

# خطوط برجسته انسان‌شناسی ابن عربی

نصرالله حکمت

تاریخ دریافت: ۸۳/۹/۳

دانشیار دانشگاه شهید بهشتی

تاریخ تأیید: ۸۴/۱۲/۴

## چکیده

بنا به تصریح ابن عربی، همه تلاش او در آفرینش در جهت تبیین وجود انسان است. از این رو می‌توان گفت عرفان ابن عربی، انسان‌شناسی است. در ساحت هستی، جز خدا هیچ چیز وجود ندارد، اما در ساحت معرفت، با کثرت مظاهر سروکار داریم و انسان، کامل‌ترین مظاهر حق و کون جامع است. ابن عربی انسان را مطابق منطق ارسطویی قابل تعریف نمی‌داند و در آغاز سلوک برای شناخت آدمی، او را «کلمه جامعه فاصله» معرفی می‌کند. از نظر او تمام حقایق کونی و الهی در وجود انسان خلاصه شده است. هر یک از افراد انسان به لحاظ تکوینی و در قوس نزول «کامل» است و قابلیت کمال معرفتی در او وجود دارد اما به لحاظ قوس صعود و سیر تکاملی است که تفاوت مراتب آشکار می‌شود. و ازگان کلیدی: خدا، انسان، کمال وجودی، کمال معرفتی، انسان کامل.

عرفان شیخ اکبر محیی‌الدین بن عربی بر دو رکن استوار است: خدا و انسان. این سخن در عین حال که درست است، می‌تواند فریبنده نیز باشد و ما را در فهم اندیشه عرفانی وی به گمراهی کشاند؛ زیرا ظاهر این عبارت، حکایت از دوگانگی و اثنتیت می‌کند و با وحدت وجود - که مبنای هستی‌شناسی اوست - سازگار نیست. به منظور رفع این سوء فهم باید متذکر بود که نزد ابن عربی «حقیقت وجود واحد است و هیچ گونه تعدد و تکثری در آن نیست و تعدد و تکثر برحسب تعینات و تجلیات آن است» (ابن عربی، ۲۰۰۳: ۱۲۸).

بدین ترتیب همه موجودات و از جمله انسان، تجلی و ظهور آن حقیقت واحد یعنی ذات حق هستند و در نتیجه به لحاظ واقعیت، «در هستی چیزی نیست جز ذاتی واحد» که همان خداست (عقیفی، ۱۳۸۰: ۷۵). اما این ذات واحد، مظاهر بی‌شمار دارد و همه عالم تجلیگاه اوست. آفرینش عالم و ظهور آن حقیقت متعالی و مطلق در عرصه موجودات به منظور شناخته شدن آن ذات واحد است؛ زیرا رابطه معرفتی عالم با آن ذات، گسسته است و هیچ راهی به آن وجود ندارد. خدا با ظهور در پهنه هستی از اختفا و مستوری برون می‌آید و زمینه شناخته شدن خود را فراهم می‌سازد. نکته مذکور را عرفا و از جمله ابن عربی همواره با استناد به حدیث قدسی «کنز مخفی»<sup>۱</sup> بیان می‌کنند. بنابراین همه موجودات عالم، مظهر و تجلیگاه حق تعالی می‌باشند و از طریق آن‌ها می‌توان به معرفت خدا تقرّب جست. اما در این میان مظهر تام و «کون جامع» و «مجلی المجالی» انسان است؛ چرا که «حضرت انسان کامل،

جامع همه اسمای الهی و همه حقایق کونی است» (ابن عربی، ۱۹۸۰: ۴۸)؛ (ابن عربی، ۲۰۰۳: ۷۹ و ۱۸۶). بنابراین بهترین و مطمئن‌ترین راه برای شناخت خدا، شناختن انسان است و «انسان، ادلّ دلیلی است بر موجد عالم و اکمل آیات علی خدای علی اعلی. پس معرفت حق موقوف است بر معرفت انسان» (مایل هروی، ۱۳۷۶: ۶۵).

در نتیجه می‌توان گفت که در عرفان ابن عربی ما با دو ساحت روبرو هستیم: ساحت واقعیت و ساحت معرفت. در ساحت واقعیت، اول و آخر خداست و جز او هیچ چیز وجود ندارد و هر چیز که در عالم هست ظهور و تجلی آن وجود واحد است. در ساحت معرفت، با ظهور و تجلیات آن ذات واحد، سروکار داریم و از طریق آن‌ها به شناخت او نزدیک می‌شویم؛ و کامل‌ترین این مظاهر، انسان است. بنابراین هیچ‌گونه دوگانگی و اثنتیت در کار نیست. اگر بگوئیم یکی از دو رکن عرفان ابن عربی، انسان است مراد این است که با انسان و از طریق او می‌توان به کامل‌ترین شناخت حق تعالی رسید؛ و به این معنی همه عرفان شیخ اکبر انسان‌شناسی است. وی در بیان اهمیت این مبحث تا بدان جا پیش می‌رود که غرض اصلی از مصنّفات خود را - با همه وسعتش - روشن کردن زوایای تاریک وجود انسان دانسته و می‌گوید: «غرض من از هر چه در این فن می‌نگارم، شناسایی آنچه در هستی پدیدار شده نیست، فقط مرادم این است که غافلان را نسبت به آنچه در این عین انسانی و شخص آدمی نهفته است آگاه کنم» (ابن عربی، ۲۰۰۰: ج ۳، ۹).

بررسی و مطالعه همه جوانب انسان‌شناسی ابن عربی در مجال این مقال نمی‌گنجد؛ از این رو خطوط برجسته آن را به تأمل می‌نشینیم که عبارتند از:

- ۱- تعریف انسان؛
- ۲- مرتبه و جایگاه وجودی انسان؛
- ۳- انسان کامل.

### ۱- تعریف انسان

این بحث را با نقد تعریف ارسطویی از انسان آغاز می‌کنیم و با این نقد به تعریفی سلیبی از انسان می‌رسیم. از نظر ارسطو انسان «حیوان ناطق» است. ابن عربی این تعریف را نمی‌پذیرد. زیرا: اولاً، این تعریف در چارچوب دسته‌بندی مقولی ارسطو قرار دارد و بیان ذاتیات انسان است و ابن عربی در باب ماهیت اشیاء، اهل تعریف به ذاتیات نیست و این‌گونه تعریف را برای شناخت حقیقی اشیاء کافی نمی‌داند و می‌گوید: «هرگاه از شیوخ ما درباره ماهیت شیء سؤال می‌کردند، آنان نه با حدّ ذاتی که از طریق نتایج پاسخ می‌دادند ... و همین جواب حکایت از آن دارد که آن مقام از طریق ذوق و حال برایشان حاصل شده است ... چه بسا کسانی که حدّ

ذاتی را می‌دانند اما بویی از آن ذوق و حال به مشامشان نرسیده است» (ابن عربی، ۱۹۹۹: ج ۳، ۲۱۴). بنابراین برای شناخت هر چیز - از جمله انسان - باید به نتایج وجودی، آثار و خواص آن چیز نظر کرد و این نحوه از شناخت، نوعی تقرّب وجودی به آن شیء و همدلی با آن را طلب می‌کند که تنها از راه ذوق و حال، حاصل می‌شود نه از راه بیان انتزاعی ذاتیات آن چیز. چنین شناختی طبعاً در مورد انسان مقتضی آن است که به سیری درونی و انفسی بپردازیم و با او در این سیر و سلوک همراه و همسفر شویم؛ و در مورد غیرانسان اقتضای آن دارد که متنزل شده و تا مرتبه وجودی هر شیء فرود آیم تا بتوانیم آن را بشناسیم.

