

انسان کامل به روایت ابن عربی

علاءالدین ملکاف*

اشاره

با پیدایش نظام‌های فکری در میان مسلمانان، تفسیرهای مختلفی از اعتقادات از جمله «انسان» و «کمال انسانی» صورت پذیرفت که در علوم مختلفی قابل طبقه‌بندی است. اصطلاح «انسان کامل» را نخستین بار ابن عربی وضع کرد. وی توانست آن آموزه را به صورتی تفسیر نماید که «نظریه انسان کامل» از آن دربیاید. جهان‌بینی ابن عربی بر دو اساس استوار است: یکی حق سبحان و دیگری انسان کامل. این نظریه نیز به نوبه خود نقش مهمی در آشکار شدن زوایای مختلف آموزه‌های دیگری مانند «ولایت» در عرفان داشته است. ملاحظه خواهد شد که در بسیاری از مواقع، انسان کامل معنای دقیق‌تری یافته است. در این مقاله انسان کامل از منظر ابن عربی را بررسی و تحلیل، و ضرورت انسان کامل در هر زمان را از نظر ایشان واکاوی نموده‌ایم. ابن عربی با ابتکار خویش با تلفیق نگاه‌های متعدد عرفانی و گاه حدیثی توانست با جاری ساختن عرفان نظری به صورت نظام پایه‌ای برای تفسیر مفاهیم متعدد عرفانی به کار گیرد و ضرورت انسان کامل را تبیین نماید. نیز شناخت دقیق و عمیق انسان کامل از منظر ایشان، نیازمند معرفت نسبت آن با سایر عناصر نظام‌مند مباحث نظری ابن عربی است.

کلیدواژه‌ها: انسان کامل، کون جامع، ابن عربی، ولایت، ولی

* دکترای فلسفه و حکمت اسلامی.

تعریف انسان کامل

در آغاز بحث مفهوم انسان کامل از دیدگاه ابن عربی، نکته‌ای را باید در نظر داشته باشیم و آن اینکه ابن عربی انسان را در دو سطح مورد لحاظ قرار می‌دهد. در نظر گرفتن این تمایز مهم است؛ چراکه اگر آن را نادیده بگیریم به آسانی دچار سردرگمی خواهیم شد. اولین سطح، سطح کونی است. در این سطح با انسان به عنوان کیانی کونی برخورد می‌شود که در زبان منطق می‌توانیم بگوییم موضوع آن نوع انسان است. انسان در این مقطع، کامل‌ترین موجود در میان موجودات جهان است؛ زیرا به صورت خدا آفریده شده است. در این سطح انسان در ذات خود کامل است، انسان «انسان کامل» است. انسان کامل به این مفهوم عصاره کامل جهان و همان روح کل جهان هستی است؛ موجودی برخاسته از او و دربرگیرنده همه عناصری که در جهان جلوه دارند؛ به طور خلاصه، انسان کون جامع است. در سطح دوم، برعکس سطح اول، انسان به معنای یک فرد انسانی است. در این سطح کمال انسان‌ها یکسان نیست. از این نقطه نظر، میان انسان‌ها درجاتی وجود دارد و تنها گروه اندکی از ایشان سزاوارند که انسان کامل خوانده شوند. بیشتر انسان‌ها با کامل بودن فاصله دارند.

در ارتباط با آفرینش انسان به عنوان کون جامع عبارت مشهوری در ابتدای فصوص الحکم وجود دارد. ابن عربی در این عبارات روند رموزی را توصیف می‌کند که در طی آن تجلی حق به اقتضای اسمای الهی فعال می‌شود و این تجلی به آفرینش جهان و آفرینش انسان به طور خاص می‌انجامد؛ انسانی که به تنهایی، تمام کیفیات موجود در جهان را در خود دارد. ابن عربی در همین بند در تعریف حقیقت انسان کامل سخن و بیان عمیقی دارد:

آنگاه که خدای سبحان خواست که از حیث اسمای حسنائش — که در شمارش نایند — اعیان این اسما را ببیند — یا اگر خواستی می‌توانی بگویی که حق خواست عین خود را در کون جامعی که همه امر را در بر داشته باشد — و بدان سرّ خویش بر خود پدیدار گرداند [پس آدم را به وجود آورد] (ابن عربی، 1370 الف: 48).

ابن عربی کلام را با این نکته آغاز می‌کند که مشیت الهی بر آفرینش جهان، و

به‌خصوص انسان، در مرحله حق مطلق واقع نشد، بلکه این مشیّت به دلیل انگیزه‌ای درونی و جوهری بود که در اسما و صفات حُسن وجود داشت. حق به لحاظ ذات مطلق خود در استغناست و به خودی خود، و یا برای خود، طلب هیچ‌گونه عمل آفرینندگی‌ای ندارد. این اسمای حُسن هستند که وجود جهان را درخواست دارند. او این وضعیت را با تعبیری مانند اینکه «حق خواست اعیان اسما را ببیند» یا اینکه «حق خواست که عین خود را مشاهده کند» بیان می‌نماید. ابن عربی می‌خواهد بگوید خداوند این مشیّت را داشت که خود را در آینه جهان ببیند و می‌خواست خود را در جلوات صفات خویش رؤیت کند. او در ادامه کلامش می‌گوید:

حق سبحانه سراسر عالم را به وجود آورده بود به‌صورت شبیحی هموار و بی‌روح، چون آینه‌ای بی‌صیقل... امر اقتضا کرد که آیینۀ عالم صیقل یابد و آدم عین صیقل آن آینه و روح آن صورت بود... و این همان است که انسان خلیفه نامیده شده است، و از این رو نام وی را «انسان» کرده‌اند که حق به‌واسطه او بر خلق نظر می‌کند و بر آنان رحمت می‌آورد. و اوست انسان حادث ازلی و دائم ابدی، و کلمه فاصله جامع است که قیام عالم به وجود او می‌باشد. بنابراین انسان کامل برای عالم مانند نگین انگشتی است که محل نقش و علامتی است که خزانه هستی به‌واسطه او حفظ می‌گردد، از این رو، او را خلیفه حق نامیده‌اند، زیرا خالق هستی در سایه وجود او، جهان و جهانیان را حفظ می‌کند، بنابراین، عالم هستی تا آن هنگام که انسان کامل در آن وجود دارد حفظ خواهد شد (ابن عربی، 1370 الف: 49-50).

