

**Examining the position of the perfect man in forming the doctrine
of the embodiment of deeds from the perspective of Ibn Arabi**

Mahdi Safaei Asl¹

Abstract: Ontological relationship of human actions with afterlife punishment which it is referred to "the embodiment of actions", has been particular importance to Muslim scholars, especially the mystics. Ibn 'Arabi, by introducing topics of anthropology and Perfect Man, takes a great step in explaining the subjects of the embodiment of actions and his commentators tried to proof this view. The present paper examines five attributes of Perfect Man, indicators such as the caliphate, disposition, ambition, comprehensiveness and knowledge. The comprehensiveness of Perfect Man causes the presence of all the worlds to him and the emergence of his intuitive knowledge to those worlds and revealing the inward entities to him. In addition that, Perfect Man with two attributes; disposition and ambition, is capable of creating external objects and proves the creation of inner actions by the soul in the afterlife.

Keywords: the embodiment of actions, Perfect Man, ambition, comprehensiveness, caliphate, tenure.

1. Phd Hamedan Buali university e-mail: safayyy@yahoo.com

بررسی جایگاه انسان کامل

در شکل‌گیری آموزهٔ تجسم اعمال از منظر ابن عربی

مهدی صفائی اصل*

چکیده: رابطهٔ تکوینی اعمال انسان با عقوبت اخروی که از آن به «تجسم اعمال» یاد می‌شود، اهمیت ویژه‌ای نزد دانشمندان مسلمان، خصوصاً عرفا داشته است. ابن عربی با طرح مسائل انسان‌شناسی و خصوصیات انسان کامل، گام بزرگی در تبیین مباحث تجسم اعمال برداشت و شارحان وی نیز برای تثبیت این دیدگاه، تلاش وافر کردند. مقاله حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و تأکید بر آرای ابن عربی و تا حدودی شارحان و عارفان پس از او درصدد پاسخ به این سؤال است که مبحث انسان کامل و مسائل پیرامون آن، چه تأثیری در شکل‌گیری آموزهٔ تجسم اعمال داشته است؟ و در این - خصوص، به بررسی پنج مورد از خصوصیات انسان کامل پرداخته است. شاخصه‌هایی مانند خلافت، تصرف، همت، جامعیت و علم. جامعیت انسان کامل سبب حضور تمامی عوالم نزد او و پیدایش علم حضوری وی به حضرات مذکور و آشکار شدن باطن امور نزد او می‌گردد. علاوه بر اینکه انسان کامل با دو خصوصیت همت و تصرف، قادر به ایجاد اعیان خارجی بوده و خلق باطن اعمال توسط نفس در عوالم اخروی را اثبات‌پذیر می‌کند.

کلیدواژه‌ها: تجسم اعمال، انسان کامل، همت، جامعیت، خلافت، تصرف

مقدمه:

موضوع انسان کامل، یکی از دو بحث اساسی و برجسته در عرفان اسلامی است؛ چراکه عرفان بر مبنای توحید و موحد طراحی شده و انسان کامل مصداق تام و بارز موحد است (آملی، ۱۳۸۲: ۲۸). معنا و مفهوم انسان کامل ریشه در آیات و روایات داشته و پیش از اسلام نیز در دیگر ادیان و مکاتب مورد اهتمام بوده و عرفا با الفاظ دیگری به این مفهوم اشاره داشته‌اند؛ اما از نظر اصطلاحی، اولین بار توسط ابن عربی به کار گرفته شد (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۵۰ و ۵۴ و ۷۵ و ۱۲۰؛ نیز بی‌تا، ج ۱: ۱۶۳)، و پس از او نیز شاگردان و شارحان وی به تکمیل و تحکیم این بحث عرفانی پرداختند تاجایی که کتب مستقلی در خصوص انسان کامل نگاشته شد.

انسان کامل از نظر شیخ اکبر، گسترهٔ وسیعی داشته و غایت هستی شمرده می‌شود، به نحوی که تمام موجودات عالم، مسخر او قرار داده شده‌اند. به همین دلیل ابن عربی انسانی را کامل می‌داند که اولاً؛ کون جامع باشد، ثانیاً؛ تمام اسمای الهی در او ظهور پیدا کرده باشد. نتیجهٔ جامعیت او نیز حاکمیت بر اسما و تصرف او در آن‌هاست (ابن عربی، ۲۰۰۳: ۱۸۶). او انسان کامل را به عنوان روح عالم می‌داند، همان‌طور که روح بدن را تدبیر می‌کند و اگر از بدن خارج شود، بدن به جسم بی‌جان تبدیل می‌شود، انسان کامل را نیز برای عالم ضروری می‌داند؛ چراکه اگر انسان کامل از عالم هستی خارج شود، عالم از بین خواهد رفت (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۴۶۸).

انسان از نظر معرفت‌شناختی نیز دامنهٔ وسیعی دارد. عرفا قلب انسان کامل را محل تجلیات ذاتی و اسمائی خداوند متعال می‌دانند، تاجایی که به واسطهٔ او، عالم هستی متجلی می‌شود؛ همانند انعکاس نور از آینه‌ای که در مقابل تابش خورشید قرار گرفته باشد (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۵۲). از منظر ایشان، علم انسان کامل، نوری لدنی و مرتبه‌ای وجودی است که حتی می‌تواند مقدمهٔ تصرفات تکوینی در عالم واقع قرار بگیرد (آملی، ۱۳۸۲: ۵۱۰). او از طریق همین عنایت الهی قادر خواهد بود، اسرار پنهانی را نیز مطلع شود.

منظور از تجسم اعمال نیز وجود رابطهٔ تکوینی بین عمل و جزاست؛ به‌طوری که لذت و رنج اخروی، چیزی جز بازگشت عمل و اعتقاد انسان به او نیست. ابن عربی و شارحان وی در موارد متعددی به تجسم اعمال در کتب خود اشاره کرده و سعی در اثبات آن داشته‌اند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱:

۳۰۷؛ ج ۲: ۷۵؛ فرغانی، ۱۳۷۹؛ ۵۹۱؛ آملی، ۱۴۲۲، ج ۳: ۴۸۲. لذا بررسی نقش انسان کامل در آموزه تجسم اعمال با توجه به جایگاه ویژه آن در مباحث معادشناسی ضروری است.