ثانیاً، ارسطو در تعریف مذکور، سقف انسان را عقلانیت می‌داند در حالی که محیی الدین تغفل را یکی از قوای ادراکی انسان به شمار می‌آورد که در میانه راه است. وی نظریه «فقر عقل» را مطرح می‌کند و برخلاف بسیاری از فلاسفه قائل است: «عقل، مقلد فکر و خادم آن است نه حاکم بر آن. زیرا کار قوه مفکره (دلیل سازی) است و عقل در استدالات خود، دلیل را از فکر اخذ می‌کند و به اثبات مدلول می‌پردازد. پس اگر محصولات فکر، نباشد، پای عقل در استدلال لنگ است. از آن سو قوه مفکره - که منبع تغذیه عقل است، بدون قوای مادون خویش، مثل خیال، حافظه، ذاکره و مصوره - نمی‌تواند غذای عقل را فراهم آورد. قوای مادون فکر هم در نهایت نیازمند حواس هستند و حواس نیز محدودیت‌ها و موانع خاص خود را دارند»<sup>۱</sup>. بدین ترتیب باید گفت که عقل چیزی را نمی‌شناسد، مگر به واسطه قوایی که هر کدام ضعف‌ها، اشکالات و نقایص ویژه خود را دارند. از این رو ابن عربی می‌گوید: «شگفت‌انگیزترین اشتباهی که در عالم صورت گرفته و بدون تردید همه صاحبان فکر، محکوم به این اشتباه هستند، این است که عقل می‌خواهد برای شناخت پروردگارش، از قوه تفکر - با تمام کوتاهی و قصوری که در آن وجود دارد - تقلید کند» (ابن عربی، ۱۹۹۹: ج ۱، ۴۳۵). از این رو شیخ اکبر مرکز ادراک را از عقل به قلب منتقل می‌کند؛ چرا که حقیقت هستی همواره در حال تطوّر و تحوّل در مظاهر است و ادراک آن، کار ایزاری است که خود در تغییر و دگرگونی مدام باشد و آن قلب است (ابن عربی، ۲۰۰۳: ۴۹).

ثالثاً، انسان از نظر شیخ اکبر موجودی بسته، مسدود و به پایان رسیده نیست که بتوان با یک تعریف منطقی پرونده شناخت او را مختوم کرد. چنانکه ذکر گردید، انسان کون جامع و مظهر همه اسماء و صفات الهی است و هر یک از ادوار تاریخی هنگامه ظهور و تجلی یکی از اسماء حق تعالی است و به قول جامی:

حقیقت را به هر دوری ظهوری است      ز اسمی بر جهان افتاده توری است

نماینده برجسته این اسم، انسان کامل آن روزگار است و ظهور آن اسم همه جوانب زندگی انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد. بدین ترتیب باید گفت که انسان‌شناسی ابن عربی، انسان‌شناسی تاریخی است یعنی انسان را موجودی در جریان زمان و تاریخ می‌داند در برابر انسان‌شناسی یونانی و ارسطویی که شناختی ماهوی از انسان و بیرون از جریان تاریخ است.<sup>۲</sup> البته باید توجه داشت که از نظر ابن عربی انسان را حقیقتی ناب و فراتاریخی است که به آن «حقیقت محمدیه» گویند و در صقع ربوبی مستقر است.

بدین ترتیب به تعریفی سلبی از انسان می‌رسیم، اینکه انسان حیوان ناطق نیست. البته باید توجه داشت که ابن عربی، حیوانیت را به عنوان بخش مادی و عنصری انسان قبول دارد؛ همچنین نطق و عقل را به‌عنوان یکی از قوای ادراکی آدمی می‌پذیرد، اما مجموع آن دو را به عنوان تعریف انسان نمی‌پذیرد و او را بسی پیچیده‌تر از آنچه در این تعریف آمده است می‌داند؛ آن‌قدر وسیع و پیچیده که در واقع همه عرفان او و تمام آنچه را که نگاشته، تعریفی از انسان است. در نتیجه نمی‌توان یکی از تعابیر او را برگرفت و به عنوان تعریف نهائی انسان قلمداد کرد. در عین حال یکی از تعابیر او را نه به عنوان تعریف نهائی بلکه به عنوان گام اول در سفر دور و دراز آشنائی با انسان، می‌توان مطرح کرد و در آن به نظاره نشست. این تعبیر در فصل نخست از کتاب *فصوص‌الحکم* - فصی که در آن ابن عربی خصوصاً به انسان‌شناسی پرداخته - آمده است. اگرچه فصوص دیگر کتاب نیز، به نحو عام مباحثی در باب شناخت انسان است. در این فصل که فصل آدمی نام دارد، وی در باب معرفی انسان می‌گوید: «او کلمه فاصله جامعه است»<sup>۴</sup>. این عبارت از یک سو با تعاریف منطقی متداول شباهت دارد؛ زیرا هم بر نقطه اشتراک و هم بر خط انفصال و مرزبندی مشتمل است؛ و از سوی دیگر روزنه‌ای به جایگاه و مرتبه وجودی انسان در عالم، برای ما می‌گشاید.

