تأثیر اعتقاد به توحید افعالی بر پذیرش جبر یا اختیار
از نظر غزالی و ابن‌عربی

قاسم کاکائی*
آمنه یزدان‌پناه**

چکیده: هر یک از نظریات جبر و اختیار طرفداران خود را دارد. در این مقاله بر آن هستیم که موضع دو تن از مدافعان نامدار توحید افعالی را دربرابر این موضوع بررسی کنیم. بی‌تردید کسی که خدا را فاعل مطلق نظام هستی می‌داند و معتقد به لا مُؤثّرَ فی الوجود الا الله است، دربارهٔ اختیار انسان با فردی که انسان را فاعلی مستقل و هم‌عرض خدا می‌پندارد، نظر مشابهی ندارد.

غزالی به نفی نظریهٔ جبر و تفویض پرداخته و معتقد به راه سومی به نام کسب است که توسط اشاعره مطرح می‌شود. ابن‌عربی نظریهٔ کسب را تأیید می‌کند، اما آن را راه حل نهایی بحث جبر و اختیار نمی‌داند. وی با جمع میان جباریت حق و تجلی اختیار خدا در انسان از بند جبر و تفویض می‌رهد و درعین‌حال حریم توحید افعالی را نیز حفظ می‌کند.

کلیدواژه‌ها: جبر و اختیار، توحید افعالی، نظریهٔ کسب، تجلی و ظهور، وحدت وجود، غزالی، ابن‌عربی

---

* عضو هیئت علمی و استاد تمام دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه شیراز
Email : gkakaie@rose.shirazu.ac.ir
** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز
Email: am.yazdanpanah@gmail.com

دریافت مقاله:۱۳۹۲/۱۰/۹ پذیرش مقاله: ۱۳۹۲/۱۲/۶

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

مقدمه

بحث جبر و اختیار از مهم‌ترین لوازم کلامی توحید افعالی است. از جمله مسائلی که مدافعان و مخالفان توحید افعالی باید موضع خود را دربرابر آن مشخص کنند، بحث اختیار انسان است. بی‌تردید کسی که خدا را فاعل مطلق و یگانهٔ نظام هستی می‌داند و معتقد به لا مُؤثّرَ فی الوجود الا الله است، دربارهٔ اختیار انسان و افعال مختارانهٔ او، با کسی که انسان را فاعلی مستقل و هم‌عرض با خداوند می‌پندارد، نظر مشابهی ندارد. ازاین‌رو، در طول تاریخ، اندیشمندان مواضع بسیار متفاوتی دربارهٔ اختیار انسان، اتخاذ کرده‌اند. برخی انسان را موجودی مختار می‌دانند که اختیار او هم‌عرض با اختیار خداوند است و خدا کلیهٔ زمام امور را به انسان تفویض کرده است. گروهی دیگر انسان را موجودی مجبور می‌دانند که مقهور اراده و قدرت الهی است و از خود هیچ اختیاری ندارد و همهٔ اعمال او به اراده و اختیار الهی انجام می‌پذیرد. گروه سوم با نفی جبر و تفویض، قائل به راه سومی هستند که به‌منزلهٔ مفرّی دربرابر مضایق و تنگناهای هر یک از دو نظریهٔ فوق است.

۱. تاریخچه جبر و اختیار

بحث جبر و اختیار از مسائل مهمی است که از زمان‌های قدیم ذهن بشر را به‌خود معطوف کرده است. بسیار بعید به نظر می‌رسد که انسانی به زندگی و مسیر سرنوشت خود فکر کرده باشد و با این پرسش که آیا عنان زندگی به‌دست خودش است یا عاملی قهری، سرنوشت او را رقم می‌زند و اعمال او را هدایت می‌کند، فکر نکرده باشد. ازاین‌رو می‌توان گفت که قدمت اعتقاد به جبر یا تفویض، هم‌طراز با خلقت بشر است.

برخی محققان گفته‌اند که تفکرات منسجم و عمیق دربارهٔ این موضوع، اولین‌بار توسط دانشمندان هندی و مصری صورت گرفت و سپس در پانصد سال پیش از میلاد، به فلاسفهٔ یونان رسید (امام خمینی، ۱۳۶۲ : ۶).

> *از سخنانی که از سقراط و شاگرد اول مکتبش افلاطون نقل شده است چنین برمی‌آید که این استاد و شاگرد، جانب جبر را در این مسئله اختیار کرده و هرگونه اختیار را از انسان در انجام کارها نفی کرده‌اند* (امام خمینی، ۱۳۶۲: ۶).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

ارسطو نیز در *اخلاق نیکوماخوس* به مسئلهٔ جبر و اختیار می‌پردازد. این مسئله ادامه پیدا می‌کند و اندیشمندان مختلف و به‌تبع آنان جوامع گوناگون، هر یک به جبر یا اختیار گرایش پیدا می‌کنند.

با ظهور اسلام و پیدایش اندیشمندان اسلامی، مسئلهٔ جبر و تفویض از مسائل مهم و اصلی‌ای بود که در محافل کلامی و فلسفی مورد بحث و بررسی قرار گرفت و آرای مختلفی دربارهٔ آن به وجود آمد. «در کتاب *ملل و نحل* آورده‌اند اول کسی که مذهب جبر آورد، جهم بن صفوان بود» (حسن‌زاده، ۱۳۷۹: ۳۳). همچنین برخی معتقدند پیش از صفوان نیز عقیدهٔ جبر وجود داشته؛ زیرا ابوالاسود دئلی که متقدم بر صفوان است، از اعتقاد قبیلهٔ بنی‌قشیر به جبر سخن گفته است.

قدیمی‌ترین کسانی که مسئلهٔ اختیار و آزادی بشر را در دورهٔ اموی عنوان کردند و از عقیدهٔ آزادی و اختیار بشر حمایت کردند، مردی از اهل عراق به نام معبد جهنی و مرد دیگری از اهل شام، معروف به غیلان دمشقی بودند (رک: مطهری، بی‌تا : ۲۱). معبد به دست حجاج و غیلان به فرمان هشام بن عبدالملک به قتل رسیدند.

از زمان ظهور معتزله و اشاعره به عنوان دو مکتب فکری، اعتقاد به جبر و تفویض نیز توسط این دو مکتب پذیرفته شد و به جهت سعی بلیغ آنان در ترویج این عقاید، در کتب کلامی، معتزله به عنوان پرچم‌داران تفویض و حمایت از آزادی و اختیار انسان و اشاعره به عنوان مدافعان جبر شناخته شدند. بسیاری از بزرگان اشاعره و از جمله غزالی، افکار و آرای خود را مبرا از اندیشهٔ اهل جبر می‌دانند و معتقدند که دیدگاه آن‌ها راه سومی است که انسان را از پرتگاه جبر و تفویض نجات می‌دهد. طائفهٔ امامیه به تبعیت از ائمهٔ معصومین، با رد جبر و تفویض، قائل به امر بین الامرین هستند. عرفا نیز فارغ از اهل سنت یا شیعه بودن، مشهور به طرف‌داری از جبر هستند.

در ادامه در صدد آن هستیم تا با تشریح دیدگاه‌های هر یک از آن‌ها، موضع‌شان نسبت به توحید افعالی را مورد تحقیق قرار دهیم.

۲. نظریهٔ جبر

اهل جبر با انگیزهٔ دفاع از قدرت مطلقه و عمومیت اراده و اختیار الهی، اختیار انسان را نفی می‌کنند و او را مقهور قدرت و ارادهٔ حق‌تعالی می‌دانند. «آن‌ها تحت عنوان توحید و اینکه **لا مُؤثّرَ فی الوجود الا الله** همه‌چیز را مستند به ارادهٔ حق کرده‌اند» (مطهری، بی‌تا : ۲۸). از نظر آن‌ها اثبات قدرت،

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

اراده و اختیار برای انسان، مغایر با اطلاق و عمومیت اراده، قدرت و فاعلیت حق‌تعالی است. در مکتب جبر، خداوند نه‌تنها خالق انسان، بلکه خالق افعال او نیز هست و انسان هیچ اختیاری در افعال و کردار خود ندارد. درحقیقت انسان در حکم عروسک خیمه‌شب‌بازی و خداوند دست پنهانی است که با اراده و قدرت مطلقهٔ خود عروسک را می‌گرداند. چشم ظاهربین حرکت را از عروسک می‌داند درحالی‌که آن عروسک هیچ اراده و اختیاری از خود ندارد و فاعل بی‌رقیب این صحنهٔ نمایش، خداوند است.

عقاید آن‌ها، یعنی مجبور بودن انسان و انتساب جمیع افعال او به خداوند، با اعتقاد به توحید افعالی قابل جمع است؛ ازهمین‌رو کلیهٔ مسلمانان معتقد به جبر، از طرف‌داران توحید افعالی هستند. آن‌ها قادر به جمع کردن میان اختیار انسان و اعتقاد به توحید افعالی نبوده، اختیار او را فدای توحید افعالی می‌کنند و با نفی مختار بودن انسان، راه را برای پذیرش اطلاق فاعلیت و اختیار خداوند باز می‌کنند.

