

## مقایسه آراء ابن سینا و ابن عربی در مسأله اختیار و تقدیر

سمیه حیران<sup>۱</sup>

عباس احمدی سعدی<sup>۲</sup>

محمد علی اخگر<sup>۳</sup>

### چکیده

در این تحقیق مسئله اختیار در انسان و قضا و قدر الهی در آراء ابن سینا و ابن عربی بررسی و سپس مقایسه می‌شوند. اهمیت تحقیق به سبب ایجاد تمایز میان نگرش فلسفی ابن سینا و نگرش عرفانی-کلامی ابن عربی برای پاسخ به مسئله اختیار در انسان و تقدیر الهی است، در حالیکه هر دو متفکر رویه ای یکسان در تشریح موضوع قضا و قدر و اختیار در بحث فلسفی یا عرفانی وحدت وجود دارند. مهمترین شباهت آراء این دو متفکر در غیر ذاتی دانستن اراده در انسان است که آنرا در پرتو اراده ذاتی خداوند می‌دانند. مهمترین تفاوت میان آراء ابن عربی و ابن سینا در رابطه با قضا و قدر الهی تکیه و تأکید ابن سینا بر علم عنایی خداوند و تأکید ابن عربی بر حکم الهی است. این تفاوت ریشه در روش نگرش فلسفی ابن سینا و عرفانی-کلامی ابن عربی برای تحلیل موضوع است. در رابطه با اختیار در انسان ابن سینا قائل است که شخص با انجام برخی اعمال توانایی بر اعمال نظر و تغییر سرنوشت خود را دارد و خداوند با قضای الهی چنین خواسته که قطعیت و حتمیت در فعل انسان باشد و قضا پس از اختیار و اراده او باشد و قضای الهی، اختیار در فعل انسانها را مقدر داشته است. از نظر ابن عربی نیز قضا و قدر حکم الهی در مرتبه اعیان ثابته و اقتضائات آنهاست و بنابراین اراده و اختیار انسان نیز در حیطه آنهاست. و قضا و قدر نقض کننده اختیار و اراده انسان نیست. روش این تحقیق بر اساس توصیفی-تحلیلی و بر با استفاده از متون کتابخانه ای است.

### واژگان کلیدی

اختیار، تقدیر، قضا و قدر، علم عنایی، اعیان ثابته، ابن سینا، ابن عربی.

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران.

Email: somayehhairan\_91@yahoo.com

۲. استادیار گروه فلسفه، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: ab.ahmadi@iau.ac.ir

۲. استادیار گروه فلسفه، واحد شیراز، دانشگاه آزاد اسلامی، شیراز، ایران.

Email: mohamad.akhgar@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۶/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۳/۱۸

## طرح مسأله

در زندگی روزمره ما از اموری سخن به میان می‌آید که اندیشه درباره آنها تأثیر قضا و قدر با اختیار انسان را در پی دارد. علاوه بر آنچه استدلال‌های روزانه ما در این باره است، بیشتر مکاتب فلسفی و عقاید دینی نیز به موضوع تأثیر قضا و قدر بر زندگی و ارتباط آن با اختیار ارتباط قضا و قدر الهی با اختیار انسان پرداخته‌اند و گاه دیدگاه‌های جبرگرایانه و گاه دیدگاه‌های مبتنی بر اراده آزاد برای اختیار را تأیید کرده‌اند. غامض بودن این بحث با مواردی که در زندگی روزمره برای انسانها پیش می‌آید، نیاز به تتبع در آراء بزرگان اندیشه دارد. اینکه پاسخ دادن به مسئله جبر و اختیار بستری را برای مسائل مرتبط با غایت آفرینش انسان که از کجا و به چه دلیلی آمده و به کجا می‌رود، فراهم می‌آورد. پس این پرسشها و مسائل واقعی از جمله مباحث فلسفی - کلامی است که ذیل مسئله جبر و اختیار بوده و ریشه در مبانی فلسفی دارد. به واسطه اهمیت تبیین رابطه میان اختیار در انسان و قضا و قدر الهی، از قرون اولیه شکل‌گیری تمدن اسلامی، اندیشمندان کلامی، فلسفی و عرفانی اسلام به انحاء مختلف درصدد تبیین این مسئله برآمده‌اند. در این میان برخی از متفکران جمع میان قضا و قدر با اختیار و اراده در انسان را قابل توجیه ندانسته و به جبر یا تفویض اختیار و اراده به انسان معتقد شده‌اند. مسأله‌ی جبر و اختیار در درجه‌ی اول، یک مسأله‌ی انسانی است و در درجه‌ی دوم یک مسأله‌ی الهی و یا طبیعی. از آن جهت که به هر حال موضوع بحث، انسان است که آیا مختار است یا مجبور؟ مسأله‌ی انسانی است؛ و از آن جهت که طرف دیگر مسأله خدا یا طبیعت است که آیا اراده و مشیت و قضا و قدر الهی و یا عوامل جبری و نظام علت و معلولی طبیعت، انسان را آزاد گذاشته و یا مجبور کرده است؟ مسأله‌ی الهی و یا طبیعی است؛ و چون به هر حال مسأله‌ی انسانی است و با سرنوشت انسان سر و کار دارد، شاید انسانی یافت نشود که اندک مایه‌ی تفکر علمی و فلسفی در او باشد و این مسأله برایش طرح نشده باشد، همچنانکه جامعه‌ی یافت نمی‌شود که وارد مرحله‌ی از مراحل تفکر شده باشد و این مسأله را برای خود طرح نکرده باشد. (مطهری، ۱۳۹۴، ج ۱: ۴۲) بسیاری از فلاسفه مسلمان اما احتمالاً متأثر از متکلمان شیعه که