ابن عربی با اطلاق واژه «کلمه» بر انسان، نقطه اشتراک او را با همه موجودات دیگر بیان کرده است. از نظر او هر موجودی یک «کلمه» یا «کلمه الله» است. سراسر عالم کتابی است که کلمات آن با موجودات رقم خورده، و این موجودات، کلمات خدا هستند (ابن عربی، ۱۹۹۹: ج ۱، ۵۵۱، و ج ۴، ۱۳۲). وی در اطلاق «کلمه» بر «موجود» کاملاً تحت تأثیر قرآن کریم قرار دارد. علاوه بر آیاتی که واژه «کلمه» و «کلمات» در آن‌ها آمده و مراد «اشیاء و موجودات» است<sup>۵</sup>، در ذیل آیه شریفه: «أَمَّا امره إذا اراد شيئاً أن يقول له كُنْ فيكون» (یس، ۸۲) یعنی، هرگاه اراده خدا به (وجود) چیزی تعلق یابد، به آن می‌گوید: کُن (یعنی موجود شو)؛ پس آن شیء موجود می‌شود، در جای جای آثارش به تفصیل وارد بحث شده و می‌گوید که، اعیان ثابت ممکنات، آن‌گاه که در پس حجاب عدم بودند، آوای ایجادی حق را با کلمه «کُن» شنیده‌اند و با اطاعت از آن، موجود شده‌اند (ابن عربی، ۱۹۹۹: ج ۳، ۴۵۶). بنابراین از یک سو این کلمه «کُن» - که در لسان عرفا «کُن وجودی» نام دارد - کلمه‌ای است که از جانب خدا صادر شده است و از سوی دیگر هر موجودی بر اثر شنیدن کلمه «کُن» و با اطاعت از این فرمان وجودی، موجود شده است (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۹۶).

شیخ‌اکبر کلمات خدا را به کلمات انسانی همانند کرده و برای خدا نیز نفسی قائل است و نام آن را «نفس الرحمان» نهاده است. حال چرا نفس الرحمان؟ زیرا در عرفان ابن عربی رحمت رحمانی حق به معنای اعطای وجود به همه موجودات، به نحو عام است (عقیفی، ۱۳۸۰: ۶۹)؛ هر آنچه موجود شده، مشمول رحمت عام حق قرار گرفته است. پس نفس الرحمان به معنای وجود منبسط، و هستی

عام و فراگیر است. جامی می‌گوید: «موجودات را از آن سبب (کلمات) خوانند که مشابهتی دارد به کلمات لفظی انسانی؛ چه اعیان موجوده عبارت است از تعینات واقعه در نفس رحمانی، که عبارت از انبساط وجود و امتداد اوست به سبب مرور او بر مراتب؛ چنانکه کلمات لفظیه عبارت است از تعینات واقع در نفس انسانی به واسطه مرور بر مخارج»<sup>۶</sup>. بدین ترتیب معنای اینکه انسان، کلمه است و در «کلمه بودن» با همه ماسوی الله اشتراک دارد، روشن می‌گردد.

اما با معنای کلمه «فاصله» است که تمایز انسان از همه موجودات دیگر آغاز می‌شود. اگرچه به لحاظ تکوینی، انسان، کون جامع و مظهر تام کمالات الهی است اما از آنجا که آمیزه‌ای از خاک و خداست<sup>۷</sup>، به لحاظ سلوک معرفتی به سوی خدا، وضعیتی خطیر دارد. زیرا در مرز میان خدا و عالم قرار دارد؛ «اینکه انسان کلمه فاصل است برای این است که او در مرز میان خدا و عالم ایستاده است» (همان: ۶۱). در مرز بودن بدان معناست که آدمی «برزخ» است و در حد فاصل میان خدا و غیرخدا استقرار دارد. ابن عربی بر انسان، اسم «برزخ» را اطلاق می‌کند. گرچه برخی این احتمال را مطرح کرده‌اند که وی در این نام‌گذاری تحت تأثیر فلسفه فیلون اسکندرانی قرار دارد (همان: ۶۱)، اما باید گفت در معنایی که از «برزخ» اراده می‌کند تحت تأثیر آموزه‌های قرآن کریم است که انسان را موجودی خاکی معرفی می‌کند و خدا از روح خود در او دمیده است. کلمنس اسکندرانی مشابه این تعبیر را دارد و قائل است که، «مفهوم خدا هنگام خلقت در آدم دمیده شده است» (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۵۵).

بدین ترتیب ابن عربی با اطلاق کلمه «فاصل» و نام «برزخ» بر انسان، از یک سو وی را از همه موجودات دیگر متمایز می‌کند و در نتیجه مرتبه و جایگاه وجودی او را مشخص می‌نماید و از سوی دیگر وضعیت پر خوف و خطر، و هراس آور او را در سلوکی معرفتی به سوی خدا به ما نشان می‌دهد. برای آشنایی بیشتر با این وضعیت، بحث را با مطالعه کلمه «فاصله جامع» و جایگاه وجودی انسان پی می‌گیریم.

## ۲- جایگاه وجودی انسان

چنانکه قبلاً نیز ذکر شد، از نگاه ابن عربی سراسر عالم، بسط کمالات حق، و مظهر و تجلیگاه حقایق الهیت است و به هر جا که بنگری تجلی حقیقی الهی را خواهی دید، اما باید توجه داشت که این حقایق الهی در سراسر عالم پراکنده و متفرق است. اکنون اگر بخواهیم همه این حقایق را که در جزء جزء عالم قابل مشاهده است و در سراسر هستی به گونه‌ای متفرق و پاره پاره وجود دارد، مجموعاً و یکجا در موجودی بنگریم، آن موجود انسان است. این نکته را ابن عربی در آثار خود به تکرار و با تعبیرات مختلف بیان کرده است. در نخستین فص از کتاب «فصوص الحکم» انسان را «کون جامع» می‌نامد و او را موجودی می‌داند که همه حقایق

هستی را یک جا دربردارد (ابن عربی، ۱۹۸۰: ۴۸). در جای دیگر می‌گوید: «خدا بصیرت را نورانی گرداناد؛ گر نیک بنگری همه آنچه را که در عالم اکبر متفرق است در عالم انسانی خواهی یافت؛ چه ملک باشد چه ملکوت» (ابن عربی، ۲۰۰۲: ج ۲، ۲۹۶). سپس همه آنچه را که در عالم شناخته شده است به تفصیل در وجود انسان نشان می‌دهد و سرانجام می‌گوید: «این‌ها همه در انسان موجود است» (همان: ۲۹۹/۲). در جای دیگر می‌گوید: «هیچ حقیقتی در عالم نیست مگر این که در عالم انسان وجود دارد. پس او همان کلمه جامع و مختصر شریف است. تمام حقایق الهی که عزم ایجاد عالم کرده، یک جا به ایجاد این نشئه انسانی امامی روی آورده است» (همان: ج ۲، ۱۲۵). همچنین می‌گوید: «خداوند انسان را مختصری شریف آفرید و همه معانی عالم کبیر را در او فراهم آورد؛ و او را نسخه‌ای قرار داد که [از یک سو] جامع همه آن چیزهایی است که در عالم است و [از سوی دیگر] جامع همه اسمانی است که در حضرت الهی وجود دارد» (همان: ج ۲، ۷۴).