نفی اختیار انسان عواقب و تبعات اعتقادی مخربی دارد که مخالفان نظریهٔ جبر، آن‌ها را به عنوان ایرادات وارد بر این نظریه مطرح می‌کنند:

۱. این نظریه خلاف وجدان و یافته‌های درونی انسان است. تمامی انسان‌ها میان اعمال مختارانه و اعمالی که از روی اضطرار از آن‌ها سرمی‌زند، تفاوت قائل هستند. هیچ انسان سلیم‌العقلی حرکت رعشهٔ دست بیمار خود را با حرکات دست نقاشی متبحر در هنگام کار روی اثرش، یکسان فرض نمی‌کند.

۲. نفی اختیار از انسان به‌معنای نفی مسئولیت از وی است. هیچ فرد عاقلی، فاعل موجَب را مسئول افعال خود نمی‌داند.

۳. انزال کتب و ارسال رسل در صورتی سودمند است که مخاطبان آن‌ها، افرادی مختار و مسئول باشند؛ والّا نقض غرض می‌شود و فعل خداوند، عبث و خلاف حکمت الهی خواهد بود.

۴. وعد و وعیدهای الهی و پاداش و جزای اخروی در صورتی عادلانه خواهد بود که فرد، فاعل مختار بوده و مسئول اعمال خود محسوب شود؛ والّا برخلاف عدالت و مستلزم ظالم بودن خداست.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

فلاسفه نیز ایراداتی بر این مسئله وارد کرده‌اند که موارد زیر از جملهٔ آن‌هاست:

۱. «اگر امور متجدد گذران از خدای تعالی صادر شود و صدورش بدون واسطه و با مباشرت حق‌تعالی باشد، لازمه‌اش آن است که تغیّر و زوال به ذات حق‌تعالی و به صفاتش که عین ذات اوست، راه یابد» (امام خمینی، ۱۳۶۲: ۷۰).

۲. «امکان ندارد که از موجود ، آثار او سلب شود، بلکه سلب اثر از وجودی، مستلزم آن است که از همهٔ وجودها، سلب اثر بشود؛ حتی از وجود واجب تعالی، زیرا که حقیقت الوجود بسیط است و اشتراک وجود، اشتراکی معنوی است و نه لفظی» (امام خمینی، ۱۳۶۲ : ۷۲).

۳. نظریهٔ تفویض

اهل تفویض معتقدند که انسان موجود مختاری است که خداوند توان انجام فعل و مقدمات آن، یعنی علم، اراده، اختیار و قدرت را به وی اعطا کرده است. وی فاعل حقیقی اعمال خود است و مشیت و ارادهٔ الهی به افعال بشر تعلق نمی‌گیرد. فعل انسان مخلوق خود انسان است و انسان از سر اختیار، انجام یا ترک فعل را انتخاب می‌کند. انتساب افعال بشر به خداوند به‌معنای فاعلیت خدا نسبت به افعال انسان نیست، بلکه تنها یک اسناد مجازی است و به‌معنای تفویض قدرت و اراده به بشر است.

انگیزهٔ اهل تفویض از پافشاری بر فاعلیت مستقل انسان‌ها و وجود اختیار در آن‌ها، تنزیه حق‌تعالی از انتساب قبایح و گناهان بندگان است. «آن‌ها تحت عنوان تنزیه اراده و مشیت حق را مؤثر در افعال و اعمال بندگان که احیاناً متصف به زشتی و فحشا است، ندانسته‌اند» (مطهری، بی‌تا: ۲۱).

دیدگاه آن‌ها به‌هیچ‌وجه با اعتقاد به نفی مؤثریت و فاعلیت غیر خدا و به بیان دیگر، توحید افعالی، قابل جمع نیست. از نظر آن‌ها خدا و انسان، دو فاعل مستقل و در عرض یکدیگر هستند که حیطهٔ عملکرد هر یک جدای از دیگری است. اعتقاد به توحید افعالی با استقلال فاعلی انسان منافات دارد؛ ازهمین‌رو اهل تفویض، توحید افعالی را به نفع اختیار و فاعلیت مستقل انسان قربانی کرده‌اند.

منتقدان، دیدگاه آن‌ها را مستلزم شرک در خالقیت و ربوبیت می‌دانند. آن‌ها با مستقل پنداشتن انسان در فاعلیت و خلق اعمال خود، نه‌تنها حیطهٔ خالقیت و ربوبیت خدا را محدود ساختند، بلکه

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

قدرت و ارادهٔ حق‌تعالی را نیز از اطلاق خارج کردند. این امر به‌معنای نفی بنیان‌های توحید افعالی است.

برخی دیگر از منتقدان، ریشهٔ سخن معتزله را در توهم استقلال وجودی داشتن می‌دانند و از این نظر کلام آن‌ها را کفرگویی، قلمداد می‌کنند.

> *توهم تفویض مبتنی‌بر اعتقاد به استقلال وجود و این تصور است که وجود عبد در عرض وجود حق است. چنان که ابلیس چنین نظری داشت و گفت: «خَلَقْتَنِی مِن نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِینٍ» (اعراف: ۱۲) زیرا او به کیفیت خلقت جاهل بود، به‌طوری‌که توهم استقلال وجودی به او دست داد و خداوند هم بر کفر او حکم کرد و فرمود: «وَ کانَ مِنَ‌الْکافِرِینَ». به همین خاطر به ما امر شده است از وی پناه بگیریم* (شاه‌آبادی، ۱۳۸۶: ۳۵۹).

مخالفان اهل تفویض و جبر، خطر اهل تفویض را بیشتر از اهل جبر و کلام آن‌ها را باطل‌تر از جبریه می‌دانند.

> *مرحوم دوانی ضمن انتقاد شدید از معتزله، فکر اشعری را به فکر دینی نزدیک‌تر می‌داند. استاد جوادی آملی تأکید می‌کنند خطر تفویض بیش از جبر است، مرحوم آیت الله نجابت (رحمه الله) قول معتزله را صددرصد اشتباه می‌دانند و سخن اشاعره را نودونه در صد!* (کاکائی، ۱۳۸۳: ۳۵۷).

در احادیث ضمن رد اهل تفویض، آن‌ها را به مجوس تشبیه کرده‌اند. از امام علی(ع) روایت شده است: «لکل امة مجوس، و مجوس هذه الأمة الذین یقولون لا قدر» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج۵: ۱۲۰).

> *مجوس گبر را گویند. وجه تشبیه قدری - یعنی معتزله - به مجوس این است که مجوس قائل به دو مبدأ است: یکی یزدان که فاعل خوبی یعنی موجد آن‌ها و معطی وجود آن‌هاست، و دیگر اهریمن که فاعل بدی‌ها است. تفویضی هم در ایجاد افعال، به دو مبدأ قائل است: یکی خداوند که بنده را ایجاد کرده، و دیگری بنده که در ایجاد افعالش مستقل است* (حسن‌زاده، ۱۳۷۹: ۶۴).

مفوّضه به یهودیان امت نیز تشبیه شده‌اند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

آنکه به تفویض قائل است، یهودی این امت است، چون دست خدا را بسته پنداشته - دستشان بسته با دو لعن و نفرین بر آنان به خاطر همین سخنشان - بلکه هر دو دست خدای تعالی باز است (امام خمینی، ۱۳۶۲: ۷۷).

همچنین در مقایسه بین اهل تفویض و جبر چنین می‌گویند:

آن کس که به تفویض قائل است، ممکن را از محدوده‌اش بیرون کشیده و به سر حد واجب بالذات رسانده است. پس تفویضی مشرک است. و آن کس که قائل به جبر است، حضرت واجب تعالی را از مقام والایش تا حدود امکان پائین آورده، پس جبری کافر است (امام خمینی، ۱۳۶۲: ۷۵).

۴. راه سوم

گروه سوم با توجه به اشکالات وارده بر جبر محض و تفویض، از پذیرش آن‌ها سر باز می‌زنند. آن‌ها راه دیگری را برمی‌گزینند که خالی از معایب دو راه فوق باشد. آن‌ها سعی در جمع میان اختیار انسان در افعال خود و فاعلیت مطلق الهی و توحید افعالی دارند، به‌گونه‌ای‌که پذیرش هر یک، نافی دیگری نباشد.

متکلمین امامیه از این راه سوم، به تبعیت از امامان شیعه، به «امر بین الامرین» تعبیر می‌کنند. متکلمین اشعری و از جمله غزالی که سعی دارند نظر خود را متفاوت از نظر اهل جبر نشان دهند، نظریهٔ کسب را به عنوان راه سوم معرفی می‌کنند. عرفا و از جمله ابن‌عربی افزون‌بر پذیرش نظریهٔ کسب، راه حل اختصاصی‌ای نیز برای جمع میان فاعلیت و اختیار انسان و خدا ارائه می‌کنند که مبتنی‌بر اصل وحدت شخصیه وجود است. در ادامه به بررسی موارد فوق می‌پردازیم.

۴. ۱. نظریه امر بین الامرین

این نظریه که اصطلاحاً از آن به «منزلة بین المنزلتین» نیز تعبیر می‌شود، توسط ائمهٔ معصومین، ارائه شده است.