همان‌طور که ملاحظه شد ابن عربی به نکات بسیار بلندی در شناخت انسان کامل اشاره کرده است؛ از نظر وی انسان کامل کون جامع، روح عالم و آینه تمام‌نمای هستی است. نیز از تعریف وی در مورد انسان کامل به دست می‌آید که نسبت انسان کامل به عالم مانند نسبت مردمک چشم است به چشم. مقصود اصلی از خلقت چشم، مردمک آن است؛ زیرا نظر فقط به‌وسیله مردمک چشم حاصل می‌شود؛ همین‌طور مقصود اصلی از ایجاد عالم نیز انسان، به‌ویژه انسان کامل، است؛ زیرا به وسیله او اسرار الهی و معارف حقیقی ظاهر، اتصال اول به آخر حاصل، و مراتب عالم باطن و ظاهر کامل

می‌گردد؛ نسبت انسان کامل به هستی مانند نسبت نگین انگشتی به انگشت است. ابن عربی در «فص یونسی» در این باره نوشته است:

بدان که نشئه انسانی را با کمال روحی و جسمی و نفسی انسان بر صورت خودش آفرید فلذا کسی جز خالق او نمی‌تواند متولی حل نظام او باشد (ابن عربی، 1370 الف: 167).

قیصری، شارح فصوص، در تبیین عبارت ابن عربی «فانه علی صورته خلقه؛ بل هو عین حقیقه و هویت» چنین می‌نویسد:

یعنی انسان بر صورت رب خودش خلق شده... و منظور از صورت، اسما و صفات الهی است؛ یعنی خداوند انسان را خلق کرد درحالی که موصوف است به جمیع اسما و صفات، و بلکه هویت و حقیقت الهی در حقیقت انسان مستتر است و هویت انسان عین هویت حق و حقیقت او عین حقیقت الهی می‌باشد و انسان اسم اعظم خداوند است که جامع همه حقایق اسمائی است (قیصری، 1375: 790).

اعیان ثابته، تعینات اسمای الاهیانه و عالم به عین ثابت انسان کامل منسوب است؛ زیرا عین ثابت انسان کامل بر سایر اعیان ثابته ممکنات سیادت دارد. بنا بر اعتقاد ابن عربی، انسان کامل مظهر اسم اعظم و اسم الله است. او نخستین تعین و مفاض از حق را این اسم می‌داند و مقام خلافت انسان کامل را به اعتبار مظهریت نسبت به جمیع اسما، یعنی اسم اعظم بودن، می‌داند. صدرالدین قونوی، شاگرد بدون واسطه ابن عربی، در تأیید نظر استادش در کتاب الفکوک، که کلید اسرار فصوص الحکم است، چنین می‌نویسد:

قلب تمامی صورتهای وجودی، انسان کامل حقیقی است که برزخ بین وجوب و امکان است و آینه‌ای تمام‌نما ذات و مرتبه، از صفات قدم و احکام آن را — و همین طور حادثات را — می‌باشد (قونوی، 1371: 94).

بنابراین، تعریف و حقیقت انسان کامل از نظر ابن عربی این است که انسان

کامل کون جامع و اکمل مجالی خداوند و مظهر اسم اعظم است. او صورت حق است و به وجود او اسرار الاهی در مظهر هویدا می‌گردند. همه عالم با تمام ذراتش و جمیع اسرارش قائم به حقیقت انسان کامل است. لذا انسان کامل، صورت کامله جامعه بین جمع وجودی و تفرقه کونیه است. انسان کامل افضل از جمیع ماسوی الله است؛ زیرا جامع جمیع صفات کمالیه کلمات وجودیه است و به همین جهت خلیفه الله است و خلافت بر همه مکونات از آن اوست.

ضرورت انسان کامل

از دیدگاه ابن عربی، غرض ذاتی و اولی از خلقت انسان کامل، ظهور تام خالق هستی در یک مظهر کامل است. این دیدگاه مطابق حقیقتی است که در این حدیث پیامبر اکرم (ص) آمده است: «خلقت الاشياء لاجلک و خلقتک لاجلی» (فیض کاشانی، 1404: 1/68). در این حدیث شریف، خداوند متعال خطاب به پیامبر اکرم (ص)، که بزرگ‌ترین کامل‌ترین مظهر الاهی است، می‌فرماید همه چیز را برای تو آفریده‌ام و تو را برای خود خلق کرده‌ام.

ابن عربی در «فص آدمی»، در بیان ضرورت وجود انسان کامل و سر ایجاد انسان، دو دلیل ذکر کرده است: نخست آنکه کمال استجلای حق سبحان به انسان است؛ و دوم آنکه انسان کامل روح هستی، و هستی همچون جسدی برای او است (ابن عربی، 1370 الف: 49).

استجلا، که به عنوان دلیل اول بیان شد، یعنی خود را در غیر دیدن، مثل نویسنده‌ای که خود را در نوشته خود می‌بیند. ابن عربی سر ایجاد عالم را استجلا می‌داند و کمال این استجلا تنها در انسان کامل پیدا می‌شود؛ یعنی بدون وجود انسان کامل، استجلای کامل هم تحقق نخواهد یافت. او در همان «فص آدمی»، این سخن را با مثال آینه تبیین می‌کند و می‌گوید «صاحب کمال به کمالات خود علم دارد، ولی در آینه دیدن لذت دیگری دارد» (ابن عربی، 1370 الف: 49). لفظ آینه برای این است که نشان دهد ظهور در غیر است و اگر غیر به گونه‌ای باشد که هر آنچه در اوست را نشان دهد، نهایت مقصود حاصل می‌شود.

... اما خود را به خود دیدن غیر از خود را در چیز دیگری دیدن است که (آن چیز) به منزله آینه باشد، چه در این حال بیننده به صورتی پدیدار می‌گردد که محل نگریسته شده در آن (آینه) بدو می‌دهد و دیداری چنین صورت نمی‌بندد مگر آنکه محلی (در میان) باشد و بیننده در آن تجلی کند (همان: 48).

و در ادامه می‌افزاید:

خداوند قبل از آنکه آدم را (بیافریند) همه عالم را به صورت شبی دارای شکل وی ولی فاقد روح ایجاد کرده بود و عالم آینه بود ولی آینه‌ای غیر شفاف... لذا این امر اقتضا داشت تا آینه عالم جلا داده شود پس آدم (انسان کامل) عین جلای آن آینه و روح آن صورت بود (همان: 49).

