

## **A comparative and analytical study of what a perfect human being is from the perspective of Ibn Arabi and Imamat from the perspective of Allameh Hilli**

**Arash Rajabi\***

### **Abstract**

The title of perfect human being, from the perspective of Ibn Arabi school, is a general and comprehensive title with many examples, which includes a number of divine saints, including the great prophets, as well as the pure Imams (as); And therefore it is more common than the title of Imamate and Imam. This research has applied and analyzed these two views by descriptive method and concept analysis, by describing Ibn Arabi's view on the perfect human being and also Allameh Hilli's view on Imamate. From the point of view of this research, Ibn Arabi believes that the perfect man is the comprehensive of perfections, the Caliph of God, the comprehensive program, the manifestation of the atom of divine names and attributes, and the great divine name, but the text is not necessary for the apparent caliphate, and the Messenger of God He did not, and infallibility is necessary for the esoteric and spiritual caliph, but it is not necessary for the apparent caliph, but Allama Hali believes that knowledge and infallibility are necessary for the Imamate, and these two things are secret, and it is impossible for people to discover them. Inevitably, science and infallibility are necessary for the existence of a text.

**Keywords:** The perfect man, Imamat, .Caliphate, Ibn Arabi, Allamah Helli.

\* PhD in Theoretical Foundations of Islam, University of Islamic Studies, eshragh.sadra@gmail.com

Date received: 11/01/2021, Date of acceptance: 11/08/2021



Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.



## بررسی تطبیقی و تحلیلی چیستی انسان کامل از منظر ابن عربی و امامت از منظر علامه حلی

آرش رجیبی\*

### چکیده

عنوان انسان کامل از منظر مکتب ابن عربی، عنوانی کلی و جامع و دارای مصادیق متعدد است که شامل شماری از اولیاء الهی از جمله انبیاء عظام و نیز ائمه اطهار (علیهم السلام) می‌شود؛ و بدین رو از عنوان امامت و امام عام‌تر است. ابن عربی معتقد است انسان کامل، جامع کمالات، خلیفه‌الله، برنامه جامع، مظهر اتم اسماء و صفات الهیه، و اسم اعظم الهی است، و خلافت جز بر بالای والای او راست نیاید، لیکن نص بر خلافت ظاهری ضرورتی ندارد، و رسول‌الله نیز بر خلافت کسی تنصیب نکرد، و عصمت نیز هر چند برای خلیفه باطنی و معنوی ضرور است، اما برای خلیفه ظاهری ضرورت ندارد، اما علامه حلی معتقد است، علم و عصمت از بایسته‌های امامت است، و این دو امری خفی هستند، و کشف آن برای مردمان ناممکن است، ناگزیر علم و عصمت مقتضی وجود نص هستند.

نگره‌های عام عرفانی ابن عربی در تبیین حقیقت انسان کامل و ویژگی‌های او در اوج و فراز و فراتر از نگره‌های کلامی رایج در جهان اسلام است، اما وقتی به تبیین جزئیات و مصادیق می‌رسد، نگاه او در این موضوع مبتنی بر نگره عام متکلمان اشعری و مورد انتقاد دیدگاه کلامی امامیه و از جمله دیدگاه علامه حلی می‌شود.

**کلیدواژه‌ها:** انسان کامل، امامت، خلافت، ابن عربی، علامه حلی.

\* دکترای مبانی نظری اسلام، دانشگاه معارف اسلامی، Eshragh.Sadra@gmail.Com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۲۲، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۲۰



Copyright © 2018, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

## ۱. مقدمه

نخستین پرسشی که در این پژوهش مطرح است، پرسش از چیستی انسان کامل از منظر ابن عربی و امامت و امامت از منظر علامه حلی است.

عنوان انسان کامل از منظر مکتب ابن عربی، عنوانی کلی و جامع و دارای مصادیق متعدد است که شامل شماری از اولیاء الهی از جمله انبیاء عظام و نیز ائمه اطهار (علیهم السلام) می‌شود؛ و بدین رو از عنوان امامت و امام عام‌تر است. اما آنچه اکنون در نظام اندیشه کلامی در بخش تطبیق و تحلیل مورد نظر است، تطبیق و تحلیل اندیشه انسان کامل با مسئله امامت شیعی از منظر علامه حلی است که تبیین چیستی انسان کامل و امامت در این دو منظر ضرورت می‌یابد.

## ۲. پیشینه پژوهش

به درستی نمی‌توان پیشینه این‌گونه نگاه به انسان کامل را که الگوی نوع انسان است، و به‌نوعی خداگونگی دارد، تبیین کرد، و یا بر آن نظر شد که دینی از دین و آیین و مکتب و اندیشه دیگر اقتباس کرده و در دامان خود پرورده است، و یا اگر چنین نیز باشد، اتهام اخذ و اقتباس و تأثیرپذیری بی‌اصالت و تعالی از ادیان و مکاتب دیگر را طرح کرد. روشن است که فراگیر بودن یک دیدگاه، گاه برآمده از فطری بودن آن است، و ریشه در اصالت باطنی انسان دارد.

برخی را گمان بر آن است که نظریه انسان کامل در عرفان اسلامی، برگرفته از آیین گنوسی و اندیشه‌های یونانی و عرفان قبلا، یا متن تورات، و یا ادیان باستان و رهبانیت مسیحی و مانند این‌ها است. چنان‌که عبدالحسین زرین کوب در «ارزش میراث صوفیه» بیان کرده است، شک نیست که اندیشه‌های فلسفی و دینی گوناگون در جریان تصوف اسلامی وارد و حل شده است، لیکن فرض آن‌که تصوف ناچار باید یک منشأ غیراسلامی داشته باشد، امروز دیگر موجه و معقول نیست. (زرین کوب، ۱۳۸۷: ۱۳) به تعبیر وی، تصوف اسلامی در عین شباهت بارزی که با این‌گونه مذاهب غیر اسلامی دارد، نه پدیدآورنده هیچ یک از آن‌ها است، و نه مجموع همه آن‌ها؛ چیزی است مستقل که منشأ واقعی آن اسلام و قرآن است، و شک نیست که بدون اسلام و قرآن از جمع مجموع این

عناصر غیر اسلامی، ممکن نبود چنین نتیجه‌ای حاصل آید، و این نظری است که امروز مورد قبول بیشتر اهل تحقیق واقع شده است. (زرین کوب، ۱۳۸۷: ۱۴) از منظر زرین کوب، منشأ طریقه صوفیه، به یک معنی هم، حاجت درونی انسان است که می‌خواهد با مبدأ وجود و معبود خویش رابطه مستقیم پیدا کند؛ رابطه‌ای که دوسری باشد، و خدا و انسان را با رشته دوجانبه‌ای به هم ببینند... بدین گونه به اعتقاد صوفیه، نفس انسان که مشتاق اتصال به مبدأ خویش است، از راه محو هستی و فنای در حق به این مقصد عالی می‌رسد، و جایی که عقل از وصول به حق عاجز می‌شود، عشق رهنمای او است. این جا است که شوق عارف او را به سوی خدا می‌کشد، و چنان وجود او را از خدا لبریز می‌دارد که وی دیگر نه وجود خود را در میانه می‌بیند نه وجود هیچ واسطه‌ای را... (همان، ۳۰)

در باب عنوان انسان کامل، که در نظام عرفان اسلامی، غایت تربیت عارفانه و سلوک معنوی به شمار می‌آید، و با نظام معرفتی ویژه‌ای تبیین می‌شود، انسان کامل، جامع همه عوالم و مظهر تمامی اسماء و صفات حضرت حق و آئینه تمام‌نمای کمالات خداوندی و غایت خلقت و آیت بزرگ الهی است، و در وجود انبیاء به خصوص خاتم آنان حضرت محمد مصطفی (صلی الله علیه و آله) و اولیاء و اوصیاء او (علیهم السلام) و هر کسی که در افق وجودی از آنان تبعیت می‌کند، جلوه‌گر می‌شود؛ برخی معتقدند نظریه انسان کامل تا حدی یادآور «انسان قدیم» یا «انسان ازلی» مانی و «آدم کدمون» یا «آدم قدمون» متکلمان یهود و اهل قبالا است، که در لسان آیین زردشت، اوهرمزد یا اهورامزدا یا مزدا اهوره یا اهوره مزدا، نامیده می‌شود، که در حقیقت همان صادر نخستین و جوهر علوی است که در تبیین قاعده الواحد یا قاعده صدور از آن سخن رفته است. (همان، ۱۰۳؛ بدوی، ۱۹۷۶: ۱۱۳؛ تقی زاده، ۱۳۳۵: ۳۹) بایسته به یادکرد است که اندیشه انسان کامل، نه تنها بی‌ارتباط با قاعده الواحد نیست، بلکه می‌توان به ربط وثیق میان آن قاعده با این اندیشه به ویژه در جایی که صادر نخستین، حقیقت محمدیه نامیده می‌شود که در حقیقت تبیین مقام انسان کامل است، اشارات و تنبیهاتی کرد.