امکان رابطه میان اختیار و اراده انسان با قضا و قدر الهی را ترویج کرده اند، تناقضی و تنافری میان وجود این دو امر در عالم هستی ندیده اند. زیرا محدودیتی که به حکم قضای الهی نصیب انسان شده است همان محدودیت ناشی از شرایط موروثی و شرایط محیطی و شرایط تاریخی است نه محدودیت دیگر، همچنانکه آزادی ای هم که نصیب انسان شده به حکم قضای الهی است ولی به این صورت که قضای الهی ایجاب کرده انسان موجودی صاحب عقل و اراده باشد و در دایره ی محدود شرایط طبیعی و اجتماعی بتواند خود را به مقیاس وسیعی از قید تسلیم به آن شرایط آزاد سازد و سرنوشت و آینده ی خویش را در دست گیرد. (مطهری، ۱۳۹۴، ج ۲: ۲۹۲) مطهری در کتاب انسان و سرنوشت در این باره می نویسد: «اگر مقصود از سرنوشت و قضا و قدر الهی انکار اسباب و مسببات و از آن جمله قوه و نیرو و اراده و اختیار بشر است، چنین قضا و قدر و سرنوشتی وجود ندارد و نمی تواند وجود داشته باشد؛ در حکمت الهی براهینی پولادین که جای هیچ گونه شک و ابهام باقی نمی گذارد، بر بی اساس بودن چنین سرنوشت و قضا و قدری اقامه شده است.» (مطهری، ۱۳۹۴، ج ۱: ۴۲) مهمترین مسئله این است که اگر افعال ارادی در انسان از پیش متعلق به قضا و قدر الهی باشند، جایگاه اختیار در انسان چیست و چگونه با قضا و قدر الهی قابل جمع است؟ و اینکه اگر ملاک اختیار در انسان مسبوق بودن فعلش به اراده اش است، چرا خود اراده غیر ارادی می باشد؟ و آیا این اراده به خود انسان باز می گردد یا به خداوند؟ و همچنین در صورت وجود رابطه میان اختیار انسان و قضا و قدر الهی، شرور بوجود آمده از انسان چگونه توجیه می شوند؟ برای پاسخ به این پرسشها، ابن سینا و ابن عربی تحلیل های متفاوتی از قضا و قدر بدست داده اند. این دو متفکر امکان رابطه و گفتگو درباره شکل هستی شناسانه اختیار و اراده در انسان و قضا و قدر الهی که در کلام الله و احادیث به آن تصریح شده را لازم و ضروری دانسته اند. ابن سینا و ابن عربی، هر دو از اندیشمندان بزرگ اسلامی هستند که یکی در فلسفه و دیگری در عرفان نظری، هر یک با رویکردی متفاوت به تبیین رابطه اختیار و قضا و قدر پرداخته اند. با بررسی تحلیل هایی که این دو متفکر در رابطه با این موضوع داشته اند، اولاً دیدگاه های اصیل درباره اختیار و قضا و قدر تبیین و معرفی می شوند و ثانیاً امکان گفتگو میان نظرات این دو متفکر تحلیل

خواهند شد. ابن سینا از منظر فلسفی و مبانی عقلی مسئله را با توجه به متن دینی و ابن عربی بر اساس و منظر عرفان عقلی تحلیل کرده است، این دو روش تحلیل که دارای تفاوت‌ها و تشابهاتی هستند می‌توانند امکان گفتگو میان نگرش عقلانی صرف و بینش عرفانی را بوجود آورد و تبعاً می‌تواند منجر به شکل‌گیری آرای جدیدی از ظرفیت‌های مشترک این دو متفکر و آرای آنها باشد. امینی (۱۳۹۳) در کتابی با عنوان «بررسی تطبیقی خیر و شر از دیدگاه ابن عربی و ابن سینا» و (۱۳۹۱) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی تطبیقی جبر و اختیار از منظر ابن سینا و ابن عربی» به تطبیق آراء این دو متفکر از لحاظ مسئله پرداخته است، نوآوری این تحقیق نسبت به پژوهش‌های پیشین تأکید بر علم‌عنایی در آراء ابن سینا در تحلیل مسئله ارتباط قضا و قدر و اختیار در انسان است و اینکه به شکل گفتگو میان این دو متفکر بحث پرداخته شده است.

## ۱- تعریف قضا و قدر الهی و ارتباط آن با اختیار در انسان نزد ابن سینا و ابن

### عربی

تعریف اصطلاحی قضا و قدر چنین است: «قضا به معنای ایجاد نسبتی ضروری و قطعی میان دو چیز است که یکی به دیگری استناد داده می‌شود. در حکمت به معنای آن است که قضای الهی در یک پدیده، هستی آن را نسبت به علت تام خود ضرورت و قطعیت داده باشد. این موضوع بر اساس تعلق اراده، قدرت و علم ذاتی و ازلی خداوند به آن شیء است. قدر نیز حدود و خصوصیات که پدیده از جانب علل ناقصه خود دریافت می‌کنند مانند هر یک از علل چهارگانه و شرایط معادلات برای پدید آمدن و تحقق یک شیء یا پدیده» (سبحانی، ۱۳۸۷: ۱۳۳-۱۳۴) ابن سینا این موضوع را چنین تعریف کرده است «وجوب استناد جزئیات و کثرات به اسباب و علل کثیر است، این در وجهی است که حکما نظام عالم را بر اساس تدبیر اسباب و علل و وسائط فیض می‌دانند». (حسن زاده آملی، ۱۳۹۱: ۳۰۲) ابن سینا قضا را علم‌عنایی خداوند در مقام ذات واجب می‌داند که همان علم خداوند به موجودات است و سبب پیدایش آنها می‌شود. (ابن سینا، ۱۳۶۶: ۱۳۵) قضا از دید ابن عربی حکم کلی خداوند در باره‌ی اشیاء است، که پس از علم او به احکام و احوال ممکنات در غیب و پیش از وقوع آنها در خارج واقع می‌شود. و قدر توقیت

