرین‌کوب (۱۳۷۳) در *سرنی* با تفسیری برپایه آثار مولوی، مسئله جبر و اختیار را از دیدگاه مولانا و نسبت افکار او را با علم کلام توصیف و تحلیل کرده است. پلنگی (۱۳۷۵) نیز کوشیده است طرحی از نظریه جبر و اختیار نزد ابن‌عربی ارائه کند. دادبه (۱۳۸۸) به نگاه دیگرگونه مولوی به مسئله جبر و اختیار در سطوح متعدد پرداخته است. جعفری (۱۳۸۸) دیدگاه عرفانی ابن‌عربی را به مقوله جبر و اختیار با نگاهی نو کاوش کرده است. اخباراتی و پازوکی

(۱۳۹۵) به پرسش «آیا مولوی اشعری است؟» پاسخ گفته‌اند. حسینی فر (۱۳۹۷) به بازخوانی جبر و اختیار در ساحت آموزه‌های عرفانی براساس سه محور سریان فیض الهی، تجلی و حکومت اسماء جلالی، اعیان ثابت و سرّ القدر پرداخته است؛ اما از منظر وحدت حق و خلق در مقام قرب نوافل که در تجربه شهودی عارف می‌گنجد، پژوهشی دیده نشده است.

## ۲- تاریخ کلامی جبر و اختیار

### ۲-۱ اشاعره

با ظهور ابوالحسن اشعری جدال کلامی جبر و اختیار وارد مرحله تازه‌ای شد. او در دو اثر مهم *الإبانه* و *اللمع* خود، به مسئله جبر و اختیار پرداخت و دلایلی نقلی و عقلی درباره نظریه خود ارائه داد. اشعری با توجه به نگرش کلامی‌اش، به اشکالات و ایرادات احتمالی پاسخ داده است. اشعری در زمانی ظهور کرد که مجادلات و مباحثات کلامی فرقه قدریه و جبریه به اوج خود رسیده بود. او با هر دو گروه جبریه و قدریه مخالفت کرد. از نظر اشعری این دو دیدگاه درباره افعال آدمی، مایل به افراط و تفریط است. ابوالحسن اشعری در جست‌وجوی نظریه‌ای بینابین و تاحدی معتدل بود که چونان حد وسط آن دو نظریه عمل کند؛ از این رو در تتبع‌های خود سرانجام نظریه کسب را نقطه اعتدال و به‌دور از افراط و تفریط جبریه و قدریه در پاسخ مسئله جبر و اختیار ارائه داد. او به‌صراحت اعلام کرد که خداوند خالق (مبدع) همه‌چیز است و بندگان فقط کاسب اعمال خویش‌اند (اشعری، ۱۹۵۵: ۶۹؛ نیز همان، ۱۹۹۰: ۲۳).

باقلانی نیز که فاصله‌زمانی اندکی با اشعری دارد، همان نظریات اشعری را تکرار کرد و به بسط و توضیح آنها پرداخت. او پس از ارائه ادله نقلی و عقلی خود مبنی بر خلق افعال از خدا و کسب آنها توسط انسان (باقلانی، ۱۹۸۷: ۳۴۱)، به وجوه مختلف مسئله قضا و قدر و به‌صورت تلویحی به معنای «مقضی» نیز اشاراتی می‌کند (همان: ۳۴۵). غزالی نیز در آثار خود همان نظریات متکلمین اشعری پیش از خود را با بیانی دقیق‌تر تأیید کرده است. او هر دو جانب جبر مطلق و اختیار مطلق را مردود می‌شمرد و در یک تقسیم‌بندی، اعمال آدمی را به دو دسته اضطراری (جبری) و اختیاری تقسیم می‌کند (غزالی، ۱۳۸۴: ۲۴۸). غزالی با هدف ارائه مدخلی بر نظریه کسب به تبیین این نظریه می‌پردازد. او بر این معنا تأکید می‌ورزد که ماسوی‌الله و از جمله کردارهای انسان، ممکن‌الوجود است و هر ممکنی لاجرم مقدر قدرت خداست؛ در نتیجه افعال ارادی انسان نیز بسان هر وجود امکانی دیگر، فعل حق و مخلوق اوست؛ چنانکه به تصریح قرآن کریم آفریدگاری جز خدا در کار نیست: «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (زمر: ۶۲) و «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ» (صافات: ۹۶). در پایان، غزالی با تکیه بر همین استدلال نتیجه می‌گیرد که خداوند آفریدگار موجودات و نیز کردارهای ارادی آنان است (غزالی، ۱۹۸۵، ج ۱: ۱۹۴-۱۹۳).

فخرالدین رازی از دیگر متکلمان اشعری است که برخلاف غزالی - بی‌آنکه بکوشد سخن خود را درآمدی بر نظریه کسب ابوالحسن اشعری جلوه دهد - جبری خالص را به ابوالحسن اشعری نسبت می‌دهد (رازی، ۱۳۵۳ ق، ج ۱: ۲۲۸). او تصریح می‌کند که از دیدگاه ابوالحسن اشعری، «فعل بنده به ذات و جمله صفات به قدرت خدای تعالی واقع می‌شود و قدرت بنده در ایجاد و کسب این فعل هیچ نقشی ندارد» (رازی، ۱۳۴۱: ۲۱۷؛ لاهیجی، ۱۳۷۳: ۳۲۶).

متکلمان اشعری در تبیین و تفسیر این نظریه کوشیده‌اند. مبنای تفسیرهایی که از کسب به دست داده‌اند، تقسیم البته نامساوی قدرت و اراده، بین خدا و انسان و به‌نوعی شرکت‌دادن انسان در پدیدآوردن فعل ارادی اوست. برای تحقق این امر، اشعریان مفسر در تفسیرهای خود نظریه کسب و اصل تفکیک میان خالق فعل و فاعل آن را پیش چشم داشته‌اند. به اعتقاد باقلانی اصل افعال ارادی انسان، آفریده خداست (خالق)؛ اما اتصاف فعل ارادی آفریده خدا به صفت نیک و بد، و طاعت یا معصیت به‌شمارآمدن آن، معلول قدرت کسب انسان (فاعل) است (باقلانی، ۱۹۵۷، ج ۱: ۳۰۷؛ شهرستانی، ۱۹۶۱، ج ۱: ۹۷؛ رازی، ۱۳۵۳: ۲۲۷).

اسفراینی نیز به همین شیوه کردارهای ارادی انسان را معلول دو قدرت، یعنی قدرت خالق (خدا) و قدرت فاعل (انسان) می‌داند؛ بدین معنا که قدرت حادث انسان در پدیدآمدن فعل ارادی وی نقش ایجاد نداشت؛ بلکه معین و مددکار است؛ به‌طوری که در جنب تأثیر ایجاد خدایند، مصداق اجتماع دو مؤثر مستقل بر یک اثر — که امری مُحال است — به شمار نمی‌رود (جرجانی، ۱۹۰۷، ج ۸: ۱۴۶؛ رازی، ۱۳۴۱: ۲۱۷).

غزالی در کتاب *قواعد العقائد* تقریباً همان سخنان اسفراینی را گاه با اندک تغییری در تعبیر تکرار می‌کند. او بر این معنا تأکید می‌ورزد که یگانه خالق در پهنه هستی خداست. افعال ارادی انسان هم از آن جهت که از مصادیق ممکن‌الوجود به شمار می‌آید، آفریده خداست؛ اما این افعال انسان نه بر شیوه خلق و در محدوده ایجاد، بلکه بر مبنای قدرت بر کسب، مقدور انسان نیز هست. او تصریح می‌کند که کسب وصف عبد است و خلق وصف ربّ (غزالی، ۱۹۸۵: ۱۹۵). به نظر غزالی، بدان سبب که به‌ضرورت، بین حرکت ارادی دست و لرزش دست فرد مبتلا به رعشه فرق است، جبر محض حاکم نیست؛ در نتیجه مجموع قدرت خالق و فاعل، یعنی مجموع قدرت خدا و انسان، مؤثر در کردارهای ارادی انسان — چنانکه ابواسحاق اسفراینی نیز معتقد است — است (همان: ۱۹۶). غزالی کسب را اقتران قدرت انسان با قدرت خدا می‌داند؛ یعنی تقارن قدرت خالق و فاعل هنگام انجام‌گرفتن فعل ارادی. همچنین بر این معنا تأکید می‌ورزد که تعلق قدرت انسان به فعل ارادی، تعلق تأثیری و ایجاد نیست و به‌طور مثال به کیفیت تعلق علم به معلوم می‌ماند (غزالی، ۱۹۸۳: ۹۲-۹۳). بدین‌سان، غزالی نیز همانند اسفراینی از اجتماع دو قدرت یا دو مؤثر — که یکی مستقل و دیگری غیرمستقل است — بر یک مقدور و یک اثر — که همانا فعل ارادی انسان است — سخن می‌گوید (همان، ۱۹۸۵: ۱۹۶). غزالی سوزاندن، یعنی عمل آتش را که جبر محض است در برابر عمل خداوند که اختیار محض است، قرار می‌دهد تا بدین نتیجه برسد که کردارهای انسان منزلی میان دو منزلت جبر (عمل سوزاندن در آتش) و اختیار (افعال خداوند) است؛ بر این مبنا انسان مجبور به اختیار است. اهل حق از این منزلت میانه به کسب تعبیر می‌کنند که جامع جبر و اختیار است (همان، ۱۹۹۶، ج ۴: ۲۷۱).