برای آنکه خداوند خود را ببیند اولین چیزی که آفرید جهان بود. برجسته‌ترین خصلت جهان آن است که هر فرد موجود در آن نماینده جنبه‌ای خاص از خداست. پس در بین اکوان تنها یک حقیقت است که از کون و تعین خلقی بالاتر می‌رود و به صقع ربوبی راه پیدا می‌کند و آن انسان کامل است. او روح عالم است و از مجرای اوست که فیض به عالم می‌رسد. لذا قبل از وجود انسان کامل، عالم جسدی بود که آمادگی پذیرش روح را داشت؛ ابن عربی در این باره می‌گوید:

انسان کامل از عالم است، و او روح عالم است، چون روح هم برای جسم حیوانی است و هم برای جسم انسانی. و او انسان صغیر است، از آن رو صغیر نامند، که از انسان کبیر متأثر است. او خلاصه جهان هستی است، انسان کامل برگزیده جهان است (ابن عربی، 1378: 36).

و وجود عالم بی آدم جسدی بود بی‌روح، و جامی بی‌راح، و آینه‌ای صیقل ناکرده. و آدم (انسان کامل) عین جلای مرآت عالم است (ابن عربی، 1367: 84).

از آنجا که انسان کامل روح عالم است، ضرورت وجود او به ضرورت تحقق هدف نهایی از خلقت هستی نیز برمی‌گردد، همچنان‌که ابن عربی در نقش الفصوص بیان کرده است: «چون انسان کامل مختصری از ام‌الکتاب است و خلاصه‌ای از حضرت احدی

جمعی الهی است، خداوند او را عین مقصود و غایت مطلوب از ایجاد عالم و بقای آن قرار داد. همچنان که هدف اصلی از خلقت جسد انسانی و تعدیل مزاج طبیعی تحقق وجود نفس ناطقه است» (ابن عربی، 1370: ب: 3).

شاه نعمت‌الله ولی، این مطلب ابن عربی را به نظم بازگو کرده است:

عین مقصود اوست در عالم گرچه خود عالم است او، فافهم
معماری است که کنج ویرانه دنیا به گنج وجود او معمور است و کارخانه عبا
به روح کلی او محفوظ. اول است به قصد اول، آخر است به ایجاد، و ظاهر
است به صورت، و باطن است به منزلت.

باطناً آفتاب و ظاهر ماه صورت حق به نام عبدالله
و انسان کامل اعز موجودات است به ربوبیت، و اذل آنان است به عبودیت
(ابن عربی، 1367: 85).

بنابراین، انسان کامل حقیقی، برزخ بین وجوب و امکان و آینه تمام‌نمای اسما و صفات حق است. او واسطه بین حق و خلق است که به واسطه او فیض و برکات حق، که سبب بقای تمام نظام هستی است، بر آن نازل می‌شود. اگر انسان کامل، با توجه به واسطه‌بودنش میان واجب و ممکن، وجود نداشته باشد، هرگز عالم هستی فیض الهی را دریافت نمی‌کند؛ زیرا برای گرفتن فیض الهی رابطه و تناسب شرط است.

جایگاه انسان کامل در نظام هستی

یکی از مسائل مهم در عرفان اسلامی، جایگاه انسان کامل در نظام هستی است، بنابراین بعد از تعریف انسان کامل از دیدگاه ابن عربی، درباره دیدگاه او در مورد جایگاه انسان کامل در نظام هستی بحث می‌کنیم.

در دیدگاه ابن عربی انسان کامل کسی است که به ذات خود دلالت بر پروردگارش دارد، او تاج مُلک و سلطنت (عالم کون) است. او مفاد بیان رسول خدا(ص) است که فرمود: «خداوند آدم را بر صورت خودش آفرید» و او، اول و آخر و ظاهر و باطن است (حدید: 3)، بنابراین کمال الهی جز در مرکب ظاهر نمی‌شود؛ زیرا مرکب، فراگیر بسیط هم هست، ولی بسیط، فراگیر مرکب نیست؛ پس انسان کامل به قصه اول است و به

فعل آخر، و به حرف ظاهر است و به معنا باطن. او جامع طبع و عقل است؛ از حیث طبع، متراکم‌ترین ترکیب و لطیف‌ترین ترکیب، و از حیث عقل، تجرد از مواد و قوایی که حاکم بر اجسادند در او وجود دارد، و مخلوقی غیر از او این ویژگی را ندارد. از این رو، علم به تمام اسما و گنجینه‌های کلمات به او اختصاص پیدا کرد، و خداوند به ما خبر نداده است که این مرتبه را به کسی غیر از انسان کامل عطا کرده باشد (ابن عربی، 1418: 2 / 102-103).

ابن عربی در ارتباط با والاترین جایگاه انسان کامل در سلسله مراتب هستی، معنایی عمیق در آیه‌ای از قرآن می‌یابد که در آن تصریح شده است که خداوند انسان را با دو دستش آفرید. او در این مطلب می‌گوید:

خدای سبحان دو دست خود را برای (آفرینش) آدم به هم نیاورد مگر به آن دلیل که آدم را شرافت بخشید. از این روست که به ابلیس فرمود: چه چیز تو را از سجده به آنچه که به دو دست خودم آفریدم منع کرد؟ و این عین جامعیت انسان است که میان دو صورت جمع آورده است: صورت عالم (حقایق کونیه) و صورت حق (حقایق الاهیه). و این دو، دستان حق هستند (یکی دست فاعلی حق که حقایق الاهی است و دیگری دست انفعالی حق که حقایق کونی است). ابلیس نیز جزئی از عالم است که این جامعیت برای او حاصل نشده است (ابن عربی، 1370 الف: 55).¹

ابن عربی در ادامه می‌گوید:

بر خلیفه است که با تمام صفات خدایی که وی را جانشین خود قرار داده است، ظاهر شود. پس بر خلیفه است که همه اسما و صفات الاهی را فرا گیرد بدان‌گونه که عالمی که خداوند بزرگ وی را بر آن ولایت داده است آنها را طلب می‌کند. و علم اسما را به وی آموخت که حاکی از معانی‌اند (ابن عربی، 1378: 67).