در این زمینه مقالاتی درباره تحلیل دیدگاه ابن عربی در موضوع انسان کامل نگاشته شده است، مقالاتی مانند: «انسان کامل از دیدگاه ابن عربی و پیشینه آن» نوشته مرتضی شجاری یا «انسان کامل به روایت ابن عربی» نوشته غلامرضا اعوانی، اصغر دادبه و حسن بادنج و همچنین «انسان کامل از دیدگاه ابن عربی و مولانا» نوشته خلیل بهرامی، اما هیچ کدام از مقالات مذکور به بررسی نقش انسان کامل در تجسم اعمال از نظر ابن عربی پرداخته است. مقاله حاضر با روش تحلیلی-توصیفی و تأکید بر آرای ابن عربی و تاحدودی شارحان و عارفان پس از او درصدد پاسخ به این سؤال است که چه رابطه‌ای بین انسان کامل و تجسم اعمال از منظر عرفانی وجود دارد؟ و به طور مشخص چه شاخصه‌هایی از انسان کامل بر تجسم اعمال دلالت می‌کنند؟ به این منظور، برخی ویژگی‌های انسان کامل مانند خلافت، تصرف، همت، جامعیت و علم مورد بررسی قرار گرفته است.

۱. جایگاه انسان کامل

شأن و جایگاه انسان کامل را می‌توان از دو بعد بررسی کرد؛ یکی رابطه او با حق تعالی و خلقت او به عنوان اولین موجود و خلیفه خداوند متعال و دیگری جایگاه او نسبت به عالم هستی و نقش او در جریان فیض الهی بر مخلوقات عالم.

۱.۱. رابطه انسان کامل با خالق هستی

از دیدگاه محیی‌الدین عربی خلقت انسان، اقتضای ذات خداوند متعال است و بر همین اساس، انسان به صورت حق تعالی خلق شد و هر اسم و صفتی که خداوند متعال دارد، به انسان نیز عطا شده است، غیر از وجوب ذاتی که به دلیل انقلاب ذات ممکن، اعطای آن به انسان محال است (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۵۳). برای بیان رابطه انسان و حق تعالی، بالاترین تعبیر را قیصری دارد، او در مقدمه فصوص الحکم می‌نویسد:

مرتبه انسان کامل عبارت است از جمیع مراتب الهی و کونی که شامل عقول، نفوس کلی و جزئی و مراتب طبیعی تا آخرین تنزلات وجودی می‌شود. این جایگاه را «مرتبه عمانیه» نامیده‌اند، مرتبه‌ای که هم طراز مرتبه الهی است و هیچ فرقی بین آن‌ها نیست،

مگر اینکه یکی رب است و دیگری مربوب و به همین دلیل انسان خلیفه الهی شده است (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۴).

تعبیر قیصری، ریشه در برخی روایات اهل بیت (علیهم السلام) دارد، در دعای ماه رجب^۱ که از ناحیه مقدسه صادر شده، امام می‌فرماید: «لَا فَرْقَ بَيْنَكَ وَ بَيْنَهَا إِلَّا أَنَّهُمْ عِبَادُكَ وَ خَلْقُكَ» (ابن طائوس، ۱۴۰۹، ج ۲: ۶۴۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۵: ۳۹۳). بر همین اساس ابن عربی در انسان کامل می‌گوید: «فهو الحق الخلق» (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۵۶). در این تعبیر، نشئه ظاهری انسان هم‌تراز عالم هستی بوده و نشئه روح انسان که صورت باطنی اوست، محاذی حضرت الهی و حقانی است و به عبارت دیگر، از آن نظر که متصف به اوصاف الهی است و عالم را تدبیر می‌کند، حق است و از این نظر که عبد و مخلوق است، خلق می‌باشد (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۰۵؛ بابا رکنا، ۱۳۵۹، ج ۱: ۱۴۵؛ همدانی، بی تا: ۵۲۷؛ نایلسی، ۱۴۲۹، ج ۱: ۱۰۴).

انسان کامل است که مجلی ذات اوست
مجموعه‌ای که جامع ذات و صفات اوست
او چشمه حیات و همه زنده‌اند از او
او حیّ جاودان به بقای حیات اوست
(نعمت الله ولی، ۱۳۸۰: ۱۱۱۴)

بنابراین از دید عرفا، انسان کامل مضاهی حضرت ربوبی است و هر جلوه‌ای که در عالم هستی وجود دارد، همگی از مسیر انسان کامل محقق شده و با توجه به مقام اطلاقی‌اش، ربوبیت عالم هستی را به عهده دارد.

۱. ۲. نسبت انسان کامل با عالم هستی

انسان کامل اولین مخلوق حق تعالی است و از آنجایی که فیض الهی از طریق وسایط بر عالم جاری می‌شود، انسان واسطه فیض مخلوقات دیگر خواهد بود؛ بنابراین کسب کمالات تمام موجودات متوقف بر انسان کامل و جایگاه او در عالم است و هر کمک و استمدادی به مخلوقات می‌رسد، صرفاً از طریق اوست؛ چراکه تمامی اسمای الهی از اسم «الله» کمک می‌گیرند و مظهر این اسم نیز انسان کامل است (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۶۵). امام خمینی در مورد انحصار کسب فیض موجودات از انسان کامل می‌فرماید:

تمام دایره وجود از عوالم غیب و شهود تکوینا و تشریعا وجودا و هدايتا ریزه‌خوار خوان
نعمت آن سرور هستند و آن بزرگوار واسطه فیض حق و رابطه بین حق و خلق است؛ و
اگر مقام روحانیت و ولایت مطلقه او نبود، احدی از موجودات لایق استفاده از مقام

غیب احدی نبود و فیض حق عبور به موجودی از موجودات نمی کرد و نور هدایت در هیچ یک از عوالم ظاهر و باطن نمی تابید (امام خمینی، ۱۳۷۰: ۱۳۷).

به همین دلیل انسان کامل برزخ و حدفاصل دو حضرت غیب و شهادت، وجوب و امکان، اطلاق و تقیید و یا حضرت الوهی و کونی است (قونوی، ۱۳۸۱: ۲۴۳؛ جندی، ۱۴۲۳: ۷۱؛ کاشانی، ۱۴۲۶: ۷۴؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۳۵۲؛ جلی، ۲۰۰۴: ۹۴؛ ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۱۸۲). قونوی مقام برزخیت انسان را اصل هر تعین و منبع هر چیزی می داند؛ چرا که حائل بین دو حضرت، هم کمالات حضرت الوهی و هم کمالات حضرت کونی را داراست (قونوی، ۱۳۸۱: ۲۴۳). بر همین اساس، برزخ بین دو حضرت، جامع بین آن ها نیز هست و اگر انسان کامل نقش برزخیت بین دو حضرت را ایفا نمی کرد، به دلیل عدم مناسبت بین دو حضرت مذکور، مدد و فیض الهی به عالم کونی نمی رسید.

