

## The Ethical Motivation Factors in Ibn Arabi's Mystic Theology

*Alireza Aram<sup>1\*</sup>, Sayyed Ahmad Fazeli<sup>2</sup>*

1. PhD Holder in Philosophy of Ethics, University of Qom, Qom, Iran
2. Assistant Professor, Department of Philosophy of Ethics, University of Qom, Qom, Iran

(Received: November 9, 2019; accepted: June 3, 2020)

### Abstract

The main question of this study was to identify the ethical motivation factors from the viewpoint of Ibn Arabi and to depict the path through which the ethical agent would achieve the optimal life intended by religion and ethics. A reference to Ibn Arabi's works using a descriptive-analytical method made it possible for us to explain the ethical motivation steps as follows. In order to expand the existence, the general Divine grace bestowed the virtue of life onto the human, while the specific grace of sublime God installed the human as the (potential) collection of Names. The knowledge that is gifted by God and leads to knowing the world of archetypes informs the human about the reality of his existence. The divine grace and the human's knowledge of this grace bring about kindness, set the ground for him to make effort, and make the context for the growth of optimal human character. Finally, the station of guardianship and knowledge about the divine guardians is another aspect of the divine grace, a way to recompense for the human knowledge incompleteness, and a compensation for his defective ambition; the last factor accelerates the transition from ethical motivation to ethical act.

**Keywords:** Mystic ethics, Ethical motivation, Grace, Knowledge, Effort, Guardianship.

---

\* **Corresponding Author:** a.r.aram1359@gmail.com

فلسفه دین، دوره ۱۷، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۹  
صفحات ۵۶۷-۵۸۵ (مقاله پژوهشی)

## عوامل انگیزش اخلاقی در الهیات عرفانی ابن عربی

علیرضا آرام<sup>۱\*</sup>، سیداحمد فاضلی<sup>۲</sup>

۱. دکتری فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران

۲. استادیار گروه فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۸/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۱۴)

### چکیده

مسئله خاص این تأمل، شناسایی عوامل انگیزش اخلاقی در نگاه ابن عربی و ترسیم مسیری است که فاعل اخلاقی با پیمودن آن به حیات مطلوب دینی و اخلاقی دست خواهد یافت. رجوع به آثار ابن عربی با روش توصیفی و تحلیلی، این امکان را فراهم می‌کند که گام‌های انگیزش اخلاقی را چنین تقریر کنیم: رحمت عام الهی در گسترش وجود، به انسان شرف وجود بخشیده و رحمت خاصه حق تعالی انسان را در مقام جمعیت (بالقوه) اسما مستقر کرده است. معرفتی که عطیه حق و منتهی به شناخت عالم اعیان ثابته باشد، انسان را به حقیقت وجودی خود ملتفت می‌کند. رحمت الهی و معرفت انسان به این رحمت، برانگیزاننده محبت، زمینه‌ساز همت و بستر پرورش خلق مطلوب بشر است. در نهایت، مقام ولایت و شناخت اولیای الهی وجه دیگری از رحمت حق، مستدرکی برای نارسایی معرفت و جبرانی برای قصور همت است؛ که عامل اخیر انتقال از انگیزش اخلاقی به عمل اخلاقی را تسریع می‌کند.

### واژگان کلیدی

اخلاق عرفانی، انگیزش اخلاقی، رحمت، معرفت، ولایت، همت.

**مقدمه**

در پژوهش حاضر در تلاشیم که با روش توصیفی - تحلیلی، عوامل برانگیزاننده انسان به سوی اخلاق را از منظر اندیشه عرفانی ابن عربی احصا کنیم. هرچند تأمل در اندیشه ابن عربی پیشینه و گستره‌ نمایانی دارد، عرضه مسائل امروزی فلسفه به آرای ابن عربی، که در پژوهش شخصیت‌هایی همچون هانری کربن و ویلیام چیتیک نمایان است، هنوز گام‌های آغازین خود را طی می‌کند. تداوم بخشیدن به تلاش شخصیت‌های نامبرده با طرح موضوعات مرتبط با فلسفه اخلاق، حرکتی برای اکتشاف یا بازسازی یک دستگاه اخلاق‌شناختی تازه با محوریت اندیشه عرفانی خواهد بود.

برای تقرب به هدف فوق و به‌عنوان زیرشاخه‌ای از روانشناسی اخلاق، می‌توان به بحث از عوامل (یا محرکات و انگیزه‌های) صدور افعال اخلاقی پرداخت. چرا که بحث انگیزه‌های عمل اخلاقی و کشف یا توصیه برترین انگیزه در مسیر اخلاق، موضوعی است که با ورود انگیزه دینی توسعه می‌یابد. به این ترتیب نقش خدا و سهم دین در اخلاق از زاویه روانشناسی اخلاق، موضوعی در خورد تأمل خواهد بود. در این میان، رجوع به الهیات عرفانی جهان اسلام، واجد دستاوردهای شایان توجهی است. چرا که ارتباط عرفان با ابعاد روانی و شخصیتی انسان و تأکید آن بر وجه الوهی و وحدت‌گرای حیات انسانی، می‌تواند منشأ استخراج آرای خاص در حوزه روانشناسی اخلاق و مشخصاً در موضوع انگیزش اخلاقی باشد. در این مقاله با رجوع به آرای ابن عربی در موضوع روانشناسی اخلاق و به‌صورت خاص، مسئله انگیزش اخلاقی از نگاه وی، عوامل اقبال انسان به سوی عمل اخلاقی را با استناد به آثار ابن عربی متفکر تقریر خواهیم کرد.