احوال اعیان و ممکنات است، به حسب اوقات و اختصاص دادن هر یک از آنها به زمانی معلوم، و وقتی مقدر و سببی معین. مهمترین مبنای ابن عربی در این بحث، وحدت شخصی وجود است و بر اساس آن در دار هستی فقط یک وجود داریم و آن خداوند است و بقیه موجودات بالعرض و المجاز موجود هستند. از دیدگاه ابن عربی بر اساس آموزه‌هایی همچون اعیان ثابته، تناکح اسمایی، وجه خاص و تجدد امثال می توان قضا و قدر را تبیین کرد. همچنین چون علم حق تعالی به اشیاء چیزی بیش از خاستگاه خود اشیاء نیست؛ بدین معنی که علم او در این مرتبه تابع اعیان ثابته موجودات و اقتضائات آنها است و از جمله خواسته‌ها و اقتضائات انسان اراده، اختیار و قدرت اوست و انسان بدون آنها دیگر انسان نیست. پس اراده و اختیار ذاتی انسان است و عین ثابت او با اراده و اختیار رقم خورده است و خداوند هم به آن وجود خارجی می دهد. پس از دید ابن عربی قضای الهی که مطابق با مرتبه اعیان ثابته است نقض کننده اراده و اختیار انسان نیست. ابن عربی قضا را به معنای حکم کلی خداوند درباره اشیاء می داند که پس از علم خداوند به احکام و احوال اشیاء ممکن پیش از موجود شدن آنها عالم است. این احکام و احوال پیشینی، ازلی و ابدی هستند و منطبق، مقتضی و قابل هستند. (ابن عربی، ۱۳۶۱: ۳۴) این دو تعریف هر چند در برخی از اصطلاحات با یکدیگر تفاوت دارند اما از نظر مفهومی و معنایی اشاره به ارتباط میان علم خداوند در مرحله پیش از آفرینش موجودات اشاره دارد که سبب پیدایش آنها می شود. به نظر ابن سینا قضا و قدر الهی با اختیار انسان منافات ندارد زیرا قضای الهی به کارهای ارادی انسان با وصف ارادی بودن آن تعلق می گیرد. در انسان قضای الهی با قید اختیار در او صورت می گیرد. (ابن سینا، ۱۳۶۶: ۱۳۵) همین موضوع در ابن عربی نیز آمده است به نظر ابن عربی در اختیار داشتن انسان نوعی جبر وجود دارد یعنی انسان مجبور به داشتن اختیار است. برای تبیین این مسئله و چگونگی آن ابن عربی بیان می کند که خداوند نیز در اختیار داشتن مانند انسان مجبور است یعنی حق تابع علم خود است و این تبعیت نوعی جبر و حتمیت دارد هر چند این جبر سبب نمی شود که خداوند فاعل موجب باشد زیرا خدا خود آن را پذیرفته است. انسان نیز اختیار خود را به شکل حتمی و جبری داراست (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۵۹۱)

قدر نزد ابن سینا توجه تدریجی اسباب بسیط به مسببات، آنچنان که وجود عینی اشیاء منبعث از آن وجود بسیط عقلی است. تقدیر الهی نیز امری است که اندازه قضا را نشان می‌دهد و قضا به تدریج متوجه آن می‌شود: «والقضاء من الله سبحانه و تعالی هو الوضع الاول البسيط و التقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على التدریج» (ابن سینا، ۱۳۷۷: ۳۱۷) یعنی قضا در خداوند به معنای وضع اول بسیط و تقدیر به آن چیزی اشاره دارد که شکل تدریجی قضا خداوند است. ابن عربی نیز معنای قدر را چنین می‌داند که اگر احوال اعیان و ممکنات به حسب اوقات و اختصاص دادن هر یک از آنها به زمانی معلوم مدنظر قرار گیرد، قدر نامیده می‌شود بنابراین در قضا وقت و در زمان بودن نیست اما در قدر این موضوع هست (ابن عربی، بی تا، ج ۴: ۱۵-۱۷) بحث تدریجی بودن و نشان دادن اندازه قضا در تعریف ابن سینا همان مفهومی است که ابن عربی به عنوان در زمان و وقت بودن قدر آمده است. بنابراین میان ابن سینا و ابن عربی تعریف قضا و قدر و مفهوم آن یکی و مشابه است. اختیار در انسان، مراتب ادراک یا علم دارای مراتبی مجرد است و این مراتب از احساس تا تعقل را در برمی‌گیرد. زمانی که این آمیختگی از امور مادی و جسمانی به شکل اعلائی خود یعنی مجرد از جسم می‌رسد، نوعی از اختیار را برای فراروی از حس به عقل و سپس اتصال به عقل فعال را در انسان نشان می‌دهد. (ابن سینا، ۱۳۸۷، ج ۲: ۳۲۲) این معنایی است که ابن سینا درباره اختیار انسان و ارتباط آن با تقدیر و قدر بیان داشته است.

## ۲- تحلیل اراده و علم بر اساس مشیت خداوند نزد ابن سینا و ابن عربی

ابن سینا صفات الهی نظیر علم و اراده را مرتبط با آفرینش عالم می‌داند، آفرینشی که بر اساس علم عنایی قابل تبیین است و اراده ای که مؤخر از علم عنایی بوده و به امری ذاتاً خیر و حسن تعلق می‌گیرد. تعریف عنایت نزد ابن سینا، علم خداوند به ذات خویش و تعقل نظام خیر - در بهترین وجه ممکن - و فیضان آن است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۱۵) ابن عربی این موضوع را در قالب اصطلاحاتی نظیر اینکه مشیت خداوند برای افاضه اعیان بر حسب اقتضاء حکمت و اقتضاء اسماء و صفات بیان می‌دارد. (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۸۵) مشیت از علم خداوند تبعیت می‌کند، در این نگرش عالم تجلی و ظهور خداوند است و او فاعل بالتجلی است یعنی فاعلی که به فعل خود علم تفصیلی دارد در عین علم اجمالی بر ذات

خود و فعل او حضور و ظهور او نزد اشیاء است. فاعلی که به فعل خود عالم است مسلماً خواست و اراده و حکم او بر مبنای علمش است. زیرا اراده و مشیت و طلب امری بدون علم آن حاصل نمی‌شود و تعلق مشیت و اراده به چیزی که معلوم نباشد ممکن نیست. بنابراین مشیت تابع علم به نظام احسن است. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۸۲) به نظر ابن عربی: «مشیت خداوند همان اراده اوست از حیث احدیت بنابراین بگوئید خداوند به مشیت خود اراده را خواسته است. پس اراده همان مشیت است. متعلقات اراده زیادت و نقصان می‌پذیرد به خلاف مشیت که ازلا و ابدا بر حال خود است زیرا مشیت متعلق است به کلیات نه به جزئیات و کلیات زیادت و نقصان نمی‌یابند اما اراده متعلق به جزئیات است پس متعلقش کم و زیاد می‌شود و تغیر می‌یابد چون جزئی در معرض تغیر است. بنابراین مشیتی نیست مگر مشیت او. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۸۷؛ خوارزمی، ۱۳۶۸: ۶۸۸)