اولین بار امام علی(ع) از این اصطلاح استفاده کرده‌اند: «... فانه امر بین الامرین، لا جبر و لا تفویض» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵: ۵۷) سایر ائمه همچون امام باقر(ع) و امام صادق(ع) و امام رضا(ع) یا امام هادی(ع) در رسالهٔ جبر و اختیار که در جواب شیعیان اهواز نوشته‌اند، با ردّ صریح جبر و اختیار، این نظر را بیان می‌کنند. امام هادی(ع) در رسالهٔ مذکور ، به نقل از امام صادق(ع) چنین می‌فرمایند:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

یکی پندارد که کار به او واگذار شده است، چنین کسی خدا را در قدرت و تسلطش دست کم گرفته است و او را سست پنداشته و این شخصی در هلاکت است؛ و یکی دیگر پندارد که خدای عزوجل بندگان را مجبور به معصیت ساخته و تکلیفی بیش از طاقت و توان آن‌ها بر دوش ایشان نهاده است، چنین کسی خدا را در حکم خویش، ستم‌پیشه پنداشته است و این شخص نیز در هلاکت است و دیگری معتقد است که خداوند به بندگانش به اندازهٔ توانشان تکلیف کرده و خارج از حد توان و طاقت آن‌ها تکلیف ننموده است و چون کار نیک انجام دهد، خدا را سپاس گوید و چون کار بد مرتکب شود، از خدا آمرزش جوید، چنین کسی مسلمانی است که به بلوغ (فکری) رسیده و به حقیقت دست یافته است ... پس حق مرتبه‌ای میان جبر و تفویض است (حرانی، ۱۳۸۲: ۸۳۵).

این نظریه مورد قبول متکلمین شیعه و بسیاری از فلاسفه قرار گرفته است، از همین رو تفاسیر و تقریرهای بسیاری از آن، توسط فلاسفه و متکلمین ارائه شده است. در ادامه راه حل پیشنهادی اشاعره و غزالی تحت عنوان نظریهٔ «کسب» و همچنین راه حل ابن‌عربی را بررسی می‌کنیم.

۴. ۲. کسب

اشاعره برای فرار از جبر مجبره و دفع اشکالات وارد بر نظر آن‌ها و پاسخ‌گویی به شبهاتی که معتزله بر جبر وارد می‌کردند، به نظریهٔ کسب پناه آوردند. آنان در این نظریه انسان را موجودی قادر و مختار معرفی می‌کنند که فاعل اعمال خود نیست، اما کاسب آن است. کاسب بودن انسان سبب می‌شود که فعل به انسان منتسب شود، بدون آنکه به فاعلیت حق‌تعالی و توحید افعالی خدشه‌ای وارد شود. قدرت و اختیار انسان در انجام فعل و یا به تعبیر بهتر کسبِ فعل، قدرت و اختیاری بی‌تاثیر و قدرت و اختیار حق‌تعالی، واجد تأثیر است. درحقیقت فعل به جهت خلق و ایجاد به خداوند و از جهت کسب به بنده منتسب است. به جهت همین انتساب است که فرد مسئول اعمال خود محسوب می‌شود. به عقیدهٔ اشاعره این نکته محل افتراق نظریهٔ کسب اشعری با جبر است.

۴. ۲. ۱. مفهوم کسب

با وجود اینکه اشاعره، انگیزهٔ واحدی در ارائهٔ نظریهٔ کسب دارند، لیکن قادر به ارائهٔ مفهوم واحدی از کسب نیستند. درحقیقت کسب اشاعره یک شیوهٔ انتساب فعل واحد به حق و خلق است،

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

به‌گونه‌ای‌که نه مستلزم وجود قدرت و اراده‌ای مؤثر در خلق باشد، که مؤید نظر معتزله است؛ و نه مستلزم نفی هرگونه تعلق فعل به قدرت و ارادهٔ خلق که مؤید نظریهٔ اهل جبر است. همین مسئله سبب می‌شود که اشاعره به یک تعریف واحد دست پیدا نکنند. برخی محققان اقوال اشاعره را در سه قول عمده خلاصه می‌کنند و اقوال دیگر را شعب گوناگون همین سه قول می‌دانند.

در چگونگی اسناد «کسب» به عنوان یک فعل به عبد در بین اشاعره سه قول عمده وجود دارد و بقیهٔ اقوال کم و بیش تقریری از همین سه قول، و یا ترکیبی از آن‌هاست: اول قول شیخ اشعری، دوم قول باقلانی، و سوم قول جوینی (کاکائی، ۱۳۸۳: ۳۰۵).

الف. خلاصهٔ قول اشعری دربارهٔ کسب این‌چنین است که انسان محل فعل است و خداوند ابتدا قدرت و سپس مقارن با قدرت، فعل را در انسان خلق می‌کند. با وجود اینکه انسان تأثیری در ایجاد فعل ندارد اما به جهت محلیت برای فعل، می‌توان فعل را به او منتسب کرد.

یکون فعل العبد مخلوقة لله تعالی ابداعا و احداثا و مکسوبا للعبد. و المراد بکسبه إیاه مقارنته بقدرته و إرادته من غیر أن یکون هناک منه تاثیر أو مدخل فی وجوده سوی کونه محلاً له (تهانوی، ۱۹۹۶، ج۲: ۱۳۶۲) .

از نظر وی، به‌صرف این انتساب، انسان مسئول اعمال خود محسوب می‌شود. تعریف وی ساده‌ترین تعریفی است که از کسب ارائه شده است. این تعریف نمی‌تواند اشاعره را از افتادن به دامن جبر نجات دهد. اثبات قدرت و اراده بی‌تاثیر در انسان که مقارن فعل توسط خداوند خلق می‌شود، تفاوتی با نفی قدرت و اراده از انسان ندارد. یعنی درحقیقت بود و نبود چنین صفاتی یکسان است. وجود مسئولیت در انسان، فرع بر پذیرش قدرت و اراده‌ای حقیقی در انسان است؛ به‌گونه‌ای‌که وی بتواند میان فعل و ترک آن یکی را انتخاب کند. والّا هیچ عقل سلیمی نمی‌پذیرد که قدرت و اختیار ظاهری و فاقد خاصیت، منشأ مسئولیت و تکلیف باشد.

بعضی دیگر، چون باقلانی، جوینی، غزالی، رازی، تفتازانی و ایجی که اهل تعمق بیشتری بوده‌اند و درصدد برآمدند تا وجه معقولی برای آن دست و پا کرده و نشان دهند که کسب صرفا اسمِ بدونِ مسمّی نیست (کاکائی، ۱۳۸۳: ۳۰۹).

ب. قاضی ابوبکر باقلانی به‌تبع اشعری، انسان را محل فعل خدا می‌داند. وی برای تصحیح نظر اشعری، میان ایجاد اصل فعل به عنوان یک فعل ازیک‌سو و ماهیت و اوصاف آن فعل ازسوی‌دیگر

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

تفاوت قائل است. وی ایجاد اصل فعل را به قدرت خدا و ماهیت و اوصاف آن فعل را به قدرت بنده منتسب می‌کند. «قال قاضی (ابوبکر باقلانی) علی أن یتعلق قدره الله بأصل الفعل و قدره العبد بصفه أعنی کونه طاعه و معصیه و نحو ذلک» (تهانوی، ۱۹۹۶، ج۲: ۱۳۶۳).

وی سعی می‌کند نقش خلق را در افعال پررنگ‌تر کند تا درنهایت مسئولیت خلق نسبت به اعمال قابل پذیرش باشد.

این اشکال باقی می‌ماند که کیفیت تأثیر محل در فعل روشن نیست. آیا این تأثیر جبری است و یا اختیاری (به نحوی که اگر خواست می‌تواند فعل را ترک کرده و تأثیر نکند). اگر جبری است که هیچ فرقی با جبر محض ندارد و اگر اختیاری است که باز هم به اول مسئله برگشته‌ایم زیرا سؤال این است که رابطهٔ این فعل و تأثیر اختیاری با قدرت مطلق خدا چه می‌شود؟ (کاکائی، ۱۳۸۳: ۳۱۲).

ج. امام الحرمین جوینی، قائل به ارتباط حقیقی میان انسان و افعالش است. از نظر وی رابطهٔ قدرت و ارادهٔ انسان با فعل یک رابطهٔ حقیقی و غیراعتباری است اما این امر سبب نمی‌شود که قدرت انسان در آن فعل تأثیری داشته باشد. خداوند پدیدآورندهٔ «قدرت حادث» در خلق است و این قدرت رشتهٔ ارتباط وی با فعل است؛ بی‌آنکه مؤثر در فعل باشد. و این خداوند است که در پیدایش فعل مؤثر است. وی این رابطه را مانند رابطهٔ علم و معلوم می‌داند و می‌گوید:

نسبت داشتن با تاثیر داشتن فرق دارد. مثلاً معلوم، متعلق علم است ولی علم در معلوم تأثیر ندارد به همین گونه ارادهٔ آدمی هر چند به فعل آدمی تعلق دارد، هیچ تأثیر و نفوذی در آن ندارد (جوینی، منقول از کاکائی، ۱۳۸۳: ۳۱۳).