با توجه به مقام برزخیت انسان و دارا بودن کمالات عالم غیب، رابطه این وصف از انسان کامل با تجسم عمل نیز روشن می شود، زیرا برزخیت او سبب سیطره وی بر عوالم مادون از جمله برزخ صعودی می شود که جایگاه ظهور باطن امور و تجسم اعمال است و ازسوی دیگر انسان کامل واسطه فیض عالم الوهی به عالم کونی است و تجسم عمل نیز از این امر مستثنا نبوده و از مجرای انسان کامل امکان پذیر است.

ازسوی دیگر، عرفا جایگاه انسان کامل و نسبت او به عالم را به منزله نفس ناطقه انسان به بدن او دانسته (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۱۸۶؛ نسفی، ۱۳۷۹: ۲۳۳؛ ابن ترکه، ۱۳۷۸: ۷؛ خوارزمی، ۱۳۷۹: ۹۹). و تدبیر عالم را متوقف بر وجود او می دانند، به طوری که عالم بدون انسان کامل، مانند آینه ای تار و کدر است که با وجود انسان کامل جلا پیدا می کند (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۴۹؛ نیز ۲۰۰۳: ۹۰). تشبیه انسان کامل به نفس ناطقه حاکی از رابطه مستحکم او با عالم هستی است؛ زیرا عرفا قائل به اتحاد نفس و بدن بوده و بدن را مرتبه ضعیف نفس می دانند (جامی، ۱۳۵۸: ۱۵۸؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۲۵۸). بنابراین عالم برای انسان کامل همانند اعضا و جوارحی است که تحت تدبیر روح هستند و هرگونه تصرفی در عالم هستی برای او جایز است.

۲. ویژگی‌های انسان کامل

مهم‌ترین بخش از مباحث انسان کامل که وظیفهٔ اثبات تجسم عمل را دارد، ویژگی‌هایی است که برای انسان کامل بیان شده است. خصوصیات انسان کامل از سویی باعث شناخت و تمایز او می‌گردد و از سوی دیگر نشان‌دهندهٔ مقام و جایگاه او در عالم هستی است. جایگاهی که رابطهٔ او با خدا و خلق را روشن کرده و جامعیت و تسلط او را بر عالم نمایان می‌کند.

بخشی از این ویژگی‌ها مربوط به سعهٔ وجودی و تصرف انسان کامل و بخش دیگر مرتبط با علم و شناخت او از عالم هستی است؛ به‌طوری‌که گاهی احاطهٔ وجودی او بر دیگر عوالم، سبب تسلط او بر عالم هستی شده و حضرات مختلف نزد او حضور خواهند داشت و گاهی احاطهٔ علمی او باعث شناخت و درک او نسبت به دیگر عوالم و باطن امور می‌شود. در ادامه به دوبخش مذکور به‌طور مبسوط اشاره خواهد شد.

۲-۱. خلافت

کمال مطلوبی که انسان برای آن خلق شده، چیزی جز خلافت و نیابت انسان کامل از خداوند متعال نیست. انسان کامل در حقیقت سایهٔ خداست و از آنجایی که حق تعالی در حجاب است، انسان کامل را مظهر اوصاف خویش و خلیفهٔ خود در زمین قرار داده و آنچه در آسمان‌ها و زمین است را مسخر او گردانده و به‌خاطر او آفریده است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۲۸۰). از سوی دیگر، ظهور خلیفه در عالم هستی باید با اوصاف «مستخلف عنه» باشد، از همین رو خداوند متعال خلیفه‌اش را در ابتدای امر با اسمای الهی آشنا کرد و تمامی آن‌ها را به او آموخت تا همانند ماه کامل که منعکس‌کنندهٔ نور خورشید است، خلیفه نیز تجلی حق بوده و حکم او همان حکم حق تعالی باشد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۵۵۶). و از آنجایی که اسمای الهی هرکدام اثر و خاصیت ویژه‌ای دارند، خلیفهٔ الهی قادر خواهد بود به‌وسیلهٔ اسما در عالم هستی تصرف کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۵۵۶).

محبی‌الدین دلیل خلافت انسان کامل را مقام «خاتمیت» او می‌داند، زیرا پادشاه با نگین انگشتر خود، خزائن مملکت را نگهداری می‌کند و حق تعالی نیز به‌وسیلهٔ خلیفهٔ خویش، مخلوقاتش را حفظ می‌نماید (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۵۰)، بدین ترتیب خداوند انسان کامل را خلیفهٔ خویش برای حفظ مُلک و خلقتش قرار داد. علاوه‌بر خاتمیت انسان کامل، جامعیت او نیز عامل مؤثری در کسب مقام خلافت

است، زیرا اگر خلیفه واجد تمام اوصاف حق تعالی نباشد، حکم او در عالم هستی نافذ نخواهد بود (کاشانی، ۱۳۷۰: ۲۷).

خلافت انسان رابطه نزدیکی با خلاقیت او دارد، زیرا خلافت مستلزم دو نوع امر و اراده است که یکی تکوینی و دیگری قراردادی است. نوع تکوینی آن، که همان خلاقیت است، گاهی در عرصه نفس انسان باعث پیدایش صور ذهنی و یا افعال ارادی می شود و گاهی نیز فراتر رفته و سبب خلق چیزی در عالم واقع می گردد (حسینی خامنه ای، ۱۳۸۱: ۸۷). بنابراین خلاقیت به عنوان یک وصف مشترک بین انسان و خدا، محصول عنصر خلافت است و این خصوصیت تنها در انسان یافت می شود. با روشن شدن رابطه خلافت و خلاقیت، ارتباط خلافت با تجسم اعمال نیز مشخص می شود، چرا که یکی از مباحث مهم در اثبات تجسم عمل، قدرت خیال انسان و خلاقیت او در عالم است که در انسان کامل این قوه در حد اعلای خود وجود داشته و باعث خلق اشیا توسط «همت» او در این دنیا شده و پس از مرگ، در تمام انسان ها این قوه به فعلیت می رسد؛ بنابراین خلق صور زشت و زیبا توسط نفس و قوه خلاق انسان، هم در این دنیا و هم در عوالم اخروی قابل اثبات است. نکته دیگری که خلافت انسان کامل را با تجسم عمل گره می زند، قدرت تصرف او در عالم هستی و مسخر بودن موجودات عالم برای اوست که نحوه ارتباط آن ها در ادامه مقاله بررسی خواهد شد.