## ۲-۲ معتزله

در مقابل جبریه، قدریه قرار می‌گرفتند. آنان معتقد بودند که بندگان خالق افعال خود هستند و بر این اساس کفر و معصیت را به تقدیر خدا نمی‌دانستند (جرجانی، ۱۴۰۵ ق: ۹۷). مطابق شواهد تاریخی، این عقیده که انسان مجبور و اسیر تقدیر نیست و خود سرنوشتش را تعیین می‌کند و در انجام‌دادن افعال ارادی خویش، صاحب اختیار است، با جنبش قدریان یا قدریه در عصر اموی آغاز شد و آنان که از قدرت انسان در خلق افعال ارادی خود سخن گفتند، قدری یا قدرگرا خوانده شدند. پیشوا و پیشرو قدرگرایی معبد جُهَنی (م ۸۰ ق. / ۶۶۹ م.) است.

جبرگرایی مقبول امویان و به سود حاکمیت آنان بود و به همین سبب آن را ترویج می‌کردند؛ جهنی در برابر جبرگرایی ایستاد و نسبت افعال خیر و شر را به قضا و قدر انکار کرد. او اعلام داشت که انسان آزاد است و پیش از آنکه به کاری دست زند، قادر و در انجام دادنِ کردارهای خود مختار و مستطیع است؛ خداوند نیز افعال و اعمال بندگان را به خود ایشان وا گذاشته و به سبب همین تفویض قدرت به انسان، او را در قبال اعمال خود مسئول دانسته است (بغدادی، ۱۹۸۸: ۱۱۴؛ جرجانی، ۱۹۰۷، ج ۸: ۳۷۷). غیلان دمشقی، یونس اسواری و جعد ابن درهم نیز از جمله کسانی بودند که از نظریه قدرگرایی معبد جهنی پیروی کردند. قدرگرایی روزبه‌روز طرفداران بیشتری یافت و پذیرش این نظریه از واصل بن عطا (۸۰-۱۳۱ ق.) / (۶۹۹-۷۴۹ م.)، پیشوای ایرانی‌نژاد معتزله، نهضتی عظیم در عالم اسلام پدید آورد؛ اختیارگرایی با واصل و نهضت او، تحت عنوان نظریه تفویض به گسترش خود ادامه داد.

معتزله برخلاف اشاعره، انسان را در انجام همه اعمال و افعال خویش مختار می‌دانند. قاضی عبدالجبار، از دانشمندان معتزلی، به صراحت اعلام می‌کند که اعمال بندگان آفریده خداوند نیست؛ بلکه مخلوق خود بندگان است و اگر افعال بندگان آفریده خدا باشد، در آن صورت دیگر آنان شایسته مدح و ذم و ثواب و عقاب نخواهند بود؛ نیز اگر همه افعال بندگان به قضای خداوند باشد، مستلزم آن خواهد بود که خداوند به همه آنها راضی باشد؛ حتی به کفر و الحاد؛ درحالی‌که رضا به کفر، کفر است (عبدالجبار، ۱۹۶۳، ج ۸: ۵۵۲). تأکید معتزله بر این معانی با این هدف صورت می‌گیرد که از دیدگاه آنان اگر انسان در انجام افعال ارادی قادر، آزاد و مستقل نباشد و به اختیار خویش اعمال خود را انجام ندهد، امر و نهی و ثواب و عقاب و ارسال رسل و انزال کتب باطل و در یک کلام، مسئولیت اخلاقی و دینی بی‌معنا خواهد بود (رازی، ۱۳۵۳ ق: ۲۳۳؛ همان، ۱۳۴۱: ۲۲۱).

از نظریه اختیارگرایی معتزله، دو متفکر برجسته در حوزه کلام شیعه امامیه، یعنی نصیرالدین طوسی و علامه حلی دفاع کرده‌اند و بدان گرویده‌اند و حتی بر نظریه ابوالحسین بصری تأکید ورزیده‌اند، مبنی بر اینکه علم ما به استقلال انسان در انجام افعال ارادی خویش، علمی بدیهی و ضروری است (حلی، ۱۳۸۵: ۳۳۳؛ همان، ۱۳۶۳: ۱۱۰). علامه حلی در این باره می‌گوید: کارهایی که از بنده سر می‌زند و صفات آن و حتی کسب که اشاعره گفته‌اند، همگی با قدرت و اختیار بنده صورت می‌گیرد و انسان در کارهایش مجبور نیست؛ بلکه می‌تواند کاری را انجام دهد چنانکه می‌تواند همان کار را ترک کند (همان، ۱۳۸۵: ۱۰۲؛ همان، ۱۳۹۹ ق: ۳۴۱). با این حال در گرایش متکلمان امامیه به نظریه میانه «امر بین الامرین» تأیید شده اهل بیت (ع) و تفسیر و دفاع آنان از این نظریه، تردید نیست؛ به همین سبب به نظر می‌رسد تأیید آنان از اختیارگرایی به معنای تأیید نظریه تفویض، آنگونه که معتزله از آن سخن می‌گویند، نیست؛ بلکه به نوعی اختیارگرایی مدنظر آنان با نظریه میانه «امر بین الامرین» پیوند دارد؛ این از آن روست که نظریه بین الامرین، برزخی میان نظریه جبر و اختیار است و طرفداران آن همانند معتزله از قدرت انسان برای انجام افعال ارادی به‌طور مطلق سخن نمی‌گویند.

### ۳- دیدگاه عارفان

مطالب یادشده خلاصه دیدگاه‌هایی است که در علم کلام اشعری و معتزلی و امامی درباب مسئله جبر و اختیار مطرح شده است. جامع مشترک همه این دیدگاه‌ها - البته با لحاظ شدت و ضعف موجود میان آنها - قائل بودن به

ضرورت وجود طرفین برای ایجاد نسبت جبر و اختیار است؛ بدین معنا که چه در صورت پذیرش جبر و چه در صورت پذیرش نظریه اختیار، ناگزیریم برای اثبات مدعا، دو طرف مستقل (خدا و انسان) را برای تحقق نسبت و اضافه جبر یا اختیار فرض گیریم؛ به طوری که مرز میان طرفین کاملاً مشخص و ممتاز باشد؛ نیز هریک از دیگری جدا باشد تا بتوان وجود اضافه جبر یا اختیار را میان آن دو تصور کرد و به عنوان نسبتی محقق میان آن دو بر آنها حمل کنیم. از میان مطالب گذشته آشکار شد که متکلمان این استقلال طرفینی را به عنوان یک امر مسلم، پیش فرض گرفته و بحث را از مراحل بعد از آن آغاز کرده‌اند.

پیش از بیان تفصیلی و برای روشن تر شدن مطلب لازم است به تعریف اضافه و تقسیمات آن اشاره‌ای گذرا داشته باشیم.

در یک تقسیم‌بندی فلسفی، اضافه بر دو نوع است: مقولی و اشرافی؛ اضافه مقولی نیز خود بر دو قسم است: اضافه حقیقی یا بالذات (ابن‌سینا، ۱۹۷۳: ۹۵) و اضافه مشهوری یا مرکب. مقصود از اضافه حقیقی یا بالذات همان مقوله اضافه است؛ یعنی هیأتی که وجود و ماهیتش (فارابی ۱۴۰۸ ق، ج ۱: ۵۷) تنها در مقایسه با غیر تعقل می‌شود؛ مانند ماهیت پدری، پسری، دوستی و غیره که تنها در صورت وجود دو فرد مستقل، تحقق‌پذیر و تصورشدنی خواهد بود. در برخی از متون فلسفی، مضاف حقیقی را مضاف بسیط نیز نامیده‌اند (سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۱: ۲۶۳).

اضافه مشهوری یا مرکب نیز که در حقیقت مصداق ذاتی اضافه نیست، بر دو قسم است: گاه مقصود از آن ذات مضاف بدون در نظر گرفتن وصف اضافه است؛ یعنی همان مصداق خارجی مانند ذات پدر یا ذات پسر؛ گاهی نیز مقصود ذات به همراه وصف است؛ مانند ذات پدر به لحاظ نسبت اضافه‌ای که به پسر دارد (بهنیاز، ۱۳۵۷: ۳۹۷).

در کلمات اهل فن (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۱۵۴) از اضافه حقیقی به اضافه مقولی نیز تعبیر شده؛ یعنی آنچه حقیقتاً مصداق مقوله اضافه است، همان اضافه حقیقی است (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳ ق، ج ۴: ۲۰۰)؛ اما چون قسم اخیر به ذهن نزدیک‌تر و در نزد عموم مشهورتر است، آن را نیز به طور ضمنی قسم دیگری از اضافه مقولی قرار داده‌اند.