اینکه یک رابطهٔ حقیقی فاقد تأثیر قابل تصور است یا نه و فرق آن با یک رابطهٔ اعتباری چیست، و یا اینکه چه تفاوت آشکاری میان وجود یک رابطهٔ حقیقی بدون اثر با عدم آن است، از موارد ابهامی است که جوینی پاسخی به آن‌ها نمی‌دهد. همچنین به نظر نمی‌رسد که تعریف او نیز بتواند اثبات‌کنندهٔ تکلیف و مسئولیت برای انسان باشد.

د. «ماتریدی سمرقندی با معتزله مخالفت می‌ورزید و به اشعریان گرایش داشت، اما در مقایسه با آنان تا حدی سلطهٔ عقل را می‌پذیرفت» (تهامی، ۱۳۸۵، ج۲: ۱۸۰۰). وی تقریر معتدل‌تری از کسب ارائه می‌کند که از آن به جبر معتدل یاد می‌کنند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

کسب ماتریدی، [بر مبنای] اختیار یا قصد است. به نظر ماتریدی، افعال اختیاری انسان با قدرت یا استطاعتی واقع می‌گردند که خداوند در وقت اکتساب فعل، پس از سلامت اسباب و آلات در انسان خلق می‌کند و استحقاق ذم و عقاب و مدح و ثواب بر فعلی از افعال انسان، مبتنی‌بر این قصد است؛ زیرا اگر انسان فعل شر را قصد نمی‌کرد، خداوند قدرت فعل شر را در وی خلق نمی‌کرد و اگر فعل خیر را قصد نمی‌کرد، خداوند قدرت فعل خیر را در او خلق نمی‌کرد. بدین‌ترتیب، خود فعل نه ملاک ثواب است نه ملاک عقاب، بلکه ملاک آن‌ها قصد بنده است که «إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ» ... جبر ماتریدی معتدل‌تر، با اصول دیانات و شرایع منطبق‌تر و از جبر اشعری معقول‌تر است (جهانگیری، بی‌تا :۴).

۴. ۲. ۲. دیدگاه غزالی دربارهٔ کسب

غزالی از مدافعان سرسخت نظریهٔ کسب است. وی این نظریه را همان راه میانه‌ای می‌داند که اشاعره را از جبر و اختیار نجات می‌دهد. از نظر او اعتقاد به جبر برخلاف بداهت عقلی است. همچنین فاعلیت انسان نیز به علت عدم احاطهٔ علمی وی بر جزئیات اعمالش قابل پذیرش نیست؛ پس تنها راه نجات، تمسک به نظریهٔ کسب است.

چگونه جبر محض بود که او به ضرورت فرق میان حرکت اختیاری و رعشه ضروری را می‌داند. یا چگونه خلق بنده باشد و علم او به تفصیل اجزای حرکات و اعداد آن محیط نه؛ و چون هر دو طرف باطل شد، نماند مگر میانه‌روی در اعتقاد و آن چنان باشد که مقدور قدرت حق‌تعالی است بر سبیل اختراع، و مقدور قدرت بنده [بر] نوعی دیگر از تعلق که آن را کسب می گویند (غزالی، ۱۳۵۱: ۳۱۱).

وی همانند ابوالحسن اشعری، معتقد است که خداوند قدرت حرکت (مقدور) و خود حرکت را در انسان قرین یکدیگر و یا به تعبیر غزالی «معاً» خلق می‌کند. «هو قادر علی اختراع القدرة، و المقدور معًا» (غزالی، ۱۹۶۲: ۹۲) و قدرت بنده هرچند که قرین فعل است، اما به آن تعلق نمی‌گیرد. «لم یکن *المقدور* مخترعاً بقدرة العبد وإن کان معه» (غزالی، ۱۹۶۲: ۹۲).

وی نسبت میان قدرت بی‌تأثیر عبد و فعل را کسب می‌نامد که برگرفته از کتاب خداوند است: «وجب أن یطلب لهذا النمط من السنبة إسم أخر مخالف، فطلـب. له اسم الکسب تیمناً بکتاب الله

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

تعالی» (غزالی، ۱۹۶۲: ۹۲) یا در جای دیگر می‌گوید: «باری‌تعالی قدرت و مقدور و اختیار و مختار را بیافریده است. اما قدرت؛ آفریدهٔ خدای است، و صفت بنده و کسب او. و حرکت آفریدهٔ خدای است و صفت بنده و کسب او» (غزالی، ۱۳۵۱: ۳۱۰).

غزالی با انتساب فعل به عبد از طریق کسب، قول جبریه را رد می‌کند که انتساب فعل به عبد را قطع کردند و با نسبت دادن فعل عبد به حق‌تعالی از طریق خلق و ایجاد، قول مفوضه را نفی می‌کنند که رابطهٔ خدا با فعل بنده را قطع کرده بودند.

وی همچنین نظر جوینی را تأیید می‌کند که میان عبد و فعلش، حتماً باید تعلقی حقیقی باشد و این تعلق غیر از سببیت و علیت است. وی علاوه بر ذکر مثال رابطهٔ علم و معلوم، و اراده و مرید که توسط جوینی مطرح شده بود، مثال دیگری نیز برای اثبات این نوع رابطه می‌زند. حالتی را تصور کنید که قدرت وجود دارد ولی هنوز مقدور موجود نشده است. در این حالت، میان قدرت و مقدورِ معدوم، رابطه‌ای برقرار است که غیر از علیت است؛ زیرا اگر علیت بود، باید به محض وقوع قدرت، مقدور، موجود می‌شد؛ حال آنکه چنین نیست. این رابطه انتظار تعلق یا تهییءِ تعلق است. اگر تعلق را منحصر در سببیت بدانیم، باید بگوییم که در زمانی که قدرت هست و مقدور هنوز نیست، قدرت هیچ تعلقی به مقدور ندارد و قدرت از صفات تعلقیه نیست و آن‌گاه که مقدور موجود می‌شود، قدرت به صفات تعلقیه تبدیل می‌شود که این به‌معنای انقلاب ماهیت بوده و محال می‌باشد. پس شما مجبورید بپذیرید که میان قدرت پیش از فعل و مقدور یک رابطه و تعلق وجود دارد، بی‌آنکه آن رابطه علیت و سببیت باشد. پس همان‌طور که تعلق قدرت موجود، به مقدور غیر موجود، قابل تعقل است؛ پس عقل ما می‌پذیرد که قدرت در عبد موجود، و مقدور به آن تعلق باشد؛ اما توسط آن واقع نشود بلکه خداوند ایجادکنندهٔ آن باشد. درحقیقت این نحو از تعلق، همان کسب است.

پذیرش کسب اشعری سبب می‌شود که قدرت و ارادهٔ انسان بیش از آنکه منجی انسان از ورطهٔ جبر باشد، او را به موجودی قاصر و عاجز تبدیل می‌کند که صفات قدرت و اراده‌اش، فقط در حد لفظ است؛ یعنی هیچ اثری از آن‌ها دیده نمی‌شود. با وجود اینکه غزالی نظریهٔ کسب را به عنوان راه میانهٔ جبر و اختیار مطرح می‌کند، اما به نظر نمی‌رسد که قدرت و اختیاری که فاقد رابطهٔ ایجادی با فعل است و مقارن با فعل، توسط خداوند، در انسان خلق می‌شود، چیزی جز مجبور بودن انسان را

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

اثبات کند. ازاین‌رو تفاوت جبر اهل حدیث با کسب اشاعره تنها در لفظ است و در مفهوم تفاوتی ندارند.

در جای دیگر، غزالی معتقد است که اعتقاد به کسب، همان اعتقاد به «مضطر بودن انسان در اختیار» است. وی اعمال انسان را به سه دسته تقسیم می‌کند:

۱. طبعی مثل فرورفتن در آب که دست خود انسان نیست؛
۲. ارادی مثل نفس کشیدن که نمی‌تواند از آن ممانعت کند، زیرا انسان طوری آفریده شده است که ارادهٔ نفس کشیدن در وی ضرورتاً پدید می‌آید و او توان تخلف ندارد؛
۳. فعل اختیاری مثل رفتن و خوردن.

انسان در دو فعل اول، آشکارا مضطر است؛ یعنی اردهٔ فعل در او چه بخواهد و چه نخواهد پدید می‌آید. در مورد سوم هم او مضطر است؛ یعنی چه بخواهد و چه نخواهد، فعل از او سر می‌زند؛ زیرا پدید آمدن اراده در انسان، در مورد افعال اختیاری نیز در دست انسان نیست. در مورد این افعال، وقتی عقل حکم کند که منفعت فرد در انجام کار است، چه انسان بخواهد و چه نخواهد، ارادهٔ فعل در او پدید می‌آید و در پی آن قدرت به انجام فعل پدید خواهد آمد و سپس اعضا و جوارح به حرکت درمی‌آیند و فعل انجام می‌شود. پس در این مورد هم، اضطرار حاکم است. علت اینکه این فعل را اختیاری نامیدند آن است که خیر و منفعت انسان، در اندیشه و قوهٔ تمیز او پدید می‌آید و در پی آن اراده به انجام آن فعل توسط خدا در انسان به ضرورت پدیدار می‌شود.