لویی ماسینیون Louis Massignon، خاورشناس و عرفان‌پژوه فرانسوی (۱۸۸۳- ۱۹۶۲)، در مقاله «الإنسان الكامل فی الإسلام و أصلته النشوریة» که در کتاب «الإنسان الكامل فی الإسلام» با همت عبدالرحمن بدوی تدوین و تألیف شده است، اندیشه انسان کامل را ریشه‌یابی می‌کند؛ وی معتقد است، در تاریخ مذاهب انسانی، «انسان اول» یا «گیومرث» در

آیین مزدکی، و «آدم قدمون» در کتب قبلاهی یهودی، و «انسان قدیم» در آیین مانی نقطه آغاز اندیشه انسان کامل است. (بدوی، ۱۹۷۶: ۱۱۳) گیومرث یا کیومرث، یا گیومرد یا گیومرتن، نخستین پادشاه یا همان انسان کامل است که منشأ آفرینش آدمیان دیگر بوده است. بنابر آنچه در «مینوی خرد» ذکر شده است، مردم و همه فروهر فرشگردکنندگان، نران و مادگان، از تن او آفریده شدند. (احمد تفضلی، ۱۳۵۴: ۴۲) و در هنگام درگذشت گیومرث، نطفه او به زمین رفت، و پس از چهل سال مشی و مشیانه (نخستین زوج بشر) از آن رویدند. (مهرداد بهار، ۱۳۹۷: ۶۶)

بنابه نظر ماسینیون، اندیشه انسان کامل، ریشه سامی دارد، و در کتب یهودیان و مسیحیان نیز مطرح شده است. چنان‌که در سفر پیدایش تورات، اندیشه انسان صورت خدا، دیده می‌شود. (سفر پیدایش: ۲۷/۱-۲۸، ص ۲؛ سفر پیدایش: ۲/۵-۳، ص ۵؛ سفر پیدایش: ۷/۹، ص ۷)؛ در انجیل یوحنا نیز از انسان کامل به مثابه «کلمه» یاد شده است. (انجیل یوحنا، ۳/۱-۵ و ۱۴، ص ۱۰۰۳)

از دیدگاه ماسینیون، نوعی وحدت وجود عقلانی اسلامی، به پیدایش تصویری از انسان بر این اساس که انسان عین الوجود است، منتهی شد، و بر جای کلمه متجسده نزد مسیحیان برنشست؛ نمونه متعالی و اثر معقولی که خالق متعال در مخلوق برجای گذاشت؛ و این عین الوجود، همانا پیامبر اسلام، محمد است. این نور نبوی ازلی که گفته می‌شود الله تعالی به او گفت: به وجود بیا، اگر تو نبودی آسمان‌ها را نمی‌آفریدم. (بدوی، ۱۹۷۶: ۱۱۳)

در اندیشه اسلامی، و به ویژه در میراث عرفانی، رسول الله به عنوان محور و اساس بحث و گفتگوهای عرفانی بوده، و تا پیش از ابن عربی، بر همین محور، موضوعات مختلف و تفسیرهای گوناگون عارفان را از حقیقت محمدی و نور ازلی نبوی و جلیس الهی و نور اقرب شاهدیم. اما ابن عربی، این اندیشه را با بهره‌گیری از نظام کتاب و سنت، در هستی‌شناسی و انسان‌شناسی عرفانی خاص خود، تثبیت و نظام‌مند کرد.

پس از محی‌الدین شارحان افکار وی از جمله بزرگ‌ترین شارح او صدرالدین قونوی (م ۶۷۳)، و دیگران به این مسأله اهتمام ورزیدند؛ هم‌چنین عزیزالدین نسفی (م ۷۰۰) که معاصر قونوی، و از شاگردان سعدالدین حموی (م ۶۵۰)، از اکابر شاگردان نجم‌الدین کبری (م ۶۱۸) است، کتابی تحت عنوان «الإنسان الكامل» تصنیف کرد که مجموعه‌ای از

بیست و دو رساله است، نیز در آثار مولانا جلال الدین محمد بلخی رومی معروف به مولوی (م ۶۷۲) به ویژه در مثنوی شریف، به تبع استاد بزرگش شمس تبریزی (م ۶۴۵)، مباحث مربوط به انسان کامل یافت می‌شود، در قرن هشتم نیز عبدالکریم جیلی یا جیلانی یا گیلانی (۸۰۵) تحت تأثیر عرفان ابن عربی، کتابی تحت عنوان «الإنسان الكامل» در شصت و سه باب تصنیف کرد که در این باب، کتابی دارای اهمیت است. هم‌چنین در ضمن شروح و تعلیقه‌هایی که بر کتب عرفانی از جمله «فصوص الحکم» و یا کتب کلامی مانند «کشف المراد» وجود دارد، مباحث مرتبط با انسان کامل و امامت آمده است، که از جمله بهترین آن‌ها «شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم» سیدجلال‌الدین آشتیانی است، نیز در آثار کلامی علامه حلی، امامت بهره وافر دارد، و به تبع، در سایر آثار کلامی متکلمان به ویژه متکلمان امامیه نیز چنین است، اما در این میان اهتمام عارفان به تطبیق نظریه انسان کامل با امامت از منظر امامیه بسیار بیشتر از متکلمان بوده است و اساساً متکلمان در این وادی چندان وارد نشده‌اند؛ مقایسه میان نظریه انسان کامل در حیطه عرفان و یا فلسفه، در سال‌های اخیر در برخی پایان‌نامه‌ها مشاهده می‌شود، مانند: «نظریه انسان کامل از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا»؛ استاد راهنما: رضا اکبری‌ان؛ استاد مشاور: ابوالفضل کیشمشکی، محمد سعیدی‌مهر، دانشجو: علاءالدین ملک‌اف؛ دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده علوم انسانی، ۱۳۹۲، دکترای تخصصی؛ و یا «بررسی تطبیقی انسان کامل از دیدگاه ملاصدرا و سید حیدر آملی»؛ استاد راهنما: عین الله خادمی، دانشجو: لیلا پوراکبر؛ دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۹۱، کارشناسی ارشد؛ و پژوهش‌هایی دیگر از این رسته؛ وجه تمایز این مقاله، پژوهش مستقل تطبیقی در باب انسان کامل به روایت ابن عربی با نظریه امامت و ولایت از منظر علامه حلی است.

### ۳. چستی انسان کامل از منظر ابن عربی

انسان کامل از منظر ابن عربی، کون جامع و واجد اعتدال و برزخیت است، و تمام حضرات و حقایق هستی را در وجود خود جمع کرده است، هم حیثیت حقانی و ربانی و صعود به مرحله تعیین ثانی و اول را واجد است، و هم حیثیت خلقی و تفصیل حقایق عینی و ظلی را دارا است.

از دیدگاه محیی‌الدین، انسان کامل، برنامه و نمودار جامع نعوت حضرت الهیه، یعنی همان مظهر اتم ذات و صفات و افعال او است، و صورت الهی انسان کامل، چیزی جز حضرت الهیه نیست، که خداوند سبحان، همه اسماء و حقایق عالم کبیر منفصل را در وجود مختصر شریف او ایجاد فرمود، و او را روح عالم قرار داد، و عوالم علوی و سفلی را از جهت کمال صورتش، در تسخیر او درآورد. بدین رو همان‌طور که چیزی در عالم نیست، مگر این‌که خداوند را به حمد او تسبیح می‌کند، همان‌طور نیز چیزی در عالم نیست، مگر این‌که مسخر این انسان است؛ چرا که مقتضی حقیقت صورت انسان، چنین است. پس هر آن‌چه در عالم است، تحت تسخیر انسان است، و انسان کامل، این را با علم خود می‌داند، و انسان حیوان، از جهل خویش به آن آگاه نیست. (قیصری، آشتیانی، ۱۳۸۶: ۱۱۱۵، ۱۱۱۶) بدین رو، انسان کامل، واجد همه حقایق نشئات و خلیفه‌الله است، و تا زمانی که انسان کامل، موجود است، عالم محفوظ است. (ابن عربی، عقیفی، ج ۱، ۱۹۴۶: ۵۰)

هم‌چنین ابن عربی در «الفتوحات المکیّة»، انسان کامل را حق مخلوق به می‌داند، یعنی خداوند به سبب او عالم را خلق کرده است، و انسان کامل، غایت مطلوب از خلق است. و خلق جز برای او و ظهور عین او آفریده نشده است. و مقصود از ذکر قید کامل از منظر ابن عربی، آن است که چون اسم انسان بر آدمیانی که در صورت به او شباهت دارند اطلاق می‌شود، مانند این که زید و عمرو را انسان می‌نامند، در حالی که حقایق الهی در زید ظهور یافته اما در عمرو ظهور نیافته است، و عمرو در حقیقت حیوانی است در شکل انسان، برای رفع این اشتباه قید کامل ذکر می‌شود. (ابن عربی، ج ۲، بی تا: ۳۹۶) انسان کامل، با صورت الهی ظهور می‌یابد، و خداوند متعال این کمال را به او عطا نمی‌فرماید، مگر از این حیث که او بدل از حق تعالی و جانشین او باشد، بدین‌رو او را خلیفه نامید. و کسی که خلیفه و نایب حق تعالی است، در حقیقت خداوند متعال سمع و بصر و ید و جمیع قوای او است. (ابن عربی، ج ۳، بی تا: ۲۸۰)، و از همه بالاتر و برتر این‌که حق تعالی بر جای عقل او قیام می‌کند. و او عقل الله می‌شود. چنان‌که در حدیث معراج آمده است: «...و لأستغرقن عقله بمعرفتی و لأقومن له مقام عقله...» (فیض کاشانی، ج ۲۶، ۱۴۰۶: ۱۴۸)؛ و بی‌گمان عقل او را با معرفت خود مستغرق می‌کنم، و بی‌تردید بر جای عقل او قیام می‌کنم. و چنین است که



انسان کامل، کامل‌ترین نشئه حقایق است که حقایق اسماء الهی و حقایق عالم بر آن اساس انشاء شده است. (ابن عربی، ج ۱، بی تا: ۶۴۰)

#### ۴. اوصاف و بایستگی‌های انسان کامل

فهم همه‌جانبه چستی انسان کامل، مبتنی بر فهم اوصاف و مقومات وجودی او است. در منظومه فکری ابن عربی، انسان کامل واجد خلافت، ولایت، جامعیت و اعتدال است.