قسم دیگر اضافه، اضافه اشرافی است که در آن یک طرف به طرف دیگر، وجود و هستی می‌دهد و میان آنها رابطه علت و معلولی برقرار است و از این‌رو، این نوع اضافه را یک‌طرفی دانسته‌اند؛ بدین معنا که در این رابطه مضاف عین اضافه است و هیچ استقلالی از مضاف‌الیه ندارد؛ نه اینکه اضافه جدای از مضاف باشد. به همین سبب ایجاد در اینجا از وجود متمایز نیست؛ بلکه خود مضاف به لحاظ نسبتش به مضاف‌الیه، ایجاد و به لحاظ تحققش به صورت معلول مضاف‌الیه، وجود نامیده می‌شود. برخلاف اضافه مقولی که تحقق اضافه - چه در ذهن و چه در خارج - متوقف بر وجود دو طرف است (آملی، ۱۳۷۰ ق: ۳۹۲). در اضافه اشرافی در واقع مضاف‌الیه به سبب اضافه، موجود و محقق می‌شود؛ مانند اضافه اشرافی حق تعالی به ماسوی که سبب تحقق و وجود اشیاء شده است؛ از همین‌رو، از آن به اضافه قیومی حق نیز تعبیر کرده‌اند (سبزواری، ۱۳۶۰: ۱۶۸).

یکی از احکام اضافه که در فلسفه از آن بحث می‌شود، تکافؤ یعنی برابری متضایفین (دو طرف اضافه) از نظر وجود و عدم، قوه و فعل، ذهن و خارج و عموم و خصوص است؛ بدین معنا که اگر یکی از آن دو موجود است، دیگری نیز باید موجود باشد، نه معدوم؛ یا اگر یکی بالقوه است، دیگری نیز باید بالقوه باشد، نه بالفعل (ابن‌سینا، ۱۹۵۲، ج ۱: ۱۴۸-۱۵۵؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۳ ق، ج ۱: ۱۹۲).

با توجه به این مقدمه می‌گوییم جبر و اختیار در علم کلام، نسبتی از سنخ اضافهٔ مقولی قائم بین طرفین است؛ بدین معنا که جبر و اختیار بیانگر تضایفی است که میان انسان و خدا برقرار است و در این نسبت، مستقل از یکدیگر فرض شده‌اند. می‌توان مدعی شد که طبق دیدگاه عارفان، بنیان نظریهٔ کلامی جبر و تفویض بر نادیده‌گرفتن مسئلهٔ معیت حق با عبد و در سطح بالاتر وحدت حق و عبد استوار است که در مقام قرب نوافل برای عارف آشکار می‌شود؛ حدیثی که در لسان صوفیه به حدیث قرب نوافل شهرت دارد و با این صورت نقل شده است: «مَا تَقَرَّبَ إِلَى عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَ مَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوْافِلِ حَتَّىٰ أَحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ، كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَ بَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَ يَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَ رِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا». این حدیث در کهن‌ترین منابع حدیثی شیعه و سنی، با اندک اختلافی در لفظ، نقل شده است (رک. ابن‌حنبل، ح ۲۶۱۹۲؛ بخاری، ح ۶۵۰۲؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۳۵۲؛ ابن‌بابویه، ۱۳۵۷: ۳۹۹) و این همان اصلی است که دیدگاه عارفان در تبیین مسئلهٔ جبر و اختیار بر آن تکیه دارد و همان تفاوت اساسی نگرش یا تجربهٔ عارف با دیدگاه کلامی مطرح در این زمینه است. عارف حق را وجود مطلق می‌یابد که بر همه‌چیز احاطهٔ قیومی دارد؛ به‌طوری که فرض وجود غیر را منتفی می‌داند؛ بنابراین نمی‌تواند به هیچ‌یک از نظریه‌های کلامی در باب رابطهٔ حق و خلق پایبند باشد؛ زیرا عارف در تجربهٔ سلوکی خود که بر محور وجود می‌گردد، ابتدا وحدت خود با وجود مطلق (در قرب نوافل) و سپس وحدت جهان را با وی (در قرب فرایض) درمی‌یابد و در این حالت هیچ تمایز و عزلتی میان حق و خلق، بدین معنا که خلق جدای از حق باشد، تصور نمی‌کند. در این مقام، یعنی در مرتبهٔ قرب نوافل که حق با عبد متحد است، سخن عارف یا أنا الحق است و یا فراتر از آن به هو الحق نظر دارد که در واقع در مقام قرب فرایض است که دیگر نه‌تنها در خود که در عالم نظاره‌گر حق می‌شود. بدیهی است جایی که سخن از وحدت در میان باشد، مقومات برداشت‌های کلامی از جبر و اختیار یعنی وجود طرفین تا حدودی مستقل و تکافؤ آنها تأمین نخواهد شد. در عرفان، خلق و حق دو طرف مستقل از هم نیستند تا مسئلهٔ جبر و اختیار چنان پیش آید که در خارج از زیست‌جهان عرفانی مطرح است؛ بلکه در اینجا مقولهٔ جبر و اختیار بر بنیان رویارویی عارف با وجود یا حق و در پرتو تجربه‌ای از توحید تفسیر می‌شود که خود این تجربه و رویارویی بیانگر تحقق تنها یک طرف (حق) و نه طرفین و فنای (عدم) طرف دیگر است؛ در تجربهٔ عرفانی بحث جبر و اختیار آنجا مطرح می‌شود که به‌سبب قرب به حق فنای سالک و ظهور اوصاف حق در تعیین وی رخ داده باشد و بدین صورت سالک از همهٔ اوصاف خود از جمله اختیار فانی و جلوه‌گه اوصاف حق شده است. برای توضیح بیشتر مطلب نیازمند مقدمه‌ای در بیان عینیت وجود و حق از نظرگاه عارف هستیم.

مهم‌ترین و اصلی‌ترین ویژگی عرفان که سبب تمایز آن حتی در موضوع از سایر علوم اسلامی می‌شود، اصل وحدت شخصیهٔ وجود است. خود این اصل در هاله‌ای از غموض و ابهام قرار دارد که درک آن را برای غیرعارفی که تجربه‌ای از وجود یا حق در آن سطح ندارد، با دشواری روبه‌رو می‌کند. براساس این مبنا، وجود در یک حقیقت متعالی که همان وجود حق تعالی باشد، منحصر است و بقیهٔ موجودات تعینات و نسب آن حقیقت هستند که خود وجودی و رای آن ندارند. اگر به این تعینات، مستقل و جدا از آن حقیقت یگانه نگاه شود و آنها را بدون لحاظ حق در نظر گیریم، همهٔ آنها عدم محض هستند و حقیقتی ندارند و اگر به اعتبار آن حقیقت یعنی حق تعالی که تنها مصداق عینی وجود است به آنها نگاه شود، در آن صورت به نحو مجاز، وجود به ایشان اسناد



داده می‌شود. در این بیان و تفسیر از هستی، کثرت نفی نشده؛ بلکه تفسیری از آن ارائه می‌شود که با وحدت شخصی وجود سازگار است؛ به همین سبب در عرفان بحث کثرت و احکام آن شکل می‌گیرد. این کثرات همان حیثیات وجودند و روشن است که حیثیات یک چیز با خود آن چیز از جنبه‌هایی متفاوت و گاهی متحد است. (رک. یزدان‌پناه، ۱۳۹۱: ۱۶۷-۲۰۷)؛ بنابراین تفسیر از کثرت، همان وجود حق است که بسط ظهوری می‌یابد و خود را در موطن‌های متعدد و مختلف مثل قدرت، علم، اراده، کثرات عالم و غیره نشان می‌دهد. این موطن‌ها نیز خارج از وجود او نیستند؛ بلکه تعینات و حیثیات اویند. به همین سبب نه در عرض وجود/حق و بیرون از آن که در خود وجود/حق محقق هستند. این حیثیات اگر به تنهایی و بدون لحاظ وجود حق در نظر گرفته شوند، نیستی محض‌اند؛ ولی اگر به لحاظ وجود حق در نظر گرفته شوند، به نحو مجاز به وجود متصف می‌شوند (ابن عربی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۷۶؛ ابن‌ترکه، ۱۳۸۱، ج ۱: ۲۹۴-۲۹۵).

وجود کثرات در عرفان اسلامی همواره به‌عنوان مظاهر و جلوه‌های وجود حق مطرح است. این مظاهر هرکدام حکم خاص خود را دارد؛ از این رو بحث از احکام کثرت که از جمله آنها بحث انسان و چگونگی انتساب افعالش به اوست، در عرفان یک امر ضروری است. به همین سبب برخی از کتاب‌هایی که در پی بیان مسائل و مبانی عرفان برآمده‌اند، بحث از کثرت و احکام آن را در تعریف مسائل عرفان نیز گنجانده‌اند (قیصری، ۱۳۸۱، رساله اول: ۶؛ فناری، ۱۳۷۴: ۲۰۸-۲۵۲؛ ابن‌ترکه، ۱۳۸۱: ۲۸۰-۲۸۳).