۲.۲. تصرف

تصرف انسان کامل در مخلوقات، به حکم تملیک الهی است؛ بنابراین تصرف انسان در مملکتی است که خدا به او واگذار کرده و انسان کامل با «یدالله» این تصرف را انجام می دهد (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۲۹۵). شیخ برای تائید این مطلب، به دو روایت استناد می کند که در اولی پیامبر اکرم (ص) در غزوه تبوک شخصی را از دور مشاهده کرده و فرمود: «کن اباذر» پس او ابوذر غفاری شد. دومین روایت نیز در مورد اهل بهشت است، زمانی که ایشان وارد بهشت می شوند، نامه ای به دست آن ها می دهند که نوشته است:

از خدای حی و قیومی که نمی میرد به انسان حی و قیومی که مرگ ندارد، اما بعد؛ همان طور که من به چیزی بگویم «باش»، موجود می شود، این خصوصیت را در تو نیز قرار دادم. سپس پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود: هیچ یک از اهل بهشت به چیزی نمی گوید «باش»، مگر اینکه موجود می شود (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۲۹۵).

محبی‌الدین با ذکر روایات مذکور، تصرف و خلاقیت انسان را در دو عرصهٔ دنیا و آخرت مطرح می‌کند که اولی مربوط به انسان کامل است و دیگری عمومیت داشته و تمام اهل بهشت را شامل می‌شود. براین اساس، انسان کامل با تَخَلُّق به اخلاق الهی قادر به تصرف در عالم واقع و خلق و تبدیل اشیا است. این امر در پیامبران با وقوع معجزاتی مانند زنده کردن مردگان، تبدیل عصا به اژدها و دیگر موارد ثابت می‌شود و در مورد اولیای الهی نیز با صدور کرامات، قابل اثبات است. نکته‌ای که از نظر شیخ نیز پوشیده نمانده، وقوع این موارد به اذن الهی است، به‌طوری‌که انسان کامل در این‌گونه تصرفات، نقش «دست الهی» را دارد. ازسوی دیگر تصرف انسان کامل در اشیا، نه به وسیله نیاز دارد و نه خواهان اسم و رسم است، بلکه همان‌طور که انسان‌های عادی در کلام یا خوردن و نوشیدن خود تصرف می‌کنند، انسان کامل نیز در عالم تصرف می‌کند (جلی، ۱۴۱۸: ۲۱۳). تحلیل مذکور نشئت گرفته از دیدگاه عرفا دربارهٔ رابطهٔ انسان کامل با عالم است؛ چرا که ایشان انسان کامل را روح عالم و هستی را به منزلهٔ بدن انسان کامل می‌دانند و همان‌طور که انسان در بدن خود تصرف می‌کند، انسان کامل نیز در عالم هستی تصرف می‌کند.

عبدالرحمان جامی نیز در میزان تصرف انسان کامل می‌گوید: «هیچ معنی از معانی از باطن به ظاهر بیرون نیاید مگر به حکم او و هیچ چیز از ظاهر به باطن در نیاید مگر به امر او» (جامی، ۱۳۷۰: ۸۹). این عبارت علاوه بر میزان تسلط انسان کامل بر عالم، اشاره به ظهور و بطون اشیا دارد و تجسم عمل نیز چیزی جز ظاهر شدن باطن اعمال و اعتقادات در برزخ و آخرت نیست؛ بنابراین حتی ظهور باطن اعمال نیز به اذن انسان کامل است و این به معنای علم او به باطن اعمال در وهلهٔ اول و تحقق خارجی آن‌ها به اذن او در وهلهٔ بعدی است.

با توجه به اینکه یکی از راه‌های اثبات تجسم اعمال، تسلط بر عالم برزخ منفصل است که با در نظر گرفتن تسخیر تمام عالم برای انسان کامل، او قدرت تصرف در عالم مثال را داشته و اطلاع بر آن عالم یکی از ملزومات تسلط و تصرف اوست. ازسوی دیگر ظهور و بطون اشیا نیز تحت تسلط و تصرف انسان کامل است، به‌طوری‌که او مطلع بر هر چیزی است که بخواهد از بطون پا به عرصه ظهور (و یا بالعکس) بگذارد؛ بنابراین اشراف انسان کامل بر تجسم عمل که نوعی اظهار باطن است، ثابت می‌شود. پس او هم تسلط وجودی و هم تسلط علمی بر عالم برزخ دارد، عالمی که محل تجسد امور معنوی و لطیف امور جسمانی است.

۳.۲. همت

از آنجایی که انسان نمونه کاملی از عالم اکبر و کون جامع است، می تواند همانند خداوند از قدرت خلق کردن نیز بهره مند باشد. چرا که نسبت موجودات به خداوند متعال همانند نسبت صورت های خیالی انسان به خود اوست. بدین ترتیب، انسان با خلقِ صور در عالم خیال، شبیه ترین موجود به خالق خویش است (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۲۹۰). خلاقیت مذکور گاهی تنها در ذهن و نفس انسان شکل می گیرد و گاهی از مرز نفس فراتر رفته و در خارج نیز تحقق عینی می یابد.

ابن عربی از این قدرت خلاقه انسان که منشأ آثاری خارج از نفس می گردد، به «همت» یاد می کند و قدرت مذکور را مرتبه اعلی و پیشرفته قوه خیال می داند (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۸۸). به عبارتی عارف می تواند به مرتبه ای برسد که آنچه دیگران با قوه خیال خود در عالم خیال و رؤیا خلق می کنند، با همت خویش در عالم خارج و واقع خلق کند.

ممکن است برخی با توجه به مبنای ابن عربی در وحدت وجود و مسئله تشان، خلق کردن در قاموس وی را بی معنا بدانند، چرا که کل عالم بر مبنای ظهور و تجلی از حضرت حق صادر شده و زمانی که شیخ در مورد خداوند معتقد به خلق از عدم نیست؛ پس چطور در مورد عارف، قائل به خلق اشیا در خارج شده است؟

عفیفی در پاسخ به این اشکال دو صورت را مطرح می کند:

۱. عارف در حال فنا فی الله قدرت بر خلق پیدا می کند، به طوری که خداوند به دست او چیزی را در عالم خارج پدید می آورد؛ بنابراین فعل مذکور کار خداوند است اما به وسیله عارف در خارج محقق می شود و عارف نقشی جز وساطت در این زمینه ندارد. توجیه مذکور، شبیه به نظریه کسب در تفکر اشاعره است.