انسان کامل جهت حقانی دارد، مخلوق بر صورت حق است و اسم جامع «الله» را در خود پیاده کرده است؛ پس واجد همه اسمای الاهی و متصف به صفات حق است و

از آنجا که حق سبحان با اسما و صفات عالم را تدبیر می‌کند، او نیز می‌تواند عالم را اداره کند. پس سرّ خلافت او به دارا بودن اسما برمی‌گردد (که در سوره بقره آیه 30 «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» و آیه 31 «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» یاد شده است). ابن عربی پس از بیان اینکه در همه جهان تنها انسان کامل است که دارای ویژگی منحصر به فرد جامعیت است، چنین استدلال می‌کند:

ابلیس جزئی از عالم بود که این جامعیت برای او حاصل نشده بود، و به همین دلیل آدم خلیفه بود. پس اگر او (آدم) به صورت آن (خدایی) که او را خلیفه (خود) قرار داده بود، در آنچه وی بر آن خلافت داده شده بود ظهور نداشت خلیفه نمی‌بود، و اگر در وی همه چیز عالم و همه آن چیزهایی که رعایا — که بر آنان خلافت داده شده بود — می‌طلبیدند وجود نداشت خلیفه نمی‌بود؛ چراکه اتکای ایشان به اوست و او باید حوایج آنان را برآورد. خلافت امکان ندارد جز برای انسان کامل. پس خدای سبحان صورت ظاهر او را از حقایق عالم و صورت‌های آن انشا کرد و صورت باطن او را بر حسب صورت خودش ایجاد فرمود و به همین سبب در حق او فرمود «سمع او و بصر او هستم». او نمی‌فرماید که من چشم و گوش او هستم، و بین این دو صورت تفاوت می‌گذارد. این امر در مورد همه موجودات عالم، به اندازه‌ای که حقیقت هر موجود می‌طلبد، صادق است؛ اما هیچ چیز حائز مجموعه‌ای نیست که خلیفه از آن برخوردار است؛ در حقیقت خلافت با جامعیت به دست آمده است (ابن عربی، 1370 الف: 55).

ابن عربی درباره خلافت انسان کامل و اینکه چرا خلافت در زمین واقع شد و در آسمان تحقق نیافت، می‌گوید:

خدای سبحان هیچ اسمی از اسمای خود را نام نبرده است، مگر اینکه برای انسان بهره‌ای از تخلق به آن اسم قرار داده است که به اندازه لیاقت و شأن خود با آن اسم ظاهر گردد، لذا عده‌ای بر همین معنا حمل کرده‌اند حدیثی را که از پیامبر (ص) رسیده است «لَنْ يَخْلُقَ اللَّهُ خَلْقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ؛ خداوند آدم را به صورت خود آفریده است» (ابن عربی، 1418: 1 / 124).

انسان کامل خلیفه خدا در عالم است و جایگاهش در روی زمین خواهد بود. زمین را خانه و مسکن او قرار داد؛ زیرا وی را از آن زمین آفرید و عالم را، از آسمان و زمین، به وی مشغول داشت؛ پس همه آسمان‌ها و زمین را از او و به خاطر او رام نمود. آنگاه حق نهان گشت و در پرده شد؛ زیرا با ظهور برگزینده خلیفه، برای خود خلیفه، حکم و نمودی نیست. سرانجام این نوع از انسان که با «انسان کامل» در نام انباز است، هرگاه به حد کمال نرسد، از جمله رام‌شدگان انسان کامل است و به‌راستی کمال انسان در آن است که از جهانیان بی‌نیاز است و به‌تنهایی انسان کاملی است که پروردگارش را ستایش می‌کند؛ پروردگاری که از وی بی‌نیاز است.

جز انسان کامل آفریده‌ای نیست که بدون تسبیح، در حالت شهود، حق را بپرسند؛ چراکه تجلی برای او همیشگی و حکم شهود برای او لازم و ثابت است. از این رو آفریده‌ای نیازمندتر از انسان کامل در جهان وجود ندارد؛ زیرا وی عالم را در حالی که در برابر او مطیع و رام است می‌بیند، و سرانجام می‌داند که اگر نیازی به آفریده‌هایی که مسخر و رام اویند نداشت، آنها را رام او نمی‌کردند. وی خود را بدین گونه می‌شناسد که نیاز او به عالم بیشتر است تا نیاز عالم به او (ابن عربی، 1378: 73).

ابن عربی با بیانی روشن، جایگاه انسان کامل را به‌خوبی توضیح داده که او در میان همه موجودات به‌گونه‌ای آفریده شده است که شایستگی زیستن در هر عالمی را دارد؛ همچون حیوان دارای شهوت است و همچون فرشتگان دارای تعقل و دانایی و بندگی پروردگار. بدین رو حق سبحان وی را برای بندگی و خلافتش و آباد کردن زمین آفریده است. از این رو پروردگار در پاسخ فرشتگان، که به خلقت آدم اعتراض داشتند، فرمود: «من می‌دانم آنچه را که شما نمی‌دانید» (بقره: 30)؛ بدین معنا که خداوند به انسان دو نیروی حیوانی و فرشتگی عطا فرموده است و می‌توان گفت که انسان هم دنیایی است و هم آخرتی. پس انسان کامل بر هر چه در آسمان و زمین است برتری دارد و او هدف و مقصد حق از آفریدگان است. ابن عربی درباره انسان کامل پیشوا و معلم فرشتگان گفته است:

چون خداوند، از جمله آفریدگانش، انسان را آفرید، او را امام و پیشوا قرار داد و اسمای الهی را به وی اعطا کرد و فرشتگان را به سجده وی خواند و وی را

و داشت که به تعلیم فرشتگان در اموری که نمی‌دانند، بپردازد، و با او و در او هستی عالم را کامل ساخت (ابن عربی، 1378: 75).

همان‌گونه که در کلام ابن عربی ملاحظه شد، یکی دیگر از جایگاه‌های انسان کامل در نظام هستی پیشوایی آفریدگان و تعلیم فرشتگان است؛ زیرا خدا همه اسمایش را به او عطا کرده و هستی عالم امکان از مجردات تا مادیات را با او کامل ساخته است. در میان موجودات عالم امکان، موجودی جز انسان کامل نیست که حق را فراگرفته باشد. وی از جهت صورت الهی^۱ اول و از جهت صورت عالم^۲ آخر است و به دو صورت پدیدار می‌گردد. او به صورت الهی خود از صورت عالم مخفی است؛ بدین معنا که فرشتگان به مقام وی آگاهی ندارند، با اینکه خداوند به آنان فرمود که وی خلیفه و جانشین حق است.