وجودات خاصه یعنی کثرات‌های عالم امکان با افاضه حق موجودند و این افاضه، لحظه‌به‌لحظه از حق به این وجودات می‌رسد؛ چنانکه اگر لحظه‌ای این فیض منقطع شود، ممکنات به عدم ذاتی خود رجوع می‌کنند. در عرفان از این افاضه به تجدد امثال تعبیر می‌شود (رک. ابن‌عربی، ۱۳۲۹، ق، ج ۱: ۱۸۸؛ همان، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۲۵-۱۲۶ و ۱۵۵). در تجدد امثال، صور عالم به‌منزله اعراض‌اند که بر جوهر واحد نفس رحمانی که عین حق تعالی است - البته مراد عینیت در مقام ذات حق تعالی نیست - عارض شده‌اند. این جوهر حکم همان هیولای کلی در فلسفه را دارد که در تعریف همه موجودات امکانی اخذ می‌شود. در عرفان نیز از نفس رحمانی به جوهر تعبیر می‌شود که در همه موجودات حضور دارد و مقوم آنهاست و در عین حال، خود قائم به نفس خود است (ابن‌عربی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۲۵-۱۲۶؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۷۷).

### ۳-۱ ابن عربی و مسئله جبر و اختیار

ابن عربی دیدگاه عارفان را در عرض دو دیدگاه اشاعره و معتزله قرار می‌دهد و در مسئله انتساب افعال به انسان همین سه دیدگاه را مهم می‌داند: «فهؤلاء ثلاثة اصناف: اصحابنا و الاشاعرة و المعتزلة» (ابن‌عربی، ۱۳۲۹، ق، ج ۳: ۲۱۱). این شیوه بیان نشان‌دهنده آن است که عارفان به هیچ‌یک از دو دیدگاه کلامی یادشده گرایش و پای‌بندی ندارند و به دیدگاه خاص خود در این زمینه معتقدند. عبارت یادشده راهگشای خوبی برای همه آن کسانی است که ابن عربی و دیگر عارفان را به پیروی از اشاعره متهم می‌کنند (رک. ابن‌عربی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۲۳ و ۱۳۸ و ۱۵۸-۱۶۱ و ۱۶۷-۱۶۸ و ۲۲۳).

البته در میان کلمات عارفان گاه عبارت‌هایی یافت می‌شود که موهم جبرگرایی از نوع افراطی آنان است؛ از جمله می‌توان بدین عبارت ابن‌عربی در فصوص‌الحکم اشاره کرد: «فما مشوا بنفوسهم و إنما مشوا بحکم الجبر إلی أن وصلوا إلی عین القرب؛ مجرمان به اختیار خودشان [به سوی حق] نمی‌روند؛ بلکه به حکم جبر می‌روند تا

به عین قرب برسند» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۰۸). شارحانی مانند جندی (۱۳۸۱: ۴۴۶)، قیصری (۱۳۷۵: ۷۲۱) و عبدالرزاق کاشانی (۱۳۸۳: ۲۷۱) این مشی را چنانکه از سیاق عبارت نیز به دست می‌آید، براساس اعیان ثابت و اقتضائات آنها گرفته‌اند. برای توضیح بیشتر می‌توان گفت «اعیان ثابت» یکی از رایج‌ترین و شناخته‌شده‌ترین اصطلاحاتی است که ابن عربی برای اشیاء معدوم در علم خدا به کار می‌برد. اینجا عین، مترادف شیء است و شیء یکی از نامعین‌ترین نامعین‌هاست (من انکر النکیرات)؛ زیرا به هر چیزی اعم از موجود یا معدوم اطلاق می‌شود. همه موجودات و مخلوقات این عالم، معدومات غیبی و حقایقی علمی‌اند که اعیان ثابت نامیده می‌شوند. این اعیان، ثابت هستند و هرگز تغییر نمی‌کنند؛ زیرا علم خدا هرگز تغییر نمی‌پذیرد. خداوند به اعیان همه اشیاء علم دارد. طرح مسئله اعیان ثابت، بحث مهم اختیار و تقدیر را پیش می‌کشد که یکی از موضوعات مدنظر ابن عربی است.

بنابر دیدگاه ابن عربی و هم‌نوا با عارفان دیگر، اشیاء، اعیان ثابت، اعیان موجود، افعال، مخلوقات، موجودات، معدومات، ممکنات و هر نامی که به آن اطلاق شود، صرف‌نظر از ظهور وجود حق در مجالی آنها، جملگی «لاهو» هستند. این اوج تعالی خداوند و تنزیه کامل و مطلق او از اوصاف ممکنات است. از این نقطه‌نظر، معرفت حقیقی خدا فقط از راه سلب درخور دستیابی است؛ چنانکه گفته می‌شود خدا جسم، جوهر، عرض و غیره نیست و یا ماهیت ندارد که همگی به تعالی حق از اشیاء ناظر است. این شناخت از راه سلب، تفکر سنتی غالب در کلام اسلامی است که بر تعالی و تمایز حق از خلق تأکید دارد. از نظر عارفان این دیدگاه هر قدر مهم و درست باشد، باید با پذیرش این امر تکمیل شود که افعال ماهیت اشتقاقی دارند و به معیت حق با اشیاء که ناظر به جهت عینیت خلق و حق است نیز توجه شود. البته تبیین چنین مسئله‌ای چندان ساده نیست؛ «اما تبیین این مسئله بسیار دشوار است. عبارات از آن عاجز بوده، و تصور و مفهوم نمی‌تواند روشن‌گر آن باشد، چون بسیار فرار بوده و احکام آن متناقض‌نما است؛ مانند کلام خداوند که فرمود: "شما پرتاب نکردید"؛ لذا او نفی نمود. "وقتی شما پرتاب کردید"، پس اثبات نمود، "بلکه خدا انداخت". در نتیجه خداوند، کون یا وجود حادث محمد (ص) را نفی نمود و خود را به عنوان عین محمد (ص) اثبات کرد؛ لذا او برای نبی، اسم الله را تعیین کرد. و این است حکم مسئله عینیت حق با اعیان ممکنات» (ابن عربی، ۱۳۲۹ ق. ج ۲: ۲۱۶).

این مقام، مقام حیرت است و مستلزم آن است که اشیاء در مقام هو و لاهو سکنی داشته باشند؛ به همین سبب از لحاظی عین حق و از لحاظی غیر او هستند؛ «لذا بدان که ظهور در مظاهر - که همان وجود حق است. از حیث اشکال و اوصافی که اعیان ممکنه دارند، حضرت حق نیستند» (همان، ج ۲: ۳۷۹)؛ بنابراین اشیاء از آن جهت که وجود مطلق در آنها تجلی یافته است به سبب اتحاد، وجودند و با توجه به حدود عدمی‌شان غیر وجودند.

ابن عربی در فتوحات مکیه خود به توجه مهمی اشاره می‌کند که شاگرد او اسماعیل بن سودکین در باب مسئله تجلی حق در افعال در او ایجاد کرده بود و آن راهگشای مناسبی برای فهم تفسیر عارفان از اسناد اختیار به انسان خواهد بود: «فرزند عزیز من، عارف شمس‌الدین اسماعیل بن سودکین النوری، توجهی در من به چیزی ایجاد کرد که برایم به شکل دیگری محقق شده بود... من تجلی در افعال را گاهی درست و گاهی نادرست می‌دانم. گاهی آن را از یک جنبه نفی و انکار می‌کنم و گاهی از این جنبه که تکلیف شرع مقتضی و مستلزم آن است، تأیید و تصدیق می‌کنم؛ چون انسان در شرع مکلف به اعمال شده است. همین‌طور من تجلی در افعال را تأیید کردم. این یک سند راه پسندیده و درنهایت وضوح و روشنی است که نشان می‌دهد قدرت مخلوقات نسبتی با

اعمال تکلیفی دارد. من دلیل مخالفان (جبریه) را ضعیف و در نهایت سستی و نقض دیدم؛ لذا یک روز وقتی فرزندم اسماعیل بن سودکین با من درباره این موضوع مشورت می‌کرد به من گفت: چه دلیلی بر انتساب فعل به عبد و تجلی در بنده، قوی‌تر از این وجود دارد که خدا انسان را به صورت خود آفریده است؟ اگر فعل انسان از او جدا بود درست نبود که وی بر صورت خدا باشد و نتواند اتصاف به اسماء الهی (نظیر مرید و مختار) پیدا کند. شما و اهل طریقت بدون هیچ اختلافی پذیرفته‌اید که انسان با آن صورت آفریده شده و می‌تواند به اسماء الهی متصف گردد. هیچ‌کس نمی‌تواند بفهمد که من از این توجه او چقدر لذت بردم؛ لذا ممکن است، استاد از شاگرد چیزی به دست آورد که خداوند دست‌یابی به آن را فقط از راه شاگرد برای او مقدر ساخته است» (همان، ج ۲: ۶۸۱).