**رحمت و توفیق حق**

از نگاه ابن عربی رحمت به معنای عام در ایجاد است. در این معنا، حق تعالی هویت عالم است و ما صورت ظاهر اویم و هویت متعالی او روح این صورت و مدبر آن است. همه در قلمرو حق تعالی حاضرند و اگر خطایی سرزند، از علم ناری است که فرد محجوب

برای جبران از حق تعالی درخواست می‌کنند تا این قصور را بر او ببخشاید (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۱۷۸). به‌طور کلی ابن عربی دو راه را برای رحمت الهی معرفی می‌کند: راه وجوب (یعنی تبعیت از فرامین الهی و احکام شرعی) و راه امتنان الهی که این راه دوم مقرون به عمل نبوده و مصداق «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ»<sup>۱</sup> است. (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۱۸۰).

همه خلایق وجود خود را به رحمت عام حضرت حق وامدارند. به بیان ابن عربی «رحمت الهی ملائم و غیرملائم را به حسب وجود فرا گرفته است» (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۱۷۸). از این رو «هر کس را که رحمت یاد کرد، سعادت‌مند گشت» (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۱۷۸). از نظر ابن عربی: «هر بخشی از عالم مجموع عالم، یعنی قابل تمام متفرقات عالم است ... پس چنین مباحث که او را اینجا بدانی و آنجا ندانی، اینجا اثباتش کنی و آنجا نفیش نمایی، مگر آنکه او را به وجهی که خودش خویشتن را اثبات کرده اثبات کنی و به همان وجهی که او نفی کرده است، نفی کنی» (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۱۵۳). بنابراین سزاوار است بنده معتقد باشد که اعمالش او را به آن مقامات نمی‌رساند، بلکه رحمت الهی است که دستگیر او می‌شود و خداست که وی را توفیق و قوت عمل و ثواب و پاداش پس از عمل می‌بخشد. بنابراین حصول سعادت، یعنی دخول به سرای کرامت وابسته به رحمت الهی است (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۵۵).

در این میان، اهل حضور عطایای الهی را به واسطه استعداد پذیرفته‌اند (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۵۹). اما از آنجا که این استعداد نیز در مرتبه اعیان ثابته تعیین شده است، هرچه از بنده سرزند از توفیق الهی نصیب او شده است. در واقع توفیق، وجه خاص رحمت عام الهی محسوب می‌شود که به لطف خدا نصیب بندگان و عامل گرایش آنان به سوی خیرات خواهد شد. معرفت به حق تعالی که سبب انگیزش و اراده آدمیان می‌شود، به همین توفیق وابسته است. به بیان ابن عربی توفیق کلید سعادت ابدی و هدایت‌کننده بنده به سلوک آثار نبوی، و راهبر وی به تخلّق به اخلاق الهی است. این توفیق از کسب بنده بیرون بوده و

به منزله نوری است که خداوند در قلب آن کس که وی را برای خودش برگزیده، تابانده و او را برای خودش اختصاص داده است (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۱۳).

در واقع توفیق عامل هر فضیلت و کمال و راهنمای صفات متعالی است که به هر خُلق پسندیده‌ای فرامی‌خواند که دیده را روشن، باطن را اصلاح و ضمیر را خالص کند (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۱۷). به بیان ابن عربی «توفیق همان محرکِ تمنای استقامت [در راه حق] و عامل هدایت به طریق سعادت است» (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۱۴). به این طریق ابن عربی به سیر توفیق و کارکردهای آن در حیات آدمی اشاره می‌کند که طبق آن: مبدأ توفیق اسلام است، که جان و اموال را حفظ می‌کند. وسط توفیق ایمان است، که نفوس را از تاریکی‌ها و گمراهی‌ها حفظ می‌کند. غایت توفیق احسان است، که ارواح را از مشاهده اغیار حفظ می‌کند (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۱۴).

تخلُّق به اخلاق که بازگشت به وطن است، به توفیق و عنایت حق تعالی وابستگی دارد (ابن عربی، بی تا د: ۲۶۱) که همین شوقِ انسان برای رجعت به سرمنشأ وجود، همراه با حب خداوند به استجماع اسماء در مرتبه واحدیت، اصلی‌ترین محرک برای تخلُّق به اخلاق الهی و تحقق در اسمای الهی است. از این رو ابن عربی عنایت در ازل را شرط و مقدمه حرکت و تعالی انسان دانسته است؛ همچنانکه آخر این سفر را نیز به تقدیس همت عارف از علل مادی نام نهاده است (ابن عربی، ۱۴۰۸ الف: ۶۶).

ابن عربی در نقاط متعددی از آثار خود به بحث از توفیق الهی باز می‌گردد و نقش این توفیق را در تخلُّق انسان یادآوری می‌کند. وقتی حق تعالی بنده را به توفیق علم و عمل بر اخلاص یاری فرماید، بر او دری به ملکوت خود می‌گشاید و او را در مشاهده آنچه برایش تجلی کرده است، استوار می‌سازد تا از غفلت و بازگشت به عالم شهوات بازماند. به این طریق حق تعالی بنده را به عنایت خودش برای فهم اسرار عالم ملتفت می‌کند و این همان علم تدلُّی و علم تلقی است (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۵۸). در واقع ابن عربی رحمت الهی را به عنوان نخستین عامل در شکل‌گیری انگیزش اخلاقی معرفی می‌کند که این رحمت در وجه خاص خود، با عنوان توفیق شناخته می‌شود؛