بدین ترتیب می‌توان گفت که میان انسان و عالم موازات، مشابهت و همانندی وجود دارد. تمام عالم تجلی همه حقایق الهی است و انسان نیز به تنهایی مظهر همان حقایق است. پس عالم، همان انسان است و انسان، همان عالم؛ با این تفاوت که عالم - به جهت در برداشتن انسان کامل - انسان کبیر است و انسان، عالم صغیر؛ «انسان گرچه جرمی کوچک‌تر از جرم عالم دارد اما همه حقایق عالم کبیر را مشتمل است. از این رو عقلاء عالم را انسان کبیر نامیده‌اند»<sup>۱</sup> (ابن عربی، ۱۹۹۹: ج ۳، ۱۸۴). بنابراین می‌توان گفت که رجوع این تفاوت به تفاوتی کیفی است نه کمی. یعنی انسان مشتمل بر همه حقایقی است که در عالم کبیر است اما این حقایق در عالم کبیر به گونه‌ای جدای از هم و متشتت وجود دارد در حالی که در انسان، به گونه‌ای مجموع و یک جا دیده می‌شود. دکتر نصر حامد ابوزید در این باره چنین می‌گوید: «رابطه میان انسان و عالم مبتنی است بر گونه‌های تماثل، همان‌طور که بر نوعی اختلاف. در این حالت، اختلاف، کیفی است نه کمی. پس حقایق عالم تماماً در انسان وجود دارد با این تفاوت که در انسان به حالت اجتماع است در حالی که در عالم به حالت افتراق و تشتت است» (ابوزید، ۱۹۹۸: ۱۵۹).

در بحث جامعیت وجودی انسان، به این نکته باید توجه داشت که گرچه ابن عربی انسان را به تنهایی تجلیگاه کمالات حق، کون جامع و «مختصر عالم» می‌داند (ابن عربی، ۱۹۹۹: ج ۶، ۳۴)، اما این بدان معنا نیست که انسان درون عالم قرار ندارد و جزئی از آن به شمار نمی‌آید؛ بلکه جزئی از عالم است و درون آن قرار دارد اما جزئی بسیار مهم و اساسی. از نظر محیی‌الدین انسان به مثابه روح عالم است و عالم بدون انسان، کالبدی مرده و بی‌جان است (ابن عربی، ۱۹۸۰: ۴۹). در آغاز فص آدمی وی از راز آفرینش چنین پرده برمی‌دارد که، خدا می‌خواست خود را در آینه‌ای ببیند. عالم را آفرید. به لحاظ نشئه مادی و عنصری، عالم پیش از آدم آفریده شد. عالم بدون آدم همانند

آینه‌ای بود مکرر و زنگار گرفته که خدا را نشان نمی‌داد؛ «اقتضای امر، آن بود که آینه عالم جلا یابد؛ پس آدم، عین جلای آن آینه و روح آن صورت شد» (همان). بنابراین کتاب موجودات عالم، بدون وجود آدم قابل قرائت نیست و نمی‌تواند حقیقت را به ما نشان دهد «عالم در نمایانگری صورت حق، کامل نبود تا آن که انسان در آن به وجود آمد. با آدمی عالم کامل شد. پس آدمی از حیث مرتبه [وجودی] اول است اما در وجود [و تحقق عینی] آخر است. در نتیجه انسان به لحاظ رتبه‌اش پیش از جسمانیت خود قرار دارد. بنابراین عالم به واسطه انسان به صورت حق است. [اما] انسان بدون عالم به صورت حق است» (ابن عربی، ۱۹۹۹: ج ۶، ص ۷۴ و ج ۷، ۱۹۵).

با توجه به همین جامعیت وجودی است که ابن عربی، انسان را دارای فطرت الهی می‌داند و می‌گوید: «فطرت او آن چیزی است که آدمی با وجود خود، آن را به ظهور می‌رساند که عبارت است از، تجلی الهی که آدمی به صرف اینکه از جانب خدا ایجاد می‌شود، آن را داراست؛ پس استعداد همه موجودات عالم در او نهفته است» (همان: ج ۳، ۱۰۵)؛ همچنین به تبع قرآن او را خلیفه الله می‌خواند؛ و براساس همین جامعیت وجودی است که آیه امانت را تفسیر می‌کند و قائل است: «هیچ انسانی نیست مگر این که امانت را حمل کرده است» (همان: ۲۹۸).

در عین حال که ابن عربی همواره بر جامعیت وجودی انسان تأکید دارد و از این طریق مشابهت و همانندی انسان را با خدا و عالم بیان می‌کند، تفاوت انسان و عالم را نیز به وضوح نشان می‌دهد. اساس این تفاوت را باید در همان واژه «فاصله» که نمایانگر موقعیت برزخی و مرزی انسان است جستجو کرد. وی جامعیت انسان را چنین تحلیل می‌کند: «او متصف به وجود است» (ابن عربی، ۱۹۸۰: ۴۸). مفهوم مخالف این تعبیر آن است که موجودات دیگر عالم متصف به «وجود» نیستند. آنها گرچه در قوس نزول هستی - که انسان به لحاظ وجود عنصری در پایان آن است - ایجاد شده‌اند، اما دیگر حرکت صعودی ندارند و با آفریده شدن، به پایان رسیده‌اند. تنها موجودی که با آفریده شدن، آغاز می‌شود انسان است. موقعیت برزخی انسان - که وضعیت وجودی شناور، متغیر، پرخوف و خطر، و هراس‌آوری را برای او رقم می‌زند - از آنجا ناشی می‌شود که وجود او جامع حق و خلق است و در مرز میان آن دو قرار گرفته و در نتیجه حرکت صعودی او شروع یک سفر دور و دراز است. با شروع این سفر است که انسان از عالم جدا می‌شود، آن را رها کرده و پشت سر می‌گذارد، دامن پر مهر و عطوفت طبیعت و آغوش گرم مادر را به منظور قدم نهادن در راه یک سفر طولانی و پر مخاطره ترک می‌کند؛ تنها، غریب، آواره، در بدر، با کوله‌باری سنگین از امانتی که به دوش گرفته به راه می‌افتد. عطشناک و لَه‌لَه‌زنان سفری را آغاز می‌کند. که وادی‌هایی پر از خوف و خطر آغوش خود را برای استقبال از او گشوده‌اند. از عاقبت خود بی‌خبر

است و سرانجام راهش را نمی‌داند. می‌رود و تنها توشهٔ راهش امید به رحمت حق است. باید توجه داشت که بیان فوق، توصیف انسان‌های عادی است؛ اما انسان‌های کامل، از عین ثابت خود مطلع هستند و از آغاز، پایان راه را می‌بینند.