در این عبارت به روشنی مشاهده می‌شود که ابن‌عربی مبنای پذیرش و اسناد اختیار را به انسان، مسئله خلق انسان بر صورت حقّ (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۱۳۴؛ ابن‌بابویه، ۱۳۵۷: ۱۳۵۳؛ ابن‌حنبل، ۱۴۲۵، ج ۱۲: ۳۸۲، ح ۷۴۲۰ و ۷۴۲۱؛ بخاری، ۱۴۲۲، ج ۸: ۵۰، ح ۶۲۲۷، مسلم، ۱۹۹۴، ج ۴: ۲۰۱۷، ح ۲۶۱۲) می‌داند و از طریق وحدت حقّ و خلق، اراده و اختیار را که از صفات حقّ تعالی است برای انسان ثابت می‌کند. روشن است که این طریق استدلال با روش استدلالی و مفهومی کلامی چقدر بیگانه است؛ زیرا مبنای چنین برداشتی، وحدت حقّ و خلق و ظهور انسان بر صورت حقّ است که سبب تجلی اسماء و صفات او در انسان شده است. از این جهت اختیاری که اینجا مطرح است، همان ظهور صفت الهی در عین انسان است. پیداست که اختیار در اینجا اصلاً یک اضافه مقولی از سنخ نسبت بین دو طرف مستقل نیست (رک. جامی، ۱۳۷۰: ۹۳، ابن‌ترکه، ۱۳۸۱: ۴۶ و ۲۲۴؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۳۹۹ و ۱۱۱۶؛ بالی‌زاده، ۱۴۲۴: ۱۴۲).

ابن‌عربی دیدگاه متکلمان اعم از اشاعره و معتزله را در باب مسئله جبر و اختیار نقد می‌کند؛ دیدگاه آنان صرفاً شناختی مفهومی و ذهنی و از پشت حجاب است؛ یکی را به سبب ناآگاهی و دیگری را به سبب عدم شهود حقیقت امر، نابسنده تلقی می‌کند: «بنده در افعال خود با حاکمیت خدا بر آنها فانی می‌شود. این نکته مورد اشاره کلام خداست. "او حاکم بر هرکسی است در آن چه انجام می‌دهد" (۱۳: ۳۳)؛ لذا بندگان عمل را از وراء حجاب محدثات که محل تجلی اعمال است، چنان می‌بینند که متعلق به خداوند است: "همانا پروردگارت در مغفرت وسیع است" (۵۳: ۳۲)؛ یعنی پوشش و شمول او وسیع است. همه محدثات تحت پوشش اویند؛ درحالی‌که او از ورای این پوشش فاعل است. "اما آنها ناآگاه‌اند" (۷: ۹۵). متکلمانی که می‌پذیرند افعال بندگان مخلوق خداست، آگاه هستند؛ اما شهود نمی‌کنند؛ به خاطر اینکه خداوند با حجاب کسب، دیدگان آنها را کور کرده است. با اینکه خدا با مشاهدات بصری به آنها می‌آموزد؛ لذا یکی یعنی معتزله ناآگاه‌اند. دیگری یعنی اشاعره فاقد شهودند. آنها در برابر دیدگان خود پرده افکنده‌اند» (همان، ابن‌عربی، ۱۳۲۹، ج ۲: ۵۱۳).

در عرفان به مسئله جبر و اختیار در پرتو ظهور وجود/حقّ و اصولی مانند معیت حقّ، تجلی، فنای عبد و بقای او به حقّ و قرب نوافل توجه می‌شود و چنانکه پیداست افق سخن در اینجا به کلی از مباحث کلامی فاصله دارد. طبق باور عارفان، هرآنچه از عاشق ظاهر می‌شود، خلق خداوند است و عاشق، مخلوق و مفعول فعل اوست نه فاعل؛ بنابراین او محل تحقق و مجرای امور است؛ زیرا حقّ، محو در اثبات عاشق است (همان، ج ۲: ۳۵۶). غیریتی که میان حقّ و خلق متصور است، ناظر به مقام الوهیت است که اضافه حقّ و خلق (إله و مألوه) آن را

اقتضا می‌کند؛ اما این ثنویت هرگز در اصل وجود متحقق نیست تا به اصل وحدت آنها خدش‌های وارد کند؛ بلکه خود این ثنویت مرتبه‌ای از تجلیات وجود است: «امری که موجب تحقق ماسوی الله از طریق احکام و روابط و اضافات می‌شود، الوهیت است. این الوهیت، موجد و مقتضی آثار است. محال است که قاهر بدون مقهور و قادر بدون مقدر باشد» (همان، ج ۱: ۴۱). خداوند می‌فرماید: «هرچیز جز وجه او فانی است»؛ او با این کلام، آیه را ادامه می‌دهد: «حکم متعلق به اوست». حکمی که در خود اشیاء متجلی می‌شود. سپس می‌فرماید: «و شما به‌سوی او برگردانده خواهید شد.» (قصص: ۸۸)؛ یعنی شما بعد از غیریت به‌سوی من، بازخواهید گشت. حکم مغایرت از بین خواهد رفت؛ زیرا در هستی چیزی غیر من نیست؛ بنابراین می‌فرماید: «حکم به او تعلق دارد» (همان) و همه احکام به وجودی برمی‌گردد که عین اوست (همان، ابن‌عربی، ۱۳۲۹ ق، ج ۳: ۴۱۹).

اسماء الهی روح جهان و جهان مظهر این اسماء است. و سیر الی الله تنها از راه اسمای حسنا و ممکن می‌شود. در این پویش شهودی، عارف می‌فهمد که همه چیز اسماء اوست و بندگان هیچ اسمی از خود ندارند؛ «حتی اسم عبد، متعلق به آنها نیست. در نتیجه او به همه آنها به‌مثابه اسماء الهی اتصاف پیدا می‌کند. او درمی‌یابد که سلوک به‌سوی حق و حضور در محضر او تنها از راه اسماء او و اسماء مخلوق که اسماء اویند، حاصل می‌شود؛ بنابراین، او خطای خود را بعد از شهود آنچه درک نکرده بود، اصلاح می‌کند؛ اما این منزلت شهود نشان می‌دهد که اساس همه اسماء کائنات در واقع، متعلق به حضرت حق است. اطلاق اسم به مخلوقات، اطلاق یک لفظ است نه یک معنا. با اینکه مخلوقات به اسم متصف‌اند» (همان، ج ۲: ۳۵۰ و ۴۹۹).

مسئله اتحاد اسمای حق و جهان نشان می‌دهد که عارف همواره در بحث جبر و اختیار این اتحاد و معیت حق را در نظر داشته و هیچ‌گاه مانند متکلمان مسئله را با چشم‌پوشی از این محور اتحاد بررسی نکرده است. شهود این اتحاد محصول قرب نوافل است که در تبیین پاسخ نهایی جبر و اختیار از دیدگاه عارفان بسیار راه‌گشاست. در اینجا دیگر جبر و اختیار، که یک اضافه مقولی و نسبت طرفینی است، محو شده است و توحید افعالی رخ می‌نماید: «او روح جهان است؛ سمع و بصر و ید آن است. جهان با او می‌شنود، می‌بیند، سخن می‌گوید، به چنگ می‌آورد و راه می‌رود؛ چون لاحول و لا قوة الا بالله العظیم... کرامتی که این تقرب به شخص می‌دهد، همان کشف و علم به این است که خدا سمع و بصر اوست. انسان می‌پندارد که با گوش خود می‌شنود؛ اما او با رب خود می‌شنود... هیچ موجودی جز او نیست؛ لذا او کسی است که می‌شنود و او گوش است. مسئله در مورد سایر قوا و ادراکات نیز اینچنین است: هیچ چیزی جز او نیست» (همان: ۵۶۳).

### ۲-۳ مولوی و جبر و اختیار

استاد همایی نظر مولوی را در بحث جبر و اختیار، مخالف دیدگاه اشاعره دانسته است و آن را هماهنگ با نظر امامیه می‌داند: «مولوی برخلاف جمهور اشاعره که در افعال عباد قائل به جبر شده‌اند، طریقه اختیار را اختیار کرده است؛ آن نیز نه به‌طریق تفویض و اختیار مطلق که طایفه‌ای از معتزله گفته‌اند؛ بلکه در این باره نیز برحسب سیره و شعار مذهبی خود که همان قضیه "ما رمیت اذ رمیت" است معتقد به حالتی مابین جبر و تفویض مطلق شده است؛ همانطور که شیعه امامیه معتقدند "لا جبر و لا تفویض بل امر بین الأمرین"» (همایی، ۱۳۶۹: ج ۱، ۷۷).  
به اعتقاد دکتر زرین‌کوب، از منظر مولانا جبر بر دو گونه تقسیم می‌شود: جبر مذموم و جبر ممدوح؛ جبر

مذموم از دید او جبر در تشریح است و جبر ممدوح نیز جبر در تکوین است؛ بنابراین، قول به جبر تا آنجا جبر ممدوح است که قدرت حق را بلامنازع و فعل وی را منزّه از شرط و قید می‌کند؛ این جبر به نفی هر چیزی می‌پردازد که با این قدرت و سلطه نامحدود بلا شرط معارض باشد. قول به جبر آنجا مذموم است که به سقوط جهد و تکلیف و نفی امر و نهی و حشر و نشر و بعث بینجامد؛ اما نفی قدرت از انسان در واقع جبر نیست و ادراک مفهوم جبری حق است (زرین‌کوب، ۱۳۷۳، ج ۱: ۵۸۸). پس آنچه جبر محمود خوانده می‌شود چون در عین حال بر معیت حق با اشیاء مبتنی است که اشارت و هُوَ مَعَكُمْ اِنَّ مَا كُنْتُمْ در قرآن کریم (حدید: ۴) بیانگر آن است، برای عارف متضمن تحقق مفهوم وحدت و اتحاد معشوق با عاشق نیز هست و در واقع عاشق را در وجود معشوق فانی می‌کند و اراده انسان را در اراده حق مستهلک نشان می‌دهد.