### کسب معرفت و التفات به رحمت حق

کسب معرفت که مسبوق به رحمت حق تعالی است، دومین عامل انگیزش اخلاقی از منظر ابن عربی است؛ چرا که انسان از پی نفس رحمانی حق به اقلیم وجود رسیده و اینک با رحمت معرفت آفرین حق به صور پنهان عالم و از آنجا به وحدتی که عامل صدور کثرات عالم وجود است، آگاهی می‌یابد. به این طریق انسان انگیزش عملی خود را از علم و معرفت خود حاصل می‌کند. در اندیشه ابن عربی اصطلاح اعیان ثابتة علاوه بر کارکرد وجودشناختی آن، واجد کارکرد معرفت‌شناختی است. چرا که در این عالم نفس الامر اعیان و ماهیات موجودات به نحو علمی حضور دارد. پس علاوه بر اینکه موجودیت موجودات در پهنه عالم وجود مشروط به ثبوت آنها در عالم اعیان ثابتة است، علمی که ما نسبت به هر عین خارجی به دست می‌آوریم نیز مسبوق به ثبوت علمی آن عین در رتبه اعیان ثابتة است. به تعبیر ابن عربی امور عالم «به همان صورت که در عین ثابت بر آنند، در عالم وجود عینی ثابت می‌شوند» (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۲۱۰). به این ترتیب هست‌های اخلاقی در عالم اعیان ثابتة مقرر شده‌اند و معرفت آدمی به حقایق این عالم، که خود موهوب از رحمت حق تعالی است، عامل دوم در برانگیختن او به حیات اخلاقی خواهد بود. تنها با سلوک اخلاقی است که می‌توان از معرفت به اعیان ثابتة، به اتصال وجودی با آنها نائل شد. ابن عربی کارکرد عقل سلیم را هم به تجلی الهی وابسته دانسته و هم به ایمان و اسلام در برابر فرامین شارع ارتباط داده است (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۱۸۳). از نگاه وی مردم یا عالمند یا مسلم مؤمن، که فرد اخیر، مثلاً در باب علت و معلول، سخن عقل ظاهری را با کشف تأیید می‌کند (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۱۸۵). عالم، ذات موصوف به علم است (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۱۷۹) که اصالتاً صفت حق تعالی بوده و آدمی علم خود را از حق تعالی اخذ کرده است.

بنابراین، معرفت نتیجه رحمت و توفیق الهی بوده که از کسب و اراده مستقل بندگان بیرون است. در نتیجه شماری از بندگان هم هستند که از معرفت به حق و از توان و اراده پیمودن سبیل حق محرومند. ابن عربی با اشاره به آیه «وَيُدْعُونَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَبِيعُونَ» (بقره: ۴۲) به این نکته اشاره می‌کند که اساساً بعضی از بندگان در دنیا استطاعت امثال

فرمان الهی را ندارند (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۱۳۷). در روایت ابن عربی، عیسی (ع) با روح الهی خود مردگان را زنده می‌کرد که اگر جبرئیل بدین طریق بر مریم نازل نشده بود، مسیح هم این موهبت و معرفت را نداشت (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۱۳۹ - ۱۴۰). ابن عربی در پایان فصل عیسوی به این حکم می‌رسد که: «زنده کردن معنوی به واسطه علم، همان حیات الهی متعالی و نوری است» (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۱۴۰). یعنی اعطای معرفت به منزله توفیق کسب حیات معنوی برای بندگان است.

انسان «به واسطه تصفیة لطیفه ملکوتی و استحکامی که برایش از آن مشاهدات حاصل شده است، از عادت بشری بیرون می‌رود» (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۶۵). در این اوقات است که با همنشینی عالم ملکوتی که بیرون از اوست، به مشاهده عالم ملکوتی که اختصاص بدو دارد - و همان غیب و باطن اوست - انتقال می‌یابد (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۶۵ - ۶۶). به این ترتیب بینش انسان توسعه یافته، باطن ادراکش به خزانه خیال صحیح که آن را قوه مفکره حاصل کرده، گشوده شده است و حجاب‌ها را برطرف می‌کند (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۶۷). ابن عربی در بیان تکمیلی خود می‌گوید که این رتبه اختصاص دارد به «حکیم متخلّق متحقق واصل به سرچشمه وجود و حقیقت» (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۷۳).

بنابراین دومین گام دعوت به اخلاق الهی، معرفت حقیقی یا به عبارتی همان رؤیت اسرار باطنی عالم وجود است. رؤیت باطن در مقیاس گسترده‌تری از معرفت ظاهری به انگیزش و عمل منتهی می‌شود؛ یعنی همان انگیزش و عملی که در منظومه فکری ابن عربی منتهی به تخلّق و تحقق است. در این نگاه، حقیقت در نفس الامر خود و تأثیر اعمال در آثار وضعی و حقیقی خود باقی می‌ماند و کلم طیب به دنبال عمل صالح بالا می‌رود و به عرش الهی ارتقا می‌یابد (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۱۵۴).

همین وضع ثابت در رابطه معرفت و عمل نیز برقرار است. هر عمل از انگیزش معینی برخاسته است و به مقصد خاصی منتهی می‌شود که حفظ این رابطه محتوم و منضبط، از مصادیق ثبات حدود مقرر در عالم ظهورات و پیش از آن در عالم اعیان است. در این بحث، ابن عربی به دو تحقق و تخلّق اشاره می‌کند؛ تخلّقی که نتیجه می‌بخشد و به تحقق

می‌رساند و تخلّقی که تحقق نتیجه آن است. تا جایی که به تحقیقی می‌رسد که نتیجه‌ای برای آن نیست و این همان تحقق ذاتی است. در این مدارج منزل معرفت به سرّ الهی منتهی می‌شود، که البته این سرّ نیز خود مراتبی دارد (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۱۷۱). در واقع توحیدِ احدی مستلزم گذر از اسباب و وسائط و توجه به وحدت فعل و فاعل است (ابن عربی، ۱۳۹۵: ۴۷۵). در این توحید، انسان بر احوال عوالم دنیا و آخرت وقوف می‌یابد (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۱۷۰).

بدین قرار توجه مداوم به حق انسان را به نقطه مطلوب معرفت در عالم اعیان و به انگیزش اخلاقی متناسب با غایت حیات اخلاقی، در جهت اتصال به اسماء و تخلق به صفات حق تعالی می‌رساند. همان خدایی که فاعلی جز او نیست و هیچ موجودی جز او نیست (ابن عربی، ۱۴۱۳: ۵۳)، یعنی هیچ موجودی در وجود خود متکی به ذات خود نیست، مگر او. به بیان ابن عربی «هر کس که وجود اشیا را از آغاز پیدایش از خداوند و نیز بازگشت آنها را در نهایت به سوی او ببیند و نیز معیت خداوند را در تمام اشیا ملاحظه کند، دچار کثرت‌بینی نمی‌شود و همواره حقیقت محض را می‌یابد» (ابن عربی، بی تا د: ۳۰۳ - ۳۰۴).