##### ۱.۴ خلافت الهی

خلافت الهی، یکی از اوصاف و بایستگی‌های انسان کامل است. ابن عربی در «فصوص الحکم» بدان چنین اشارت کرده است: «فما صحّت الخلافة إلا للإنسان الكامل.» (ابن عربی، عقیفی، ج ۱، ۱۹۴۶: ۵۵)، خلافت جز بر بالای والای انسان کامل راست نیاید. خلافت الهی انسان، همان تخلق او به اخلاق الهی و اتصاف او به اوصاف ربانی است. نوع انسان، یا بالقوه خلیفه الهی است و استعداد خلافت دارد، چنان‌که در قرآن کریم آمده است: «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَ رَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيُبْلِغَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ.» (انعام، ۱۶۵)؛ و یا بالفعل، خلیفه الله است، و به قدر وسع خود آئینه اوصاف ربانی و نماینده اسماء الهی است. چنان‌که در کتاب الهی آمده است: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً.» (بقره، ۳۰)؛ و یا فرمود: «يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ.» (ص، ۲۶)

البته باید توجه داشت که مقام خلافت الهی که انسان کامل واجد آن است، منصب شرعی نیست، بلکه حقیقت تکوینی و عینی است؛ و به تعبیر دیگر مقام خلافت شرعی، از شئون و نتایج خلافت تکوینی است، و کسی صلاحیت خلافت شرعی الهی را دارد، که واجد خلافت تکوینی الهی باشد.

بدین‌رو ابن عربی در فص آدمی، در بیان تسمیه انسان کامل به خلافت، انسان را به منزله نگین انگشتر و فص خاتم نسبت به خاتم و انگشتر می‌داند، که خاتم محل نقش و علامتی است که پادشاه، خزائن خود را به آن مهر می‌زند تا دیگری در آن تصرف نکند.

از این رو انسان کامل، را خلیفه نامید. (ابن عربی، عقیقی، ج ۱، ۱۹۴۶: ۵۰). قاسانی در تبیین معنای ختم، در تعلیقه بر فصوص می‌نویسد: ختم، صورت جمعیه الهیه است، و علامت، همان نقش نگین است. (ابن عربی، حسن زاده آملی، ج ۱، ۱۳۸۲: ۲۴۶)؛ به بیان قیصری، شارح فصوص؛ محیی الدین، حال انسان را به دو اعتبار به فص خاتم تشبیه کرده است: انسان به اعتباری از عالم است، و به اعتباری دیگر خود عالمی جداگانه است؛ چرا که نگین انگشتر، گاه جزئی از انگشتر که محل نقش است به شمار می‌آید، و گاه جوهری مستقل که با رکاب انگشتر ترکیب شده، محسوب می‌شود. انسان نیز اگر چه نوعی از حیوان است و آخر آن‌چه دایره وجود بدان منتهی می‌شود، اما جوهر نفیس خزانه هستی و محل جمیع نقوش الهی و حقائق تکوینی است که خاتم و حافظ خزائن الهی است. و بدین اعتبار، حق تعالی او را در آیه کریمه «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره، ۳۰)، خلیفه نامید. (قیصری، آشتیانی، ۱۳۸۶: ۳۵۸) ابن عربی در مقام تعلیل تسمیه انسان به خلافت، می‌نویسد:

حق تعالی به سبب وجود خلیفه، خلق خود را حفظ می‌کند، هم‌چنان‌که پادشاه، خزائن و گنجینه‌ها را با مهر نهادن و ختم کردن حفظ می‌کند. تا زمانی که پادشاه بر خزائن مهر نهاده، احدی بدون اجازه او جسارت گشودن آن را ندارد، پس انسان را در حفظ عالم خلیفه خود قرار داد، تا حافظ خزائن رب العالمین به خلافت و مظهریت از او باشد. پس تا زمانی که انسان کامل در این عالم است، عالم محفوظ است. (همان: ۳۵۸)

قیصری در شرح عبارت فوق می‌نویسد:

هم‌چنان‌که ختم، حافظ خزائن است بالخلافه نه بالاصاله، هم‌چنان، حق تعالی خلق خود را در حالت استتار به مظاهر اسماء و صفات عزّش، با انسان کامل حفظ می‌کند، و پیش از استتار و اختفا و اظهار خلق، او خود حافظ خزائن بود، پس انسان بدین اعتبار خلیفه است که حافظ عالم است. (همان: ۳۵۸)

مؤیدالدین جندی در شرح فصوص پس از بیان این مطلب که علامت ختم ملک بر خزانه‌اش، همانا انسان کامل است، سخن را به این نکته مدلل می‌کند که انسان کامل احدیت جمع جمیع جمعیات و اسم اعظم است، و اسم اعظم علامت بر مسمای خودش است. پس انسان کامل ظاهریت ائیت الهیه، و حق تعالی هویت و باطن ائیت

الهیة است؛ بدین رو انسان کامل را خلیفه نامیده‌اند؛ چرا که خلیفه به صورت مستخلف خود در حفظ خزائن او ظهور می‌کند، و خدای تعالی با ختم بر خزائن خود از خلق محافظت می‌کند. (جندی، ۱۴۲۳: ۱۷۷) به اعتقاد محیی‌الدین، انسان کامل از آن حیث که بدل و جانشین حق تعالی است خلیفه نامیده می‌شود، اما خلفای پس از او، خلیفه انسان کامل به شمار می‌آیند، و انسان کامل اول، به تنهایی خلیفه حق است، و باقی همه خلفای خلیفه حق هستند. (ابن عربی، ج ۳، بی تا: ۲۸۰) و مراد او این است که انسان اول، خلیفه بی‌واسطه حق تعالی است، و خلفای دیگر همه خلیفه با واسطه و نیابتی حق تعالی به‌شمار می‌آیند.

ابن عربی در تبیین جایگاه خلافت الهی، معتقد است که خلافت مخصوص آدم (علیه السلام) است نه غیر او از اجناس عالم، چرا که حق تعالی او را بر صورت خویش آفرید، پس خلیفه ناگزیر باید در هر آن چه بر آن، خلیفه گماشته می‌شود، به همان صورت مستخلف خود ظاهر شود، و گرنه خلیفه او در آن امور نیست، و خدای تعالی به او امر و نهی عطا کرد و او را خلیفه نامید، و به سمع و طاعت در تمامی امور آسان و دشوار برای او بیعت قرار داد، و به بندگان خود دستور داد که از الله و رسول الله و اولوا الامر اطاعت کنند، و رسول الله (صلی الله علیه و آله)، بین رسالت و خلافت همانند داود جمع کرد؛ چرا که خدای تعالی نص بر خلافت الهی داود (علیه السلام) آورده است. اما چنان نیست که هر انسان کاملی میان خلافت و رسالت جمع کند، به عبارت دیگر از دیدگاه محیی‌الدین هر خلیفه‌ای رسول نیست، و هر رسولی هم خلیفه به این معنا نیست، اما اگر کسی امر و نهی و عقاب و عفو و امر به طاعت الهی کرد، و همه این صفات در او جمع شد خلیفه است، و هر که امر و نهی الهی را ابلاغ کرد، و از پیش خود اذنی از جانب خداوند متعال در امر و نهی و تشریح نداشت، رسولی است که رسالات رب خود را ابلاغ می‌کند اما خلیفه نیست؛ بدین رو اولوالامر، امر و نهی می‌کنند، اما حق تشریح ندارند. (همان، ۲۶۳) مقصود محیی‌الدین از نفی خلافت، نفی خلافت بالذات و بی‌واسطه است نه نفی مطلق خلافت؛ یعنی در حقیقت اولوالامر، از دیدگاه او در امر و نهی و تشریح، خلفای خلیفه بالذات هستند، نه خلفای منصوص بی‌واسطه از سوی خدای تعالی. (همان، ۲۶۴؛ همان، ج ۳، ۱۳۹) هم‌چنین از آن جایی که «الله» اسم جامع معانی جمیع اسماء الهیه و تجلی همه صور است، خلیفه یعنی رسول و اولوالامر (خلیفه بالذات و خلیفه بالواسطه)، نیز