۲. خلق عارف همان پدید آوردن چیزی در یکی از حضرات خمس (حضرت ذات، عقول، ارواح، مثال و حس) است؛ بنابراین توجیه، منظور از همت این است که عارف در حضرت حس، چیزی را ظاهر می کند که در حضرات بالاتر بالفعل وجود داشته است نه اینکه عارف چیزی را به وسیله همت از عدم به وجود می آورد (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۲: ۸۰).

بنابر توجیه اول، اگرچه خداوند فاعل خلق است، اما نقش عارف در توجه تام به قوای روحی و تجمع آن‌ها برای خلق یا تغییر اشیا نمود پیدا می‌کند؛ و در توجیه دوم، عارف واسطهٔ صرف نیست، بلکه نقش اساسی در اظهار حقایق بالفعل در عوالم بالاتر را ایفا می‌کند. باتوجه به دیدگاه ابن عربی در وحدت وجود، توجیه دوم صحیح‌تر است؛ زیرا بالاخره در توجیه اول، خلق با واسطه به عارف نسبت داده شده و اصل خلق را مربوط به خداوند دانسته است، درحالی‌که در تفکر وحدت وجود، از خلق به تشان و ظهور تعبیر می‌شود؛ بنابراین توجیه دوم که اظهار چیزی در عوالم پایین است، صحیح‌تر به نظر می‌رسد.

در جای دیگر، شیخ با تمسک به آیه شریفه: «وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهُی أَنْفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدْعُونَ» (فصلت: ۳۱). خلاقیت عبد را در دار آخرت اثبات کرده به‌طوری‌که اگر به چیزی بگویند: باش، بلافاصله تحقق خارجی پیدا می‌کند و تنها فرق بین عبد و رب را در فقر و نیاز عبد می‌داند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۷۳۴). این قدرت خلافت که در این دنیا برای معدودی از انسان‌ها فعلیت می‌یابد، در عوالم اخروی برای تمام انسان‌ها به فعلیت می‌رسد و می‌تواند یکی از بهترین توجیهات تجسم اعمال و خلق صور زیبا و زشت در بهشت و جهنم باشد؛ زیرا بر مبنای آیه: «كُلُّ يَعْملُ عَلَى شَاكِلَتِهِ» (اسراء: ۸۴)، انسان افعال خود را چه در دنیا و چه در آخرت، براساس سریرت خویش انجام می‌دهد و همت نیز در راستای ذات و ملکات انسان به خلق صور می‌پردازد.

۴.۲. جامعیت

هر کدام از حضرات چهارگانهٔ لاهوت، جبروت، ملکوت و ناسوت دارای جایگاه ویژهٔ خود بوده و هیچ‌کدام راهی به دیگری ندارند، به این معنا که حضرات بالاتر، کامل‌تر از عوالم پایین‌تر بوده و البته کمالات جزئی و تفصیلی حضرات فروتر را به‌نحو جمعی داشته و فاقد جزئیات و تفصیل مراتب پایین‌تر هستند؛ اما انسان کامل، حضرتی است که جامع تمامی حضرات است (قونوی، ۲۰۱۰: ۸۸؛ جندی، ۱۴۲۳: ۳۹۴؛ کاشانی، ۱۴۲۶: ۷۴؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۲۴؛ خوارزمی، ۱۳۷۹: ۲۵)؛ به‌طوری‌که جمیع کمالات آن‌ها به دو صورت جمعی و تفصیلی در انسان کامل یا همان «کون جامع» موجود است؛^۲ به عبارت دیگر او منعکس‌کنندهٔ عوالم دیگر است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۱۲؛ قیصری، ۱۳۸۱: ۱۴)، و به همین دلیل در مقابل هر

عالم وجودی، قوه‌ای ادراکی متناظر با آن عالم دارد؛ حواس ظاهری او در مقابل عالم ملک، قوه خیال او در برابر عالم مثال و قوای عقلی او در مقابل عالم ارواح است (جیلی، ۱۴۱۸: ۲۲۴).

انسان کامل از آنجا که عصاره هستی است و تمام عوالم در او منعکس می‌شوند (کاشانی، ۱۴۲۶: ۷۴؛ حسینی الکیلانی، ۱۴۲۸: ۵۷)، حقایق موجود در عوالم و حضرات دیگر را در خود دارد و این به معنای حضور آن عوالم در حضرت انسان کامل است. از سوی دیگر جامعیت او سبب می‌شود که هرگاه از عالم حس خارج شده و وارد عالم مثال شود، نفس او به واسطه «همت» صورتی شبیه صورت دنیوی خویش خلق می‌کند، درحالی که صورت حسی او در عالم دنیا باقی است (جندی، ۱۴۲۳: ۳۹۳). خلق بدن در عالم مثال، اشاره به معاد جسمانی و نیاز نفس به بدن در عوالم برتر دارد و باتوجه به ارتباط وثیق معاد جسمانی و تجسم عمل و همچنین تناسب بدن برزخی و اخروی با اعمال انسان، ظهور باطن اعمال در قالب بدن را ثابت می‌کند.

یکی از ثمرات رسیدن انسان کامل به مقام جامعیت، علم او به حقایق اشیا و مبادی آنهاست؛ زمانی که انسان از قید عالم ماده و احکام آن رها شود و مراتب عوالم علوی را پشت سر گذارد، به مرکز دایره وجود می‌رسد که جامع تمام مراتب هستی است. در این مقام، تمام حقایق الهی و کونی برای او که محیط بر کل دایره هستی است، معلوم می‌شود (حسینی الکیلانی، ۱۴۲۸: ۵۷). بنابراین علاوه بر حضور حضرات دیگر در حضرت انسان کامل، جامعیت علمی او نیز اطلاع از عوالم برتر و باطن امور را ثابت کرده و می‌تواند مقدمه‌ای برای اثبات تجسم اعمال باشد. یکی دیگر از نتایج جامعیت انسان کامل، ازلی و ابدی شدن او و اتصافش به دو اسم ظاهر و باطن است (امام خمینی، ۱۴۱۶: ۵۵)، که با اتصاف او به اسم ظاهر و باطن، هر چیزی از حیطه ظاهر به باطن یا بالعکس وارد شود، به اذن و اطلاع انسان کامل خواهد بود و یکی از مصادیق آن، اعمال انسان است که تجسم باطن آن‌ها به اذن و اطلاع انسان کامل است.