رسیدن به قرب لقای حق، والاترین مقصود و مقصد انسان و فصل ممیزه حیات اخلاقی اوست؛ که فراسوی الله حاجتی نیست، تا کسی آن را طلب کند (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۱۶). از نظر ابن عربی «خداوند صدیقان را از اجر و درخواست ثواب مبرا داشته است» (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۳۲). آنان با رؤیت حقایق اعیان ثابت‌ه، به نفس معرفت و در واقع به معرفت واقعی نفس دست یافته‌اند که: «حد علم و حقیقت مطلق آن معرفت به شیء، بر آن‌گونه که هست و مفید عمل بدان است؛ که همین مسیر، تو را به سعادت ابدی می‌رساند» (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۳۴). این معارف عطیه‌ای از جانب حق تعالی محسوب می‌شود که در بیان ابن عربی چنین شرح داده شده است: «علم نوری از انوار الهی است که خداوند در قلب هر کس از بندگانش که بخواهد پرتوافکن می‌کند ... و آن معنایی است که قائم به نفس بنده می‌باشد و او را بر حقایق اشیا آگاه می‌سازد» (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۳۴). در سایه



معرفت حقیقی، رابطه بندگی و تخلّق به این نقطه می‌رسد که: «این راز موهوب که برای صاحبان قلوب به واسطه ذوق حاصل است و عقول در ادراکش آزاد نیستند ... و آن تخلّق اسمایی و وصف ربانی است» (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۳۸).

در حقیقت خدایی که به اسمای خویش بر بندگان ظهور و از ابواب آسمان بر آنان تجلی کرده است (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۲۹)، انسان را برای تحقق و تخلّق خلق کرده (ابن عربی، ۱۳۶۱: ۵) و معرفت را به عنوان عامل انگیزش این تحقق و تخلّق در کتاب تکوین و تشریح و در نفس انسانی مندرج ساخته است. کسب این معرفت مسبوق به توفیق الهی خواهد بود و البته توفیق هم رحمت خاصه الهی و مسبوق به رحمت عام الهی در گسترش مظاهر وجود است؛

### همت و توسعه محبت

پس از رحمت الهی و معرفتی که از پی این رحمت نصیب انسان می‌شود، همت عارف به میدان می‌آید و عاملیت انگیزش اخلاقی را عهده‌دار می‌شود. از نگاه ابن عربی اصل خلقت انسان از ضعف است (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۱۲۶) که فرمود *خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ*! اما این اصل ضعیف، با همت عارف و با فعلیت بخشیدن به استعدادهای پنهانی که مظاهر اسمای حق در کتاب نفس انسانی هستند، همراه با کسب معرفت کامل، تقویت می‌شود. رهاورد این همت نیز محبت مضاعف نسبت به پروردگار است. همت از اسباب باطنی محسوب می‌شود و حُکمش از اسباب ظاهری قوی‌تر است (قونوی، ۱۳۹۳: ۲۴۷). ابن عربی به رابطه معرفت و همت اشاره دارد و اینکه بالا رفتن معرفت - که آن هم وابسته به توفیق الهی است - سبب ناچیز دیدن خود می‌شود و در این مسیر، همت انسان برای اتصال به مبدأ و محبت او به لقای حق تقویت می‌شود (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۱۲۸).

در واقع همت به معنای استقلال اراده انسان نیست؛ چرا که همت آدمی در امتداد وجود عاریتی وی مندرج شده و این همه از رحمت الهی است. به اعتقاد ابن عربی، گاهی برای

بنده به سبب اراده حق، اراده و همتی حاصل می‌شود. در این حال، بنده ابتدا گمان می‌کند که این اراده و همت را خود تحصیل کرده و در خیالش دعای خود را سبب کسب آن توفیق می‌یابد. اما اراده‌ای که وی را برای طلب توفیق به حرکت آورده، از آثار توفیق پیشین الهی در کسب توفیق لاحق و وجه خاص رحمت عام الهی است. پس اگر اراده حق به اعطای توفیق تعلق نگیرد، توفیقی حاصل نخواهد شد و اراده متأخر و مجعول بنده نیز ظهور نخواهد یافت (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۱۴).

ابن عربی می‌گوید که صفت خلیل برای ابراهیم، به سبب رخنه و تخلل حق تعالی در اوست (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۸۵) که این ویژگی موجب افزایش همت در بندگی و محبت نسبت به حق تعالی خواهد شد. این بنده به درخواست معین یا غیرمعین خود دل‌بسته نیست؛ بلکه همتش در امتثال فرمان الهی تحقق می‌یابد (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۵۹). خالص‌سازی همت برای قبول فرمان الهی، عامل انگیزش مهم بندگان در جهت تخلل مداوم آنان به اخلاق الهی است. در این میان، ابن عربی به نیروی طنازی و بیان سخن شیرین اشاره می‌کند که تأثیر همت عالی نفسانی اهل حق است. در پی آن، اهل حق به تخیلی که در نفس آنان ثابت می‌شود و عامل ایجاد حب و شوق و ذوق است، آراسته می‌شوند که ابن عربی این همه را *تعشقی نفسانی* می‌نامد (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۸۸). یعنی همت در امتثال امر الهی و لذت بنده از اتصاف به صفات حق و تخلل به اخلاق الهی، نوع خاصی از محبت، لذت و عشق نسبت به حق تعالی را در وی ایجاد می‌کند. به نظر می‌رسد با عاملیت این ذوق و تعشق، عمل اخلاقی انسان به محرک دیگری محتاج نیست.

