

## بررسی مسئله عبد اسم در عرفان اسلامی

bagherianrasoul@yahoo.com

رسول باقریان / مربی و عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)  
دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۲۲ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۱/۲۵

### چکیده

عبد اسم از جمله اصطلاحاتی است که در دستگاه عرفانی ابن عربی مطرح و به وسیله برخی پیروانش تبیین شد. این مفهوم به این معناست که وقتی سالک در فنای صفاتی یا بقای پس از آن، با اسمی از اسمای الهی متحد شد، در وجود او جز حقیقت اسم مزبور حقیقت دیگری یافت نمی‌شود و وجود او به تمام معنا تحت تدبیر و ربوبیت آن اسم واقع می‌شود. در چنین حالتی گفته می‌شود او عبد آن اسم شده است. این مسئله در دو دانش عرفان نظری و عملی قابل طرح است: در عرفان نظری ذیل بحث انسان کامل و نیز ذیل بحث مظاهر اسما و در عرفان عملی ذیل ویژگی‌های سالک در سفر دوم از اسفار اربعه عرفانی. در عبودیت اسم، هم اسم الهی و هم عبد آن، هر کدام در ارتباط با یکدیگر احکام و ویژگی‌هایی دارند: اسم الهی ضمن شکل دادن به باطن و حقیقت قلبی سالک، او را ربوبیت می‌کند؛ عبد هم ضمن مظهریت برای آن اسم، مجرای فیضی برای آثار آن می‌شود.

**کلیدواژه‌ها:** عبد اسم، عبودیت اسمی، تخلق، اسمای الهی، مظهریت.

سیر و سلوک عرفانی ارتباطی خاص با اسمای حسنی الهی دارد. این ارتباط بدان جهت است که عرفان عملی برخلاف دیگر مکاتبی که برای معنویت راهکارهایی ارائه داده‌اند، توحیدی است. معنای توحیدی بودن آن است که حضرت حق، هم به‌عنوان مبدأ فیض و ربوبیت‌کننده آن و هم به‌عنوان غایت و منتهای مقصود عارف، جایگاه ویژه‌ای در سلوک او دارد. توجه عارف به خداوند، فقط در بعد اعتقادی متعارف خلاصه نمی‌شود؛ بلکه اقتضای منطقی فقر اوست؛ فقری که عارف به تدریج و بر اثر سلوک بدان دست می‌یابد و آن را مشاهده می‌کند. عارفان گرچه در مقام مقایسه با غیر عارفان از اوصاف و کمالات بیشتری برخوردارند، اما به خوبی واقف‌اند که در فقر مطلق به سر می‌برند و کاملاً به حضرت حق جل‌وعلا وابسته‌اند. آنان می‌دانند که هر یک از کمالاتشان پیوند وجودی ناگسستنی با حضرت حق دارد؛ چرا که او هر کدام از این کمالات را از سر لطف و عنایت مرحمت کرده است. همچنین حفظ کمالات نیز مرهون لطف و رحمت اوست. ضمن اینکه مقصد و مقصود همه کمالات نیز اوست.

این پیوند وجودی، در مراحل مختلف سلوک صورت‌های گوناگونی دارد. در سفر دوم که سیر در اسما و صفات الهی است، عارف با تجلیات مختلف اسمایی مواجه است. او ابتدا با فنای صفاتی در معرض تجلیات صفاتی و سپس با فنای ذاتی در معرض تجلیات ذاتی حق قرار می‌گیرد. واقع شدن در معرض تجلیات مختلف اسمایی به این معناست که عارف با اسمای متناظر با آن تجلیات ارتباط برقرار کرده و تحت ربوبیت آنها واقع شده است. نحوه این ارتباط را باید در مفاهیمی چون فنا و تجلی و ربوبیت اسم جست‌وجو کرد. عارف در این مرحله بنا به اقتضای فنایش، با اسمی از اسمای الهی به‌نحو حق‌الیقینی متحد می‌شود. اتحاد حق‌الیقینی به این معناست که در وجود عارف جز حقیقت آن اسم هیچ حقیقت دیگری یافت نمی‌شود و وجود او به تمام معنا تحت تدبیر و ربوبیت آن اسم واقع شده و او به تمام معنا عبد آن اسم یا عبد حق به لحاظ آن اسم شده است. اینجاست که مفهوم عبودیت اسما شکل می‌گیرد و بر عارف، بر اساس نوع اسمی که بر او غلبه کرده است و او را تدبیر می‌کند، واژگان عبد آن اسم اطلاق می‌شود. بدیهی است عارف چون ابتدا در معرض تجلیات جزئی واقع می‌شود، عبد اسمای جزئی می‌شود؛ آن‌گاه در ادامه سیر خود، به عبودیت اسمای کلی نائل می‌گردد.