به هر حال نفی اسباب که شهود حق در جمیع امور و ندیدن ماسوای آن را بر عارف الزام می‌کند، شهود جبر را در نزد وی اقتضا خواهد کرد؛ اینجاست که جبر شهودی وی را از جبر وجودی و لوازم آن سبک‌بار می‌کند و لفظ جبر شعله عشق را در ضمیر او برمی‌افروزد و شوق و شور او را به جوش می‌آورد؛ اما آن کس که جبر را در مفهوم معیت قیومی درک نمی‌کند یا به سلسله عشقی که حق را معشوق و مطلوب عارف می‌کند، مقید نیست خود را در آنچه به مشیت حق انجام می‌دهد، ملجأ و مضطر می‌بیند و از جبر برای خود نوعی حبس و قید می‌سازد و بدینگونه آنچه عشق عارف را به هیجان می‌آورد و جبر را متضمن اشارت به عشق می‌کند، مفهوم جبر محمود است و آنچه منکر، آن را نوعی حبس تلقی می‌کند در واقع جبر مذموم است. شک نیست که عارف عاشق جبر را فانی‌شدن خواست و اراده خود در اراده و خواست حق می‌یابد و وجدان آن را غایت عشق و هدف سلوک روحانی خویش می‌شناسد و برای رهایی از آن آزادی و اختیار نمی‌خواهد.

با این شیوه تلقی پیدا است که آنچه عارف از مفهوم عجز خویش و قدرت حق ادراک می‌کند، معیت با حق و استهلاک عاشق در اراده و مشیت معشوق است. البته این شیوه تلقی را که خاص عارفان و اولیاء حق است و تمامت آن شوق و رضاست با جبر عامه که متضمن الجاء و اکراه در فعل و ترک است، نباید اشتباه کرد؛ زیرا اختیار و جبر ایشان چیز دیگر است (همان: ج ۱، ۵۸۹).

پیشتر اشاره شد که تفاوت دیدگاه کلامی با نگرش عرفانی در این است که جبر در دانش کلامی و نزد اشاعره و معتزله، از مقوله اضافه و نسبتی قائم بین طرفین است؛ در حالی که لوازم این برداشت از جمله ثنویت طرفینی در زیست جهان تجربه عرفانی تحقق ندارد؛ زیرا بنیان دیدگاه عرفانی به این مسئله، نخست بر وحدت انسان و وجود مطلق و معیت حق با انسان و سپس برفنای انسان سالک و انعدام شؤون او در وجود حق و بر ظهور و تجلی اسمای حق در مرآت وی استوار است. این مقدمات نشان می‌دهد آنچه در تجربه وجودی عارف سالک وجود رخ می‌دهد و اساس باورهای او را تشکیل می‌دهد، با برداشت مفهومی متکلم که می‌کوشد با تکیه بر ذهن و مفاهیم، حقایق را ادراک کند، متفاوت است. مولانا در موارد متعددی منشأ بحث جبر و اختیار کلامی را نداشتن تجربه عرفانی توحید و دوری از ذوق وجود می‌داند:

دیدیت که تان همی‌نگارد

دیگر چه خیال می‌نگارید

اوتان به خود اختیار کردست

چه در پی جبر و اختیارید

(مولوی، ۱۳۳۶-۱۳۴۲، ج ۲: ۱۰۵)

نیز:

و گر جبار بر بستی شکسته ساق و دستش را  
نه در جبر و قدر بودی نه در خوف و رجایستی  
در آن اشکستگی او گر بدیدی ذوق اشکستن  
نه از مرحم پرسییدی نه جویای دوا یستی  
(همان، ج ۵: ۲۴۶)

همچنین مولانا در فیه مافیہ با ذکر تمثیلی می‌کوشد از سرّ وحدت حقّ و عبد پرده بردارد که در مقام قرب نوافل برای عارف آشکار می‌شود. کشف این سرّ که متوقف بر فنای عارف از اوصاف خویشتن است، سبب می‌شود عارف مصدر همه افعال را وجود مطلق داند و خود را چونان مستغرق تسلیم اراده حقّ بیند که در این حال هر قول و فعلی که از او سرزند، درحقیقت از آن حقّ و تجلی فعل او باشد: «مستغرق آب است که آب درو تصرف می‌کند و او را در آب تصرفی نیست. سبّاح و مستغرق هر دو در آب‌اند؛ اما این را آب می‌برد و محمول است و سبّاح حامل قوت خویش است و به اختیار خود است. پس هر جنبشی که مستغرق کند و هر فعلی و قولی که از او صادر شود آن از آب باشد، از او نباشد. او در میان، بهانه است. همچنان‌که از دیوار سخن بشنوی، دانی که از دیوار نیست، کسی است که دیوار را در گفت آورده است.

«اولیا همچنان‌اند: پیش از مرگ مرده‌اند و حکم در و دیوار گرفته‌اند، در ایشان یک سر موی از هستی نمانده است، در دست قدرت همچون اسیری‌اند. جنبش سپر از سپر نباشد و معنی انا الحق این باشد. سپر می‌گوید: "من در میان نیستم. حرکت از دست حقّ است". این سپر را حقّ بیند و با حقّ پنجه مزیند که آنها که بر چنین سپر زخم زدند، درحقیقت با خدا جنگ کرده‌اند و خدو را بر خدا زده‌اند» (مولوی، ۱۳۶۲: ۷۳).

مولانا در دفتر اول مثنوی ضمن حکایت آمدن رسول روم نزد عمر و طرح پرسش‌هایی درباره وجود و عدم از وی، نقبی به مسئله جبر و اختیار می‌زند. پیش از آنکه مولانا پاسخ نهایی خود را که همان دیدگاه عرفانی است مطرح کند، نخست از پاسخی عقلی و کلامی بر مبنای کلام اشعری آغاز می‌کند. البته پیشاپیش، این نکته را یادآور می‌شود که گوش عقل و گوش ظن از درک پاسخ نهایی مفلس است و نباید دیدگاه کلامی را مانند نظر نهایی او تلقی کرد (مولوی، ۱۳۹۶، ج ۱: ۹۵).

مولانا در اینجا بر این امر تأکید می‌کند که جبر بحث‌شده با جبر کلامی تفاوت بنیادین دارد. همچنین آن را تعبیری دیگر - آن هم به هدف تنزیل مطلب و رساندن آن به ادراک مخاطب که غالباً از تجربه‌های وجودی بی‌نصیب است - از معیت حقّ با اشیاء و تجلی ماه وجود مطلق می‌داند. چنانکه از ابیات پیش‌رو استفاده می‌شود، مولانا به‌ناچار و از روی تسامح نام این پدیده را جبر می‌نهد تا مخاطب بتواند تصویری هرچند ناتمام از آن داشته باشد. حقیقت این جبر عارفانه را تنها کسی درک می‌کند که حقّ دیده قلب وی را بر شهود حقیقت گشوده باشد و بتواند رویه دیگر پدیدارها را ببیند که بیانگر وحدت و معیت با حقّ است. با وجود شباهتی که ممکن است انسان ناآشنا میان این معیت و جبر عامه تصور کند، جبر و اختیار عوام چنان با جبر و اختیار مقصود عارف تفاوت دارد که خون از مشک، و قطره از درّ و یا نان از جان. جبر و اختیار منظور غیرعارف صرف خیالات و

او هام است؛ اما جبر و اختیار عارف تجلی وجودی نور جلال حق است که از ثنویت مفهومی به کلی مبراست:

لفظ جبرم عشق را بی صبر کرد  
این معیت با حق است و جبر نیست  
ور بود این جبر جبر عامه نیست  
جبر را ایشان شناسند ای پسر  
و آن که عاشق نیست حبس جبر کرد  
این تجلی مه است این ابر نیست  
جبر آن اماره خودکامه نیست  
که خدا بگشادشان در دل بصر  
ذکر ماضی پیش ایشان گشت لاش  
قطره‌ها اندر صدف‌ها گوهر است  
اختیار و جبر ایشان دیگر است  
(همان: ۹۶)

مولانا بعد از ذکر این ابیات، از آنجاکه از جهل مخاطب و سوء برداشت وی از مطلب نگران است، به تفسیر جبر و اختیار از منظر اهل کلام، به ویژه اشعریان پرداخته است تا توهم جبر پیش آمده در ابیات پیشین را از ذهن شنونده بزاید؛ در اینجا مولانا از احاطه نداشتن نفس بر جوانب عمل خویش به موجد نبودن او نسبت به افعال ارادی اش استدلال می‌کند و در عین آن، انسان را فاعل فعل خویش می‌داند؛ بدین معنا که حق خالق افعال ما و ما کاسب (فاعل) آنها هستیم؛ به همین سبب نباید ایجاد حق، ما را از اسناد افعال به خویشتن مستور کند؛ چنانکه شیطان با ترک ادب عبودی، کسب گمراهی خود را پنهان و فعل را به حق نسبت داد؛ ولی آدم با حفظ ادب، جریان گناه را به خود نسبت داد (همان: ۹۷-۹۸).