ابن عربی از انفعال اجسام در برابر همت‌ها (که همان قوای نفسانی هستند) سخن گفته است. به بیان وی قوای الهی ترکیب‌یافته در نفوس، اصل و اساس خرق عادات برحسب مراتب خویش هستند. او قوای انبیا را نعمت انحصاری حق به آنان دانسته است. در این بحث به داستان ابراهیم (ع) و به آتش افکندن وی اشاره می‌کند و اینکه اگر حق تعالی آتش را رها می‌کرد، ابراهیم را می‌سوزاند؛ چرا که طبیعت آتش سوزاندن است. اما اراده حضرت حق مانع سوزاندن شد و اراده عارف و ولی حق نیز از پی امتثال فرمان رب به این مدارج

کمالی خواهد رسید. کمالی که واپسین منزل آن تخلّق به اخلاق و تحقّق در صفات حق تعالی است (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۸۸).

اگر تأیید و یاری و عنایت خداوند نباشد، ما هم نیستیم. از همین روست که عارف هیچ کس را در وجود، غیر خدای متعال نمی بیند که مخاطبش قرار دهد. این همان صراط مستقیم است که امید می رود گام انسان به یمن و برکت الهی بر آن نلغزد. اما دشواری راه از این روست که گاه نفسی که به فرمانروایی عادت کرده، فرمان گرفتن از حق را دشوار می یابد. اما از نگاه ابن عربی راه چاره همچنان بازگشت پیوسته به تعالیم شرع است و مرید باید در این مقام بر عهدش با حق تعالی باقی بماند و مرتکب حرامی نشود، تا تخلّق و تحقّق او دوام یابد (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۱۵۵ - ۱۵۹).

از نظر ابن عربی بنده سعادتمند کسی است که حق تعالی همواره او را عبد خود نگه داشته و خوف و رجای او همواره بر اساس ایمان و نه بر اساس رؤیت ظاهر اعیان باشد (ابن عربی، بی تا د: ۳۰۲) در مسیر رسیدن به اخلاق الهی، محب در محبت خویش به رتبه ای می رسد که نفس خود را سراب می یابد و خداوند را فاعل تمام افعال می خواند. در این نقطه است که محب عین محبوب می شود (ابن عربی، ۱۹۹۸: ۷۶). به بیان ابن عربی شوق، حرکت روحانی به سوی دیدار محبوب است. البته ابن عربی شوق را از اوصاف محبت شمرده است. در حقیقت ابتدا محبتی ایجاد می شود و از پی آن شوقی به شکل ملازمت با آن همراه خواهد شد؛ به حدی که این دو همواره با هم هستند و هر که محب است، مشتاق است و هر که مشتاق است، محب است (ابن عربی، ۱۹۹۸: ۵۷ - ۵۸).

بنده در هیچ یک از این افعال یا حب منتهی به این افعال، مستقل از اراده حق تعالی نیست. به بیان ابن عربی: «این همان ایجاد حق تعالی است که در حالی که عبد در سکوت اصلی خویش است، سخن را در او به وجود آورده است» (ابن عربی، بی تا د: ۲۱۲). ابن عربی با اشاره به آیه «وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ» (بقره: ۸۸) آن را پوششی می داند که انسان را از ادراک امر - آن گونه که هست - بازمی دارد. از نظر ابن عربی این غفلت ها و امثال این ها عارف را از تصرف در عالم بازمی دارد (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۱۲۸). عارف باید همتش را

صرف تبعیت از فرمان الهی کند و حضرت حق را وکیل خود قرار دهد. که فرمود: «رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا» (مزمّل: ۹). از این رو بیان ابن عربی در جمع مراتب همت و معرفت چنین است: «عارف دارای معرفت کامل در نهایت ناتوانی و ضعف [در برابر فرمان حق] ظاهر می‌گردد» (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۱۲۹).

چنانکه گذشت، همت انسان در تخلق به اخلاق الهی از توفیق و معرفت حق برخاسته است و با امتثال توأم با شوق و رغبت و محبت، مضاعف می‌شود. در این نگاه، حب خدا به انسان، از حب انسان به خدا شدیدتر است و در همه حال، عارفان جانب وصال خداوند را به منزلهٔ موطن خود می‌دانند و شوق بازگشت به وطن در آنان موج می‌زند (تلمسانی، ۱۳۹۲: ۳۳۸ - ۳۳۹). عارف تا قبل از وصال به ذات (در مرتبهٔ اسمایی و واحدیت) از حرکت نمی‌ایستد و این مسیر را به صورت دائمی طی می‌کند و در حقیقت وصال دائم را طلب می‌کند. به تعبیر ابن عربی، حتی در لحظه‌ای که به مواصلت یک اسم رسیده، نسبت به اسم دیگر همچنان مفارق و بدان مشتاق است (ابن عربی، ۱۹۹۸: ۸۸). اشارهٔ ابن عربی به اشتیاق دائمی انسان به کمال، مدخل بحث از جایگاه ولایت خواهد بود. در حقیقت افزایش محبت که خود محصول توفیق خاص و معرفت جامع و همت در امتثال فرمان حق است، زمینهٔ ورود به رتبهٔ ولایت را فراهم می‌کند؛

### ولایت و الگوی اخلاقی انسان کامل

یکی از مهم‌ترین عوامل انگیزش اخلاقی در اندیشهٔ ابن عربی، نظر به الگوی انسان کامل و تقرب به این الگو از مجرای پیوند متقابل میان سالک صراط حق با اولیای حق است. در جهت تبیین جایگاه ولایت در ایجاد یا تقویت انگیزهٔ حیات اخلاقی، ابن عربی در فصّ عزیزهٔ فصوص الحکم می‌نویسد: «ولیّ اسمی است که برای خدای متعال باقی بوده و اتصاف بندگان بدان با قید تخلق و تحقق و تعلق میسر است». خوارزمی در شرح این عبارت می‌گوید: «پس ولیّ آن است که فانی باشد از صفات و اخلاق خویش و متخلق بود به اخلاق الهی» (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۶۷۸). در واقع هرچند «اسمای الهی همان اشیاء است و آنها به عین واحد

بازگشت دارند» (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۱۷۷). اما در این میان بعضی از این اعیان به‌عنوان نمونه‌های کامل‌تر تجلی حق تعالی ظاهر شده‌اند و به‌عنوان الگو و ولی به تعلیم خلق برای اتصاف به اخلاق الهی اشتغال دارند.