### ۱-۲. غیر ذاتی بودن اراده در انسان نزد ابن سینا و ابن عربی

ابن سینا برای ایجاد رابطه میان قضا و قدر الهی و اختیار در انسان بیان می‌دارد که اراده در انسان منبعث از علل سماویه است. به نظر ابن سینا اختیار از قدر منشأ می‌گیرد و بواسطه این اختیار که خداوند در انسان ایجاد کرده است، انسان قادر به انجام افعالش است اما این اختیار می‌باید مقارن با اراده خداوند باشد: «وان لنا اختیارا یحدث فینا بعد ما لم یکن بقدر الله وبذلک الاختیار وبما اعطانا الله من القدره تفعل فعلنا لکنها لا تکفی فیان یصدر عنها افعالنا ما لم یقترن بها مشیة و ارادة ولا یشاء بقدر الله وان لا یشاء الله» (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۱۰۸) به نظر ابن سینا علت غایی افعال الهی، عشق و محبت به ذات و عشق و محبت به آثار ذات به تبع ذات است و غایت افعال او نیز آثار و نتایجی است که بر آنها مترتب است مانند قرب الهی که غایت افعال انسان الهی می‌تواند باشد. پس زمانی انسان اراده او به قرب الهی است نوع علیت او برای انجام فعل به اسباب و اندامها نیاز ندارد و از این رو علت بودن اراده برای فعل نظیر همان نوع از علیتی است که خداوند برای پدید آوردن نظام احسن دارد. ابن عربی نیز همین تقریر را دارد این موضوع را در بحث تناکح اسمائی توضیح داده است. به نظر ابن عربی تناکح اسمائی و آفرینش انسان به صورت حق است که بواسطه آن انسان در خلقت خود سهمی از اسماء را داراست و از اوصاف اسمائی نظیر حیات، علم،

قدرت، اراده، سمع، بصر و تکلم برخوردار است. این اختلاف ناشی از وجود اسماء نیست بلکه از خصوصیات فرد یا همان تعیین جزئی اسماء نشأت می‌گیرد. بنابراین انسان هیچ فعلی را انجام نمی‌دهد که بریده از حق باشد و به همین گونه تمام افعال انسان نسبتی با خود او دارند. بر اساس نگرش ابن عربی به تناکح اسماء است که توحید افعالی با تکلیف و اختیار در انسان تعارضی نمی‌یابد. زیرا انسان بر صورت حق آفرینده شده است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۶۸۱)

آنچه ابن سینا و ابن عربی درباره افعال ارادی در انسان تأکید می‌کنند، غیر ذاتی بودن اراده در انسان است. هر چند ابن سینا این موضوعات را بر اساس اصطلاحات فلسفی و ابن عربی بر اساس اصطلاحات عرفانی تبیین می‌کند. ابن سینا در تعلیقات بیان می‌کند که اراده در انسان ذاتی نیست و از امور عارضی و از خارج است پس اراده در انسان بالقوه بوده و برای بالفعل شدن نیاز به علت معین و ویژه برای آن است. همین رویه است که جای قدر و تقدیر را مشخص می‌کند. اما از این رو که اراده و علم در خداوند بالفعل است، به همین معنا او قادر و مختار نیز هست. اینکه بیان می‌شود اختیار در انسان مضطر است به این معناست که به انگیزه‌ای نیاز دارد که آن را به سوی فعلیت بکشانند. (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۶)

به نظر ابن سینا انسان برای افعال خویش به انگیزه نیاز دارد و از این رو که دارای انگیزه‌های متضادی است و با ترجیح یکی از آنها اختیارش را از قوه به فعل می‌رساند دارای تفاوت با اختیار در واجب الوجود است که انگیزه‌های متضاد در او راه ندارد. به همین دلیل در خداوند اختیار به معنای ترجیح یکی از دو طرف از حالت قوه به فعلیت نیست. (همان، ۲۷) در انسان در ارتباط با اراده که از صورت کلی امور محسوس شکل می‌گیرد آنرا مانند یک خانه می‌داند که انسان آن را تعقل می‌کند و آن صورت معقول سبب فعل در اعضاء بدن برای ایجاد مادی آن می‌شود. همین امر بدون اسباب و آلات و اندام در ذات خداوند محقق می‌شود، خداوند عالم به نظام احسن است و از این رو که تکثر در ذاتش راه ندارد، آنرا بدون تکثر می‌اندیشد، عشق خداوند به ذاتش و تعقل این نظام احسن علت تعقل و عنایت برای مابعدش است. (ابن سینا، ۱۳۸۷: ۳۹۰)

بر اساس فاصله‌ای که میان ادراک انسان و فعل او است، اراده انسان همراه با امکان



است زیرا قدرت در انسان همان قوه و امکان است و تا ترجیح یا اولویت نیابد انجام نمی‌شود. قدرت در انسان نیز از نیرویی خارجی است و آن بواسطه تقدیر از سوی خداوند است. پس نیروی انسان خارج از امکان نیست و همه افعال ما به تقدیر می‌باشد و تمام افعال ما به سوی خیر است. پس همانا تقدیر الهی آن امر معین و مشخص را به پیش می‌برد (همان، ۲۰) اما ادراک انسان به دو صورت است، گاهی بصورت ادراک طبیعی و گاهی اکتسابی است. ادراک طبیعی درباره اموری هستند که برای نفس معلوم بالطبع هستند و به نحو فعلی و دائمی برای نفس حاضرند مانند ادراک نفس نسبت فعلیتی که انجام می‌دهد. اما درک آگاهی انسان نسبت به ذاتش و درک ذاتش به نحو اکتسابی است. مانند درک انسان به قوای نظری و عملی نفس خویش. (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۷۰) قوه عملی همان قوه شوقیه است که قوای آن در تمام بدن پراکنده است. اگر قوه عملی یا عامله تصفیه و پاک شود به ملکه ای فاضله می‌رسد که در هنگام مفارقت نفس از بدن ذاتش محقق می‌شود و موجودات را نه با اندامهای مادی بلکه به ذاته درک می‌کند. (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۷۰) به نظر ابن سینا برای نیل به این موضوع که همان تصفیه و پاکی بخش عملی نفس است تفکر و معرفت آموزی در شکل الهی و امور متعالی و غیر مادی لازم است که سبب احیاء دوباره نفس می‌شود. (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۴-۵) اما ابن سینا به این موضوع نیز تذکر می‌دهد که علم و ادراک با طبع و فطرت انسان عجین است و فعلیت یافتن آن از طریق ادراک حسی است. برای مثال افعال نیکو و حسن سبب ملکه فضیلت می‌شود همچنان که افکار و اندیشه به یقین تبدیل می‌شوند. اهمیت بخش عملی نفس نیز به همین سبب است زیرا ادراک حسی سبب یقین نمی‌شوند اما افعال جزئی که در مسیر افعال نیکو و حسن باشند نفس انسان را برای پذیرش ملکه و نیروی برتر از واهب الصور یا عقل فعال آماده می‌کنند. (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۳۷)

## ۲-۲. اراده و تهذیب نفس نزد ابن سینا و ابن عربی

ابن سینا فعل ارادی در انسان را صرفاً در رابطه امور خارجی و امور عارضی خارجی نمی‌داند بلکه به نظر او صور ادراکی دیگری نیز در فعلیت و تعقل و عقلانیت انسان نقش برانگیزاننده دارند. همین امر در ابن عربی بر اساس عیون ثابته و اسماء الهی ثابت می‌شوند.