اختیار اضطراری انسان، چیزی میان جبر محض جمادات و اختراع مریدانهٔ خداوند است که آن را کسب می‌نامند. سخن غزالی در این باره چنین است:

> *فعل وی (انسان) مانند فعل خدای تعالی نبود که قدرت وی در بند هیچ‌چیز بیرون وی نیست، تا آن را خلق و اختراع گویند، و چون وی محل قدرت و ارادت بود که به ضرورت در وی می‌آفرینند، مانند درخت نبود تا فعل وی را اضطرار محض گویند، بل قسمی دیگر بود (که) وی را نام دیگر طلب کردند و آن را کسب گفتند. و از این جمله معلوم می‌شود که اگرچه ظاهراً کار آدمی به اختیار وی است، لیکن خود در نفس اختیار خویش مضطر است - اگر خواهد و اگر نخواهد، پس به دست وی چیزی نیست* (غزالی، بی‌تا: ۸۰۴).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

پس انسان محل اراده، اختیار و قدرتی است که در وی می‌آفرینند؛ درحالی‌که هرگز در درخت آفریده نمی‌شود و این تفاوت انسان با جماد است.

وی راه گذر اختیار است که در وی می‌آفرینند و راه گذر قدرت و اراده که در وی می‌آفرینند .... اما] درخت که از باد می‌جنبد و در وی قدرت و ارادت نیافریدند (غزالی، بی‌تا : ۸۰۳).

غزالی از یک طرف با بیان تفاوت اعمال مختارانهٔ انسان و اعمال جمادات، فعل انسان را از جبر دور می‌کند، ازسوی‌دیگر با هم‌طراز کردن اعمال مختارانهٔ وی با اعمالی همچون فرو رفتن در آب یا بستن چشم‌ها در زمان پرتاب شدن سوزن به سمتشان، اختیار انسان را از معنای اختیار خارج کرده، به جبر شبیه می‌کند. به‌ویژه که تأکید می‌کند: «چون قدرت مسخر ارادت است و کلید ارادت به‌دست وی (انسان) نیست، پس هیچ‌چیز به دست وی نیست» (غزالی، بی‌تا : ۸۰۲).

شاید اشتباه نباشد اگر بگوییم غزالی هم از جبر گریزان است و هم اینکه شیفتهٔ جبر است، او سعی می‌کند ازیک‌سو جبر را نفی کند و ازسوی‌دیگر با استدلال‌های خود اختیاری را ترسیم کند که بیش از آنکه به اختیار شبیه باشد، همانند جبر به نظر برسد؛ اما نام اختیار را همچنان یدک بکشد. گویی او به نحو غیرمستقیم اصرار دارد که به ما بفهماند این اختیار مضطرانه، همان جبر است. اما وی در این راه موفق نیست و می‌توان از تقریر وی، اختیار بدون اضطرار را نتیجه گرفت؛ زیرا از نظر غزالی عاملی که سبب بروز اضطرار در فعل مختارانهٔ انسان می‌شود، قانع شدن عقل در سودمند بودن آن فعل است که به‌محض محقق شدن این اقناع، اراده و قدرت در پی آن در انسان آفریده می‌شود. به نظر می‌رسد غزالی نمی‌تواند از این توضیح، اضطرار را بیرون بکشد چون بسیار مواردی دیده شده است که فرد برخلاف قضاوت عقل خود، عمل می‌کند. مثلاً غزالی می‌گوید هیچ‌کس نمی‌تواند خود را بکشد چون عقل هرگز به سود آن حکم نمی‌کند درحالی‌که هر روزه هزاران نفر خودکشی می‌کنند و این مثال نقضی است بر کلام وی. به نظر می‌رسد آنچه عقل بدان حکم می‌کند، داعی و انگیزهٔ فعل است و نمی‌تواند فرد را مجبور به انجام کار کند. به بیان دیگر، داعی یا انگیزه (به قول ما) و حکم عقل (به قول غزالی) توان کافی برای ایجاد اضطرار مورد نظر غزالی را ندارد و به‌راحتی می‌توان از مراحل پیشنهادی او برای ایجاد فعل اختیاری مضطرانه، یک فعل

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

اختیاری غیرمضطرانه را نتیجه گرفت. ازاین‌رو به نظر می‌رسد که او یا باید عامل دیگری را برای ایجاد اضطرار در نظر بگیرد و استدلال خود را تغییر دهد و یا اینکه تسلیم اختیار غیراضطراری شود.

۴. ۲. ۳. دیدگاه ابن‌عربی دربارهٔ کسب

ابن‌عربی در مسئلهٔ مورد اختلاف اهل جبر و تفویض، گاه حق را به جانب اهل تفویض می‌دهد؛ زیرا اولاً کلام آن‌ها موافق حس است: «الحس یشهد أن الفعل للعبد و الانسان یجد ذلک من نفسه بما له فیه من الاختیار» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱ : ۱۷۴). ثانیاً ادله شرعی‌ای که افعال انسان را به او منتسب می‌کند، به‌درستی کلام معتزله گواهی می‌دهند.

وی گاهی هم حق را به جانب اهل جبر می‌دهد، زیرا اولاً ادلهٔ توحید افعالی اثبات می‌کند که خداوند فاعل همهٔ افعال ازجمله افعال اختیاری انسان است ثانیاً ادلهٔ شرعی نیز از کلام آن‌ها حمایت می‌کند.

«صدقت المعتزله فی اضافه الافعال إلی العباد من وجه، بدلیل شرعی. و صدق المخالف فی اضافه الافعال کلها إلی الله تعالی ، من وجه ، بدلیل شرعی ایضا و عقلی» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۲۷۶). در جای دیگر کلام اهل جبر را به علت اینکه مخالف صحت فعل عبد است، مردود می‌داند: «الجبر لا یصح عند المحقق لکونه ینافی صحة الفعل للعبد» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱ : ۴۰). پس از نظر وی اهل جبر و تفویض، هر یک تنها گویای بخشی از حقیقت‌اند و خالی از اشکال نیستند. علاوه بر آرای فوق، وی از کسب اشاعره نیز سخن می‌گوید. او در *فتوحات*، کسب را این‌گونه تعریف می‌کند:

«الکسب تعلق إرادة الممکن بفعل ما دون غیره،فیوجده الاقتدارالإلهیّ عند هذا التعلق، فسمّی ذلک کسباً للممکن» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۴۲). یا در جای دیگری می‌گوید: «لما کانت الاراده تتعلق بمرادها حقیقه، و لم تکن القدره الحادثه مثلها لاخلال فی الطریقه، فذلک هو الکسب» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۴۰).

برخی محققان تعریف ابن‌عربی از کسب را مانند تعریف اشعری می‌دانند. تعریف ابن‌عربی از این جهت که تحقق فعل را مقارن قدرت و ارادهٔ خلق توسط حق می‌داند، شبیه به نظر اشعری است، ولی از این جهت که ارتباط عبد با فعل را ارتباطی حقیقی می‌داند، با نظر وی مغایرت دارد. همچنین او از ارادهٔ عبد به عنوان صفتی یاد می‌کند که به عبد این امکان را می‌دهد که از میان دو

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

امر مغایر، یکی را برگزیند و زمانی که انتخاب خود را انجام داد، قدرت و اقتدار الهی، متعلق اراده عبد را متعاقب انتخاب او، ایجاد خواهد کرد. این نگاه به صفت اراده در انسان، با آزادی و اختیار فرد در انتخاب، موافق است و می‌تواند مبنای مسئول بودن فرد دربرابر اعمالش باشد؛ زیرا وی مختارانه و براساس ارادهٔ خود، راه یا بیراهه را انتخاب می‌کند؛ درحالی‌که برداشت اشاعره از صفت اراده در انسان، چنین معنایی را به ذهن نمی‌آورد. صفت اراده و قدرتی که اشاعره برای انسان اثبات می‌کنند، یک لفظ بی‌معنا و یک اسم بی‌مسمّی است که هیچ اثر و خاصیتی ندارد. این اوصاف توسط خداوند در انسان خلق می‌شود و مقارن آن، فعل ایجاد می‌شود، بی آنکه انسان حتی در انتخاب فعل خود نقشی داشته باشد.

پس براساس تعریف ابن‌عربی می‌توان انسان را مسئول اعمال خود به‌حساب آورد، ولی براساس تعریف اشعری و سایر اشاعره خیر. توجه به این نکته سبب می‌شود که تعریف ابن‌عربی از کسب شبیه به تعریف ماتریدی بدانیم؛ یعنی هر دو قصد و ارادهٔ فرد در انتخاب گزینه‌های خوب یا بد را ملاک مسئولیت وی و ثواب و عقاب می‌دانند. این امر منافاتی با خلق اعمال مقارن با ارادهٔ فرد، توسط خدا ندارد. علامه حسن‌زاده آملی دربارهٔ امکان مسئول دانستن انسان براساس تعریف ابن‌عربی از کسب چنین می‌گوید:

> *عادت خداوند جاری است که فعل را عقیب ارادهٔ بنده خلق کند. این مقارنت فعل خداوند به ارادهٔ بنده را کسب دانستند. بنابراین خداوند بنده را بر فعل خیر ثواب می‌دهد که چون ارادهٔ فعل خیر کند، خداوند آن فعل خیر را به مقارنه اراده آفرید. و همچنین او را در فعل شر عقاب می‌کند، ازاین‌روی که ارادهٔ فعل شر کرده است که کانّ خداوند می‌فرماید: چرا اراده و نیت شر کرده‌ای که من به عادت خودم فعل شر را مقارن ارادهٔ تو ایجاد کنم؟* (حسن‌زاده، ۱۳۷۹ : ۴۵).