بنابراین برای بهره‌مندی از سعادت، والاترین الگوی اخلاقی - یا برترین داعی، مبشر و برانگیزاننده بشری - پیامبران هستند؛ چرا که به عالی‌ترین مراتب شناخت به حضرت حق دست یافته‌اند. البته این دستیابی نیز محصول رحمت، توفیق، معرفت تام نسبت به حضرت حق است. ابن عربی به آیه «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ»<sup>۱</sup> اشاره و این تفاضل را مربوط به ذات و استعداد پیامبران در آن ذات معرفی کرده که این استحقاق، در استعداد متفاوت خلایق هم واضح است (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۱۳۲). در واقع همان تفاوت که در واجب و ممکن عیان می‌شود، در میان ممکنات نیز بر حسب تفاوت در مراتب آنان بر قرار است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۴: ۳۵).

لزوم تبعیت از امر حق به پیامبران نیز ابلاغ شده و به بیان ابن عربی، رسول به حکم آنچه بدو وحی شده است، عمل می‌کند. پس اگر بدو وحی شود که در امری تصرف کند، به فرمان پروردگار عمل می‌کند و اگر از تصرف باز داشته شود، عمل بر خلاف امر حق را ترک می‌کند. در مجموع، هر تصرفی مسبوق به فرمان الهی است و هیچ‌کس از خود هیچ ندارد (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۱۲۹).

هدایت الهی در سراسر عالم گسترده شده و این هدایت در اولیای حق به‌نحو اتم ظهور یافته است. از این‌رو ابن عربی می‌گوید: «چون حق تعالی فعل و صنعت خود را آن‌گونه که باید ادا کرده است، پس می‌فرماید: اعطی کل شیء خلقه ثم هدی (طه: ۵۰)» (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۹۱). این هدایت تکوینی البته با عمل بنده همراه بوده و با رضایت بالفعل حق تعالی از اعمال بنده‌اش مقارن می‌شود. از این‌رو در بحث از رابطه عبد و رب، ابن عربی به مرضی بودن طرفین از یکدیگر اشاره دارد و به آیه «ارجعی الی ربک»<sup>۲</sup> استناد می‌کند (ابن عربی،

۱. بقره: ۲۵۳.

۲. فجر: ۲۸.

۱۳۸۰: ۹۲). در منظومه فکری ابن عربی شرح رابطه عبد و ربّ به این شکل است که اگر الله همان ذات احدی باشد، هیچ موجودی با الله جز در محدوده همان ربّی که مخصوص اوست، مرتبط نیست. البته انسان کامل و ولیّ حق امکان ارتباط با تمام اسماء و تخلّق و تحقق در آنها را خواهد داشت (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۹۰).

به باور ابن عربی ولایت با تبعیت و تسلیم ملازمت دارد و چون حال ولیّ حق اقتضای سؤال کرد، از جهت عبودیت می پرسد و چون حال اقتضای تسلیم کرد، ساکت می ماند. در نهایت این قدر معین الهی است که معین می کند درخواست‌ها در وقت خود به اجابت برسند. ابن عربی به عطایایی اشاره می کند که از روی سؤال نیست. با این توضیح که در اینجا نیز سؤال در عالم امر واقع شده است، گروهی هم هستند که نه از جهت عجله و نه به جهت شناخت استعداد، بلکه به جهت امتثال فرمان الهی درخواست می کنند. وی این گروه را بندگان خالص خداوند معرفی می کند (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۶۰).

از نگاه ابن عربی، خداوند با خلقت آدم او را تشریف و تکریم کرد (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۵۵). در نتیجه مقام خلافت الهی به انسان تعلق گرفت که عالم شهادت است و خلیفه غیب و باطن این عالم به حساب می آید. به سبب همین اجتماع صورت‌هاست که ابن عربی آدم را حقّ خلق می نامد (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۵۴). خداوند به وسیله انسان کامل حافظ خلق خویش است (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۵۰). القای سبوحی حق تعالی و دمیدن روح او در قلب نفس، موجب عصمت آدمی و دور ماندن او از اهداف نفسانی و به دور از حقیقت است (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۴۷).

در این میان، نقش واسطه‌ای پیامبران که خود، خلفای حق هستند، برای تسهیل سلوک بندگی است؛ چرا که ارتباط مستقیم با اسمای حق برای همگان آسان نیست. به بیان ابن عربی: «و برایشان راه رسیدن به خودش را بیان داشت و روشن نمود، همان گونه که برای پیامبرانش به واسطه فرشتگانش بیان و روشن کرد، و برای اولیایش - به واسطه پیامبرانش - و برای فرشتگانش به سرشت و نهادی که آنان را بر آن ایجاد کرده است آشکار نمود ... از این روی در همه حال توفیق همراه ایشان است و آنان را به هر عملی که موجب قرب به خدا باشد، راهنمایی می کند» (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۱۴).

صعود انسان به سبب تبعیت از حق تعالی تا جایی ادامه می‌یابد که: «کسی که حبیبش از جهات مختلف ندایش می‌دهد، به همه آن جهات اشتیاق می‌یابد ... پس هر کس را که حق تعالی از خلوت ندایش دهد، بدان خلوت اشتیاق یافته و از مخلوقات وحشت پیدا می‌کند ... و هر کس که از جهت حکم ندا داده شود، با مردمان مباشرت می‌ورزد» (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۶۰). در ادامه این مسیر تخلّق به اخلاق الهی و دست یافتن به رتبه خلیفه‌اللهی است که انسان عروج می‌یابد تا رؤیت حق برایش حاصل شود (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۷۳).