ادله وجود انسان کامل

انسان کامل حائز دو خصلت ویژه است که هیچ موجود دیگری آنها را ندارد. نخست آنکه او تنها موجودی است که کاملاً و بسزا شایسته است تا «عبد کامل» خداوند باشد. بقیه موجودات کاملاً حاکی از خدا نیستند؛ چراکه هر کدام تنها محقق‌کننده یک یا چند اسم الهی هستند و بنابراین نمی‌توانند بنده کامل باشند. دومین ویژگی منحصر به فرد انسان کامل آن است که او، به مفهومی خاص، حق را در بر دارد. ابن عربی با دو بیت زیر، این دو ویژگی انسان را به‌طور مجمل بیان می‌کند:

فَأَنَا عَبْدُ حَقٍّ وَأَنَا اللَّهُ مُوَلَّانَا
وَأَنَا عَيْنُهُ فَاعْلَمْ إِذَا مَا قُلْتُ إِنْسَانَا

(ابن عربی، 1370 الف: 143)

یکی از ادله اثبات وجود انسان کامل از نظر ابن عربی این است که اولاً: موجودات عالم هر کدام مظهري از مظاهر حق تعالی هستند و هر اسم خدا مظهري می‌طلبد؛ سرّ ایجاد عالم نیز حبّ الهی به ظهور و بروز ذات، و به عبارت دیگر، رؤیت جمال و کمال خویش، به همه اسماء و صفات خود، در آینه غیر است (ابن عربی، 1370 الف: 48)؛ یعنی خود را در کون جامع مشاهده نماید. ثانیاً: از جمله اسماء الهی، اسم اعظم است

که جامع جمیع اسما و صفات حق است. ابن عربی در پرسش یکصد و سی و یکم از باب هفتاد و سوم فتوحات می‌نویسد:

رئیس و پیشوای اسمای او (حق تعالی) که شایستگی تمام اسمای او را دارد، اسم اعظم است که آن را مدلولی جز «عین الجمع» نمی‌باشد، و در آن «الحی القيوم» (بقره: 255) می‌باشد؛ اگر گویی: آن اسم «الله» می‌باشد؛ گویم: نمی‌دانم! زیرا آن (یعنی اسم اعظم) به واسطه خاصیت عمل می‌کند و این لفظ (اسم الله) به واسطه صدق و راست‌گفتاری — اگر صفت تلفظ‌کننده بدان باشد — عمل می‌کند، بر خلاف آن اسم (2: 117-118).

بنابراین، تحقق انسان کامل در دار وجود، نه تنها ممکن، بلکه واجب است و با اسم اعظم محقق می‌شود؛ همان‌طور که در دار هستی سایر اسما را مظهري موجود است، باید اسم اعظم را نیز مظهري موجود باشد و آن مظهر انسان کامل است. او مصداق حقیقت محمدی(ص)، یا کلمه و نور محمدی(ص)، است که اولین حقیقت ظاهر، موجود نخستین، مبدأ ظهور عالم و به عبارتی دیگر اولین تعینی است که ذات احدیت بیش از هر تعینی با آن تعین یافته است. همان‌گونه که پیامبر اکرم(ص) فرمود: «كنت نبياً و آدم بين الماء و الطين» (احسائی، 4: 121/4).

مصادیق انسان کامل و رابطه آن با ولایت و نبوت

شیخ اکبر، محی‌الدین ابن عربی، در نظریه معروف خود در باب انسان کامل، روشن‌ترین ارتباط بین ظهور کامل وجود و نقش انسان در عالم را ترسیم می‌کند. انسان‌های کامل — که در قبال انسان حیوان قرار دارند — از یک جهت هر صفت ستودنی انسان را تجسم می‌بخشند. آنان نمونه‌های حکمت انسانی، رحمت و همه خوبی‌های اخلاقی و روحی هستند. آنان اشخاص و جامعه را به بالاترین حد توازن و هماهنگی با خیر اقصا هدایت می‌کنند. آنان به عنوان خلیفه‌های حق سبحان در جامعه عمل می‌کنند و مردم را به برترین سعادت در جهان دیگر رهنمون می‌شوند. ظهور انسانی آنان را می‌توان در قالب انبیا و اولیای خدا مشاهده کرد. انسان کامل،

که در زبان ابن عربی انسان حقیقی نیز نام گرفته است، حقیقت محمدیه است. ابن عربی در مورد اینکه برگزیده از خلق یکی، و آن هم محمد مصطفی (ص) است می گوید:

بدان! خداوند متعال چون خلایق را آفرید، آنان را اصنافی چند خلق فرمود، و در هر صنفی برگزیدگانی از نیکوان قرار داد، و از نیکوان نیکانی را برگزید که مؤمنان بودند، و از مؤمنان، خواصی را برگزید که اولیا هستند، و از این دسته از خواص، خلاصه و برگزیدگانی را انتخاب کرد که انبیایند، و از خلاصه نیز نقاوه‌ای را برگزید که انبیای شرایع‌اند و محدود است و بر آنان بسنده شده است، و از نقاوه (برگزیده) شمار اندکی را برگزید که آنان صفای نقاوه مروه‌ه (صاف صاف شده) اند که تمامی رسولان می‌باشند؛ و یک نفر از خلقتش را برگزید که او از آنان (خلق) است، ولی از آنان نیست، او حافظ و نگهبان بر تمام خلایق است، وی را ستون و استوانه‌ای قرار داد و خیمه وجود را بدو برپا و پایدار داشت، وی را برترین و عالی‌ترین مظاهر قرار داد، برایش مقام را از جهت تعیین و تعریف ممکن و هموار ساخت، پس علم او پیش از وجود طینت و سرشت بشر بوده است، او محمد رسول‌الله (ص) است (ابن عربی، 1418: 2 / 74).

ابن عربی در معرفی مصداق یا مصادیق انسان کامل چنین گفته است:

بنابراین او سید و سرور عالم، بدون استثنا، و نخستین ظاهر و هویدای در وجود می‌باشد، پس وجودش از آن نور الاهی، و از هباء و از حقیقت کلی می‌باشد، عین (شریفش) در هباء پدید آمد و عین عالم از تجلی او. و نزدیک‌ترین فرد به او علی بن ابی‌طالب (ع) امام عالم و سر تمام انبیا بود (ابن عربی، 1418: 1 / 169).

شیخ، کامل‌ترین انسان کامل را اولیاء الله «محمدی» می‌نامد. آنان وارث جمیع علوم و خصائل خاص پیامبرند و در عالی‌ترین مقامات انسانی، در مقام بی‌مقام، مقیم‌اند. اینجاست که می‌توان گفت آنان همه کمالات وجود را تحقق بخشیده‌اند.