ابن‌عربی در مواردی نیز ایراداتی به نظریهٔ کسب اشاعره وارد می‌کند. به‌طورمثال وی در *فتوحات* معتقد است که کلیات نظریهٔ کسب صحیح است، اما نفی اثر از قدرت حادثه‌ای که خداوند در ممکنات ایجاد می‌کند، از نقاط ضعف این نظریه است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

ضعفت حجه القائلین بالکسب لا من کونهم قالوا بالکسب فانّ هؤلاء (اهل الله) ایضا یقولون به ، لأنه خبر شرعی و امر عقلی یعلمه الانسان من نفسه و انما تضعف حجتهم فی نفیهم الاثر عن القدره الحادثه (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲ : ۶۰۴).

و یا در جای دیگر:

اگر انجام فعلی از ممکن جائز باشد، جائز است که قادر باشد اما فعلی از او سر نمی‌زند، پس قادر هم نخواهد بود. پس اثبات قدرت برای ممکن دعوائی بدون برهان است و سخن ما در این فصل با اشاعره است که قدرت را برای ممکن اثبات می‌کنند درحالی‌که فعل را از او نفی می‌نمایند (ابن‌عربی، به نقل از کاکائی، ۱۳۸۳: ۳۹۷).

ابن‌عربی در دو اشکال فوق، این نکته را به اشاعره گوشزد می‌کند که یا قدرت را از ممکنات نفی کنید و به‌تبع آن فاعلیت آن‌ها را نیز انکار نمائید و یا اینکه اگر قدرت را برای آن‌ها اثبات می‌کنید، اثر قدرت که صدور فعل می‌باشد را از آن‌ها نفی نکنید.

درنهایت اینکه ابن‌عربی و غزالی تعریف واحدی از کسب ارائه نمی‌کنند و برخلاف غزالی و سایر اشاعره که نظریهٔ کسب را به عنوان راه حل نهائی معضل جبر و اختیار می‌دانند، ابن‌عربی ایراداتی را به آن وارد می‌کند. با وجود این نظریهٔ کسب برای ابن‌عربی حکم ابزاری را دارد که وی از طریق آن می‌تواند با در نظر گرفتن مشترکات و چشم‌پوشی از اختلاف‌ها، حاصل مشاهدات خود را به زبان متکلمین اشعری بیان کند. همچنین این امر نشئت گرفته از روحیهٔ تسامح عرفا و دوری آن‌ها از جدل است. وی در *فتوحات* به این نکته اشاره می‌کند که در باب انتساب افعال به خلق یا حق، قصد روشنگری و زدودن ابهام‌ها را ندارد، زیرا بیم رسیدن ضرر و بروز اختلافات بیشتر وجود دارد و اطراف اختلاف نیز با شنیدن کلام او دست از اختلاف برنخواهند داشت.

۴. ۳. دیدگاه ابن‌عربی و عرفا دربارهٔ جبر و اختیار

ابن‌عربی برای حل مسئلهٔ جبر و اختیار، به اصل اساسی مکتب فکری خود، یعنی وحدت شخصیهٔ وجود متمسک می‌شود. براساس این اصل هیچ‌چیز جز ذات الهی وجود ندارد و غیر او، همه تجلی و مظاهر ذات حق‌اند. پس جهان مملو از شئونات، اطوار و ظلال حق است.

براساس این بینش بینونت میان حق و خلق، رخت از میان برمی‌بندد و تمامی موجودات ظلی و امکانی، پرتو ذات حق و مظهر اسما و صفات الهی می‌گردند. یعنی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

همان‌گونه که واحد با اعداد بینونتی نداشته، بلکه موجد اعداد و با آن‌هاست، با آنکه خود عدد نیست، حق نیز موجد اعیان اشیا و با آن‌هاست، اما خود آن‌ها نیست (پلنگی، ۱۳۸۸ : ۲).

حال در دو قسمت سلبی و ایجابی به تشریح دیدگاه عرفا در این باره می‌پردازیم.

۴. ۳. ۱. جنبه سلبی

واضح و مبرهن است که بحث از جبر و اختیار به‌معنای متعارف که در میان اهل کلام و فلاسفه مطرح می‌شود، فرع بر دوئیت و کثرت است. در نظریهٔ اهل تفویض، ازیک‌سو خدایی وجود دارد که انسان‌ها را خلق می‌کند و لوازم فاعلیت از قبیل اختیار، اراده، قدرت و علم را به آن‌ها تفویض می‌کند و ازسوی‌دیگر بندگان مستقلی هستند که بدون احتیاج به خداوند، افعال خود را انجام می‌دهند. این نظر برمبنای پذیرش حاکمیت کثرت و انفکاک کامل میان حق و خلق استوار است.

در دیدگاه موسوم به جبر محض نیز حاکمیت کثرت کاملاً مشهود است. ازیک‌سو خداوند به عنوان جابر قرار دارد که با سلب اختیار و قدرت از انسان، ارادهٔ خود را به دست انسان‌ها و تحت عنوان افعال عباد، محقق می‌کند و ازسوی‌دیگر انسان‌ها به عنوان موجوداتی مجبور قرار دارند که در عین استقلال وجودی از حق‌تعالی، در افعال خود کاملاً تحت اجبار و قهر الهی قرار دارند. کسب اشاعره نیز از این امر مستثنی نیست. در یک سوی رابطه، خدای خالق اعمال قرار دارد و در سوی دیگر، عبد کاسب، بی آنکه میان آن‌ها وحدتی وجود داشته باشد.

پس بحث جبر و اختیار به‌معنای متعارف کلامی و فلسفی آن نزد عرفا قابل طرح نیست.

چون موجودات، همه ظلال و شئون و اطوار یک حقیقت‌اند، هیچ موجودی را نتوان فاعل بالاستقلال دانست؛ چه اینکه حق‌تعالی در وجود و ایجاد، شریک ندارد و از این بیان معلوم می‌شود که قدری قائل به استقلال عبد در افعال، سخت به خطا رفته است. و دیگر اینکه چون حقیقت واحده است، همان‌طورکه حلول و اتحاد در آن راه ندارد که در وحدت، دوئی عین ظلال است، تفوه به جبر نیز صحیح نیست، زیرا جبر، ستم کردن کسی است دیگری را به خلاف آنچه که میل و اراده آن دیگری است ...

چو در توحید حق نبود سوائی — سخن از جبر چبود، ژاژخواهی
کدامین جابر است و کیست مجبور؟ — عقول نارسا را چیست منظور؟

(حسن‌زاده، ۱۳۷۹: ۱۵۵)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

۴. ۳. ۲. جنبه ایجابی

تا اینجا روشن شد که ابن‌عربی و عرفا به علت اعتقاد به وحدت وجود، اهل جبر و تفویض به‌معنای مصطلح آن نیستند. حال می‌خواهیم ببینیم راه حل عرفا دربرابر این مسئله چیست؟ تفاوت جبر منسوب به عرفا با جبر مصطلح کلامی چیست؟ و موضع آن‌ها در قبال اختیار انسان چگونه است؟ مبحث را با یک تمثیل شروع می‌کنیم؛ زیرا براساس حدیث شریف: «مَنْ عَرَفَ نفسَه فقد عَرَفَ ربَّه» عرفا و از جمله ابن‌عربی، از مقام وحدت نفس و قوا، به عنوان تمثیلی برای تبیین دیدگاه خود در این باره استفاده کرده‌اند.

> *النفس الناطقه هی العاقله و المفکره و المتخیله و الحافظه و المصوره و المغذیه و النمیه و الجاذبه و الدافعه و الهاضمه و الماسکه و السامعه و الباصره و الطاعمه و المستنشقه و اللامسه و المدرکه لهذه الامور . فاختلاف هذه القوی و اختلاف الاسماء لیست بشیءٍ زائد علیها ، بل هی عین کل صوره* (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲ : ۴۵۹).

محققان در شرح نظر ابن‌عربی در این باره چنین آورده‌اند:

> *چون نفس، ذات مراتب است و جمیع قوا از مراتب اوست نه آنکه استقلال وجودی داشته باشند و نه آنکه انتساب افعال به آن‌ها مطلقاً مسلوب بوده باشد، پس جمیع افعال آن‌ها به‌طور حقیقت صادر از نفس است، و خود قوا و افعال آن‌ها فانی در نفس و فعل اویند و درعین‌حال افعال نفس از مجالی آن قوا بدان‌ها نیز منسوب است .... همچنان که این افعال در طول نفس قرار گرفته‌اند، فعل نفس هم که وحدت حقیه ظلیه دارد، در طول فعل حقیقه الحقائق است که وحدت حقه حقیقیه دارد و نفس مظهری از مظاهر و اسمی از اسمای علیای اوست* (حسن‌زاده، ۱۳۷۹: ۱۱۶).