بنابراین به لحاظ قوس صعود - سلوک معرفتی و حرکت تکاملی انسان - است که ابن عربی موقعیت وجودی انسان را به گونه‌ای برزخی ترسیم می‌کند و آدمی را در نقطه‌ای مرزی میان عالم و خدا یا خلق و حق قرار می‌دهد. این موقعیت فاصل و برزخی، وضعیت سفر و سلوک را برای انسان عادی به تصویر می‌کشد. انسان عادی مسافری است که سلوکی گنگ و مبهم و راز آلوده را شروع می‌کند. ممکن است به خدا برسد. امکان این نیز هست که در میانهٔ راه بماند. هزاران خطر در کمین اوست؛ اما به اقتضای رحمت حق، زمینهٔ تحقق این سفر در قوس نزول فراهم شده است. آنچه آدمی برای این سیر و سلوک لازم دارد بی‌کم و کاست برایش مهیا و آماده گردید و در قالب «حکَم» بر قلوب پیامبران فرود آمده است (ابن عربی، ۱۹۸۰: ۴۷). اینکه انسان چه مقدار از این زاد و توشه بگیرد و چگونه برای پیمودن این راه از آن استفاده کند، امری است مربوط به خود او و در اختیار او. اینجا دیگر، وادی تلاش و نشاط و خلاقیت است. «هَمَّت» در انسان به مثابهٔ «اراده» در خداست. خدا با «کُن» هر چه را اراده کند ایجاد می‌نماید و آدمی با «بِسْمِ اللَّهِ» هر چه را بخواهد می‌تواند بیافریند (ابن عربی، ۲۰۰۱: ج ۱، ۱۸۶). سراسر عالم، هنر و صنعت خداست (ابن عربی، ۱۹۹۹: ج ۶، ۲۳۴)؛ و همهٔ این هنرنمایی در وجود انسان ظهور کرده است. عرصهٔ سلوک انسان، هنگامهٔ هنرنمایی و خلاقیت انسان است. در پایان، این نکته را باید افزود که گرچه در قوس صعود، پای تکامل در میان است. اما این تکامل لزوماً از طریق سلوک تحقق نمی‌یابد بلکه می‌تواند از راه جذب نیز صورت گیرد.

### ۳- انسان کامل

«انسان کامل» تعبیری متداول در لسان عرفاست. مفهوم این تعبیر، پیش از ابن عربی مطرح بوده، اما اصطلاح «الانسان الکامل» را ظاهراً نخستین بار، وی بکار برده است. استاد دکتر جهانگیری می‌گوید: «تا آنجا که اطلاع حاصل است ابن عربی نخستین کسی است که در عرفان اسلامی اصطلاح (الانسان الکامل) را وضع کرده و آن را در کتب خود از جمله در اوکین فصّ از کتاب ارزنده‌اش *فصوص‌الحکم* بکار برده است» (جهانگیری، ۱۳۶۱: ۳۲۶). دکتر سید حسین نصر می‌گوید: «یکی از معتقدات اساسی باطنی اسلام، که آن نیز نخستین بار با اصطلاحات کنونی خود توسط ابن عربی صورت‌بندی شده، نظریهٔ انسان کامل است که چنان در چشم‌انداز تصوّف غلبه دارد که آن را اصل برگزیدهٔ تصوّف نامیده‌اند» (نصر، ۱۳۵۴: ۱۳۱-۱۳۲). به هر صورت اصطلاح انسان کامل در



ابن عربی حامل معنای ویژه و دارای احکام خاصی است که با ابن عربی آغاز می‌شود.

شیخ اکبر همواره از «آدم» سخن می‌گوید و او را با عناوین ویژه‌ای توصیف می‌کند. از جمله آنکه «آدم» را «کون جامع»، «متصف به وجود»، «روح عالم»، «جلای آینه هستی»، «خلیفه الله» و ... می‌نامد. اکنون این پرسش اساسی را می‌توان مطرح کرد که مراد از «آدم» کیست؟ آیا آدم ابوالبشر است؟ آیا مراد، انسان کامل به معنای خاص کلمه است که فقط شامل انبیاء و اولیاء می‌شود؟ آیا مراد نوع انسان است و در نتیجه هر فرد انسانی را دربرمی‌گیرد؟ اهمیت این پرسش در آن است که چگونگی پاسخ به آن، در بسیاری از مواضع نقش تعیین کننده دارد.

در مقام پاسخ به پرسش مذکور، عقیفی می‌گوید: «مقصود از آدم در اینجا آدم ابوالبشر نیست بل جنس بشر است پتمانه یعنی انسان از آن حیث که انسان است یا حقیقت انسانیت. گواه این مدعا مطلبی است که مؤلف (یعنی ابن عربی) در باب نشئه انسانی می‌گوید که تنها نشئه‌ای است که کمالات الهی در عظیم‌ترین صورت خود در آن تجلی می‌کند؛ نیز آنچه در مورد خلافت انسان در کون، برتری‌اش بر فرشتگان، و شایستگی او برای مرتبه خلافت ذکر می‌کند» (عقیفی، ۱۳۸۰: ۵۵). قیصری نیز قائل است که، «مراد از کلمه آدمی آن روح کلی است که مبدأ نوع انسانی می‌باشد»<sup>۱</sup> (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۲۴).

ابن عربی خود نیز تصریح می‌کند که، «مراد از آدم وجود عالم انسانی است»<sup>۲</sup> و در فصل نخست از کتاب *نقش الفصوص* عبارتی دارد که جای هیچ‌گونه تردیدی باقی نمی‌گذارد در اینکه مراد او از آدم، تنها آدم ابوالبشر نیست؛ بلکه او و فرزندان او همگی خلیفه خدا هستند «در این انسان، هم قوه ربوبیت است و هم استعداد عبودیت و از این روست که او به عبادت سنگ و جماد که پست‌ترین موجوداتند می‌پردازد. پس انسان از حیث ربوبیت عزیزترین موجودات و از حیث عبودیت خوارترین است. اگر این نکات را فهم کرده باشی، مقصود از (انسان) برایت روشن خواهد بود» (جامی، ۱۳۵۶: ۳-۴). جامی همین عبارت را به تفصیل بیان می‌کند و در پایان به این نتیجه می‌رسد که حتی «اضلال شیطان آدم را و اخراج او از جنت، منافی خلافت و ربوبیت آدم نیست» (همان: ۸۲ - ۱۱۰).

بدین ترتیب جای هیچ تردیدی باقی نمی‌ماند در اینکه همه صفاتی که ابن عربی که در فصل نخست از کتاب *فصوص الحکم* و *نقش الفصوص* برای انسان آورده و از او به «انسان کامل» یاد کرده همه بنی آدم را بدون استثنا دربرمی‌گیرد. اکنون سؤال دیگری قابل طرح است؛ اینکه چگونه می‌توان گفت که هر انسانی، انسان کامل است؟ مباحث فراوان و پراکنده‌ای را که محیی‌الدین درباره انسان مطرح کرده است؛ می‌توان در یک تقسیم بندی کلی به دو دسته تقسیم کرد:

(الف) مباحث مربوط به قوس نزولی، (انسان به لحاظ عینی و وجودی)؛

(ب) مباحث مربوط به قوس صعودی، (انسان به لحاظ مرتبتی و معرفتی).