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد انسان کامل مظهر اسم اعظم و مصداق حقیقت محمدی، یا نور محمدی است. ولی این نکته شایسته توجه است که مقصود ابن عربی از حقیقت محمدی، شخص محمد بن عبدالله (ص) نیست که بعد از همه انبیا در این عالم عصری، در عصری معین، ظاهر گشت، رسالتش را به مردم رسانید و سپس به عالم دیگر انتقال یافت، بلکه منظور وی موجودی است ماورای طبیعی؛ موجودی کلی، نه کلی منطقی که مفهوم و امر ذهنی‌ای بیش نیست، بلکه کلی سعی احاطی انبساطی که حقیقتی است عینی با داشتن مراتب مضاعف، یعنی هم مرتبه نبوت، هم مرتبه رسالت و هم مرتبه ولایت کلی. مرتبه نبوت و رسالت، در ادوار و اعصار متمادی به صورت انبیا و رسل، از آدم تا خاتم، ظاهر گشته و با ظهور شخص محمد عربی، که اکمل و افضل انبیا و رسل و خاتم ایشان است و دین و شریعتش نسخ جمیع ادیان و شرایع است، انقطاع پذیرفته و خاتمه یافته است؛ نبوت جهت خلقی نبی و در نتیجه انقطاع‌پذیر است. مرتبه ولایت محمدی، از نظر ابن عربی، جهتی الهی و در نتیجه دائم و باقی است. این مرتبه به صورت اولیا ظاهر می‌گردد و این ظهور تا قیامت دوام و بقا می‌یابد. ابن عربی در این باره می‌گوید: «بدان که ولایت فلک محیط عام است و لذا منقطع نمی‌شود. و ولایت انباء عام است. و اما نبوت تشریع و رسالت منقطع می‌شود» (ابن عربی، 1370 الف: 134).²

این نکته شایان توجه است که، به نظر ابن عربی، مفهوم ولایت دربرگیرنده نبوت و رسالت نیز هست؛ یعنی ولی گسترده‌ترین مفهوم است و مفاهیم نبی و رسول را نیز در خود دارد؛ پس از ولی، نبی است که رسول را نیز در خود دارد؛ رسول، در این میان کوچک‌ترین دامنه مفهومی را دارد.

واژه «ولی» صفت مشبیه به معنای دوست، بزرگ، یاور، سرپرست و متولی امر است. معناهایی که برای فعل وَلَّى و لَیّ شمرده‌اند عبارت‌اند از: سرپرستی کردن، کمک کردن، یاری نمودن، دوست داشتن، علاقه‌مند شدن، نزدیک بودن و باران اول بهار. «ولی» به‌عنوان نام مبارک خداوند همان «والی» به معنای سرپرست، مالک و متولی امور است. ابن عربی والی و امام را یکی می‌داند و می‌گوید:

ولی کسی است که به امامت و ولایت منصوب شده است، والی را والی خوانند چون متولی و سرپرست امر است. والی حقیقی خدا است و یا کسی که از ناحیه خدا نصب شده باشد و به حکم خدا عمل کند، و اگر چنین نباشد و به

حکم خدا عمل نکند حاکم هوی است «یا داود انا جعلناک خلیفه فی الارض فاحکم بین الناس بالحق ولا تتبع الهوی فیضلک عن سبیل الله» (ص: 26)؛ یعنی: ای داود ما تو را در زمین خلیفه و جانشین گردانیدیم پس در میان مردم به حق داوری کن و زنهار از هوس پیروی مکن که تو را از راه خدا به در کند (ابن عربی، 1383: 126).

نبی از نظر ابن عربی کسی است که فرشته با وحی از جانب خداوند به سویش می‌آید. آن وحی متضمن شریعتی است که نبی در نفس خود بدان شریعت متعبد است. اگر نبی برای ابلاغ شریعت به غیر خودش مبعوث شود، رسول خوانده می‌شود (ابن عربی، 1418: 1 / 203). نبی و رسول از اسماء الله نیستند اما ولی از اسمای الاهی است: «ان الله هو الولی الحمید» (شوری: 28)؛ لذا نبوت و رسالت منقطع می‌شوند، اما ولایت منقطع نمی‌گردد. از این رو هیچ‌گاه اجتماع انسانی از انسان کامل خالی نیست؛ خواه رسول باشد، خواه نبی، خواه وصی و خواه ولی دیگری جز اینها که رسالت و نبوت و سفارت تشریعی نداشته باشد.

ولی یکی از اسمای الاهی است و دلیلش آن است که ولایت یکی از ابعاد حق است. ولی به این مفهوم دقیقاً با رسول و نبی اختلاف می‌یابد؛ چراکه نه نبی و نه رسول هیچ‌کدام از اسمای الاهی نیستند، آنان اسمایی مختص انسان‌ها هستند. ابن عربی می‌گوید:

ولی یکی از اسمای خدا است، لیکن خدا نه خود را رسول و نه نبی خوانده، در حالی که خود را ولی خوانده و آن را یکی از اسمای خود قرار داده است (ابن عربی، 1370 الف: 135).

از آنجا که ولی نامی مشترک میان خدا و انسان است هیچ‌گاه اتفاق نمی‌افتد که ولایت وجود نداشته باشد. همان‌طور که خداوند ازلی و ابدی است ولایت نیز ازلی و ابدی است. تا زمانی که حتی یک انسان در جهان وجود داشته باشد که دارای آن بالاترین قدرت روحانی باشد که به رتبه ولایت دست یابد — که البته چنین انسانی در هر عصری قطعاً وجود دارد — ولایت مصون خواهد ماند. در

مقابل، نبوت و رسالت به لحاظ تاریخی مشروط به شرایط هستند و بر همین اساس به تناوب ظهور می‌یابند و گاه کاملاً ناپدید می‌شوند (ابن عربی، 1370 الف: 62). در حقیقت، ما می‌دانیم که سلسله نبوت به لحاظ تاریخی به محمد(ص)، آخرین پیامبر مبعوث، ختم شده است. پس از محمد(ص) دیگر پیامبری که مبلغ قوانینی باشد که به‌طور مستقیم برگرفته از آسمان باشند وجود نخواهد داشت. ابن عربی گفته است:

در محمد(ص) نبوت و رسالت قطع شده است. لذا نبی‌ای مشرع یا مشرع‌له بعد از او نیست و این حدیث «لا نبی بعدی» که پیامبر(ص) فرمود پشت اولیاء الله را شکسته است؛ زیرا این حدیث متضمن انقطاع ذوق عبودیت کامل تام است. پس اسم عبودیت که خاص آن باشد بر ولی اطلاق نمی‌شود؛ زیرا عبد می‌خواهد با سیدش که الله تعالی است، در اسمی مشارک نباشد و خداوند به نبی و رسول نامیده نشد اما به ولی نامیده شد. چنانکه فرمود: «الله ولی الذین آمنوا» (بقره: 255) و فرمود: «هو الولی الحمید» (شوری: 28) (پس ولی در داشتن این اسم با سید خود مشارک است) (ابن عربی، 1370 الف: 134-135).