با این تفاوت که اسماء الهی نزد ابن عربی بر اساس عیون ثابتة دارای تکثر است و بنابراین انسانها بر اساس فعلیت یافتن هر کدام از اسماء و عیون ثابتة در آنها، به نوعی در وحدت شخصیه حق دارای جایگاهی هستند. اما در ابن سینا کمال تمام انسانها به فعلیت رسیدن قوه عاقله و اتصال با عقل فعال است. ابن سینا این موضوع را چنین تحلیل می‌کند که حیات در انسان به وسیله ادراک و فعل کمال می‌یابد، ادراک به تعقل وابسته است که مبدأ فعل و تحریک نفس برای فعل انسان می‌شود. بر این اساس است که برخی علوم نظیر علوم الهی که سبب تهذیب نفس هستند، ارتباط ادراک و فعل را به سمت حیات راستین انسان و کمال او پیش می‌برند. نفس انسانی این اختیار را داراست که به سمت الهی شدن یا وابستگی به امور جسمانی حرکت کند. اگر به سمت الهی شدن و تهذیب نفس در این زمینه قدم بردارد به سوی کمال راستین و فعلیت نفس ناطقه و وصل شدن به عقل فعال حرکت می‌کند اما اگر به سوی امور جسمانی حرکت کند به تاریکی می‌گراید و مسیر نفس نباتی و حیوانی را خواهد پیمود. (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۵) به نظر ابن سینا حقیقت نماز تشبه نفس ناطقه انسانی به اجرام فلکی و اخلاص به حق است. (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۱۴۱) ابن عربی نیز مانند ابن سینا در راستای نظریه وحدت شخصی وجود، برای دعا نیز اعتباری را قائل می‌شود که ارتباط میان خلق با حق است. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۲۱۵-۲۱۶)

### ۲-۳. علم و اراده میان انسان و خداوند نزد ابن سینا و ابن عربی

ابن سینا بحث میان علم و اراده میان خداوند و انسان را بر اساس مبانی فلسفی تحلیل می‌کند بنابراین علم و اراده در نگرش ابن سینا ذاتی خداوند هستند و تشابهی با آنچه در افعال انسان رخ می‌دهد ندارد. زیرا انسان برای انجام فعل به قوه شوقیه نیاز دارد، شوقی که از اثر علم به خیر بودن چیزی، در ما علت اراده برای انجام آن می‌شود. در این وضعیت شوق سبب حرکت اندام در موافقت با اراده می‌شود در حالیکه در خداوند شوق و همچنین عمل آلات و اندام نیست. «خداوند علم به نظام احسن دارد و این علم سبب ایجاد موجودات می‌شود و به این علم، علم عنایی اطلاق می‌شود». (حسن زاده آملی، ۱۳۹۱: ۸۰-۸۱) نزد ابن عربی بحث علم و اراده در خداوند و انسان به بحثی کلامی تبدیل می‌شود و به این لحاظ سعی دارد که بحث را با موضوع اسباب بودن اراده انسان در طول اراده

خداوند حل کند. در حالیکه ابن سینا این موضوع را با بحث فلسفی عنایت در خداوند و قصد در انسان حل می کند. به نظر ابن عربی خداوند هیچ امری را بدون وساطت اشیاء انجام نمی دهد زیرا انجام آن بدون وساطت اراده انسان امکان ندارد (ابن عربی، بی تا، ج ۴: ۲۲۶) اما این نقش به معنی اثر ایجادی نیست زیرا اثر ایجادی مخصوص حق تعالی است و وقتی موجود حادثی در موجود حادث دیگری اثر می گذارد در واقع این خلق است که به صورت حق ظاهر شده است. و آن موجود اثرپذیر در اصل از صورت حق متأثر شده است نه از صورت خلق. در فعل ایجادی این خلق است که به لباس حق در آمده و کار می کند. (همان، ج ۳: ۱۴۳)

#### ۴-۲. علم پیشینی خداوند از دیدگاه ابن سینا و ابن عربی

آنچه ضمن مباحث قضا و قدر الهی و ارتباط آن با اختیار در انسان بحث می شود مرتبط با چگونگی علم پیشین خداوند به موجودات است. طبق نظر ابن سینا علم خداوند به اشیاء و پدیده ها بر اساس مبدأ آنها است و خداوند از این لحاظ که مبدأ تمام اشیاء است پس ذاتاً آن شیء و همه موجودات را تعقل می کند. علم خداوند به اشیاء عالم کون و فساد اولاً از طریق انواع آنها و ثانیاً به توسط انواع آنها به اشخاص آنها تعلق می گیرد «لانه مبدأ کل وجود فیعقل من ذاته ما هو مبدأ للموجودات القائمہ باعیانها والموجودات الکائنه الفاسده بانواعها اولاً وبتوسط ذلك باشخاصها» (ابن سینا، ۱۳۸۷: ۳۴۳-۳۴۴) یعنی خداوند مبدأ تمام موجودات است که از تعقل ذاتش پدید می آیند، خداوند علت وجود انواع موجودات کائن فاسد است و اشخاص آنها نیز بتوسط این انواع پدید می آیند. علم خداوند به اشیاء کائن و فاسد به نحو کلی است اما از طریق آن به جزئیات علم دارد و به همین دلیل علم او تغییر ناپذیر است. «بل کان علوماً باسبابه لم یکن الا علماً کلیاً ولم یکن یجوز ان یتغیر ولم یکن زمانياً فان کل علم لا یعرف بالاشارة وبالاستناد الی شیء مشار الیه بسبب والعلم بالسبب لا یتغیر مادام السبب موجوداً» (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۱۵) یعنی علمی که علم به آنها از طریق اسباب و علت آنهاست، علمی کلی است و به همین دلیل تغییر پذیر نیست و طی زمان نیز تغییر نمی کند زیرا علمی که بر اساس علت و سبب آن معلوم باشد تا هنگامی که سبب آن موجود است تغییر نمی کند. این موضوعات را ابن عربی بر اساس اصطلاحات