به عنوان تمهید باید گفت که از نظر شیخ اکبر سراسر هستی، دایره‌ای است مشتمل بر دو نیم‌دایره و دو قوس: یکی قوس نزول، و دیگری قوس صعود. مراد از قوس نزول، آفرینش و تکوین عالم و همه موجودات است. در پایان این قوس، انسان قرار دارد که همانند همه موجودات عالم، مشمول رحمت رحمانی حق - که همان وجود عام و منبسط است - قرار می‌گیرد و تکون می‌یابد. با پایان گرفتن قوس نزول و تکوین عالم، قوس صعود آغاز می‌شود که حرکت معرفتی و استکمالی انسان است.

الف) در قوس نزول، انسان همان انسان تکوینی یا وجودی است و کمالی که در این قوس، وجود دارد تمام افراد انسانی را شامل می‌شود و در نتیجه اوصافی که ابن عربی در فصّ نخست از کتاب *فصوص الحکم* آورده، بر هر که نام انسان بر او اطلاق می‌شود صادق است. عبدالرحمن جامی در تفسیر فصّ نخست از کتاب *نقش الفصوص*، کمال مذکور را کمال تفصیلی حق از حیث اسمای حسناى او می‌داند که در عالم ظهور کرده و آدم روح عالم است. وی پس از آنکه اختصاص این حکم را، که آدم روح عالم است، به آدم ابوالبشر نفی کرده و می‌گوید: «این عربی حکم را تعمیم داد و گفت: مرادم از آدم، وجود عالم انسانی است؛ یعنی حقیقت نوعی کمالی انسانی که در ضمن هر یک از افراد انسانیت، موجود است» (همان: ۸۴ - ۸۶).

در اینجا بی‌تردید سخن از حقیقت نوعی انسان است که در تمام افراد انسانی بی‌کم و کاست تحقق دارد و مقوم انسانیت انسان است. در این کمال نوعی که کمال اول است بحث از انسان به لحاظ تکوینی و حقیقت وجودی اوست. در اینجا همه افراد انسان به یک اندازه از این کمال وجودی برخوردارند. از این حیث ابن عربی هر یک از افراد انسانی را عالمی تام می‌داند و می‌گوید: «خاتم ترکیبها اخصّ انواع حیوان است که همان انسان باشد. این انسان به لحاظ ظاهر (صورت) دورترین چیزها از حضرت وحدت است. اما در معنی نزدیک‌ترین است بدان حضرت؛ و هر فردی از افراد انسان عالمی تام است که در جثه صغیر و در معنی کبیر است؛ و در او چیزی است که در کلّ عالم نیست» (ابن عربی، ۲۰۰۱: ج ۱، ۲۹۳). هر جا که سخن از کمال نوعی است، آن کمال، کمال اول و مقوم شیء است. بنابراین اگر در قوس نزول، یعنی به لحاظ تکوینی، صفت «کامل» برای انسان آوردیم، این صفت، مقسم انسان نیست و او را به «انسان کامل» و «انسان غیرکامل» تقسیم نمی‌کند؛ زیرا در قوس نزول همه انسان‌ها کامل هستند. پس در اینجا باید صفت «کامل» برای انسان «صفت توضیحی و مقوم» باشد؛ یعنی هر انسانی، انسان کامل است. لذا باید گفت، ابن عربی وقتی انسان را از حیث خلقت و تکوین، با تعابیری از قبیل: «کون جامع، اکمل مظاهر و مجالی حق، خلیفه الله، دارای فطرت الهی، حامل امانت، دارای ذاتی شریف و روحانی، مختصر شریف، نسخه عظمای حق و ...» وصف می‌کند؛ هر یک از افراد انسان را مصداق آن می‌داند.

در عرصه آفرینش و خلقت انسان، وقتی از کمال سخن گفته می‌شود، کمال اخلاقی یا معرفتی - که مربوط به حوزه حرکت استکمالی و سلوک تکاملی انسان است - مراد نیست. بلکه مراد کمال وجودی و ذاتی اوست و در این صورت، حتی عصیان انسان نیز کمال او به شمار می‌آید. در فصّ آدمی، آنجا که محیی‌الدین درباره کمال آدم و برتری او بر فرشتگان سخن می‌گوید، ابوالعلاء عقیفی در شرح آن چنین می‌آورد: «باید توجه داشت که از آنچه ابن عربی (کمال) می‌نامد نباید صرفاً کمال اخلاقی فهمید، بل کمال نزد او یعنی هر صفت وجودی یا هر صفتی که کمال را در جہتی از جہات خود تحقق می‌بخشد؛ خواه صفتی اخلاقی باشد یا غیر اخلاقی؛ خیر باشد یا شر. پس طاعت عبد، کمال است و از مظاهر اسم مُتمم یا اسم رحیم یا مشابه آن‌ها از نام های جمال، معصیت عبد نیز کمال است؛ چرا که صفتی وجودی است و از مظاهر اسم جبار، منتقم، معذب یا مشابه آن‌ها، از اینجاست که طبیعت انسانی کامل‌تر از طبیعت فرشتگان است؛ زیرا طبیعت انسانی معنایی از وجود را محقق می‌کند که طبیعت فرشته نمی‌تواند» (عقیفی، ۱۳۸۰: ۶۳).

نکته بسیار مهمی که در اینجا ابن عربی متذکر می‌شود و از مباحث گذشته نتیجه می‌گیرد این است که انسان به لحاظ وجودی و تکوینی و از آنجا که نفس ناطقه‌اش شرافت ذاتی دارد هم در دنیا و هم در آخرت سعادت‌مند است، «بدان که نفس ناطقه هم در دنیا سعادت‌مند است و هم در آخرت؛ و هیچ سهمی از شقاوت ندارد چرا که از عالم شقاوت نیست ... نفس ناطقه بر اثر شرافتی که دارد با عالم خود در سعادت ابدی است. آیا نمی‌بینی که پیامبر صلوات الله علیه به احترام جنازه یک یهودی بپا خاست. او را گفتند که این، جنازه یک یهودی است، فرمود: (آیا او یک نفس نیست؟). وی انگیزه خود را در این احترام متوجه ذات او کرد، یعنی به احترام ذات او برخاست، و شرافت و منزلت ذات او را بزرگ داشت. چگونه این ذات، شریف نباشد در حالی که از روح خدا در او دمیده شده و از عالم ملکی و روحانی - یعنی عالم طهارت - می‌باشد که اشرف است» (ابن عربی، ۱۹۹۹: ج ۵، ۳۸۸).