مسئله عبودیت اسما را به‌گونه دیگری نیز می‌توان پی‌گرفت. از منظر عارفان، بر اساس آیه شریفه «ان کل من فی السموات و الارض الا آتی الرحمن عبدا» (مریم: ۹۳)، به هر یک از مظاهر وجودی حضرت حق، «عبد وجودی» گفته می‌شود. انسان هم از این جهت عبد وجودی خداوند است؛ با این تفاوت که به دلیل ویژگی جمعیتی‌ای که نسبت به دیگر مظاهر حضرت حق دارد، می‌تواند دایره عبودیت وجودی خود را گسترش دهد و به تعبیر صحیح‌تر، عبودیت وجودی خود را به‌صورت کامل شکوفا کند. شکوفایی کامل عبودیت وجودی انسان، نوع دیگری از عبودیت (عبودیت سلوکی) را طرح می‌کند. عبودیت سلوکی عبودیتی است که دین با ابعاد سه‌گانه شریعت، طریقت و حقیقت از انسان‌ها خواسته است تا با عمل به آن به قرب الهی دست یابند. از سوی دیگر، در

منابع عرفانی همهٔ حقایق و موجودات، و به تعبیر دیگر همهٔ عباد وجودی، مستند به اسمای الهی دانسته شده‌اند. استناد به اسمای الهی به این معناست که هر یک از موجودات، مظهر اسم خاصی از اسمای الهی و تحت ربوبیت اوست. بر اساس مطابقت قوس صعود با قوس نزول، این استناد و مظهریت برای مراحل مختلف هم برقرار است؛ به این صورت که هر مرحله از مراحل سلوک تحت ربوبیت اسم خاصی خواهد بود و انسان در هر یک از این مراحل با اسمای الهی پیوند و ارتباطی خاص دارد. این ارتباط بر اساس جایگاه سلوکی عبد به سه صورت تعلق، تحقق و تخلق می‌باشد. در پیوند تخلقی، سالک مظهر اسم می‌شود و تحت ربوبیت آن واقع می‌گردد و اینجاست که واژگان «عبد اسم» بر او اطلاق می‌شود.

ابن عربی نخستین کسی است که مسئلهٔ عبد اسم را طرح نموده است. وی در *فتوحات* و در ذیل دو مسئلهٔ «رجال الهی» و «حضرات صفات الهی» آن را مطرح کرده است. او در زمینهٔ رجال الهی بر این باور است که برای هر یک از آنان اسمی اختصاصی وجود دارد که به وسیلهٔ آن اسم، عبودیتشان نسبت به حضرت حق شکل می‌گیرد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴). برای نمونه، وی قطب را *عبدالله* (همان، ص ۵۷۱)، امام ایمن را عبد ربه (همان)، امام ایسر را *عبدالملک* (همان، ص ۵۷۳) و اوتاد اربعه را *عبدالحی*، *عبدالعظیم*، *عبدالقادر* و *عبدالاراده* می‌داند (همان، ص ۷). اما بیشترین جایی که عبودیت اسما را مطرح کرده، ذیل بحث حضرات صفات الهی است. وی معتقد است: همان‌طور که هر حضرتی از حضرات صفات دارای اسمی است، دارای عبدی هم هست (همان، ج ۴، ص ۲۰۴). بنابراین متناسب با اسمای ۹۹ گانه، به عبد هر یک نیز اشاره کرده است. وی همچنین رساله‌ای به نام «عبدالله» دارد که دارای دو جزء است: در جزء اول به ویژگی‌های پنجاه عبد اسم پرداخته و در جزء دوم بر ۵۱ انسان کامل، اعم از پیامبران و اولیای الهی تطبیق داده است. *ابن عربی* همچنین کتابی به نام *کشف المعنی* دارد که در آن، مراحل سه‌گانهٔ تعلق، تحقق و تعلق را برای اسمای ۹۹ گانهٔ الهی شرح کرده است. از آنجایی که مرحلهٔ تخلق به «عبد اسم» مربوط است، تعاریف ذیل تخلق هر اسمی می‌تواند تعریف عبد آن اسم نیز محسوب شود.