۲.۵. علم

انسان در ارتباط با واقعیت و عالم خارج، دو راه برای کسب اطلاع از آن دارد؛ راه اول علم حصولی است که از این طریق فقط می‌توان مفهومی از واقعیت به دست آورد و حقیقت اشیا برای کسی که علم حصولی دارد، پوشیده می‌ماند؛ اما از طریق حضور خود شیء نزد انسان و اتصال بی واسطه نفس با حقایق خارجی، حقیقت اشیا برای انسان روشن می‌شود و چنین علمی فرع بر میزان تجرد انسان و

احاطهٔ او به اشیا است. البته تجرد انسان و به تبع آن، احاطهٔ او نیز دارای مراتبی است و هرچه میزان این تجرد بیشتر باشد، تسلط علمی بالاتر خواهد بود.

انسان کامل باتوجه به «فنا فی الله» و «بقای بالله» دارای بالاترین مرتبهٔ تجرد یا همان مقام «فوق التجرد» است (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۱۵۳)، و این به معنای احاطه و تسلط مطلق او بر عالم هستی است. به همین دلیل زمانی که انسان کامل به مقام «فنا فی الله» و پس از آن به «بقای بالله» رسید و خلافت الهی را به عهده گرفت، به واسطهٔ حق تعالی وسعت وجودی پیدا کرده و احاطه به تمام اشیا پیدا می‌کند (جندی، ۱۴۲۳: ۳۹۴). احاطه و تسلط مذکور ثمراتی دارد که یکی از آن‌ها اشراف به باطن امور است:

چون شما سوی جمادی می‌روید	محرم جان جمادان چون شوید
از جمادی عالم جان‌ها روید	غلغل اجزای عالم بشنوید...
فاش تسبیح جمادات آیدت	وسوسهٔ تأویل‌ها نربایدت
چون ندارد جان تو قنديل‌ها	بهر بینش کرده‌ای تأویل‌ها
	(مثنوی، دفتر ۳: ۱۰۲۳-۱۰۲۰)

حضور و سریان انسان کامل در عوالم هستی نیز اثبات‌کنندهٔ علم کامل او به عالم است؛ چرا که کمال انسان در سفر سوم به پایان رسیده و انسان کامل به مرحلهٔ «حق الیقین» می‌رسد و در این مرتبه موجود شدن تمام مخلوقات و تک‌تک انسان‌ها را تا روز قیامت مشاهده می‌کند و حتی مراتب آن‌ها را نیز می‌داند (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۸ و ۱۱۹). سریان انسان کامل در عالم را از تعبیر مشهور ابن عربی در مورد نسبت انسان کامل به عالم نیز می‌توان برداشت کرد؛ زیرا از دید شیخ نسبت انسان کامل به عالم همانند نسبت روح انسان است به بدن او و همان‌طور که روح در بدن سریان دارد، انسان کامل نیز در عالم سریان دارد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۴۶۸). این تشبیه نکات دقیقی را به همراه دارد؛ اولاً علم روح به اعضا و جوارح خود، علم حضوری است و ادراک آن‌ها نیاز به واسطه ندارد، بدین ترتیب علم انسان کامل نیز حضوری بوده و به تمام مخلوقات علم حضوری دارد. دوماً نفس به صرف ارادهٔ کاری، اعضای خویش را برای انجام آن تحریک می‌کند، این امر در قوای باطنی ظهور و بروز بیشتری دارد؛ به‌طوری که انسان با اراده می‌تواند صوری را در خیال خلق کند. حالت مذکور در انسان کامل با تصرف او و همچنین قدرت خلاقه وی در عالم مثال متصل و منفصل نمود پیدا می‌کند.

قربان رتبی انسان کامل نیز یکی از دلایل علم تام اوست؛ به طوری که ابتدا تمام علوم و حقایق از حضرت ربوبی بر مقام عقل اول که «رحمان» نام دارد، به صورت اجمالی نازل می شود و پس از آن به صورت تفصیلی بر نفس کلی که «رحیم» نامیده می شود، نازل می گردد و سپس به مراتب پایین تر به صورت اجمالی و تفصیلی می رسد (قصری، ۱۳۷۵: ۱۱۸؛ آملی، ۱۳۶۸: ۵۶۸). بر این اساس، تمام علوم کلی و جزئی در دو مقام رحمان و رحیم قرار می گیرد و انسان کامل با توجه به متناظر بودن هریک از مراتب وجودی اش با عالم هستی، در مقام روح، متناظر با عقل اول و در مرتبه قلب، مقابل نفس کلی قرار دارد؛ بنابراین انسان کامل با توجه به اتحاد با دو عالم عقل اول و نفس کلی، واجد تمامی علوم کلی و جزئی است. بر همین اساس، برخی شارحان محیی الدین با توجه به حدیث «قرب نوافل» اقدام به اثبات علم مطلق انسان کامل کرده اند؛ به طوری که اگر حق تعالی شنوایی، بینایی و دیگر قوای کسی شد، هیچ ذره ای در زمین و آسمان از نظر او غایب نخواهد بود و اگر اراده کند چیزی را بداند، به واسطه مضاهای بودن او با حق تعالی، علم به آن چیز پیدا می کند. پس همه اشیا در مرتبه جمعی او حاضر بوده و نسبت او به عالم همانند مرکز دایره به محیط آن است که تسلط به تمام حقایق کونی و الهی دارد (حسینی الکیلانی، ۱۴۲۸: ۵۷۵۶).

عرفا علم انسان کامل را از طریق علم به اسما و اعیان نیز مطرح کرده اند؛ چراکه او مظهر تمام اسمای الهی است و بر همین اساس در تمام مراتب عالم حضور داشته و عالم نیز نزد او حاضر است: «فکل من فی العالم جاهل بالکل عالم بالبعض إلا الإنسان الكامل وحده فإن الله علمه الأسماء كلها و آتاه جوامع الکلم» (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۳۹۸). از سوی دیگر بر اساس دیدگاه ابن عربی و عرفا در مورد اعیان ثابته، تمامی احوالات یک موجود بر مبنای اقتضائات عین ثابت آن شیء است و انسان کامل نیز با آگاهی از اعیان، به گذشته، حال و آینده موجودات اطلاع پیدا می کند (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۶۰؛ امام خمینی، ۱۴۱۰: ۷۱)، بنابراین انسان کامل با رسیدن به مرتبه تعین ثانی به «سرُّ القدر» دست می یابد و با ارتقاء به تعین اول، «سرُّ القدر» را درک می کند. نتیجه درک این دو مقام، علم اجمالی و تفصیلی انسان کامل به تمام اشیا است؛ چراکه آن ها را در مقام وحدت و کثرت مشاهده کرده است.