شرافت و کمال ذاتی انسان از نکاتی است که نزد ابن عربی حائز اهمیت فراوان است و غفلت از آن به معنای نادیده گرفتن یکی از ارکان عرفان اوست. وی در کتاب *فصوص الحکم*، فصّ خاصی را با عنوان «فصّ یونسی» به بحث درباره کرامت و کمال ذاتی انسان اختصاص داده است. فصّ مذکور با این عبارت آغاز می‌شود «این نشئه انسانی را با همه کمال روحی، جسمی و نفسی خود، خدا بر صورت خویش آفریده است» (ابن عربی، ۱۹۸۰: ۱۶۷).

محیی‌الدین در ادامه بحث، همه هم خود را مصروف بیان این نکته می‌کند که هر که جز خدا متولی نظام مملکت انسانی شود، آن را تخریب می‌کند. سپس بر این امر تأکید می‌ورزد که رعایت حق‌بندگان خدا از رعایت حق خدا مهم‌تر و برتر است و در تأیید این امر قصه داود پیامبر صلوات الله علیه را می‌آورد که: «داود عزم آن کرد که بیت المقدس را بنا کند. دست به کار شد و بارها آن را ساخت و هر

بار پس از ساختن، بنا ویران می‌شد. نزد خدا شکایت برد. خدا به او وحی کرد که خانه من به دست کسی که خون ریخته، ساخته نمی‌شود. داود گفت: خدایا مگر این خون ریزی در راه تو نبود؟ خدا فرمود: آری در راه من بود؛ اما مگر آنان بندگان من نبودند؟» (همان: ۱۶۷). در ادامه، بحث قصاص از نظر قرآن مطرح می‌شود و بالاخره ابن عربی، جان کلام را در بحث مورد نظر چنین بیان می‌کند: «انسان به لحاظ ذات و عین خود قابل مذمت نیست. ذم و سرزنش، تنها به قلمرو فعل انسان مربوط می‌شود؛ و فعل انسان، عین او نیست و سخن ما در عین اوست» (همان: ۱۶۸).<sup>۱۲</sup> آنجا که سخن از عین انسان است جایی برای مدح و ذم وجود ندارد؛ بلکه سخن از کمال تکوینی، و شرافت ذاتی است و همه بنی آدم از این حیث برابرند.

ب) در قوس صعود - یعنی عرصه حرکت و معرفت انسان - که پای اراده، همت و سلوک انسان به میان می‌آید، بحث افعال انسان و هر چه مربوط به آن است یعنی اوامر، نواهی، تکالیف، شرایع، اخلاق، حسن و قبح، مدح و ذم و غیره قابل طرح است. اینجا مراتب کمال مطرح می‌شود و آدمی وضعیت دیگری پیدا می‌کند. در همین نقطه صعود است که انسان از عالم جدا می‌شود؛ او می‌ماند با وفا یا جفائی که در حق خود، در حق انسانیت خود، و در حق خلیفه الهی و کمال ذاتی خود می‌کند، «اگر به حقیقت انسانیت خود وفا کند و خود را بشناسد، خدای خود را نیز خواهد شناخت. اما اگر بخشی از وجودش، او را از ادراک همه آن محبوب کند، او بر خویش جفا و جنایت کرده و دیگر انسان کامل نیست» (ابن عربی، ۱۹۹۹: ج ۳، ۱۰۵). بلکه انسانی بی‌وفا، جنایتکار، جاهل و ستمگر است؛ چرا که بنیان کمال ذاتی خود را ویران کرده است. در این سیر و سلوک و صعود، که آدمی با عزم و همت خود قدم در راه می‌نهد، صفت «کامل» وضعیت دیگری پیدا می‌کند؛ یعنی برای همه انسان‌ها یکسان بکار نمی‌رود و ذو مراتب می‌شود و در نتیجه «کمال» برای انسان «کمال ثانی» و صفت احترازی خواهد بود بدین معنا که انسان‌ها را به‌طور کلی به دو قسم کامل و غیرکامل تقسیم می‌کند. اینجاست که پای شریعت، احکام، تکالیف، اخلاق، خوب و بد، زشت و زیبا، کفر و ایمان، و طاعت و معصیت به میان می‌آید؛ و البته روشن است که همگان، راه کمال ثانی و اختیاری را به درستی و یکسان طی نمی‌کنند و سلامت به مقصد نمی‌رسند.

بحث کمال وجودی و کمال معرفتی را شیخ عبدالکریم جیلی، به بیان دیگری آورده است که آن را به عنوان حسن ختام در اینجا نقل می‌کنم: «بدان که این باب، عمده ابواب این کتاب است بل همه کتاب از آغاز تا پایان، شرح این باب است. پس معنای این خطاب را دریاب. هر یک از افراد این نوع انسانی به لحاظ کمال، نسخه دیگری است. هیچ یک از آن‌ها چیزی از دیگری کم ندارد مگر بر اثر یک عارضه؛ مانند کسی که دستان یا پاهایش قطع شده است یا بر اثر عارضه‌ای که در شکم مادر

پدید آمده، ناپینا شده است. آنجا که عارضه‌ای نباشد، افراد بشر همانند آینه‌های روبروی همدند؛ هر چه در یکی وجود داشته باشد در دیگری نیز خواهد بود؛ اما اشیا در برخی از آن‌ها بالقوه است و در برخی بالفعل که همان کاملان از انبیا و اولیائند؛ آنک در این کاملان است که تفاوت در کمال پدید آید؛ برخی کاملند و بعضی اکمل» (جیلی، ۲۰۰۰: ۲۲۶).