اعیان ثابت، سر القدر، سر سر القدر، وجه خاص، تناکح اسماء و تجدد امثال تبیین می‌کند. در این نگرش ابن عربی برای این علم، نوعی ثبوت برای معلوم در نظر می‌گیرد زیرا علم بدون ثبوت معلوم محال عقلانی است. تفکر ابن عربی نظیر تفکر افلاطون درباره مثل هاست. ابن سینا این نظریه را اینگونه نمی‌پذیرد. کلیات طبیعی مدنظر ابن سینا متفاوت با نگرش ابن عربی است به همین دلیل است که ابن عربی معدومات پیش از آنکه شیء شوند دارای ثبوت هستند. در نگرش ابن سینا لازم نمی‌آید که علم خداوند به نظام احسن با اموری ثابت نظیری عیون ثابت شرح داده شوند و عیون ثابت الگویی برای تعلق یافتن وجود به موجودات و اشیاء باشد. ابن عربی برای حل موضوع علم پیشین با اختیار در انسان از مفاهیم سر القدر و سر سر القدر سود می‌برد. به این معنا که هر انسانی که از عین ثابت خود علم داشته باشد، بسوی آن عین ثابت خود با اختیار حرکت می‌کند. پس به حسب سر القدر خاستگاه افعال ارادی انسان خود وی بر اساس عین ثابتش است عین ثابت وی که دارای خصوصیات اراده است. افعال چه خوب و چه بد از عین ثابت با وصف ارادی آن بر می‌خیزند. ابن عربی مخالف این بحث است که خداوند برای کافران کفر را خواسته است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۶۷) یکی از ارکان مکتب عرفان ابن عربی بر اساس تابعیت علم به معلوم است. ابن عربی علم حق به فعل شیء یا شخص را موجب جبر در آن فعل نمی‌داند. وی در مبحث توحید افعالی قول ملامیه را قول حق می‌داند که به اسباب فاعلیت موجودات اقرار داشته، اما بدان اعتقاد ندارند (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۱۸۱)

همچنین عبد را مظهري می‌داند که در او اقتدار الهی به واسطه جریان فعل بر ظاهر و باطنش ظهور نموده است. بدین صورت امر مامور خود حق است؛ گاه در کسوت آمر و گاه در صورت عبد. شاهد حقانیت قول عرفا آیه شریفه «ما رمیت» است. (افشاگر و معلمی، ۱۳۸۹: ۱۴۲)

همانگونه که مشاهده می‌شود نگرش ابن عربی مبتنی بر نظریه کلامی درباره ارتباط قضا و قدر خداوند و اختیار در انسان و بحث تقدیر ایمان و کفر است. به همین دلیل ابن سینا این موضوع را به واسطه علم پیشینی خداوند بر امور جزئی تحلیل می‌کند. به نظر ابن سینا علم خداوند نسبت به جزئیات به طریق علم زمانی نیست که در آن «آن» و «زمان

گذشته» و «زمان آینده» داخل باشد و اگر چنین باشد لازم می آید که صفت ذات او تغییر پذیرد زیرا که آگاهی و دریافت او از جزئیات زمانی، طریقی مافوق زمان و دهر است و واجب است که او به همه چیز دانا باشد چه چیزی که به واسطه باشد و چه چیزی که بدون واسطه باشد «قدر» واجب تعالی همان «قضا» نخستین اوست که خواه ناخواه به واجب باز می گردد چنان که دانستن چیزی که واجب نیست هستی یابد. (ابن سینا، ۱۳۸۷: ۳۱۵) امکان علم خداوند به جزئیات از طریق امور کلی در صورتی محقق می شود که اشیاء و پدیده ها بواسطه اسباب و علت آنها تخصص و تعیین یافته باشند: «و اذا كانت الاشياء كلها واجبه عنده الى اقصى الوجود فانه يعرفها كلها اذ كلها من لوازم لوازمه... يكون قد عرف الجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير الذي يمكن ان يتناول اي جزئي كان لا هذا المشار اليه» (همان، ۱۴) یعنی اگر نزد خداوند تمام اشیاء برای پدید آمدن واجب باشد، خداوند بر این اساس که به لوازم آنچه لازم برای پدید آمدن اشیاء بصورت کلی است معرفت دارد، بنابراین آنها را پدید می آورد. اما ابن عربی این موضوع را بر اساس مفهوم سرالقدر تبیین می کند که بر اساس آن خداوند بر جزئیات نیز علم دارد زیرا سرالقدر درباره امری که فوق سرالقدر است و به این معنا اشاره دارد که در خارج تنها یک وجود وحدانی بسیط هست که تمام عالم هستی را پر کرده است و تمام موجودات ممکن کثیر، تطورات و حالات همان وجود هستند. بنابراین هیچ تعینی از تعینات خلقی و حالات آنها فارغ از حق نیست. این موضوع تحت عنوان و مبنای وحدت شخصی وجود مطرح است. (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۹۶) با این بیان به نظر ابن سینا برخلاف نظر ابن عربی علم خداوند به جزئیات بر وجه کلی علم دارد، علمی که با تغییر جزئی، تغییر پذیر نیست. بنابراین خداوند ذاتاً تمام امور را می شناسد از این رو که مبدأ امور یا اشیائی است که احوال و حرکاتشان به نحو خاصی است. (ابن سینا، ۱۳۷۷: ۵۵۹) این علم نوعی از کمال است بنابراین هیچ کمالی در موجودات نخواهد بود که در خداوند نباشد و او فیض رسان این خیرات و کمالات به موجودات است. اشتیاق موجودات به اتحاد با این علم یا کمال است. (همان، ۳۸۱) اما این موضوع به این معنا نیست که خداوند تنها کمال موجودات را بشناسد و در هنگام معدوم شدن آن به آن علم نداشته باشد. این موضوع سبب تغییر در علم می شود. از نظر ابن سینا

علم کلی خداوند به موجودات سبب می‌شود که امور جزئی از علم او پنهان نباشد و این موضوع را از عجایب علم خداوند می‌داند. (همان، ۵۹۵)

ابن سینا به این علم اطلاق علم عنایی می‌کند بر این اساس اشیاء جزئی نیز بر طبق کلی و آنچنانکه کلیات درک می‌شوند، قابل تعقل هستند. ابن عربی بیانش به گونه‌ای دیگر برای اثبات وحدت شخصیه است و در آن اعیان علمی و عینی بریده از حق نیستند بلکه از تجلیات او هستند. به همین دلیل اصلاً تفویضی در کار نخواهد بود زیرا از جمله احوال انسان اراده و انجام دادن کارهای ارادی است و احوال انسان همه از تجلیات حق هستند و وابسته به اویند پس حق خلق را به حال خود رها نکرده است. (امینی، ۱۳۸۹: ۴۸)