همچنین:

> *[با پذیرش این وحدت] نه تصور جبر پدید می‌آید و نه تصور تفویض؛ حتی تصور تشریک و تسخیر هم پدید نمی‌آید؛ زیرا بدیهی است که اینکه نفس قوای خود را به دیدن، شنیدن، چشیدن، بوئیدن و لمس کردن وا دارد؛ یا این امور را به قوای خود تفویض نماید، هیچ معنایی ندارد* (شاه‌آبادی، ۱۳۸۶: ۳۵۹).

در این تمثیل، در نفس ما یک فعل است و یک فاعل، که اگر از جهت ظهور نفس در قوا نگاه کنیم، فعل منتسب به نفس است و اگر از جهت مظهریت قوا نسبت به نفس نگاه کنیم، فعل منتسب

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

به قوا است. در نظام هستی هم همین گونه است؛ یعنی براساس وحدت شخصیه وجود، اگر از جهت ظاهریت و تجلی حق‌تعالی در مظاهر نگاه کنیم، فاعل حق است و انتساب فعل به خلق مستور است. در این حال خدا ظاهر است و خلق باطن. اما اگر از جهت مظهریت خلق نسبت به حق به قضیه بنگریم، فاعل همان مظاهر، یعنی مخلوقات هستند و انتساب فعل به حق‌تعالی مستور و پوشیده می‌شود؛ در این حالت خلق ظاهر است و حق باطن.

براساس اصل وحدت شخصیه وجود، در عالم تنها حق است و مظاهرش. و ماسوی هیچ‌گونه استقلال وجودی ندارند تا در افعال خود مستقل باشند. پس فعل هر فاعل عین فعل خداوند است و درحقیقت یک فعل است و یک فاعل که آن هم خداوند متعال است. این امر به‌معنای پذیرش سخن اهل جبر نیست، زیرا اهل جبر قائل به دو موجود مستقل بودند که یکی فاعل جابر بود و دیگری مجبور. و از میان آن‌ها نیز فعل مستند به جابر می‌شد و نه مجبور. ولی در اینجا همهٔ ماسوی هالک در حق‌اند و تنها موجود نظام هستی خداست و ماسوی همگی مظاهر و تعینات او هستند. پس در اینجا سخن از دوئیت نیست، بلکه سخن از وحدت است. پس فعل هر فاعلی عین فعل حق است و این به‌معنای جباریت حق‌تعالی است. پس در ذیل جباریت حق‌تعالی نه‌تنها فعل انسان و مبادی آن، یعنی قدرت و اراده و علم، بلکه هستی و وجود نیز از وی سلب می‌شود؛ و در عوض خداوند به عنوان تنها موجود و فاعل نظام هستی معرفی می‌شود. بنابراین جبری که به عرفا نسبت داده می‌شود را نباید با جبر مجبره و اشاعره یکسان پنداشت.

ابن‌عربی در برخی موارد از جباریت حق‌تعالی به جبر ذاتی موجودات تعبیر می‌کند:

الوجود کله فی الجبر الذاتی، لا أنه مجبور باجبار من غیر فإن المجبر للمجبور الذی لو لا جبره لکان مختاراً مجبور فی اختیاره لهذا المجبور (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۶۸۸).

پس در جبر ذاتی که سیطره‌اش بر سراسر نظام هستی گسترده است، هر موجودی ذاتاً مجبور است و این جبر از ناحیهٔ غیر نیست و درحقیقت همان تجلی حق‌تعالی است که بر تمام نظام هستی حاکم است:

اما الجبر الذاتی فهو عن التجلی فی العظمه الحاکمه علی کل نفس ، فتذهل عن ذاتها و عزتها و تعلم عند ذلک أنها مجبوره بالذات، فلا تجهل نفسها ، فالعارف هنا ینظر من

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

الحاکم علیه؟ فلا یجد الا قیام العظمه به فیعلم انه، ما حکم علیه الا ما قام به و ما قام به الا محدث، فیعظم عنده الجبر فیعلم عند ذلک جبروت الحق (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۲۰۸).

درنتیجه:

جبر در کون، مظهر جباریت یعنی اسم «جبار» حق‌تعالی است که در همهٔ هستی فراگیر است و جمیع حرکات کون درحقیقت اضطراری است و اضطرار پیوسته مصاحب کون است (جهانگیری، بی‌تا: ۶).

در این حال ابن‌عربی می‌گوید: «الجبر اصلٌ یعم الکون أجمعه» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۲۰۸).

در حالتی که فرد غرق در دریای وحدت است، کثرات را نمی‌بیند و در مقام فنا قرار دارد؛ هیچ حرفی از اختیار، اراده و قدرت و در یک کلام، از فعل انسان به میان نمی‌آید. اما زمانی که پای مظهریت خلق نسبت به حق به میان می‌آید، بحث اختیار انسان نیز سر برمی‌آورد. ویلیام چیتیک دیدگاه ابن‌عربی دربارهٔ این مطلب را این‌گونه بیان می‌کند:

شیخ واقعیت اختیار انسان را انکار نمی‌کند. دیدگاه او در این بحث خاص [نفی اختیار انسان] مربوط می‌شود به امر تکوینی و حضور مطلق وجود، یعنی مربوط می‌شود به تنزیه مطلق نسبت به همه اشیا. ولی به محض آنکه پای تشبیه خدا به میان می‌آید، اختیار انسان بار دیگر خود را نشان می‌دهد. انسان دارای اختیار خاصی است، چرا که به صورت خدا آفریده شده است، و خدا مختار است (چیتیک، ۱۳۸۹: ۲۲۸).

ابن‌عربی خود به این نکته اشاره می‌کند که انسان چون به صورت رحمان آفریده شده، متخلق به اسمای الهی می‌شود. «و قد صح عندکم عند أهل الطریق بلا خلاف أنا لإنسان مخلوق علی الصورة، و قد صح التخلق بالأسماء» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۶۸۱). یا در جای دیگر می‌گوید:

و بدان که هرچه هست از اشیا، آن چیز مظهری از مظاهر اسما اوست که حق ظهور کرده از او به صفتی معیّن .... و اعظم مظاهر صفات او، آدم است که مخلوق گشته از برای حصول جمیع قوابل کلیه در او (ابن‌عربی، ۱۳۶۷: ۶۸).

و از جملهٔ اسما و صفات خداوند، مرید و مختار است، پس انسان نیز مرید و مختار است و اختیار و ارادهٔ او، تجلی اراده و اختیار حق است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

عارف قائل به سریان اراده و حیات و ظهور صفات الهیه متحد در ذات در کافه درجات وجودی، ناچار باید معتقد به سریان اختیار در خلق نیز باشد، اگرچه ظهور اختیار در انسان ظاهر و بارز است (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۳۹۴).

به بیان دیگر عین ثابت انسان که مظهر اسمای حق‌تعالی است، از امتزاج اسما پدید می‌آید. از جمله اسمائی که در پیدایش این عین مدخلیت داشته‌اند، اسم «المرید» حق‌تعالی است. پس خداوند به این اسم در عین انسان و انسان خارجی جلوه می‌کند و انسان صاحب اختیاری می‌شود که مظهر اختیار حق است. حال که انسان مختار است و اختیار او مظهر اختیار حق است، با هر فعل مختارانه، بیش از پیش، اختیار حق را متجلی می‌کند.

ابن‌عربی اختیار عبد را به عنوان یکی از ویژگی‌های عین ثابت عبد و از جمله استعدادهای ذاتی انسان تلقی می‌کند که در همهٔ انسان‌ها وجود دارد. پس علم خداوند به انسان، به عنوان یک موجود مختار تعلق می‌گیرد. ازهمین‌رو وی در تفسیر لفظ «جَاءُوکَ» در آیهٔ شریفه: «إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوکَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ» (نساء: ۶۴) به این مطلب اشاره می‌کند: «جاءؤک [أی] بالارادة التی هی مقتضی استعدادهم» (ابن‌عربی، ۱۹۷۸، ج۱: ۲۶۹).