با در پیش داشتن همین مراتب است که ابن عربی می‌گوید بهشت ما در این سرا، نعمتی است که می‌توان بدان دست یافت و آن طاعت است (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۷۳). کسی که در دنیا به طاعت و ادب شرعی اشتغال ورزد، در آخرت به معاینه و قرب مشهدی نائل می‌شود (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۷۷). فهم این مراتب، لذت پیمودن طرق تخلّق به اخلاق الهی را پدید می‌آورد که: «لذت به مقدار فهم است ... و تخلّق بر آن مقدار، به واسطهٔ سمع و کشف و محو و ساینده است» (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۸۱).

ابن عربی به اسرار پنهان عالم که در بیان او به کتاب‌های حق تعالی موسوم هستند، اشاره می‌کند و می‌نویسد: «کتاب منیر برای صاحبان حجج و دلیل است، کتاب منیر برای اهل حقایق است، کتاب مُحصی برای اهل مراقبه است، کتاب عزیز برای اهل عصمت است، کتاب مرقوم حکیم برای مرسلان و وارثان است، کتاب مسطور ظاهر همان تأویل و اعتبار برای اهل ایمان است، کتاب مسطور باطن نیز برای صاحبان اعتبار است و کتاب جامع برای روحانیون ملکی است» (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۹۰). وی در ادامه به کارکرد خاص این کتاب‌ها برای اولیای حق اشاره می‌کند و می‌گوید: «هر کس بر او کتاب منیر تلاوت شود، هوا و هوسش را سرکوب می‌کند» (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۹۱).

از نظر ابن عربی توحید و ادب موجب آن است که چراغ اخلاق الهی آسمانی روشن شود و نورش همه جا را فراگیرد، تا خداوند رحمان به قلب بنده‌اش نزول کند (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۱۶۳). دارندگان علم کامل (که تأویل و تعبیر حقیقت هستی است) کسانی هستند

که می‌توانند از ورای صورت‌های محسوسِ عالم، به معانی نهفته و کتاب‌های مستتر آن راه یابند و سرّ وحدت را در آیینۀ تجلی تماشا کنند (ابن عربی، ۱۳۹۵: ۴۴۹).

ابن عربی پیامبر اسلام (ص) را به استناد بیان قرآن کریم اسوهٔ حسنه<sup>۱</sup> معرفی می‌کند و به تبعیت از سیرهٔ آن حضرت وصیت می‌کند (ابن عربی، ۱۴۰۸ ب: ۲۶۳) با آنکه حق مخلوق در اعتقادات، که البته با حق در ذات خود متفاوت است، یکی از صور علم مردم نسبت به عالم هستی است (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۲۵۰). اما تنها قانونگذار خداوند واحد بود که قانون‌ها را در دل‌ها فرومی‌فرستد (ابن عربی، ۱۳۸۱: ۳۵). پیامبران نیز به‌عنوان طیبیان باطن آدمی، مسیر ایضاح حقایق و فهم قانون‌های نازله را تسهیل می‌کنند.

در میان طرح بحث از اولیای حق که در نقش الگوی اخلاقی تجلی یافته‌اند، ابن عربی همچنان به بیان محدودیت‌های عقل و به عنایت ازلی خداوند اهتمام دارد. چنانکه معتقد است که در محبتی که به تدبیر عقل باشد، خیری نیست و به‌طور کلی محبت با فراموشی خود میسر است (ابن عربی، بی تا ج: ۱۱۸). از نگاه وی علوم ظاهری را می‌توان با تحقیق و تأمل به دست آورد، اما علوم و اسرار باطنی اموری هستند که دانستن آن موقوف به وهب الهیه است که این به نبوت و ولایت اختصاص دارد (ابن عربی، بی تا ب: ۳۸۵).

ابن عربی می‌گوید: «هنگامی که نفخهٔ روح‌القدس در انسان دمیده می‌شود، به موجود مطلق ملحق شده و با آن اتحاد معنوی و مقدس می‌یابد؛ که این همان حظ او از الوهیت است. بدین قرار، انسان دارای دو نسخه است: ... نسخهٔ ظاهری او مشابه با ظاهر عالم ... و نسخهٔ باطنی او مشابه حضرت الهیه است» (ابن عربی، بی تا الف: ۱۴۸). اکنون می‌توان گفت که در نگاه ابن عربی اخلاق به معنای تبدیل نسخهٔ ظاهری به اصل باطنی است که رحمت، معرفت، همت به‌عنوان گام‌ها و عوامل حرکت انسان در عروج از ظاهر به باطن شناخته می‌شوند. باطن این مسیر همان رتبهٔ ولایت است. در نهایت والاترین و لئی و ناب‌ترین الگوی اخلاق را باید در پیامبر اسلام (ص) یافت که ابن عربی مقامات ایشان را شامل

۱. «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (احزاب: ۲۱).



وجود یافتن و محمود حق بودن و خلود در بهشت و در نهایت مقام قاب قوسین و اذنی دانسته است. در واقع ایشان ثمره درخت هستی است (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۸۴ - ۸۵) که در واپسین فصّ فصوص الحکم، با وصف حکمت نوعیه و به عنوان نوع منحصر به فرد خلقت معرفی می شود.

### نتیجه گیری

در اندیشه ابن عربی انگیزش اخلاقی در پیوند با ولایت الهی و البته با نظر به رحمت عام و خاص حق نسبت به مظاهر خلقی خود ترسیم می شود. در این مسیر، انسان با رجوع به مشاهدات خود، به صور پنهان عالم و از آنجا به وحدتی که عامل صدور کثرات عالم وجود است، راه می یابد. به این طریق، با رحمت خاص حق که به اعطای علم منجر شده است، انگیزش عملی خود را از علم و معرفت خود حاصل می کند. در واقع تحرک انسان برای اتصال به اسمای الهی و متصف شدن به اخلاق الهی، قبل از آنکه به معرفت انسان وابسته باشد، به رحمت عامه و توفیق خاصه خداوند نسبت به انسان‌ها گره خورده است. این رحمت واسع الهی بوده که علم به اسما را در آدمیان به امانت نهاده و به زبان شرع مسیر تخلّق به اسما را به آنان تعلیم داده است. همچنانکه خداوند در نهاد آدمیان حب به بازگشت را هم به ودیعت گذاشت و همت آنان را برای این بازگشت مجهز کرد. در واقع همین رغبت انسان برای رجعت به سرمنشأ وجود، همراه با رحمت پیوسته، اصلی ترین محرک برای تخلّق به اخلاق الهی و تحقق در اسمای الهی است.