مولانا سپس برای تبیین مرز میان جبر و اختیار کلامی، به ذکر تمثیل مشهور ابوالحسن اشعری در بیان تفاوت جبر و اختیار - رعشه و لرزش به اختیار دست - می‌پردازد؛ طبق عقیده اشعریان ممکن که به جزئیات امور وقوف ندارد و قدرت وی نیز حادث است، نمی‌تواند مصدر افعال خویش باشد؛ در نتیجه موجد و خالق افعال، خداوند است و انسان نیز کاسب فعل خواهد بود. البته این مطلب مانع از مسئول بودن انسان نسبت به اعمال خویش نیست و نباید از آن جبر مطلق را برداشت کرد (همان: ۹۸).

پس از تقریر دیدگاه متکلمان، مولانا تذکر می‌دهد که این پاسخ بحثی صرفاً مربوط به عقل است و به این قصد عرضه شده است تا شخص ناتوان از ادراک شهودی حقیقت امر را تا حدود اندکی راهبری کند. این سخن به معنای انکار مطلق بحث‌های مفهومی و آگاهی ذهنی نیست؛ اما در مرزبندی تجربه وجودی عارف از ادراک ذهنی متکلم و فیلسوف صراحت تام دارد. حوزه ادراکات مفهومی قادر نیست درباب تجربه وجودی و نسبت به حوزه امکانات خویش داوری کند؛ هر چند بوالحکم باشد ولی نسبت به سپهر تجربه‌های شهودی بی‌واسطه بوجهل است. بحث جان، به زیست‌جهانی متفاوت از مباحث عقلی و کلامی متعلق است. بحث عقل و حسن، شیوه مفهومی استدلال کردن و راه‌جستن از سبب به مسبب (برهان لم) و از اثر به مؤثر (برهان إن) است؛ درحالی که بحث جان پدیداری شگفت است که به‌طور مفهومی فهمیده نمی‌شود. و جز در فرایند شهود نمی‌توان آن را تجربه و درک کرد. نور شهود وجود/حق که تاییدن گیرد، بساط ادراک ذهنی از اشیاء برچیده می‌شود؛ زیرا در پرتو نور پُرفروغ شهود بی‌واسطه حقیقت، به عصای استدلال و احتجاج عقلی نیازی نیست (همان).

مولانا بار دیگر به نقل حکایت منظور بازمی‌گردد؛ هر چند آنچه به ظاهر خروج از حکایت تصور می‌شد، خود

حقیقت پنهان حکایت را نشان می‌داد و امری بیگانه از آن نبود. او در اینجا معیت حق با اشیاء را تفسیر می‌کند و همه حالات انسان اعم از علم و جهل و حزن و سرور و جنگ و صلح را تجلی و ظهور صفات و اسمای حق معرفی می‌کند. او انسان و جهان را چونان الفی می‌داند که از خود هیچ نداشته‌اند و هرچه در آنهاست، تجلی و ظهور حضرت وجود مطلق است. بر این اساس عدم بودن انسان، به معنای فنا، و تجلی اسمای حق که وحدتی را در قالب معیت حق اقتضا می‌کند، مجالی برای طرح جبر و اختیار کلامی نمی‌نهد و آن سرّ تجلی و ظهور حق سبب می‌شود که در پرتو وحدتِ ظاهر و مظهر، ثنویت دیده‌احول بین میان خلق و حق زائل شود و امکان طرح بحث عقلی که جبر و اختیار را از سنخ اضافه مقولی می‌بیند، به کلی منتفی شود (همان: ۹۸-۹۹).

اینجاست که اراده و خواست عبد فانی در اراده حق بوده و حق همه عرصه وجود را احاطه کرده است. این اطلاق وجود که آغاز و انجام هستی را پر کرده است، از ممکنات چیزی جز اشکال معدوم تعیین یافته در پرتو نور وجود/ حق باقی نمی‌گذارد. در این نگاه، هم گوینده و هم شنونده و هم طالب و هم دهنده حضرت حق است. این همان وحدتی است که عارف در پس رابطه حق و خلق شهود می‌کند:

ای دهنده عقل‌ها فریاد رس      تا نخواهی تو نخواهد هیچ کس  
هم طلب از تست و هم آن نیکویی      ما کی ایم اول تویی آخر تویی  
هم بگو تو هم تو بشنو هم تو باش      ما همه لاشیم با چندین تراش  
(همان، ج ۲: ۱۳۵۹)

عارف از خلال تجربه رنج ریاضت و مجاهدت سرانجام به این بیداری دست می‌یازد و به جبر تجلی و معیت حق معرفت می‌یابد؛ تا زمانی که شهود زنجیر جباری حق که ماسوی را تحت سلطه جلال خویش دارد، رخ نمایانده و بر اثر آن، درد و زاری عاجزانه ملازم با وصف امکانی تحقق نیافته است، نمی‌توان از جبر شهودی سخن به میان آورد. جبر منظور در اینجا که تعبیری دیگر از تجلی و معیت حق است، تنها در تجربه فنا شهود خواهد شد و تنها آن کس که نشان فنای در حق را به همراه دارد، آن را می‌شناسد و می‌تواند از آن سخن بگوید (همان، ج ۱: ۴۱-۴۲).

عارف در پرتو جذب حق/ وجود و فنای از خویش، از قیل و قال مفهومی جبر و اختیار که حکایت از یک اضافه مقولی دارد، رهایی یافته و به ماورای آنها که جذب حق و تجربه وحدت با اوست، راه می‌یابد:

این قش و دش هست جبر و اختیار      از ورای این دو آمد جذب یار  
(همان، ج ۲: ۱۱۳۸)

هنگام آشکار شدن آستان دوست، بی‌خودی و بی‌اختیاری برخاسته از جام شراب عشق حق دست می‌دهد و حق تمام شوون عبد را به عهده می‌گیرد. سالک در اینجا مقام قرب نوافل را خواهد چشید و به همین سبب حق در مقام اسم باطن، ادراکات او را تحت تدبیر خود می‌گیرد؛ بنابراین سخن و کنش عبد، ظهور گفته و فعل حق می‌شود؛ بلکه حق حتی در اعضای تحریکی (دست و پا) وی نیز ظاهر خواهد شد. اینجاست که وحدت تجلی جایی برای جبر و اختیار در معنای کلامی نمی‌نهد:

جهد کن کز جام حق یابی نوی      بی‌خود و بی‌اختیار آنگه شوی



آنکه آن می را بود کل اختیار تو شوی معذور مطلق مستوار  
هرچه گویی گفته می باشد آن هرچه روبی رفتۀ می باشد آن  
(همان)

عارف در مقام قرب نوافل مانند قلم در پنجهٔ تقلیب حق (رک. مسلم، ۱۹۹۴، ج ۴، ۲۰۴۵، ح ۲۶۵۴؛ ابن‌ماجه، ۱۴۳۰، ج ۲، ۱۲۶۰، ح ۳۸۳۴؛ ترمذی، ۱۹۹۸، ج ۴، ۱۶، ح ۲۱۴۰) قرار دارد؛ به طوری که ناآشنایی که پنجهٔ حق را مشاهده نمی‌کند، مصدر افعال را عارف، و آشنا، مصدر افعال را حق مطلق می‌داند:

حال عارف این بود بی‌خواب هم گفت ایزد هم رُقُودُ زین مرم  
خفته از احوال دنیا روز و شب چون قلم در پنجهٔ تقلیب رب  
آن که او پنجه نبیند در رقم فعل پندارد به جنبش از قلم  
(همان، ج ۱: ۲۷)

#### ۴- نتیجه‌گیری

عارفان با توجه به تجربه و تعالیم شهودی خود، در حل معضل جبر و اختیار، راهی جدا از روش متکلمان اسلامی پیموده‌اند؛ در کلام اسلامی، جبر و اختیار عبارت است از یک اضافهٔ مقولی که بین دو طرف مستقل برقرار می‌شود. پرسش اصلی علم کلام در باب جبر و اختیار، ناظر به تکلیف و جزاست و به همین سبب آنان به صورت پیش‌فرض استقلال حق و خلق از یکدیگر را مسلم انگاشته‌اند؛ سپس به بررسی رابطهٔ بین این دو می‌پردازند. اختیار منظور عارف همان ظهور انسان بر صورت حق و تجلی اسمای حسنا حق در مقام قرب نوافل است که مصحح انتساب اوصاف حق، از جمله اراده و اختیار، به انسان می‌شود. جبر نیز تعبیری از فنای اوصاف عارف در صفات حق و ارتفاع اثنیّت است که هر دو در پرتو وحدت با وجود و در تجربهٔ شهودی فنا و تجلی حاصل می‌شود؛ بنابراین در مقام قرب نوافل، هنگامی که عارف به فنای خود در وجود حق نظر دارد، سخن از جبر شهودی به میان می‌آورد و وقتی به تجلی صفات حق در خویشتن می‌نگرد، اختیار را که از صفات حق است از جهت وحدت ظاهر و مظهر، به خود نسبت می‌دهد.

#### منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آملی، محمدتقی (۱۳۷۰ ق.). درر الفوائد، تهران: مطبعة بزرگمهری.
۳. ابن‌ترکه، صائن‌الدین علی بن محمد (۱۳۸۱). تمهید القواعد، تصحیح و تعلیقه سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۴. ابن‌حنبل، احمد (۱۴۲۱ ق.). مسند احمد، تحقیق شعیب الأرئووط و آخرون، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۵. اخباراتی، حمیده؛ پازوکی، شهرام (۱۳۹۵). «آیا مولانا اشعری است؟»، حکمت معاصر، سال هفتم، شماره ۳، ۱۰۷-۱۳۰.
۶. اشعری، ابوالحسن (۱۹۵۵). اللمع فی الرد علی اهل الزيغ والبدع، تصحیح حموده غرابه، مصر: مطبعة مصر.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۹۹۰). الإبانة عن اصول الديانة، تصحیح بشیر محمد عیون، دمشق: مکتبة دارالبیان.

۸. ابن بابویه، حمد بن علی (۱۳۵۷). *التوحید*، به کوشش هاشم حسینی طهرانی، قم: جامعه المدرسین.
۹. ابن سینا، ابوعلی (۱۳۶۴). *النجاة*، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران: [بی نا].
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۹۵۲). *الشفاء، منطق*، به کوشش قنوتی و دیگران، قاهره: [بی نا].
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۹۷۳). *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمان بدوی، قاهره: [بی نا].
۱۲. ابن ماجه، محمد بن یزید (۱۴۳۰ ق.). *سنن ابن ماجه*، تحقیق شعیب الأرئووط و آخرون، بیروت: دار الرسالة العالمية.
۱۳. ابن عربی، محی الدین (۱۳۲۹ ق.). *الفتوحات المکیه* (۴ مجلدی)، مصر: دار الکتب المصریه.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۶). *فصوص الحکم*، تحقیق و تعلیق ابوالعلاء العفیفی، [تهران]: انتشارات الزهراء (س).
۱۵. بالی زاده، مصطفی بن سلیمان (۱۴۲۴). *شرح فصوص الحکم*، تعلیق فادی اسعد نصیف، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۶. باقلانی، ابوبکر (۱۹۸۷). *تمهید الأوائل و تخلص الدلائل*، تصحیح عماد الدین حیدر، بیروت: موسسه الکتب الثقافیه.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۹۵۷). *التمهید*، به کوشش ریچارد مکارتی، بیروت: [بی نا].
۱۸. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۲۲ ق.). *صحیح البخاری*، تحقیق محمد زهیر بن ناصر، سعودیه: دار طوق النجاة.
۱۹. بغدادی، عبدالقاهر (۱۹۸۸). *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره: [بی نا].
۲۰. بهمینار بن مرزبان (۱۳۵۷). *التحصیل*، به کوشش مرتضی مطهری، تهران: دانشکده الهیات.
۲۱. پلنگی، منیره (۱۳۷۹). «جبر و اختیار از دیدگاه ابن عربی»، *ندای صادق*، شماره ۱۹، ۳-۱۲.
۲۲. ترمذی، محمد بن عیسی (۱۹۹۸). *سنن الترمذی*، تحقیق بشار عواد معروف، بیروت: دار الغرب الإسلامی.
۲۳. جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۷۰). *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۴. جندی، مؤیدالدین محمد (۱۳۸۱). *شرح فصوص الحکم*، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۲۵. جرجانی، علی (۱۴۰۵ ق.). *التعریفات*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت: [بی نا].
۲۶. \_\_\_\_\_ (۱۹۰۷). *شرح المواقف*، قاهره: مطبعة السعادة.
۲۷. جعفری، محمدعیسی (۱۳۸۸). «بررسی دیدگاه ابن عربی در مسأله جبر و اختیار»، *فصلنامه تخصصی ادیان و مذاهب*، شماره ۴۱، ۷۳-۹۶.
۲۸. حسینی فر، رضا؛ زینب خداداد (۱۳۹۷). «بازخوانی جبر و اختیار در ساحت آموزه‌های عرفانی»، *آینه معرفت*، دوره ۱۸، شماره ۵۷، ۴۷-۷۰.
۲۹. حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۶۳). *انوار الملکوت*، به کوشش محمد نجمی زنجانی، قم: [بی نا].
۳۰. حلّی، یوسف بن مطهر (۱۳۹۹ ق.). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، به کوشش ابراهیم موسوی زنجانی، بیروت: [بی نا].
۳۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵). *باب حادی عشر*، ترجمه علی شیروانی. قم: دارالفکر.
۳۲. دادبه، اصغر (۱۳۸۸). «نگاه دیگرگونه مولانا به مسأله جبر و اختیار»، *پژوهش‌نامه فرهنگ و ادب*، دوره ۵-۶، شماره ۹، ۸۷-۱۱۸. خ

۳۳. رازی، فخرالدین (۱۳۴۱). *البراهین*، به کوشش محمدباقر سبزواری، تهران: دانشگاه تهران.
۳۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۵۳ ق.). *کتاب الاربعین فی اصول الدین*، حیدرآباد دکن: [بی‌نا].
۳۵. زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۳). *سرنی*، تهران: علمی و فرهنگی.
۳۶. سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۰). *شرح غرر الفرائد یا شرح منظومه*، به کوشش مهدی محقق و توشی هیکوایزوتسو، تهران: [بی‌نا].
۳۷. سهروردی، یحیی (۱۳۵۵). «المشارع و المطارحات»، مجموعه *مصنفات*، به کوشش هانری کربن، تهران: انجمن فلسفه ایران.
۳۸. شهرستانی، محمد (۱۹۶۱). *الملل و النحل*، به کوشش محمد سید کیلانی، بیروت: دار المعرفة.
۳۹. صدرالمتالهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳ ق.). *الاسفار الاربعه*، قم: مکتبه المصطفوی.
۴۰. عبدالجبار، احمد همدانی (۱۹۶۳). *المعنی*، به کوشش توفیق طویل و دیگران، قاهره: مؤسسه المصریه العامه.
۴۱. غزالی، محمد (۱۹۹۶). *احیاء العلوم*، بیروت: دار المعرفة.
۴۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴). *احیاء علوم الدین*. ترجمه مؤید الدین خوارزمی. تصحیح حسین خدیو جم. تهران: علمی فرهنگی.
۴۳. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۳). *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴۴. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۵). *قواعد العقائد*، به کوشش موسی محمد علی، بیروت: عالم الکتب.
۴۵. \_\_\_\_\_ (۱۹۶۱). *مقاصد الفلاسفه*، به کوشش سلیمان دنیا، قاهره: دار الکتب المصریه.
۴۶. فارابی، ابونصر (۱۴۰۸ ق.). *المنطقیات*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۴۷. فناری، حمزه بن محمد (۱۳۷۴). *مصباح الأنس*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: مولی.
۴۸. قیصری رومی، داوود (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*، تصحیح و تعلیقه سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
۴۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱). *رسائل قیصری (رسالة التوحید و النبوة و والولایة)*، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۵۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). *الاصول الکافی*، ج ۱، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۵۱. کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۸۳). *شرح فصوص الحکم*، تصحیح و تعلیق مجید هادی‌زاده، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۵۲. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۷۳). *گوهر مراد*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵۳. مولوی، جلال‌الدین (۱۳۶۲). *فیه ما فیه*، تصحیح و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
۵۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۶). *مثنوی معنوی*، تصحیح محمدعلی موحد، تهران: هرمس.
۵۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۳۶-۱۳۴۲). *کلیات شمس تبریزی*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: دانشگاه تهران.
۵۶. نیشابوری، مسلم بن الحجاج (۱۹۹۴). *صحیح مسلم*، تحقیق محمدفؤاد عبدالباقی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵۷. همایی، جلال‌الدین (۱۳۶۹). *مولوی‌نامه*، تهران: هما.
۵۸. یزدان‌پناه، سید یدالله [بی‌نا]. *جزوه آموزشی عرفان نظری*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (بخش دایرةالمعارف علوم عقلی).