ناگزیر در تمام صوری که خلایق بدان محتاجند، ظهور می‌یابد، پس هر کسی که با امام بیعت کند، با خدای تعالی بیعت کرده است. (همان، ج ۴، ۱۲۲)

## ۲.۴ جامعیت و اعتدال

جامعیت و اعتدال بین حق و خلق، دومین ویژگی بایسته انسان کامل است. ابن عربی معتقد است، جمیع اسمائی که در صورت الهیه است، در نشئه انسانی ظهور کرده است، بنابراین انسان، رتبه احاطه و جمع را با این وجود خود به دست آورد، و به سبب او حجت الهی بر فرشتگان قائم شد. (ابن عربی، عقیقی، ج ۱، ۱۹۴۶: ۵۰)

بنابر تبیین مؤیدالدین جندی در شرح فصوص، ظهور حقائق اسمائی در صور کلیه احدیه جمعیه کمالیه، ظهور جمعی احدی کمالی است، بر خلاف ظهور حقائق اسمائی در صور تفصیلی فرقانی، که ظهور متفرق تفصیلی است، به این معنا که ظهور حقائق اسمائی الهی در هر انسان کاملی، کامل، جمعی، احدی، و به حسب مظهر اجمع اکمل، کلی است، و به حسب هر جزئی، ظهورش در هر جزئی از عالم جزئی است، و گاه اکثر اسماء که به انسان اختصاص دارد، در اکثر اجزاء عالم ظاهر نمی‌شود، چه رسد به این که تمام اسماء به‌طور کامل در آن‌ها ظاهر شود، اما ظهور آن‌ها در انسان به تمامی و بر وجه اکمل است. (جندی، ۱۴۲۳: ۱۸۰)

قیصری در تبیین سخن محیی‌الدین، معتقد است، چون خداوند انسان را خلافت عطا کرد، و او را ختم خزائن دنیا و آخرت قرار داد، جمیع اسماء در صورت الهی در نشئه انسانی که جامع بین نشئه عنصری و روحانی است، ظاهر شد، یعنی همه این کمالات در نشئه انسانی به فعلیت رسید. همه عالم، صورت تفصیلی حضرت الهیه و انسان کامل، صورت جمعیه حضرت الهیه است. بنابراین نشئه انسانی، رتبه احاطه و جمع به این وجود، یعنی وجود عینی را حائز شد؛ چرا که با جسم، رتبه اجسام را، و با روح، رتبه ارواح را جمع کرد، و با این جمع، حجت بر ملائکه قائم شد، چرا که او بر آن چه آن‌ها احاطه نداشتند محیط است. (قیصری، آشتیانی، ۱۳۸۶: ۳۶۳) قیصری سپس می‌نویسد:

همه موجودات، کمال خود را جز از مرتبه انسان کامل دریافت نمی‌کنند، و برای آن‌ها در هر آنی جز از مرتبه انسان کامل، مدد حاصل نمی‌شود؛ چرا که همه اسماء از اسم «الله» که این کامل، مظهر او است، استمداد می‌کنند. (همان: ۳۶۵)

انسان کامل، جامع همه کمالات و مظهر اسم الله است، و واجد اعتدال بین حق و خلق است، یعنی هم حق را و هم حق خلق را اداء می‌نماید و جامع بین حقایق وجوبی و نسبت‌های اسماء الهی، و بین حقایق امکانی و صفات خلقی است. (ابن ترکه، ۱۳۸۱: ۳۲۶) به بیان دیگر، همه حقایق و کمالاتی که در صور تفصیلی عالم به صورت متمایز و فرقانی ظهور دارد، در وجود انسان کامل، به صورت جمعی و احدی و اکمل ظاهر است. به تعبیر این ترکه، حقیقت انسانی، برزخ جامع بین وجوب و امکان، و شامل جمیع حقایق منسوب به وجوب و امکان است. (همان: ۳۲۶) به تعبیر دیگر، انسان از حیث حقیقت و مرتبتش، بین او و حق تعالی هیچ واسطه‌ای نیست، زیرا حقیقت انسان کامل عبارت است از برزخیت جامعه بین احکام وجوب و احکام امکان، پس انسان، به هردو طرف وجوب و امکان احاطه دارد. (قونوی، خواجوی، ۱۳۸۸: ۱۵۶) در مورد برزخیت انسان کامل بین وجوب و امکان، لازم به ذکر است که مراد از وجوب، وجوب اطلاقی و ذاتی در مقابل امکان ذاتی نیست؛ چرا که واجب بالذات و علی الاطلاق، حق سبحانه و تعالی است، اما از آن‌جا که انسان کامل، مظهر اکمل اسماء الله است، و اسماء در صقع ربوبی و واجب‌اند، بنابراین انسان کامل، نیز واجد جهت وجوبی است.

محبی الدین، در رساله «انشاءالدوائر» در تبیین جامعیت و اعتدال و برزخیت انسان کامل بین حق و خلق، بر آن است که انسان دو نسخه دارد، نسخه ظاهر و نسخه باطن. نسخه ظاهر، با کل عالم با تمام اقسامش، تضاهی و تشابه دارد، و نسخه باطن، با حضرت الهیه مضاهات دارد. پس انسان کامل، در حقیقت همان کل علی الاطلاق است؛ چرا که قبول کننده جمیع موجودات قدیم و حدیث است، و سایر موجودات، قابلیت آن را ندارند، زیرا هر جزئی از عالم، الوهیت را قبول نمی‌کند، و اله عبودیت را قبول نمی‌کند، بلکه همه عالم عبد است و حق سبحانه به تنهایی اله واحد و صمد است که بر او اتصاف به آن‌چه با اوصاف الهی تناقض دارد، روا نیست، هم چنان که بر عالم، اتصاف به آن‌چه با اوصاف حادثه عبودی، تناقض دارد، روا نیست، اما انسان دارای دو نسبت کامل است، نسبتی که با آن به حضرت الهیه داخل می‌شود، و نسبتی که با آن به حضرت کیانیه وارد می‌شود، پس در مورد او گفته می‌شود عبد است از حیثیتی که مکلف است و نبوده و سپس به وجود آمده است مانند عالم؛ و در مورد او گفته می‌شود رب است، از حیثیتی که خلیفه است و از حیثیت صورت و از این حیث که او احسن تقویم است، پس گویا انسان، برزخ بین عالم و حق و جامع بین خلق و حق و خط فاصل بین حضرت الهیه و کونیه است، مانند خط

فاصل بین سایه و خورشید، و این حقیقت انسان است و در حدوث و قدم کمال مطلق دارد. و حق تعالی در قدم کمال مطلق است و در حدوث برای او مدخلی نیست و برتر از آن است، و عالم، در حدوث کمال مطلق است و در قدم هیچ مدخلی ندارد و فروتر از آن است، پس چنین است که انسان جامع است. (ابن عربی، ۱۳۳۶ق: ۲۱ و ۲۲) و سر خلافت انسان کامل، همین جامعیت او است. چنان که ابن عربی نیز در فصوص به این مطلب اشارت کرده است. (ابن عربی، عقیقی، ج ۱، ۱۹۴۶: ۵۶)

### ۵. چیستی و بایستگی‌های امامت از منظر علامه حلی

علامه حلی در آثار کلامی خویش به بیان چیستی امامت و تبیین و تعریف امامت و بایستگی‌ها و اوصاف امام اهتمام ورزیده است. وی به تبع عموم متکلمان شیعه و سنی امامت را چنین تعریف کرده است: «الإمامة ریاسة عامّة فی أمور الدّین و الدّنیة لشخص من الأشخاص نیابة عن النّبیّ». (حلی، ۱۳۶۵: ۴۰؛ ۱۴۲۶: ۱۹۹؛ ۱۳۸۶: ۴۷۳؛ ۱۴۱۵: ۴۳۹)؛ امامت ریاست عمومی در امور دنیا و دین برای شخصی از اشخاص به نیابت از پیامبر است. فاضل مقداد در شرح این سخن معتقد است، بحث امامت از توابع و فروع نبوت است و امامت ریاست عمومی در امور دین و دنیا برای شخص انسانی است، «نسبت»، جنس بعید و «ریاست» جنس قریب تعریف است، و «عمومی بودن»، فصلی است که امامت را از ولایت قاضیان و نواب جدا می‌کند، و «در امور دین و دنیا»، بیان متعلق ریاست است، که این ریاست هم چنان که در امور دین است در امور دنیا هم هست. (همان، ۱۳۶۵: ۴۰) وی سپس، یادآور می‌شود که برخی فاضلان دو قید دیگر به تعریف افزوده‌اند، یکی قید «لشخص انسانی» برای یک فرد انسانی، و دیگری قید «بحق الأصاله»، برای شخص انسانی، اشارت به دو امر است: یکی این که فرد سزاوار امامت، شخصی است معین و معهود از جانب خداوند و رسول خدا، و نه هر شخصی، و دوم این که مستحق امامت در هر عصری بیش از یکی نیست، هم چنین قید «بحق الأصاله» برای پرهیز و احتراز از نایبی است که امام، ولایت عمومی را به او تفویض کرده است؛ چرا که او ریاست عامه دارد، اما ریاست او، بالأصاله نیست، بلکه نیابتی است، و چنین کسی امام نیست. اما حق آن است که چنین کسی ریاست عامه هم ندارد، زیرا بر امام خود، ریاست ندارد، پس نیازی به ذکر بحق الأصاله هم نیست، و همان قید عموم برای افاده این معنا بسنده است. اما تا این جا تعریف

بر نبوت هم صدق می‌کند، بنا بر این قید نیابت از نبی، نبی را از تعریف خارج می‌کند. (همان: ۴۰) این تعریف مورد وفاق متکلمان شیعه و سنی است، چنان که قاضی عضدالدین ایجی و شریف جرجانی در «شرح المواقف»، و تفتازانی در «شرح المقاصد» که دو کتاب از مهم ترین کتب کلامی اهل سنت اشعری اند، همین تعریف را ذکر کرده اند. (جرجانی، ج ۸، ۱۳۲۵ق: ۳۴۵؛ تفتازانی، ج ۵، ۱۴۲۳: ۲۳۴) این وفاق البته وفاقی است مبتنی بر مدارا و تسهیل مباحثه، و گرنه این تعریف، تنها شأنی از شئون امامت را تبیین می‌کند.