خدایی که به اسمای خویش بر بندگان ظهور کرده و از ابواب آسمان بر آنان تجلی کرده است، انسان را برای تحقق و تخلّق خلق و معرفت، الگو و عامل انگیزش این تحقق و تخلّق را در کتاب تکوین و تشریح و در نفس انسانی مندرج فرمود. اسوه حسنه اخلاق را باید در پیامبران و اولیای الهی جست و جو کرد. عالی ترین مقام، مرتبه ولایت و انسان کامل بوده و ولی کسی است که فانی از صفات و اخلاق خویش و متخلّق به اخلاق الهی باشد. ابن عربی شرط رسیدن به مقام ولایت الهی را فراگیری اخلاق الهی معرفی می کند.

اقتباس آدمیان از خُلُقیات پسندیده اولیای حق، زمینه رشد اخلاقی انسان تا مرتبه تَخَلُّق به اسمای الله و تحقق در ساحت اسمایی حق تعالی است. نَفْسِ توجّه قلبِ آدمی به این مسیر، در فعلیت یافتن شوق و رغبت او برای اتصال به حق کافی است؛ که این رغبتِ متقابل تا رتبه‌ای که در آن حق و عبد از یکدیگر خوشنودند، تداوم خواهد یافت.

این چنین، انگیزش اخلاقی با تجلی رحمت الهی و طی ظهور انسان در عالم وجود در سرشت او تنیده می‌شود. با معرفت انسان به این رحمت (که خود نتیجه توفیق خاص حق تعالی است) همت و محبت مستور وی فعلیت می‌یابد. این مراتب تا رتبه ولایت پیش می‌رود که عالی‌ترین عامل و واپسین تجلی اخلاق الهی است.

به این ترتیب رابطه باید و هست در اندیشه ابن عربی بر اساس نفس الامر اعیان ثابت و با وساطت عوامل انگیزش اخلاقی قوام می‌یابد. به این تقریر که هست‌های اخلاقی در عالم اعیان ثابت مقرر شده‌اند و معرفت آدمی به حقایق این عالم، که مسبوق به رحمت حق تعالی است، او را به این بصیرت و به انگیزه‌های متأخر از آن می‌رساند که: تنها با سلوک اخلاقی است که می‌توان از معرفت به اعیان ثابت عروج یافت و در اتصال وجودی با آنها که قرین سعادت ابدی است، مسکن گرفت.

### کتابنامه

۱. ابن عربی، محی‌الدین (۱۴۰۸ ق الف). *الإسرا الى المقام الأسرى (كتاب المعراج)*، تحقیق و شرح سعادت الحکیم، بیروت: دار ندره للطباعة و النشر.
۲. ----- (بی تا الف). *انشاء الدوائر*، تحقیق عاصم ابراهیم کیالی، بی‌نا.
۳. ----- (بی تا ب). *التدبیرات الالهیه فی اصلاح المملکه النفسانیه*، تحقیق عاصم ابراهیم کیالی، بی‌نا.
۴. ----- (۱۳۸۱). *حجاب هستی (چهار رساله الهی)*، ترجمه گل‌بابا سعیدی، تهران: شفیعی.
۵. ----- (۱۴۱۳). *الدره البیضاء (و یلیه عقیده اهل الاسلام)*، تحقیق محمد زینهم محمد عزم، قاهره: مکتبه مدبولی.
۶. ----- (۱۴۰۵). *شجره الكون*، تحقیق ریاض العبد الله، بیروت: دارالعالم.
۷. ----- (۱۳۸۰). *فصوص الحکم*، تصحیح و تعلیق ابوالعلاء عفیفی، تهران: الزهرا.
۸. ----- (۱۳۹۵). *فصوص الحکم*، ترجمه و شرح محمد علی موحد و صمد موحد، تهران: کارنامه.
۹. ----- (بی تا ج). *کتاب الحجب*، تحقیق عاصم ابراهیم کیالی، بی‌نا.
۱۰. ----- (۱۳۶۱). *کتاب الفناء فی المشاهده*، حیدرآباد، جمعیه دائره‌المعارف العثمانیه.
۱۱. ----- (۱۳۶۷). *کتاب الکتب*، حیدرآباد، جمعیه دائره‌المعارف العثمانیه.

۱۲. ----- (بی تا د). *کتاب الیقین و کتاب المعرفة*، تحقیق سعید عبدالفتاح، کتاب الیوم.
۱۳. ----- (۱۹۹۸). *لوازم الحبّ الالهی*، تحقیق محمد فوزی الجبر، دمشق: دار معد و دار النمیر.
۱۴. ----- (۱۳۹۱). *مواقع النجوم*، تصحیح محمد خواجهوی، تهران: مولی.
۱۵. ----- (۱۴۰۸ ب). *الوصایا*، دمشق: دارالایمان.
۱۶. التلمسانی، عقیف الدین (۱۳۹۲). *شرح فصوص الحکم*، تصحیح اکبر راشدی نیا، تهران: سخن.
۱۷. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۴). *ممدّ الهمم فی شرح فصوص الحکم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۸. خوارزمی، تاج الدین حسین (۱۳۷۹). *شرح فصوص الحکم*، تحقیق آیت الله حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۹. قونوی، صدرالدین (۱۳۹۳). *فکوک*، تصحیح محمد خواجهوی، تهران: مولی.