- ۱- متن حدیث این است: «كُنْتُ كُنْزًا مَغْنِيًا لَمْ أَعْرِفْ فَاتَّجِبْتُ أَنْ أَعْرِفَ فَلَقَلْتُ الْخَلْقَ فِيهِ عَرَقُوفِي» (گنجی پنهان و ناشناخته بودم. دوست داشتم شناخته شوم. عالم را آفریدم و با آفرینش آن، مرا شناختند). این حدیث در آثار ابن عربی فراوان مورد استناد قرار گرفته است از جمله در فصّ موسوی از کتاب *فصوص*؛ نیز در *فتوحات* (به عنوان نمونه ج ۳، صص ۱۶۷، ۳۵۰ و ۴۶۶، ج ۸ ص ۲۱۱).
- ۲- نقل از کتاب «حکمت و هنر نزد ابن عربی» از نگارنده، زیر چاپ؛ برگرفته از *فتوحات*؛ ج ۱ صص ۴۲۵ و ۴۳۶. تفصیل بحث «فقر عقل» را در کتاب مذکور می‌توان دید.
- ۳- دوست دانشمند آقای دکتر محمد ایلخانی در مباحثاتی که با هم داشته‌ایم این نکته ظریف را متذکر شده و به من آموخته‌اند که انسان ادیان ابراهیمی در مقابل انسان یونانی قرار دارد؛ اولی تاریخی است و دومی بیرون از تاریخ و شرایط آن قرار دارد. در کتاب گرانقدر ایشان، به نام «تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس» همین نکته در خصوص اوگوستینوس ذکر شده است: «انسان اوگوستینوس انسانی تاریخی است، انسانی عینی است، انسان فلاسفه یونان نیست که با انتزاع عقلی از تاریخ و شرایط آن خارج می‌شود و وسایل سعادت خود یا جامعه را مهیا می‌کند» (همان، ۹۰).
- ۴- پیش از ابن عربی، ابن سینا تعبیر فوق را به کار برده است، می‌گوید: «انسان بر خلاف سایر حیوانات، قوه‌ای را واجد است که درک معقولات می‌کند و این قوه به نام‌های متعددی خوانده شده است از جمله کلمه جامع فاصله» (رک. *رسائل فی احوال النفس*، به نقل از موسوعه مصطلحات الفلسفة عند العرب، لبنان، ۱۹۹۸م، ص ۱۲۷). باید توجه داشت که این، صرف همانندی در تعبیر است و نمی‌توان گفت که در محتوای تعبیر، مرادشان یکی است.
- ۵- به عنوان نمونه رک. آیه ۱۰۹ از سوره مبارکه کهف.
- ۶- به منظور آشنایی بیشتر با دیدگاه ابن عربی درباره «کلمه» رک. شرحی بر *فصوص الحکم*، ص ۴۵؛ نیز رک. «حکمت و هنر نزد ابن عربی».
- ۷- تفصیل بحث خاک و خدا را در کتاب «تأملی در فلسفه تاریخ عقل» از نگارنده بنگرید.
- ۸- عثمان یحیی می‌گوید که اصطلاح عالم کبیر در اصل یونانی است. سپس به رسائل اخوان الصفا راه یافته است. نزد ابن عربی «عالم کبیر همان انسان کامل است؛ زیرا انسان کامل جامع همه آن چیزهایی است که در عالم است» (*مطایف الاعلام*)؛ رک. *التجلیات الالهیه*؛ مرکز نشر دانشگاهی، پاورقی ص ۹۵.
- ۹- توضیح قوس نزول و صعود پس از این خواهد آمد.
- ۱۰- شارحان دیگر نیز بر این نکته تأکید کرده‌اند؛ از جمله جندی در صفحه ۱۴۱، و ابن ترکه در ج ۱، ص ۹۶ که کل عبارت ابن عربی در نقش *الفصوص* را - که پس از این در متن آورده شده - نقل کرده است. نیز رک. *تمهید القواعد*؛ ص ۳۲۶.
- ۱۱- *نقش الفصوص*؛ فصّ اول (نقد النصوص جامی، ص ۳). عبدالرزاق کاشانی نیز قائل است که ابن عربی از نوع انسان، به آدمی تعبیر کرده است. مستند کاشانی کتاب *نقش الفصوص* است (رک. شرح کاشانی، ص ۱۱).
- ۱۲- نیز بنگرید به شرح *ابن ترکه*؛ ج ۲، ص ۶۹۰.

## منابع

- ۱- ابن عربی، محیی‌الدین، *التجلیات الالهیه، همراه با تعلیقات ابن سوذکین*. به کوشش عثمان یحیی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، ۱۳۶۷.
- ۲- \_\_\_\_\_، *رسائل*، به تحقیق سعید عبدالفتاح، ج ۱ و ۲، بیروت، مؤسسه الانتشار العربی، چاپ اول، ۲۰۰۱.
- ۳- \_\_\_\_\_، *رسائل* (ده رساله فارسی شده)، به کوشش مایل هروی، نجیب تهران، مولی، چاپ اول، ۱۳۶۷.
- ۴- \_\_\_\_\_، *الفتوحات المکیه*، به تصحیح احمد شمس‌الدین، ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶ و ۷، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۹۹۹.
- ۵- \_\_\_\_\_، *فصوص الحکم*، همراه با تعلیقات عقیفی، ابوالعلاء، بیروت، دارالکتب العربی، چاپ دوم، ۱۹۸۰ م.
- ۶- \_\_\_\_\_، *کتاب المعرفه*، به تحقیق ابوجوهر، محمدامین، دمشق، دارالتکوین للنشر والتوزیع، چاپ اول، ۲۰۰۳ م.
- ۷- \_\_\_\_\_، *مجموعه رسائل*، ج ۱ و ۳، بیروت، دارالمحجۃ البيضاء، چاپ اول، ۲۰۰۰ م.
- ۸- ابوزید، نصر حامد، *فلسفه التأویل*، بیروت، مرکز الثقافی العربی، چاپ چهارم، ۱۹۹۸ م.
- ۹- ایلخانی، محمد، *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، تهران، سمت، چاپ اول، ۱۳۸۲.
- ۱۰- جامی، عبدالرحمن، *نقدالنصوص*، به تصحیح ویلیام چیتیک، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، سال ۱۳۵۶.
- ۱۱- جندی، مؤیدالدین، *شرح فصوص الحکم*، به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، چاپ دوم، ۱۳۸۱.
- ۱۲- جهامی، جبار، *موسوعه مصطلحات الفلسفه عندالعرب*، بیروت، مکتبه لبنان، چاپ اول، ۱۹۹۸ م.
- ۱۳- جهانگیری، محسن، *معنی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۱.
- ۱۴- جیلی، عبدالکریم، *الانسان الکامل فی معرفه الاواخر والاول*، به تحقیق محمد عزت، بی‌جا، المکتبه التوفیقیه، ۲۰۰۰ م.
- ۱۵- حکمت، نصرالله، *تأملی در فلسفه تاریخ عقل*، تهران، الهام، چاپ اول، ۱۳۷۶.
- ۱۶- صائغ‌الدین ترکی، علی بن محمد، *شرح فصوص الحکم*، به تحقیق محسن بیدارفر، جلد ۱ و ۲، قم، بیدار، چاپ اول، ۱۳۷۸.
- ۱۷- عقیفی، ابوالعلاء، *شرحی بر فصوص الحکم*، ترجمه حکمت، نصرالله، تهران، الهام، چاپ اول، ۱۳۸۰.
- ۱۸- قیصری، داود، *شرح فصوص الحکم*، به تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۵.
- ۱۹- کاشانی، عبدالرزاق، *شرح فصوص الحکم*، قم، بیدار، ۱۳۷۰.
- ۲۰- نصر، سیدحسین، *سه حکیم مسلمان*، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، چاپ سوم، ۱۳۵۴.