## ۶. اوصاف و بایستگی‌های امام

در کلام شیعی و به ویژه در آثار علامه حلی، برای امام بایستگی‌هایی ذکر شده است. مانند عصمت، علم، افضلیت، شجاعت، معجزه و ایمان. که در این میان دو شاخصه علم و عصمت از ارکان اوصاف امام به شمار می‌آیند.

### ۱.۶ عصمت

عصمت در لغت، به معنای امساک، منع و حفظ است. صاحب بن عباد در «المحیط فی اللغة» می‌نویسد: «العِصْمَةُ: الْمَنْعُ» (ابن عباد، ج ۱، ۱۴۱۴: ۳۴۸)؛ عصمت همان منع است. ابن فارس نیز در «معجم مقاییس اللغة» می‌نویسد:

عین و صاد و میم، اصل واحد و صحیحی است که بر امساک و منع و ملازمه دلالت دارد، و معنا در همه این‌ها یکی است. و از این قبیل است عصمت، به این معنا که خداوند متعال بنده خود را از امر بدی که در آن واقع شود، نگاه می‌دارد. (ابن فارس، ج ۴، ۱۴۰۴: ۳۳۱)

عصمت از دیدگاه علامه حلی، عبارت از لطفی است که خداوند متعال نسبت به مکلف ایجاد می‌کند که با آن بر ترک طاعت و ارتکاب معصیت در عین قدرت بر انجام آن، هیچ داعی و انگیزه‌ای ندارد. (حلی، ۱۴۱۵: ۴۲۴)

هم‌چنین علامه حلی در کتاب «الفین» در تعریف عصمت می‌نویسد: «عصمت، آن امری است که با وجود آن، مکلف در عین حال که قدرت انجام معصیت دارد، صدور

معصیت از او ممتنع است. و با عدم عصمت، صدور معصیت از او ممتنع نیست.»  
(حلی، ۱۴۲۳: ۵۶)

وی در کتاب «مناهج الیقین فی اصول الدین» به تبیین آراء مختلف در مورد عصمت اهتمام می‌ورزد، و آراء اوائل و اواخر را بیان و نقد می‌نماید. به بیان او، اوائل می‌گویند: عصمت، ملکه‌ای است متمکن در نفس آدمی که با وجود آن، از صاحب آن، معاصی صادر نمی‌شود. و دیگران گفته‌اند: معصوم، کسی است که امکان انجام دادن گناهان را ندارد. و برخی از آنان معتقدند، عدم تمکن از فعل معاصی، به علت اختصاص بدن یا نفس او به خاصیتی است که مقتضی امتناع صدور معاصی از او است، و برخی دیگر نیز بین معصوم و دیگر اشخاص انسانی در خواص بدنی و نفسانی تساوی می‌بینند، و عصمت را به قدرت بر طاعت یا عدم قدرت بر معصیت تفسیر می‌کنند، و این دیدگاه ابوالحسن اشعری است. عده‌ای نیز معتقدند، معصوم از فعل طاعت و معصیت متمکن است، ولی اختصاص به لطفی از سوی خداوند متعال دارند که با آن صدور معصیت از آنان ممتنع است، و این سخنی است که علامه حلی نیز معتقد به آن است. اینان اعتقاد کسانی را که معتقد به سلب قدرت از معصیت هستند ابطال می‌کنند، به این که در این صورت در عصمت معصومان، هیچ مدحی نیست، و موجب ابطال تکلیف در حق آن‌ها خواهد بود. و ثواب و عقاب برای آن‌ها وجود نخواهد داشت که همه این لوازم باطل است.  
(حلی، ۱۴۱۵: ۴۲۴)

علامه حلی هم چنین در «نهج الحق و کشف الصدق» در آغاز مبحث امامت، نخستین فصلی را که می‌گشاید، در موضوع وجوب عصمت امام است، وی معتقد است، نظریه امامیه در عصمت امامان، این است که امامان در وجوب عصمتشان از همه قبایح و فواحش از دوران کودکی تا زمان مرگ، عمدی و یا سهوی مانند انبیا هستند. (حلی، ۱۹۸۲: ۱۶۴)  
وی سپس در کتاب نامبرده و نیز در «کشف المراد» و از همه افزون‌تر در کتاب «الفین»، برای اثبات ضرورت عصمت، چنین استدلال می‌کند:

۱. برهان امتناع تسلسل: اگر امام، معصوم نباشد، تسلسل لازم می‌آید، و تالی باطل است، پس مقدم نیز مثل آن باطل است؛ بیان شرطیه چنین است که مقتضی وجوب نصب امام، امکان خطا بر مردمان است، پس اگر این مقتضی در حق امام نیز ثابت باشد، واجب می‌شود که امام نیز امام دیگری داشته باشد، و همین‌طور امر ادامه می‌یابد و مستلزم تسلسل است



مگر این که به امامی منتهی بشود که خطا بر او ممکن نباشد، که همو امام اصلی است. (حلی، ۱۴۱۳: ۴۹۲) چون عموم مردم غیرمعصوم و خطاپذیرند، نیازمند به امام هستند، و چون ملاک نیازمندی به امام، خطاپذیری است، امام باید خطاناپذیر باشد، وگرنه خود نیازمند به امام خواهد بود، آن امام دیگر نیز اگر خطاپذیر باشد، نیازمند به امام دیگری خواهد بود، مگر این که سلسله به امامی منتهی شود که خطاناپذیر و معصوم باشد، و وجود امامان نامتناهی در یک زمان به گونه‌ای که همگی خطاپذیر باشند، ممتنع است. و این معنای سخن خواجه نصیرالدین طوسی در متن «تجریدالاعتقاد» است که می‌نویسد: «وامتناع التسلسل یوجب عصمته.» (همان، ۴۹۲)

۲. برهان حفظ شریعت: امام، حافظ و قوام شریعت است، زیرا کتاب و سنت رسول الله (صلی الله علیه و آله)، به علت عدم احاطه بر تمام احکام تفصیلی به تنهایی حافظ شریعت نیستند، هم چنین اجماع امت، حافظ شریعت نیست؛ زیرا هر یک از افراد امت، بنابر فرض نبودن معصوم در میان آنان، خطاپذیرند، پس مجموع امت هم جایز الخطا هستند، نیز اجماع امت بر اساس دلالت دلیل، معتبر نیست، وگرنه آن دلالت شهرت می‌یافت، و نیز بنابر اماره ظنی، معتبر نیست، زیرا اتفاق مردم در سایر سرزمین‌ها بر اماره واحده ممتنع است، هم چنان که مردم بر خوردن طعام معین در زمان واحد اتفاق نمی‌کنند، و اگر بدون دلیل و اماره اجماع کردند که از ریشه باطل است و قابل اعتنا نیست. هم چنین قیاس نیز حافظ شریعت نیست؛ زیرا اعتقاد به قیاس باطل است، نیز برائت اصلیه نیز حافظ شریعت نیست؛ زیرا اگر چنین بود بعثت انبیا نیز واجب نبود، هم چنان که همگان متفق بر آنند که حافظ شریعت نیست، پس تنها امام باقی می‌ماند که او باید حافظ شریعت باشد، و اگر خطا بر او روا باشد، به آن چه خداوند متعال ما را بر آن متعبد داشته و مکلف قرار داده است، وثوق و اطمینان حاصل نمی‌شود، و این با غرض از تکلیف که انقیاد به مراد الهی است ناسازگار است. (حلی، ۱۴۱۳: ۴۹۳؛ ۱۹۸۲: ۱۶۴) بر این اساس تنها راه حفظ شریعت، عصمت امام در تبیین تفصیلی شریعت است.