به نظر ابن سینا تحلیل اراده در انسان و اراده در خداوند به صورت تشابه است یعنی تنها می‌توان ارتباط اراده انسان با افعال او را با ارتباط اراده خداوند با پدید آمدن عالم را دریافت که در هر دو سنخ اراده خداوند و انسان و افعال آنها ارتباط علی وجود دارد. میان اراده و افعال انسان ارتباط علی و معلولی وجود دارد و این موضوع برای انکار تصادف و اتفاق در افعال انسان است. همین موضوع همسنخ با اراده الهی و پدید آمدن عالم است. بحث ارتباط علم و اراده خداوند با پدید آمدن عالم ممکنات از طریق فاعلیت بالعیانیه خداوند تبیین می‌شود. (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۱۱۷)

### ۳- تبیین اختلافات و اشتراکات دیدگاه ابن سینا و ابن عربی

آنچه می‌تواند تفاوت میان راه حل فلسفی ابن سینا در مقابل راه حل کلامی ابن عربی برای مسئله اختیار در خداوند و انسان باشد، نوع نگرش این دو متفکر به موضوع وحدت وجود باشد. نزد ابن سینا وحدت وجود چنین است که: فیض رسانی خداوند برای ایجاد عالم چنین است که خداوند از این رو که عقل محض است ذات خود را تعقل می‌کند و همین تعقل سبب پدید آمدن نظام احسن و علت وجود موجودات عالم است. بر طبق قاعده الواحد لا یصدر عنه الا الواحد، از خداوند عقل اول صادر می‌شود و باقی موجودات به ترتیب از عقل اول صادر می‌شوند. عقل اول ممکن الوجود بالذات و وجود او از واجب الوجود وجوب یافته است. «صادر اول جوهری مفارق و واحد است زیرا خداوند نیز از تمامی جهات واحد است. اما پس از عقل اول کثرات مخلوقات آغاز می‌شوند.» (ابن سینا،

۱۳۸۷: ۵۷) عقل اول از این رو که جهات متکثری دارد، علت برای کثرت موجودات عالم است. در آثار ابن سینا این تکثر می تواند بر اساس نظام ثنائی یا ثلاثی پدید آمدن تکثر بواسطه علم و تعقل صورت پذیرد. این تفاوت بر اساس نگرشی است که ابن سینا به موضوع پدید آمدن عالم از طریق فیض، ابداع یا تجلی دارد. (خادمی، ۱۳۸۶: ۸۵) به لحاظ نظام ثلاثی فیض، عقل اول، خداوند را تعقل می کند و همچنین خودش را به عنوان واجب بالغیر تعقل می کند. از تصور خداوند، عقل دوم پدیدار می شود و از تصور ذات خود نفس فلک اقصی صادر می شود. تعقل ممکن الوجود بودن عقل اول نیز جرم فلک اقصی را پدید می آید. در عقل دوم نیز سه جهت هست: تعقلی که از عقل اول دارد، تعقل ذات خودش و تعقل امکانش. هر یک از این تصورات سبب پدید آمدن عقول، نفوس و اجرام دیگر می شود تا عقل دهم و افلاک نه گانه با نفوسشان پدید می آیند. با صدور عقل دهم که عقل فعال است هیولا و صورتهای چهارگانه عالم کون و فساد و نفوس نباتی، حیوانی و انسانی پدید می آیند. عقل فعال مدبر تمام موجودات عالم کون و فساد است و به آن اطلاق واهب الصور می شود (ابن سینا، ۱۳۸۷، ج ۳: ۲۲۴-۲۴۵) اما نزد ابن عربی بحث وحدت وجود نگرشی کلامی دارد یعنی بجای توجه به موجودات کلی نظیر عقل و نفس و عالم کون و فساد به ارتباط میان اختیار در خداوند به عنوان شخص و انسان به عنوان شخص می پردازد و توجهی به نگرش فلسفی در این زمینه ندارد. به نظر ابن عربی خداوند بنا به وحدت شخصی وجود، قدرت خداوند و هستی او تمامی اشیاء از جمله انسان و قوای فعاله او را در بر گرفته است. بر اساس همین اصل هر وجود و آثاری که در خارج محقق می شود به اعتبار هستی آنها از خداوند و به اعتبار تعیین شان از انسان هستند. بنابراین تعیینی که انسان به آن آثار می دهد با وجودی که خداوند به او می دهد، همراه نباشد، اثر و فعلی از انسان صادر نمی شود زیرا تا هستی انسان متعین نشود، انسانی نخواهد بود که اثری را تعیین ببخشد. فعل و اثری که انسان از خود به جای می گذارد نیز دارای دو جنبه است یکی وجود آن و دیگری تعیین آن. وجود این اثر نیز از جانب خداوند است و تعیین آن از جانب خداوند است و انسان این تعیین را از طریق هستی ای که خداوند به او می دهد، به فعل می دهد. بنابراین وجود و هستی یکی است و همه آثار از آن وجود خداوند است اما آثار

ظاهر شده از تعینات مختلف و متکثر هستند و این بدان معنا است که تعینات در اختلاف و گوناگونی آن نقش دارد. تعینات مختلف دارای آثار متفاوتی است. از این رو هر اثری مانند فعل انسانی به لحاظ وجودی هر چند به خداوند نسبت دارد اما به لحاظ تعینی به انسان نسبت دارد. (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۲۱۱) تحلیل اختیار انسان و قضا و قدر الهی در فلسفه ابن سینا را می‌توان بواسطه تبیینی که ابن سینا از علم الهی - علم عنائی - خداوند و مبادی افعال ارادی در انسان تحلیل کرد اما این موضوع نزد ابن عربی با تحلیل وحدت شخصیه وجود قابل ممکن است. به نظر ابن سینا تقدیر در مرتبه‌ای از این علم الهی است و قضای الهی نیز بر قدر الهی مقدم است. به نظر ابن سینا قضا حکمی است بسیط و قدر شرایطی است که قضای الهی به تدریج به آن منتهی می‌شود و بواسطه قدر است که تعین و تشخیص می‌یابد. بنابراین قضا امر کلی و بسیط است که قدر جنبه تعین و مشخص شده آن است. در رابطه با اراده و اختیار در انسان ابن سینا هر چند وجود قضا و قدر را باعث محدودیت در اختیار و اراده انسان می‌داند اما این محدودیت باعث سلب اراده انسان نمی‌شود و شخص نیز با انجام برخی اعمال توانایی بر اعمال نظر و تغییر سرنوشت خود یعنی کمال قوه عاقله را دارد. به نظر ابن سینا خداوند با قضای الهی چنین خواسته که قطعیت و حتمیت در فعل انسان باشد و قضا پس از اختیار و اراده او باشد، بر همین اساس قضای الهی، اختیار در فعل انسانها را مقدر داشته است. اختیار در انسان معلل به اغراض و اراده الهی غیر معلل به اغراض است. حصول شرور نیز بالذات نیست و بالعرض است بنابراین در قضای الهی نیست و مرتبط با عالم قدر است.