بنابراین، بر اساس نظر ابن عربی، بعد از محمد(ص) چیزی جز نبوت عام — یعنی نبوت بدون تشریع که همان ولایت است — وجود نخواهد داشت. وی درباره این مطلب گفته است:

این اسم (ولایت) باقی و جاری است بر بندگان خدا در دنیا و آخرت. و بعد از انقطاع نبوت و رسالت اسمی باقی نمانده است که عبد را از حق تمایز دهد (یعنی رسول و نبی)، لیکن خداوند به بندگان لطف داشته و برای ایشان نبوت عامه را که فاقد تشریع است نگاه داشته است (همان: 135).

نبوت تعریفی — که آن را مطلق نبوت، نبوت عامه و نبوت باطن نیز گفته‌اند — پایان نمی‌پذیرد و انقطاع نمی‌یابد، بلکه تا قیامت دوام و بقا می‌یابد، و به روایتی در دنیا و آخرت پایدار می‌ماند که وحی الهی و انزال ربانی منقطع نمی‌شود (ابن عربی، 1418: 3 / 278).

اما رسالت را گاهی نبوت تشریع نیز گفته‌اند، بنابراین رسول همان نبی است به اضافه حکم تبلیغ شریعت. رسالت نعت کونی — نه الاهی — و واسطه بین مرسل، و مرسل الیه و مرسل به است. این وساطت، حال رسول است نه مقام او، لذا برخلاف نبوت تعریفی و ولایت، انقطاع می‌یابد و با انقضای زمان تبلیغ احکام زایل می‌گردد (ابن عربی، 1370 الف: 62).

شیخ به دو نوع ولایت قائل است: ولایت عامه که همه مؤمنان از آن برخوردارند؛ زیرا همه آنان، به برکت ایمانشان، به حق سبحان نزدیک‌اند و او یاور و مولی امور ایشان است؛ و ولایت خاصه که مخصوص واصلان ارباب سیر و سلوک است و عبارت است از فنای عبد در حق، و قیام عبد با حق؛ عبد در این مقام از خود رها می‌شود، در حق فانی می‌گردد و با بقای او باقی می‌ماند. البته نیل به این مقام با تولی حق تحقق می‌یابد و ولی که به این مقام نایل می‌آید، در وقت حصول فنا از معارف الاهی آگاه می‌گردد و در وقت بقای بعد از فنا از آن حقایق و معارف خبر می‌دهد و همان‌طور که فلک محیط به سایر افلاک و اجسام احاطه دارد، مقام ولایت هم به مقام نبوت و رسالت احاطه دارد. به عبارت دیگر هر کس که به صفت نبوت و رسالت متصف است به ولایت نیز متصف است؛ ولایت عام و شامل است. پس هر نبی‌ای و رسولی ولی است، اما هر ولی‌ای، نبی و رسول نیست؛ همان‌طور که هر نبی‌ای رسول نیست. ولایت انقطاع نمی‌یابد، خداوند خود را به اسم نبی و رسول ننماید، اما خود را به اسم ولی نامیده است؛ لذا این اسم همیشه در دنیا و آخرت در بندگان جاری می‌یابد و ظاهر می‌گردد. مظاهرش اولیاء الله هستند که جهان هرگز از وجودشان خالی نمی‌ماند (رک: ابن عربی، 1370 الف: 62، 64، 134، 135 و 136، و همو، 1418: 3 / 278).

همان‌طور که دیدیم از آنجا که ولی دارای اصلی‌ترین و گسترده‌ترین مفهوم است، لذا هیچ نبی و هیچ رسولی نمی‌تواند وجود داشته باشد جز آنکه، در آغاز، ولایت برای او حاصل شده باشد. نبی یک ولی است که در ولایت خود یک نشانه ممیزه دارد و آن علمی ویژه به اشیای ناشناخته است. رسول یک ولی است که در ولایت و نبوت خود یک ویژگی اضافه دارد و آن علم به تکلیف برای ابلاغ پیام‌های الاهی به پیروان خود است. در نتیجه اولین اقتضای انسان کامل شدن رسیدن به مرتبه ولایت است. ولایت اساسی‌ترین خصلت همه انسان‌های کامل است. شخصی که به مرتبه ولایت رسیده

باشد به وضوح واقف است که او جلوه‌ای از حق است و لذا در گوهر با او یکی، و در نهایت خود حق است.

نکته قابل توجه این است که ابن عربی در یک مقطع، ولایت را از نبوت و رسالت برتر دانست و این موجب سوءفهم دیگران شد و از سوی مخالفانش انتقادات شدیدی بر وی وارد آمد. مخالفان چنین پنداشته‌اند که ابن عربی مطلق ولایت را، در هر شخصی که تحقق یابد، به نبوت و رسالت برتری می‌دهد، در صورتی که این چنین نیست؛ او تنها ولایت را هنگامی بالاتر از نبوت و رسالت می‌داند که دو یا سه رتبه در یک شخص با هم جمع شوند، یعنی رسول از آن حیث که ولی است، تام‌تر و کامل‌تر از زمانی است که فقط نبی و رسول است. مقصود ابن عربی این نیست که مثلاً ولی تبعیت‌کننده از رسول، بالاتر از رسول است. عبارت ابن عربی چنین است:

هرگاه دیدی پیغمبری خارج از تشریع به کلامی متکلم است، این کلام او از آن حیث که ولی و عارف است می‌باشد. از این رو مقام وی از آن حیث که عالم و ولی است اتم و اکمل است از آن حیث که وی رسول یا صاحب تشریع و شرع است؛ بنابراین هرگاه از اهل الله شنیدی که برای تو می‌گوید، یا از او نقل می‌شود، که ولایت اعلای از نبوت است، مراد همین نکته است که گفتیم.