۳. پیامدهای نامعقول عدم عصمت امام: در صورتی که امام، معصوم نباشد، پس خطاپذیر خواهد بود. و اگر خطا و معصیت کند، دو حالت به وجود خواهد آمد:

الف. اگر از امام خطایی سر بزند، نهی او از فعل منکر واجب است، و در این صورت با امر الهی به اطاعت از امام به صورت مطلق تضاد خواهد داشت؛ چرا که حق تعالی در قرآن کریم فرمود: «أطیعوا الله وأطیعوا الرسول وأولی الأمر منکم.» (حلی، ۱۴۱۳: ۴۹۳)

ب. اگر از امام خطایی سر بزند، نقض غرض از نصب امام لازم می‌آید، و تالی یعنی نقض غرض باطل است، پس مقدم نیز یعنی صدور خطا از امام، مانند آن باطل و ممتنع است. بیان قضیه شرطیه چنین است که، غرض و هدف از نصب و اقامه امام، آن است که امت از او اطاعت و انقیاد داشته باشد و از اوامر و افعال او امتثال و تبعیت کنند، حال اگر از امام معصیتی صادر شود، هیچ یک از این امور واجب نخواهد بود، چرا که با نصب امام ناسازگار است. (همان، ۴۹۳)

ج. اگر از امام خطایی سر بزند، لازم می‌آید که درجه و رتبه او از مردمان عادی امت نیز فروتر باشد، چرا که عقل او افزونتر و معرفت او به خداوند متعال و ثواب و عقاب او بیش‌تر است، و در چنین حالتی، جایگاه او از مردمان معمولی فروتر خواهد بود. و همه این امور بی تردید باطل است. (همان، ۴۹۴)

مهم‌ترین پیامد نامعقول، پیامد دوم است، یعنی کاهش وثاقت و اعتبار امام نزد مردمان؛ چرا که در این صورت، هدف از نصب امام تامین نخواهد شد.

## ۲.۶ علم

پس از عصمت، دومین صفت از اوصاف و بایستگی‌های امام، علم او است. خواجه نصیرالدین طوسی، در رساله «الإمامه» می‌نویسد:

دومین صفت، علم به اموری است که در امامت خود به آن نیازمند است، شامل علوم دینی و علوم دنیوی؛ مانند علم به شرعیات و امور سیاسی و آداب مدیریت و تدبیر و مبارزه با دشمنان و مانند آن‌ها، زیرا بدون این آگاهی‌ها نمی‌تواند به امر امامت قیام کند. (طوسی، ۱۴۰۵: ۴۳۰)

علم امام، از مواهب الهی است و به اذن تکوینی خداوند به همه حقایق عالم هستی تعلق می‌گیرد. و از راه اکتساب از مردمان معمولی به دست نمی‌آید، بلکه از آن‌جا که امام،

نیابت از نبی دارد، یکی از منابع علم او وصول علم از نبی و از امام پیشین است، که به چند طریق صورت می‌گیرد:

۱. تعلیمات عادی: از طریق تلقی علوم و معارفی که به صورت عمومی و همگانی توسط نبی و یا امام، عرضه می‌شود.

۲. تعلیمات غیرعادی: مثل انتقال از طریق تحدیث فرشتگان، یا اشراق و تنویرباطن و الهام الهی و یا انتقال و اشراق دفعی حقایق از نفس نبی یا امام، و یا نوشتن امور و احکام شریعت به صورت ویژه و تفصیلی برای امام، مانند آن چه در احادیث امامیه تحت عنوان کتاب جفر و جامعه و یا مصحف فاطمه ذکر شده است. (کلینی، ج ۱، ۱۳۶۲: ۲۷۰؛ صفار، ج ۱، ۱۴۰۴: ۱۵۰، ۱۵۲، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۱۹)

علامه حلی، باب مستقلی در مورد علم امام در آثار خود نگشوده است و به اختصار گاه در ذیل مبحث عصمت، و گاه در ذیل عنوان افضلیت به بحث از علم امام نیز اشاراتی کرده است. وی در «أنوارالملکوت فی شرح الیاقوت» بیان می‌کند که واجب است امام، از نظر علمی افضل باشد، و هیچ حکمی از احکام شریعت از او پنهان نماند، زیرا ندانستن احکام شریعت، قبیح است، همانند این که وزیری را به وزارت نصب کنند که نسبت به این امر اطلاعی ندارد، و در این امر، توانایی و تمکن از معرفت به احکام اهمیتی ندارد، بلکه علم به احکام مهم است. چنان که ممکن است فرد بقالی تمکن از معرفت به امور موردنیاز وزارت داشته باشد، اما علم بالفعل به امر وزارت نداشته باشد. (حلی، ۱۳۶۳: ۲۰۷) چنان که در قرآن کریم آمده است: «أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ.» (سوره یونس - آیه ۳۵)

سیدالدین حمصی رازی، از متکلمان برجسته امامیه، در کتاب «المنقذ من التقليد»، شرط اعلی‌ت امام نسبت به احکام شرعی را ذکر و تبیین می‌کند، دلیل وجوب علم امام به جمیع احکام شریعت این است که امام در جمیع احکام شریعت، امام است، و متولی حکم در امور کوچک و بزرگ است، و اگر عالم به همه احکام نباشد، تولیت او نسبت به احکام شریعت قبیح خواهد بود؛ چرا که حکم عقلا به قبح تولی امر توسط کسی که نسبت به امری علم ندارد و یا علم به بیشتر آن ندارد، معلوم است، حتی اگر آن فرد راه به تعلم و یادگیری هم داشته باشد. آن چه مهم است علم بالفعل به جمیع احکام شریعت است. (حمصی رازی، ج ۲، ۱۴۱۲: ۲۹۰)

ممکن است گفته شود، امام در هر آن چه می‌داند امام است، نه آن چه را که نمی‌داند، پاسخ این است که اجماع منعقد است بر این که امام در جمیع دین و احکام شریعت امام است، به این اعتبار که در جمیع احکام، او حاکم است، آری اگر فرض بر این بود که امام در برخی احکام، حاکم است، علم به همان میزان نیز کفایت می‌کرد و علم به جمیع احکام واجب نبود. (همان، ۲۹۱) هم‌چنین ممکن است اشکال شود، اگر امام حکم حادثه‌ای را نداند می‌تواند در آن مسئله به علما رجوع کند، و از آنان استفتا کند، اما نخست این که استفتا برای عوام مردمان که علم به احکام ندارند وضع شده نه برای امام، و دوم این که آن چه وجه قبیح بودن تولی امر امامت است، فقد علم است نه فقد طریق علم، و سوم این که اگر روا باشد که با رجوع به علما و استفتا از آنان فردی متولی امر امامت شود، روا است که متولی امر امامت کسی باشد که هیچ حکمی از احکام را نمی‌داند و در تمامی مسائل به عالمان مراجعه می‌کند. (همان، ۲۹۲)

## ۷. بررسی تطبیقی و تحلیلی چیستی انسان کامل و امامت

به راستی آن چه را ابن عربی، هستی جامع و خلیفه‌الله و انسان کامل می‌نامد، و از منظر هستی‌شناختی عرفانی، این انسان، در عین این که از اکوان و در شمار ماسوی الله است، واجد و جامع جهات حقانی و ربانی نیز هست، و با حقیقت وحدانی خود همه حقایق و کمالات الهی را در خود متجلی ساخته، و هر آن چه در عالم ناسوت و لاهوت به صورت منفصل و متمایز وجود دارد، در وجود او به نحو احدیت جمع است؛ چنین کسی شایستگی خلافت و پیشوایی و راهبری در عالم انسانی دارد، و اگر انسانی به صورت کسی که از ناحیه او خلیفه شده است، ظهور نیابد، در حقیقت خلیفه نیست، و اگر تمامی اموری که مردم می‌خواهند و او به جانشینی آن‌ها گماشته شده است در وی نباشد، خلیفه نیست، چون استناد رعایا به او است و ناگزیر باید به همه نیازهای مردم قیام نماید و گرنه خلیفه نیست. و در نهایت معتقد است، خلافت و امامت جز بر بالای والای انسان کامل راست نیاید و جز او را نشاید. (ابن عربی، عقیقی، ج ۱، ۱۹۴۶: ۵۵). این نگاه به انسان کامل و خلافت او، البته با تفاوت‌هایی با نظریه امامت شیعی که علامه حلی در شمار مدافعان والامقام و پیشتاز آن است، منطبق است.

توضیح آن که محیی الدین، در فص حکمه وجودیه فی کلمه داودیه، تنصیص بر خلافت داود را منت کبری و مکانت قرب داود می‌داند، که خدای تعالی او را به این جایگاه اختصاص داده است و با هیچ کس دیگری از آدمیان چنین تنصیصی نداشته است، اگر چه در میان آن‌ها خلفا نیز بوده‌اند. خداوند فرمود: «یا داوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ» (ص، ۲۶) سپس در پاسخ به این اشکال که خدای تعالی بر خلافت آدم نیز تنصیص کرده است، معتقد است، تنصیص آدم بسان تنصیص داود نیست، در مورد آدم به ملائکه فرمود: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره، ۳۰)، و نفرمود: من آدم را در زمین خلیفه قرار می‌دهم، و اگر هم می‌فرمود، بسان این گفتار نبود که در خطاب با داود فرمود: جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً؛ که این محقق است و آن دیگری نیست. و ذکر آدم در قصه بعد از آن، بر این دلالت نمی‌کند که آدم عین همان خلیفه منصوص علیه است. به اعتقاد ابن عربی آن چه در حق ابراهیم خلیل فرمود نیز همین‌طور است، چرا که خداوند فرمود: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (بقره، ۱۲۴) و نفرمود: تو را خلیفه قرار دادم، اگر چه می‌دانیم که امامت در این‌جا همان خلافت است اما مثل خلافت نیست، و بدین رو با اسم خاصش ذکر نکرده است. خلاصه سخن این که خدای تعالی جز بر شخص داود، نسبت به کسی دیگر، تنصیص و تصریح به خلافت حکم ندارد.