## نتیجه گیری

با بررسی آراء ابن سینا و ابن عربی در مسئله اختیار و تقدیر، و تحلیل مقایسه ای مفاهیمی که این دو متفکر برای پاسخ به این مسئله ارائه داده اند، نتایج زیر بدست آمدند:

روش تقریب ابن سینا به مسئله اختیار و اراده در انسان و ارتباط آن با قضاء و قدر الهی، روشی فلسفی است که طبق آن، مسئله از طریق علم عنائی خداوند تحلیل می شود که بواسطه آن مشخص می شود که مرتبه علم و فیضان وجود برای موجودات ممکن در خداوند یکی است. مهمترین شباهت آراء این دو متفکر در غیر ذاتی دانستن اراده در انسان است که آنرا در پرتو اراده ذاتی خداوند می دانند. ارتباط اراده غیر ذاتی در انسان با اراده ذاتی در خداوند با بحث تدبیر نفوس اجرام فلکی در اراده انسان تبیین شده که طبق آن تقدیر نفس، مجرد از ماده و پیوستن به عقل فعال است. از منظر ابن عربی این مسئله از طریق نظریه اعیان ثابته و حکم خداوند برای ایجاد آنها تبیین و توجیه می شود. اما پاسخ به مسئله بر اساس نظریه کلامی چگونگی کفر و ایمان در انسان توجیه می شود. ابن عربی با بحث وحدت شخصیه وجود، اراده در انسان را در امتداد اراده خداوند می داند و این موضوع را در سیر نفس انسانی برای اتحاد با اعیان ثابته خود تشریح می کند. شباهت این دیدگاهها در بحث غیر ذاتی بودن اراده در انسان و ذاتی بودن آن در خداوند است و تفاوت دیدگاه این دو متفکر بر اساس رابطه عقل با اراده در واجب الوجود و انسان قابل تبیین است. در رابطه با اختیار در انسان ابن سینا قائل است که شخص با انجام برخی اعمال توانایی بر اعمال نظر و تغییر سرنوشت خود را دارد و خداوند با قضای الهی چنین خواسته که قطعیت و حتمیت در فعل انسان باشد و قضا پس از اختیار و اراده او باشد و قضای الهی، اختیار در فعل انسانها را مقدر داشته است. از نظر ابن عربی نیز قضا و قدر حکم الهی در مرتبه اعیان ثابته و اقتضانات آنهاست و بنابراین اراده و اختیار انسان نیز در حیطه آنهاست. در انسان نیز این موضوع از طریق نوع اراده بواسطه قصد داشتن و ایجاد شوق برای عمل تحلیل شده است. مهمترین تفاوت میان آراء ابن عربی و ابن سینا در رابطه با قضا و قدر الهی تکیه و تأکید ابن سینا بر علم عنایی خداوند و تأکید ابن عربی بر حکم الهی است. این تفاوت ریشه در روش نگرش فلسفی ابن سینا و عرفانی-کلامی ابن عربی برای تحلیل موضوع است. به نظر ابن عربی قضای الهی برای بوجود آوردن اعیان خارجی تابع قدر الهی است یعنی اعیان ثابته آنها و در ابن سینا در رابطه با قضا و قدر الهی تکیه و تأکید ابن سینا بر علم عنایی خداوند و تأکید ابن عربی بر حکم الهی است.

## فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۶۰)، رسایل ابن سینا، ضیاء الدین دری، تهران: انتشارات مرکزی.
۲. ----- (۱۳۶۴)، قصیده المزدوجه فی المنطق و منطق المشرقین، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۳. ----- (۱۳۷۷)، الهیات نجات، ترجمه: سید یحیی یشربی، تهران: فکر روز.
۴. ----- (۱۳۸۳)، پنج رساله، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
۵. ----- (۱۳۸۷)، الاشارات و التنبیها، مصحح حسن ملکشاهی، تهران: سروش.
۶. ----- (۱۳۸۷)، الشفاء (الالهیات)، حسن حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
۷. ----- (۱۳۸۸)، رسائل (عیون الحکمه)، محمود شهابی، قم: آیت اشراق.
۸. ----- (۱۳۹۴)، دانش نامه علایی، تهران: مولی.
۹. ----- (۱۴۰۰)، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، مکتبه العالم السالمی.
۱۰. ----- (۱۳۶۶)، تسع رسائل فی الحکمه و الطبیعیات، ناشر دارالعرب.
۱۱. ابن عربی محمد ابن علی (۱۳۶۱)، رسائل، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۲. ----- (۱۳۷۰)، فصوص الحکم و التعليقات علیه، ابو العلاء عفیفی، تهران، الزهراء.
۱۳. ----- (۱۳۸۰)، فصوص الحکم، تهران، الزهراء.
۱۴. ----- (بی تا)، فتوحات مکیه، بیروت: دار صادر.
۱۵. افشاگر، احمدزکی و حسن معلمی (۱۳۸۹)، مقاله توحید افعالی و آموزه های مرتبط از نظر ابن عربی و ملاصدرا، مجله طلوع، سال نهم، شماره ۳۳.

۱۶. امینی، حسن (۱۳۸۹)، امر بین امرین در اندیشه ابن عربی، مجله آیین حکمت، دوره ۲، شماره ۴.
۱۷. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۹۱)، شرح اشارات و تنبیهات، قم: آیت اشراق.
۱۸. خادمی، عین الله (۱۳۸۶)، رازستانی و رمزگشایی اختلاف دیدگاه های شیخ الرئيس درباره نظام فیض، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، شماره ۲۵، زمستان.
۱۹. خوارزمی، تاج الدین (۱۳۶۸)، شرح فصوص الحکم، تهران، انتشارات مولی.
۲۰. ژیلسون، اتین (۱۳۸۹)، فلسفه اسلامی و یهودی به روایت ژیلسون، ترجمه حسن فتحی، انتشارات حکمت.
۲۱. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۷)، جبر و اختیار، تنظیم و نگارش علی ربانی گلپایگانی، قم: موسسه امام صادق علیه السلام.
۲۲. شجاری، مرتضی (۱۳۷۹)، اعیان ثابته از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا، مجله مقالات و بررسیها، دفتر ۶۷.
۲۳. قیصری رومی، داوود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۴. مطهری، مرتضی (۱۳۹۴)، مجموعه آثار-انسان و سرنوشت، تهران: انتشارات صدرا.