این رسول از آن حیث که ولی است، مقام ولایت او اتم است از آن حیث که نبی و رسول است. نه اینکه ولی تابع رسول اعلای از رسول باشد؛ زیرا هیچ‌گاه تابع، متبوع خود را در آن چیزی که تابع او است ادراک نمی‌کند. چه اگر ادراک کند، تابع نمی‌باشد فافهم (ابن عربی، 1370 الف: 135).

سرّ اینکه مرتبه ولایت شخص بالاتر است از مرتبه نبوت و مرتبه رسالتش، این است که ولایت جهت حقیقت اوست که فانی در حق است، نبوت جهت ملکیت اوست که به واسطه آن با ملائکه مناسبت می‌یابد و از آنها وحی می‌گیرد، اما رسالت جهت بشریت اوست که به واسطه آن با انسان‌ها مناسبت می‌یابد و احکام الهی را به آنان تبلیغ می‌نماید و به آن وسیله به تعلیم و ارشادشان می‌پردازد.

یکی از واژه‌های کلیدی نظریه ابن عربی در ولایت، واژه «خاتم» است. این واژه به دو صورت به کار رفته است: 1. خاتم الانبیا یا خاتم الرسل؛ 2. خاتم الاولیا. نخستین ترکیب؛ یعنی خاتم الانبیا، عموماً در اسلام برای پیامبر اکرم (ص) به کار می‌رود. این ترکیب بیشتر برای تعبیر از این عقیده مسلمانان به کار می‌رود که پیامبر اسلام، محمد (ص)، به لحاظ تاریخی آخرین حلقه از سلسله پیامبران است و مطلقاً امکان ظهور پیامبر معتبری پس از او وجود ندارد.

مقصود ابن عربی از عبارت دوم «خاتم الاولیاء» — که عبارات ابن عربی در هیچ موضوعی چون موضوع ختم ولایت مضطرب و متضاد به نظر نمی‌آیند — گاهی خود اوست و گاهی حضرت مهدی (ع) و گاهی مردی عرب و گاهی حضرت عیسی (ع). از پاره‌ای از عباراتش چنین استفاده می‌شود که او خود مدعی ختم ولایت بوده است، مثلاً در این بیت می‌گوید:

انّا ختم الولاية دون شكٍّ بورث الهاشمی مع المسيح
(ابن عربی، 1418 / 1: 311)

بعضی از عباراتش دلالت دارند که او حضرت مهدی موعود (عج) را خاتم اولیا می‌دانسته است. چنان‌که در فتوحات، در باب معرفت وزرای مهدی ظاهر در آخرالزمان، می‌نگارد: «خداوند را خلیفه‌ای است موجود که ظاهر می‌گردد و ظهورش در زمانی اتفاق می‌افتد که دنیا پر از جور و ستم باشد و او دنیا را پر از عدل و قسط می‌کند و اگر از عمر دنیا نماند مگر یک روز، خداوند آن را طولانی می‌گرداند تا آن خلیفه ولایت کند. او از عترت رسول‌الله (ص) و جدش حسین بن علی بن ابی‌طالب (ع) است». ابن عربی به دنبال این عبارت پس از ذکر فضائل حضرت مهدی (عج) و وصف اعوان و انصار و شرح شروع و پایان کارش چنین می‌سراید:

و عین امام العالمین فقید	ألا إنّ ختم الاولیاء شهید
هو الصارم المهندي حين یبید	هو السید المهدی من آل احمد
هو اوابل الوسمی حين یجود	هو الشمس یجلو کل غم و ظلمة

او گاهی نیز مقام ختم ولایت را از آن حضرت عیسی(ع) می‌داند:
 همانا وقتی که عیسی(ع) نازل شد حکم نمی‌کند مگر با شریعت محمد(ص) و
 او خاتم اولیا است و از شرف محمد(ص) است که خداوند ولایت امتش و
 ولایت مطلقه را با نبی رسول مکرمی ختم فرموده است، پس وی (عیسی) را
 در روز قیامت دو حشر است که با رسل به‌عنوان رسول محشور می‌شود و با ما
 به‌عنوان ولی و تابع محمد(ص) (ابن عربی، 1418: 1 / 203).

همان‌طور که ملاحظه شد کلام و عبارات ابن عربی در این خصوص مضطرب و
 پریشان و بلکه متضادند. البته بعضی از تابعان و شارحان وی کوشیده‌اند تا به‌نحوی
 عباراتش را به هم نزدیک سازند که خود این مسئله بررسی جامع و بحث مستوفایی
 را می‌طلبد.

پی‌نوشت

1. فما جمع الله لآدم بين يديه إلا تشريفا ولهذا قال لإبليس: ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي؟ وما هو إلا عين جمعه بين الصورتين: صورة العالم و صورة الحق و هما يدا الحق و إبليس جزء من العالم، لم تحصل له هذه الجمعية.
2. واعلم أن الولاية هي الفلك المحيط العام، ولهذا لم تنقطع، ولها الانباء العام. وأما نبوة التشريع والرسالة فمنقطعة

کتاب نامه

- ابن عربی، محی الدین (1383ش)، کشف المعنی عن سرّ اسماء الله الحسنی، ترجمه و شرح زمانی قمشهای، تصحیح متن عربی وسام الخطاوی، قم: انتشارات مطبوعات دینی.
- _____ (1378)، انسان کامل و قطب (دو رساله از شیخ محی الدین ابن عربی)، جمع و تألیف محمود محمود الغراب، ترجمه گل بابا سعیدی، تهران: مؤسسه فرهنگی هنری دکتر داود سلمانی.
- _____ (1370الف)، فصوص الحکم، تعلیق ابوالعلاء عفیفی، چاپ دوم، تهران: انتشارات الزهراء(ع).
- _____ (1370ب)، نقش الفصوص، چاپ دوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____ (1367)، رسائل (ده رساله مترجم شیخ اکبر محی الدین)، مقدمه، تصحیح و تعلیقات نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی.
- _____ (1418ق)، فتوحات المکیه، بیروت: الناشر دار التراث العربی.
- _____ (1336ق)، انشاء الدوائر، لیدن: چاپخانه بریل.
- قیصری، محمد داوود (1375ش)، شرح فصوص الحکم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- قونوی، صدرالدین (1371ش)، کتاب الفکوک، تصحیح و ترجمه محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
- فیض کاشانی، محسن (1404ق)، علم الیقین فی اصول الدین، قم: انتشارات بیدار.
- احسائی، ابن ابی جمهور محمد بن علی (1403ق)، عوالی اللئالی، تحقیق مجتبی عراقی، قم: مطبعة سیدالشهداء.