سپس محیی الدین بیان می‌کند که خدای تعالی بر زمین خلافتی دارد که از ناحیه الله خلافت دارند و آن‌ها رسولانند، و اما خلافت در روزگار ما از ناحیه رسول است نه از ناحیه الله، و خلفای عن الرسول به شریعت رسول حکم می‌کنند و از این دایره خارج نمی‌شوند. و این حکم را یا به نقل از او اخذ می‌کنند و یا با اجتهادی که اصل آن هم از رسول منقول است. اما در این روزگار نیز افرادی هستند که حکم را مستقیم از الله اخذ می‌کنند، و به عین همان حکم خلیفه عن الله به شمار می‌آیند، و ماده حکم او با ماده حکم رسول یکی است، اما در ظاهر از رسول تبعیت می‌کند تا در حکم با او مخالفت نکرده باشد. این فرد به لسان کشف خلیفه الله است، و به لسان ظاهر، خلیفه رسول الله است. در این‌جا محیی الدین به نکته‌ای تصریح می‌کند که نقطه عطف اختلاف با دیدگاه امامیه است، و آن نکته این است که می‌گوید: «و لهذا مات رسول الله (صلی الله علیه و سلم) و ما نص بخلافة عنه إلى أحد.» (ابن عربی، عقیقی، ج ۱، ۱۹۴۶: ۱۶۱-۱۶۳) امام خمینی در تعلیقه بر این فراز بر آن است که بر خلافت معنویه، که عبارت باشد از مکاشفه معنویه

نسبت به حقایق، با اطلاع بر عالم اسماء و اعیان، نص واجب نیست، اما اظهار نص بر خلافت ظاهری که از شئون انباء و رسالتی است که تحت اسماء کونیه است، واجب است؛ و بدین رو است که رسول‌الله (صلی‌الله علیه و آله) بر خلفای ظاهره تنصیب کرد. و خلافت ظاهری همانند نبوت تحت اسماء کونیه است، و هم‌چنان که نبوت از مناصب الهی است که از آثار آن اولویت بر انفس و اموال است، خلافت ظاهری نیز چنین است و منصب الهی امری است پنهان بر خلایق که ناگزیر باید با تنصیب اظهار شود. (قیصری، آشتیانی، ۱۳۷۵: ۹۵۵) و این توجیه که پیشتر ذکر شد، مبنی بر این‌که مقصود محیی‌الدین از نفی خلافت، نفی خلافت بالذات و بی‌واسطه است نه نفی مطلق خلافت؛ یعنی در حقیقت، اولوالامر، از دیدگاه او در امر و نهی و تشریح، خلفای خلیفه بالذات هستند، نه خلفای منصوص بی‌واسطه از سوی خدای تعالی؛ مشکل را حل نمی‌کند، و نمی‌تواند پاس‌خگویی تصریح ابن عربی به عدم لزوم تنصیب باشد؛ چرا که او به صراحت معتقد است رسول خدا به‌واسطه علمش به این‌که در امت کسی هست که خلافت را از رب خود دریافت می‌کند و خلیفه عن الله می‌شود، خلیفه را معین نفرمود.

اما در این‌جا پرسش این است که آیا علم رسول‌الله در مقام نبوت، در مقام اثبات سبب علم امت به خلیفه و موجب کشف خلیفه خواهد شد؟ و اگر چنین نباشد، در مقام اثبات چگونه خلیفه تعیین خواهد شد؟ و در مقام ادعای مدعیان خلافت، با چه معیاری می‌توان صدق و کذب سخن و ادعای آن‌ها را دریافت؟ آیا به غیر اظهار صریح نبی و اعلان و تنصیب او میسر است؟ اصولاً چنان‌که امام خمینی نیز ذکر کرد، خلافت، امری خفی است، و جز با اظهار از سوی رسول‌الله که اظهار الهی است، شایسته کسی نیست.

علامه حلی در کشف المراد، در شرح این عبارت خواجه نصیرالدین طوسی: «والعصمة تقتضی النصّ و سیرته (علیه السلام)» (حلی، ۱۴۱۳: ۴۹۵)؛ تبیین می‌کند که امامیه به‌طور خاص معتقدند، واجب است امام، منصوص علیه باشد. و عباسیه معتقدند، طریق تعیین امام، نص یا میراث است، و زیدیه معتقدند، طریق تعیین امام، نص یا دعوت به خویشتن است، و سایر مسلمانان معتقدند، طریق تعیین امام همانا نص یا اختیار اهل حل و عقد است. (همان، ۴۹۵) سپس در بیان دلیل بر ضرورت نص بر امام، دو وجه ذکر می‌کند: وجه نخست: واجب است که امام معصوم باشد، و عصمت امر پنهانی است که جز خداوند متعال کسی به آن علم ندارد؛ پس واجب است نصب امام از سوی

خداوند متعال باشد، چرا که فقط خداوند عالم به شرط است و بس. وجه دوم: پیامبر بر مردمان از پدر به فرزندش دلسوزتر است، تا جایی که مردمان را به اموری ارشاد کرده است که آن امور را با تعیین خلیفه نمی‌توان مقایسه کرد. پیامبر وقتی یک روز یا دو روز از مدینه سفر می‌کرد، برای اقامه امور مسلمانان کسی را به عنوان جانشین معین کرد، حال کسی که چنین روشی دارد، چگونه اهمال امت و عدم ارشاد امت را در مهم‌ترین و رفیع‌ترین و با عظمت‌ترین اشیاء که بیشترین نیاز جامعه است، و آن تعیین متولی امور جامعه پس از پیامبر است، به او می‌توان نسبت داد؟ بر این اساس یعنی بر طبق سیرت رسول، نصب امام و نص و تعریف و تعیین مصداق او بر رسول واجب است. (همان، ۴۹۶)

اما ابن عربی جعل ولات و خلفا را به عنوان مرجع مردمان برای فصل تخاصم و حکمروایی میان آنان برای رفع تشاجر می‌داند، و معتقد است خداوند یک امام را در ظاهر قرار داد، تا امر و تدبیر همگان در اقامه دین به او بازگردد، و به همه بندگان خود دستور داد تا در جعل امام با یکدیگر تنازع نکنند، و هر که بر او بشورد و با او نزاع کند، خداوند دستور جنگیدن با او را داده؛ زیرا منازعه با امام سبب فساد در دین می‌شود؛ حال، گاه این امام ظاهر قطب وقت است، یعنی جمع میان خلافت ظاهری و معنوی کرده است، و گاه امام قطب وقت خویش نیست، در این صورت خلافت معنوی از آن قطب وقت است، که جز به صفت عدل ظهور نمی‌کند، و این خلیفه ظاهری در حقیقت نایب باطنی قطب وقت است، بدین رو در امام ظاهر هم جور ممکن است، و هم عدالت، اما از قطب وقت، فقط عدل صادر می‌شود؛ ابن عربی سپس بیان می‌کند، امامت، عرض است، هم چنان که امانت هم عرض است، و امامت هم بدین رو خودش امانت است، که برخی اقطاب به آن ظاهر شده‌اند و برخی دیگر به این امانت ظاهر نشده‌اند، و خداوند تعالی به این قطب به اهلیت نظر کرده، و او را اهل حمل این امانت قرار داده است، و اگر خداوند به امام ظاهر نیز به این چشم نظر می‌کرد، هیچ امامی هرگز جور نمی‌کرد، چنان که امامیه در مورد امام معصوم معتقدند؛ چرا که شرط امام باطن این است که معصوم باشد، و امام ظاهر اگر غیر از قطب وقت باشد، مقام عصمت ندارد، و این جا محیی الدین دیدگاه امامیه را نادرست می‌داند، و از نظر او اگر امامت مطلوب قطب وقت نباشد، و خداوند به او امر کند که به امامت قیام کند، بی‌تردید او را معصوم قرار می‌دهد، و رسول الله با فعل خود که هیچ کسی را بر ولایت مجبور نکرد، ما را به این امر متنبه کرد، و بلکه ذکر کرد که هر که امامت را ترک کند، برای او بهتر است، و امامت در روز قیامت حسرت و ندامت است،

مگر برای کسی که در صورت عدالت به امامت قیام کند، در این صورت خداوند او را تسدید می‌کند و معصوم می‌دارد. (ابن عربی، ج ۳، بی تا، ۱۳۷-۱۳۸)