بنابراین انسان کامل با توجه به سریان، مجرد تام، احاطه، قربان و مضاهای بودنش با حق تعالی و همچنین علم او به اسما و اعیان ثابته، علمی کامل، حقیقی و حضوری به اشیا عالم دارد تا جایی که او را مظهر کامل علم باطن الهی معرفی کرده اند (کاشانی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۲۰۹)، بر این اساس، احاطه علمی او بر

عوالم برتر ثابت شده و تجسم عمل که همان باطن اعمال دنیوی است باتوجه به اشراف و تسلط علمی انسان کامل بر باطن امور، قابل اثبات است؛ چراکه اشراف انسان کامل به ملکوت اعمال، از آنجایی که علمی حضوری و حقیقی است، اثبات‌کنندهٔ تجسم عمل در برزخ و آخرت است. زیرا از نظر ابن عربی آنچه انسان‌های عادی در آخرت مشاهده می‌کنند، عارف در همین دنیا می‌بیند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۷۳۴). همچنین براساس تطابق عوالم، برزخ و آخرت در بطن همین دنیا موجود بوده و مشاهدهٔ باطن عمل در این دنیا به معنای وجود و حضور آن باطن در عوالم برتر است، پس مشاهده و علم به آن در دنیا اثبات‌کنندهٔ تحقق عینی باطن اعمال در برزخ و قیامت خواهد بود.

علاوه بر اینکه عرفا علم انسان کامل را مبدأ قدرت و ولایت او دانسته‌اند؛ چراکه علم او نوری لدنی و مرتبه‌ای وجودی است که هرکس به آن مقام برسد، قدرت تصرف در تکوین را داشته و دارای ولایت تکوینی خواهد بود. از این علم در قرآن به «علم الکتاب» و در حدیث به «علم الاسماء» یاد شده است (آملی، ۱۳۸۲: ۵۱۰ تعلیقه ۲۱۶). بنابراین با اثبات احاطهٔ علمی انسان کامل به عالم هستی، تصرف تکوینی او در عالم نیز ثابت می‌شود که منشأ ظهور باطن امور و خلق اشیا در عالم واقع است.

نتیجه:

مبحث انسان کامل باتوجه به جایگاه خود در عالم هستی و همچنین علم و احاطه به عوالم گوناگون، نقش مهمی در اثبات تجسم اعمال دارد. ابن عربی دو رکن اساسی را در تعریف انسان کامل به کار برد؛ یکی جامعیت و دیگری مظهریت او برای اسمای الهی. شاید این دو خصیصه را بتوان جامع تمام اوصاف انسان کامل دانست. از سوی دیگر، عالم هستی را به غیب و شهادت تقسیم کرد، به طوری که اگر انسان به غیب عالم دسترسی پیدا کند، خداوند او را بر کل ماسوای خویش آگاه می‌کند. این امر باعث مشاهدهٔ عین مثالی نفس در خارج است. اگرچه از نظر او اعمال انسان از سنخ عرض‌اند، اما در عوالم دیگر صوری قائم به نفس داشته و تجسد می‌یابند، به طوری که انسان آن‌ها را مشاهده کرده و می‌تواند با آن‌ها گفت‌وگو کند. همچنین با طرح خلاقیت انسان پس از مرگ، به قیام صدوری صور برزخی نسبت به نفس اشاره کرد. لذا باتوجه به مجموعهٔ این مبانی که همگی در گسترهٔ خیال مطرح‌اند، تجسم اعمال علاوه بر مشهود بودن برای برخی عرفا، معقول نیز خواهد بود.

همچنین روشن شد که انسان کامل تمامی کمالات جمعی و تفصیلی حضرات دیگر را داراست و به همین دلیل اولاً؛ احاطه وجودی بر دیگر عوالم داشته و آن عوالم نزد او حضور دارند، ثانیاً؛ به همه حضرات علم داشته و منعکس کننده عوالم دیگر است و ثالثاً؛ در تمام عوالم سریان دارد. علاوه بر اینکه براساس تطابق او با عالم کبیر، هریک از قوای ادراکی او در مقابل عالمی از عوالم هستی قرار می گیرد. دو خصوصیت علم و احاطه او بر دیگر عوالم به معنای اشراف او بر غیب عالم و باطن امور است، بنابراین جامعیت انسان مقدمه‌ای برای کشف باطن اعمال و اثبات تجسم عمل در برزخ و قیامت است.

خصوصیت بارز دیگری که در مقاله حاضر به آن اشاره شد، علم انسان کامل است. علمی که براساس حضور او در دیگر عوالم شکل گرفته و خطاب‌دار نیست. به واسطه همین علم است که در سفر سوم، سالک الی الله کامل شده و به مرحله «حق الیقین» می رسد و مراتب تمام مخلوقات و انسان‌ها را از ازل تا ابد مشاهده می کند. مشاهده‌ای که عرفا از آن به ملکوت عالم یا دیدن حقیقت اشیا تعبیر می کنند. در این مقام، انسان فانی در حق شده و با حق اشیا را می بیند و می شناسد، به عبارت دیگر انسان کامل در این مرحله مضاهی با حق شده و دیدن و شنیدنش الهی می شود، تنها تفاوتش با حق در این مقام، در ربوبیت و مربوبیت یا در وجوب و امکان است. زمانی که انسان کامل به این جایگاه دست یافت، مظهر اسم «ظاهر و باطن» الهی شده و باطن امور و از جمله باطن اعمال خود و دیگر بندگان، برای وی روشن می شود.

برزخیت او بین عالم غیب و شهادت نیز حاکی از احاطه او بر هر دو عالم دارد، بر همین مبناست که او واسطه فیض حق تعالی بر عالم هستی است و از آنجایی که مظهر اسم «الله» است، دیگر اسمای الهی در خدمت او بوده و تمام کارهای خویش در عالم را از طریق همین اسما انجام می دهد.

مسخر بودن عالم برای انسان کامل نیز حاکی از تسلط و احاطه اوست، تسخیری که اگر اراده کند چیزی را در عالم خلق کند، کافی است بگوید: باش تا وجود پیدا کند. شیخ با توسل به روایتی این امر را برای بهشتیان نیز ثابت کرد. با توجه به همین قدرت خلافة انسان است که صور زشت و زیبا را در عوالم اخروی ایجاد می کند؛ بنابراین آنچه برای انسان در عوالم دیگر تجسم می یابد یا حتی به دست او موجود می شود، انسان کامل در همین دنیا خلق و یا مشاهده می کند.