همان‌طورکه در توضیح جباریت حق‌تعالی متذکر شدیم، ابن‌عربی قائل به حاکمیت اضطرار بر جهان هستی است. وی اختیار انسان را نیز از این قاعده مستثنی نمی‌کند و به‌طور مکرر در *فتوحات* به این امر اشاره می‌کند که «انسان در اختیار خود مضطر است» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳ : ۳۵). همچنین می‌گوید: «فان اصله (الانسان) و اصل کله ما سوی الله الاضطرار و الاجبار حتی اختیار العبد، هو مجبور فی اختیاره» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۴۰۵). پس انسان مختار است اما در اصلِ مختار بودن خود، مجبور است. در جای دیگر می‌گوید: «الاختیار فی المختار اضطراریاً أی لابد أن یکون مختاراً فالاضطرار أصل ثابت لایندفع» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۶۸۸). همچنین : «فی الاختیار، رائحة الربوبیه و الاضطرار کلیه عبودیت» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۴۶۶). پس آن‌گاه که انسان به عنوان مظهر حق‌تعالی، واجد اختیاری می‌شود که مظهر اختیار حق‌تعالی است، برای آنکه قاعدهٔ عبودیت رعایت شود، اضطرار که نشان عبودیت است، بر این اختیار سایه می‌افکند. درحالی‌که اختیار حق‌تعالی، اختیاری مطلق است که شایستهٔ ربوبیت حق است و هیچ اضطراری در آن وجود ندارد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

نکته: اضطراری که غزالی از آن سخن می‌گفت، ناشی از حکم عقل به وجود منفعت در فعل بود، اما این اضطرار، ظهور جباریت حق است که اصلی انکارناکردنی در مکتب ابن‌عربی است؛ واضح است که این تفاوت، ناشی از غلبهٔ دیدگاه کلامی بر افکار غزالی است.

پس در نگاه ابن‌عربی انسان مختار است و اختیار او تجلی اختیار حق‌تعالی است، اما در مختار بودن خود مجبور است. و این اختیار برای اثبات نسبت فعل با خلق و به‌تبع آن مسئولیت و تکلیف، کافی است؛ پس به این لحاظ ابن‌عربی از بند جبر رسته است. ازسوی‌دیگر با اثبات جباریت حق‌تعالی، هر فعلی، فعل حق است و بدین واسطه وی از بند تفویض نیز رها شده است. وی با جمع جباریت حق و ظلیت اختیار انسان نسبت به اختیار حق، میان توحید افعالی و اختیار انسان جمع کرده است.

اینجا هو هویت است. اینجا توحید است. یعنی وجود و اراده و اختیار موجودات امکانیه بدون شک و شبهه حقیقت خارجی دارد؛ ولیکن این حقیقت مضمحل و مندک در تحت ارادهٔ قاهره و وجود بسیط و لم‌یزلی حضرت احدیت است. جل شأنه و علا قدره. «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَـكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (حسینی طهرانی، ۱۴۲۴: ۲۷۷).

ابن‌عربی در مسیر رسیدن به نظر نهائی‌اش در باب جبر و اختیار، گاهی حق را به مفوضه می‌داد و گاه حق را به جبریه، گاهی از کسب اشعری حمایت می‌کرد و سرانجام از جباریت حق‌تعالی بر تمام نظام هستی و اضطرار در اختیار انسان سخن گفت که نظر اصلی وی بود. جلال‌الدین همایی راز این تغییر ظاهری نظرات در عرفا را این‌گونه تشریح می‌کند:

از نظر تحقیق و کشف و شهود عرفانی که همهٔ موجودات امکانی را ظل وجود و پرتو ذات حق و مظهر اسما و صفات الهی ببینند، و حقیقت «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» را به عیان مشاهده کنند، و همچنین با منطق کسانی که قضیهٔ وحدت وجود و توحید حقیقی صفات و افعال واجب را پذیرفته و آن را به درجه «عین الیقین» و «حق الیقین» دریافته باشند، دیگر از هستی مستعار و نمودار اختیار بشر اثری نیست؛ بلکه هرچه هست اثر حق و فعل حق است .... شاید براساس همین نظر بعضی عرفا می‌گویند که جبر و اختیار بسته به احوال سالک است، یعنی در مرحلهٔ نخستین که مبادی سیر و سلوک باشد، «قدری» است که همهٔ افعال را اختیاری صرف می‌بیند و اثری از فعل حق مشاهده نمی‌کند، چون از این وادی بگذشت، به مقام «امر بین الامرین» می‌رسد ...

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

در آخر کار جبری می‌شود یعنی چیزی جز جلوهٔ حق و فعل حق نمی‌بیند (همایی، ۱۳۷۵ : ۸۴-۸۶).

نتیجه

ابن‌عربی و غزالی با توجه به اشکالات وارده بر جبر و تفویض از پذیرش آن سر باز می‌زنند. آن‌ها سعی در جمع میان اختیار انسان و توحید افعالی دارند، به‌گونه‌ای‌که پذیرش هر یک نافی دیگری نباشد. راه حل پیشنهادی اشاعره و غزالی، نظریهٔ کسب است. براین‌اساس فعل، خلق خدا و کسب بنده است و همین انتساب کافی است تا فرد مسئول اعمال خود محسوب شود و از دام جبر بگریزد. ابن‌عربی نیز نظریه کسب را می‌پذیرد اما آن را به عنوان راه حل اصلی و نهایی مسئلهٔ جبر و اختیار، نمی‌داند و گاه به آن ایراداتی می‌گیرد.

براساس نظریهٔ کسب، قدرت و اختیار انسان فاقد رابطهٔ ایجادی با فعل است و مقارن با فعل، توسط خدا در انسان خلق می‌شود. به نظر نمی‌رسد که چنین قدرت و اختیاری چیزی جز مجبور بودن انسان را اثبات کند؛ بنابراین تفاوت کسب اشاعره با جبر مجبره، تنها در لفظ است.

ابن‌عربی و عرفا جبر و اختیار مصطلح کلامی را به علت اینکه فرع بر دوئیت میان جابر و مجبور، و یا مختار و اختیاردهنده است، رد می‌کنند. ازاین‌رو جبر مستند به عرفا با جبر متکلمین متفاوت است و به‌معنای جباریت حق‌تعالی است. در این تقریر تمامی کثرات ازآن‌رو که هالک در حق هستند، همگی مظاهر و تعینات حق‌اند و خدای قادر جبار بر تمام مظاهر خود غلبه دارد و قدرت، اراده، علم و در یک کلام فعل و وجود تمامی کثرات از آن‌ها نفی می‌شود. در این حالت خداوند به عنوان تنها موجود و فاعل نظام هستی معرفی شده که این امر به‌معنای غلبهٔ حق و جباریت اوست. جباریت و غلبهٔ حق‌تعالی بر مظاهر به‌معنای نفی اختیار انسان نیست؛ زیرا انسان که اسم جامع حق است، مظهر اسم المرید حق تعالی نیز هست. بنابراین صاحب اختیار بوده و اختیار او ظل اختیار حق است. ازسوی‌دیگر عین ثابت انسان‌ها تقاضای صفت اختیار را دارد و خداوند به تقاضای آن‌ها پاسخ داده و آن‌ها را مختار می‌آفریند. از این طریق عرفا میان فاعلیت حق، نفی جبر و اثبات اختیار در انسان جمع می‌کنند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

کتاب‌نامه

- قرآن کریم
- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۷۸)، *نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین. (۱۹۷۸) ، *تفسیر القرآن الکریم*، تهران: ناصرخسرو.
- ـــــــــــــ . (۱۳۶۷)، *رسائل ابن‌عربی*، تهران: مولی.
- ـــــــــــــ . (بی‌تا)، *الفتوحات المکیه*، بیروت: دار الصادر.
- پلنگی، منیژه. (۱۳۸۸)، *جبر و اختیار از دیدگاه ابن‌عربی*، [آن لاین] ، [بهمن ۱۳۹۱] . http://www.hawzah.net/fa/article/articleview/80476
- تهامی، غلام‌رضا. (۱۳۸۵) ، *فرهنگ اعلام تاریخ اسلام*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- تهانوی ، محمدعلی. (۱۹۹۶)، *کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- جهانگیری، محسن. (بی‌تا)، *جبر و اختیار*، [آن لاین] ، [بهمن ۱۳۹۱] . http://www.encyclopaediaislamica.com/madkhal2.php?sid=4471
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۹)، *عوالم خیال ابن‌عربی و مسئله اختلاف ادیان*، ترجمه قاسم کاکائی، تهران: هرمس.
- حرانی، ابومحمد. (۱۳۸۲)، *تحف العقول*، ترجمه صادق حسن‌زاده ، قم: آل‌علی.
- حسن‌زاده، حسن. (۱۳۷۹)، *خیر الاثر در رد جبر و قدر*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- حسینی تهرانی، محمدحسین. (۱۴۲۴)، *توحید علمی و عینی*، مشهد: علامه طباطبائی.
- امام خمینی، روح الله. (۱۳۶۲)، *طلب و اراده*، ترجمه و شرح احمد فهری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- شاه‌آبادی، محمدعلی. (۱۳۸۶)، *رشحات البحار*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- غزالی، محمد. (۱۹۶۲)، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، آنکارا: دانشگاه آنکارا.
- ـــــــــــــ . (۱۳۵۱)، *احیاء علوم الدین*، ترجمه خوارزمی، بی‌جا.
- ـــــــــــــ . (بی‌تا)، *کیمیای سعادت*، تصحیح محمد آرام، تهران: مرکزی.
- کاکائی، قاسم. (۱۳۸۳)، *خدا محوری در تفکر اسلامی و فلسفه مالبرانش*، تهران: حکمت.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳)، *بحار الانوار*، بیروت: الوفا.
- مطهری، مرتضی. (بی تا)، *انسان و سرنوشت*، قم: صدرا.
- همایی، جلال‌الدین. (۱۳۷۵)، *دو رساله در فلسفه اسلامی*، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]