روشن است که ابن عربی به علت اهتمام بر تحفظ بر مبانی کلامی اهل سنت، البته به شکلی لطیف‌تر، برای واقعه امامت غیر معصوم که با توطئه اهل سقیفه رخ داد، در صدد تئوری‌پردازی و نظریه‌سازی است، چنان که سایر اندیشمندان اهل سنت چنین می‌کنند، یعنی در عالم خارج کسانی به امامت و خلافت می‌رسند که عالم و معصوم نیستند، سپس نظریه‌پردازان معتقد می‌شوند برای امامت، علم و عصمت لازم نیست، اما به حکم عقل و شاهد نقل، چنان‌که گفته آمد، علم و عصمت از بایسته‌های امامت و خلافت است، و چنان‌که خود ابن عربی نیز بر آن است، خلیفه باطنی رسول، باید معصوم باشد، و امامیه معتقد است، تنها فرد شایسته خلافت و امامت ظاهری، همان خلیفه باطنی است که واجد علم و عصمت است، و مردمان امکان کشف علم و عصمت او را که امری است نهان و نهفته، ندارند، و ناگزیر وجود علم و عصمت مقتضی نص است. چنان‌که در سخن خواجه طوسی و شرح علامه حلی ذکر شد. و اگر چنان‌که شرایط سیاسی و اجتماعی روزگار به قهر و غلبه مانع از خلافت ظاهری امام و خلیفه باطنی شد، کسی که بر جایگاه او نشسته غاصب است و هیچ‌گونه نیابتی از امام و خلیفه باطنی ندارد، و از دیدگاه امامیه، امکان تفکیک میان این دو شأن در خلافت ظاهری نیست، یعنی لزوماً کسی شایستگی خلافت ظاهری را دارد، که خلیفه باطنی و معنوی باشد، و نه بالعکس یعنی چنین نیست که هر کسی که خلافت باطنی و معنوی دارد، خلیفه ظاهری هم باشد، چنان‌که فاطمه زهرا (سلام الله علیها) خلافت باطنی و معنوی داشت، اما خلیفه ظاهری نبود؛ اما به حکم عقل و نص صریح و متواتر نبوی، علی بن ابی طالب (علیه السلام) واجد خلافت باطنی و ظاهری هر دو بود.

## ۸. نتیجه‌گیری

ابن عربی معتقد است انسان کامل، جامع کمالات و خلیفه‌الله و برنامه جامع و مظهر اتم اسماء و صفات الهیه و اسم اعظم الهی است، و خلافت جز بر بالای والای انسان کامل راست نیاید، لیکن نص بر خلافت ظاهری ضرورتی ندارد، و رسول‌الله نیز بر خلافت کسی تنصیب نکرد، و عصمت نیز هر چند برای خلیفه باطنی و معنوی ضرور است، اما برای



خلیفه ظاهری ضرورت ندارد، گفته شد، تنصیص بر خلافت معنویه لازم نیست، اما تنصیص بر خلافت ظاهریه که از شئون نبوت است، واجب است، علامه حلی نیز معتقد به لزوم و وقوع نص از ناحیه رسول الله بر خلافت و امامت بعد از خود است. هم چنین او معتقد است چون علم و عصمت از بایسته های امامت است، و این دو امری خفی هستند، و کشف آن برای مردمان ناممکن است، ناگزیر علم و عصمت مقتضی وجود نص هستند، و در این موضوع نیز نصوص فراوانی دال بر لزوم عصمت در امام وجود دارد، هم چنان که نصوصی نیز دال بر وجود عصمت در علی بن ابی طالب و امامت و وصایت و خلافت بلافصل او بعد از رسول الله موجود است.

نگره های عام عرفانی ابن عربی در تبیین حقیقت انسان کامل و ویژگی های او در اوج و فراز و فراتر از نگره های کلامی رایج در جهان اسلام است، اما وقتی به تبیین جزئیات و مصادیق می رسد، نگاه او در این موضوع مبتنی بر نگره عام متکلمان اشعری می شود، بدین رو میان خلیفه ظاهری و خلیفه باطنی در امامت تمایز قایل می شود، و عصمت و علم را فقط لازمه خلافت باطنی می داند، و دیدگاه امامیه را در این خصوص ناروا می پندارد؛ در حالی که با وجوب عقلی نص و نیز وجود نصوص معتبر یقین آور، تردیدی در وجوب علم و عصمت و همسانی خلافت باطنی با خلافت ظاهری باقی نمی ماند.

## کتابنامه

قرآن کریم

کتاب مقدس (عهد قدیم، عهد جدید)

آشتیانی، سیدجلال الدین، (۱۳۷۰ش)، «شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم»، تهران، امیرکبیر.  
ابن ترکه، صائن الدین علی، (۱۳۸۱ش)، «تمهید القواعد»، سیدجلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.  
ابن عباد، صاحب، اسماعیل بن عباد، (۱۴۱۴ق)، «المحیط فی اللغة»، محمدحسن آل یاسین، بیروت، عالم الکتاب.

ابن عربی، محیی الدین، (۱۹۴۶م)، «فصوص الحکم»، ابوالعلاء العفیفی، قاهره، داراحیاء الکتب العربیة.  
ابن عربی، محیی الدین، (بی تا)، «الفتوحات المکیة فی الأسرار المالکیة و الملکیة» (اربع مجلدات)، بیروت، دار الصادر.

ابن عربی، محیی الدین، (۱۳۳۶ق)، «انشاء الدوائر»، مهدی محمد ناصر الدین، لیدن، مطبعة ایل.

۱۰۲ پژوهش‌های علم و دین، سال ۱۲، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰

- ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ق)، «معجم مقاییس اللغة»، عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الإعلام الإسلامی.
- احمد تفضلی، (۱۳۵۴ش)، «مینوی خرد»، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- بدوی، عبدالرحمن، (۱۹۷۶م)، «الإنسان الكامل فی الإسلام»، (الإنسان الكامل فی الإسلام و أصلاته النشوریة، لوی ماسینیون، ص ۱۰۳-۱۴۳)، الكويت، وكالة المطبوعات.
- تفتازانی، سعدالدين، (۱۴۰۹ق)، «شرح المقاصد»، دکتر عبدالرحمن عمیره، قم، الشریف الرضی.
- تقی زاده، سیدحسن، (۱۳۳۵ش)، «مانی و دین او»، تهران، انجمن ایرانشناسی، تهران.
- جرجانی، میرسید شریف، (۱۳۲۵ق)، «شرح المواقف»، قم، الشریف الرضی.
- الجنیدی، مؤیدالدين، (۱۴۲۳ق)، «شرح فصوص الحکم»، سیدجلال‌الدين آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۲۳ق)، «الألفین الفارق بین الصدق و المین»، قم، المؤسسة الإسلامية.
- حلی، حسن بن یوسف، (۱۹۸۲م)، «نهج الحق و كشف الصدق»، بیروت، دارالکتاب اللبنانی.
- حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۶۳ش)، «أنوار الملكوت فی شرح الیاقوت»، محمد نجمی زنجانی، قم، الشریف الرضی.
- حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۳ق)، «كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد»، حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسة النشر الإسلامی.
- حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۶۵ش)، «الباب الحادی عشر مع شرحیه»، فاضل مقداد، ابوالفتح بن مخدوم حسینی، مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۲۶ق)، «تسلیک النفس إلى حظیره القدس»، فاطمه رضانی، قم، مؤسسة الإمام الصادق (علیه السلام).
- حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۸۶ش)، «معارج الفهم فی شرح النظم»، قم، دلیل ما.
- حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۵ق)، «مناهج الیقین فی أصول الدین»، تهران، دارالأسوة.
- حمصی رازی، سدیدالدين، (۱۴۱۲ق)، «المتقذ من التقليد»، قم، مؤسسة النشر الإسلامی.
- دادگی، فرنیغ، (۱۳۹۷ش)، «بندھش»، مهرداد بهار، تهران، انتشارات توس
- دوستخواه، جلیل، (۱۳۷۱ش)، «اوستا»، تهران، مروارید.
- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۷ش)، «ارزش میراث صوفیه»، تهران، امیر کبیر.
- صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، «بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (صلی الله علیهم)»، محسن کوچه باغی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.

### بررسی تطبیقی و تحلیلی چستی انسان کامل از منظر ... (آرش رجبی) ۱۰۳

طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۴۰۵ق)، «تلخیص المحصل، المعروف بنقد المحصل»، بیروت، دارالأضواء.

فیض کاشانی، مولی محسن، (۱۴۰۶ق)، «الوافی»، سیدضیاء الدین علامه، اصفهان، کتابخانه امیرالمؤمنین (علیه السلام).

قونوی، صدرالدین، (۱۳۸۸ش)، «فکوک، یا کلید اسرار فصوص الحکم»، محمد خواجوی، تهران، مولی.

قیصری، داود، (۱۳۷۵ش)، «شرح فصوص الحکم» همراه با تعلیقات امام خمینی و دیگران، سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، علمی فرهنگی.

قیصری، داود، (۱۳۸۲ش)، «شرح فصوص الحکم»، حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب.

کلینی، محمدبن یعقوب، (۱۳۶۲ش)، «الکافی»، تهران، اسلامیه.