بنابراین انسان با هویت واحد در عوالم دیگر حضور پیدا می‌کند و از آنجایی که روح او در تمام عوالم به تدبیر بدنش می‌پردازد، در عوالم دیگر نیز بدنی متناسب با همان نشئه را تدبیر خواهد کرد و البته بدن او در عوالم دیگر، هماهنگ با اعمال او و نتیجهٔ آن‌هاست، به‌طوری که حسن و قبح اعمال او گاهی در بدن برزخی و اخروی‌اش تأثیر گذاشته و به شکل‌های زشت یا زیبا نمایان می‌شود و گاهی نیز این اعمال در خارج از نفس او تجسم پیدا می‌کنند.

پی‌نوشت‌ها:

۱. در مورد مقام و منزلت انسان کامل، تعبیرات دیگری نیز در روایات وارد شده است، مانند: «اجْعَلُونَا عِبِيداً مَخْلُوقِينَ وَقُولُوا فِينَا مَا شِئْتُمْ» (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱: ۲۴۱) و یا «لَا تَتَجَاوَزُوا بَنَا الْعُبُودِيَّةِ ثُمَّ قُولُوا فِينَا مَا شِئْتُمْ» (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۴۳۸). در روایت مذکور، امام صرفاً مقام ربوبیت را از خویش ساقط کرده و هر مقام و جایگاه دیگر را ثابت نموده است.
۲. از نظر امام خمینی انسان کامل دارای تمام مراتب ظهورات و مظهر همه عوالم از ملک تا ملکوت است، به همین دلیل انسان کامل در هر مرتبه‌ای حضور دارد و با آن‌ها یکسان است؛ به عبارت دیگر انسان کامل با جبروت، جبروت است و با ملکوت، ملکوت و با ملک، ملک است (امام خمینی، ۱۴۱۶: ۷).

کتاب‌نامه:

- ابن ترکه، صائن الدین. (۱۳۶۰)، تمهید القواعد، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- _____ . (۱۳۷۸)، شرح فصوص الحکم، قم: بیدار.
- ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۴۰۹)، إقبال الأعمال؛ چاپ دوم، تهران: دارالکتب.
- ابن عربی، محیی الدین. (۱۹۴۶)، فصوص الحکم، تصحیح و شرح ابوالعلا عقیفی، قاهره: درا احیاء الکتب العربیة.
- _____ . (بی‌تا)، الفتوحات المکیة (۴ جلدی)، بیروت: دار الصادر.
- _____ . (۲۰۰۳)، کتاب المعرفة، تصحیح محمدامین ابوجوهر، دمشق: دار التکوین للطباعة و النشر.

- آملی، سید حیدر. (۱۳۶۸)، *جامع الأسرار و منبع الأنوار*، تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ . (۱۳۸۲)، *انوار الحقیقه و اطوار الطریقه و اسرار الشریعه*، تصحیح محسن موسوی، قم: نور علی نور.
- _____ . (۱۴۲۲)، *تفسیر المحيط الاعظم*، تصحیح محسن موسوی، چاپ سوم، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- بابا رکنا، مسعود بن عبدالله شیرازی. (۱۳۵۹)، *نصوص الخصوص فی ترجمه الفصوص*، تصحیح رجبعلی مظلومی، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
- جامی، عبدالرحمان. (۱۳۵۸)، *الدرة الفاخرة فی تحقیق مذهب الصوفیه*، تصحیح نیکو لاهیر و علی موسوی بهبهانی، تهران: موسسه مطالعات اسلامی.
- _____ . (۱۳۷۰)، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تصحیح آشتیانی، چاپ دوم، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- جندی، مؤید الدین. (۱۴۲۳)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.
- جیلی، عبدالکریم. (۱۴۱۸)، *الانسان الكامل*، تصحیح ابو عبدالرحمن صلاح بن محمد، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- _____ . (۲۰۰۴)، *المناظر الالهیه*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- حسینی الکیلانی، ناصر بن الحسن. (۱۴۲۸)، *حکم الفصوص و حکم الفتوحات*، قاهره: دار الآفاق العربیه.
- حسینی خامنه‌ای، محمد. (۱۳۸۱)، *خلافت و خلافت انسان در فلسفه و عرفان اسلامی*، خردنامه صدرا، شماره ۲۸، صفحات ۱۲-۵.
- خوارزمی، تاج الدین حسین. (۱۳۷۹)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح حسن حسن زاده آملی، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.
- [امام] خمینی، روح الله. (۱۳۷۰)، *آداب الصلاة*، هفتم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

- (۱۳۷۶)، مصباح الهدایة إلى الخلافة و الولاية، تصحیح سید جلال آشتیانی، چاپ سوم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- (۱۴۱۰ق)، تعلیقات علی شرح «فصوص الحکم» و «مصباح الانس»، قم: پاسدار اسلام.
- (۱۴۱۶ق)، شرح دعاء السحر، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- صفار، محمدبن حسن. (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم، تصحیح محسن کوچه‌باغی، چاپ دوم، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- طبرسی، احمدبن علی. (۱۴۰۳ق)، الاحتجاج علی أهل اللجاج، تصحیح محمدباقر خراسان، مشهد: نشر مرتضی.
- فرغانی، سعید الدین. (۱۳۷۹)، مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- قونوی، صدرالدین. (۱۳۸۱)، إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- (۲۰۱۰)، مفتاح الغیب، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- قیصری، داود. (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، تصحیح سید جلال آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- (۱۳۸۱)، رسائل قیصری، تصحیح سید جلال آشتیانی، چاپ دوم، تهران: حکمت و فلسفه ایران.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۰)، شرح فصوص الحکم، چاپ چهارم، قم: بیدار.
- (۱۴۲۲ق)، تفسیر ابن عربی (تأویلات عبدالرزاق)، تصحیح سمیر مصطفی رباب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- (۱۴۲۶ق)، اصطلاحات الصوفیه، تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت: دار الکتب العلمیة.

- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، چاپ دوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۷۳)، *مثنوی معنوی*، تصحیح توفیق سبحانی، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- نابلسی، عبد الغنی. (۱۴۲۹ق)، *جواهر النصوص فی شرح الفصوص*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۷۹)، *بیان التنزیل*، تصحیح علی اصغر میرباقری فرد، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- نعمت‌الله ولی. (۱۳۸۰)، *دیوان اشعار*، تصحیح عباس خیاطزاده، کرمان: خانقاه نعمت‌اللهی.
- همدانی، سید علی. (بی‌تا)، *حل فصوص الحکم*، نرم افزار عرفان، مرکز تحقیقات کامپیوتر.