پس از *ابن عربی*، *ملاعبدالرزاق کاشانی* به صورت جدی در دو کتاب *اصطلاحات صوفیه و لطائف الاعلام* آن را آورده است. وی در این دو کتاب، واژگان عبدالله و نیز ۹۹ عبد اسم مختلف را شرح کرده است (ر.ک: کاشانی، الف ۱۴۲۶، ۴۵-۵۷؛ همو، ۱۴۲۶ب، ص ۴۵۷-۵۲۰). بیشتر تعاریف کاشانی در این دو کتاب، با تعاریف مرحلهٔ تخلق *ابن عربی* در کتاب *کشف المعنی* مطابقت دارد. همچنین وی در شرح *منازل السائرین* در ذیل دو منزل «سر» و «غرق» به تعریف و بیان ویژگی‌های عبد اسم و ذکر نمونه‌هایی از آن پرداخته است (همان، ۶۶۲-۶۶۳، باب السر؛ ۶۸۶-۶۸۷ باب الغرق).

با توجه به این نکات، می‌توان گفت که مسئلهٔ عبودیت اسم، در دو دانش عرفان نظری و عملی قابل طرح است: در عرفان نظری ذیل بحث انسان کامل و نیز ذیل بحث مظاهر اسما، و در عرفان عملی ذیل ویژگی‌های سالک در سفر دوم. ما در پایان نشان خواهیم داد که مناسب‌ترین جایگاه بحث برای تدوین مباحث عبد هر اسم، بحث مظاهر اسماست.

## ۱. تعریف عبد اسم از منظر ابن عربی

از مجموع گفته‌های ابن عربی در فتوحات می‌توان سه تعریف برای عبد اسم یافت:

تعریف به داخل شدن در حضرت صفت: وی در یک مورد که عبدالعزیز است، آن را به داخل شدن در حضرت عزت تعریف کرده است: «الداخل فیها [حضرة العزة] يدعى فى المألأ الأعلى عبد العزیز» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۰۶).

تعریف به تخلق به اسم: او یک مورد را که عبدالجبار است، به متخلق شدن به اسم جبار معنا کرده است: «و المتخلق بهذا الاسم [الجبار] یسمى عبد الجبار» (همان، ج ۴، ص ۲۰۸).

تعریف به صاحب حضرت: ابن عربی در یک‌صد مورد عبد هر اسم را به صاحب حضرت صفتش تعریف کرده است؛ مثلاً گفته است: عبدالمهمین صاحب حضرت شهادت است: «حضرة الشهادة و هی للاسم المهمین... صاحبها عبدالمهمین» (همان، ج ۴، ص ۲۰۵) و یا عبد الخالق صاحب حضرت خلق است: «یدعی صاحب هذه الحضرة عبد الخالق» (همان، ج ۴، ص ۲۱۰) البته او در یک مورد هم که عبدالمؤمن است، تعریف دیگری آورده و گفته، حضرت امان برای عبد مؤمن است: «و هی [حضرة الأمان] لعبد المؤمن» (همان، ج ۴، ص ۲۰۸) که به نظر می‌رسد معادل تعریف سوم است. شرح و تفسیر هر کدام از تعاریف یاد شده، به شرح و تفسیر عرفانی واژگان به کار رفته در آن، یعنی سه واژه صاحب، حضرت و تخلق منوط است.

### ۱-۱. واژه حضرت

واژه «حضرت» برای اشاره به هر یک از صفات به کار می‌رود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۹۶؛ ر.ک: همان، ص ۱۹۸-۳۱۸)، از این جهت که خداوند با حضور در آن ساحت، به صورت خاص ظهور می‌کند و اسم الهی مربوط به آن درست می‌شود؛ مثلاً حضرت علم، ساحتی است که خداوند با حضور در آن، به وصف عالمیت ظهور می‌کند و اسم عالم یا علیم شکل می‌گیرد (همان، ج ۴، ص ۲۲۱). البته خداوند به دلیل اطلاقش، در همه ساحت‌های وجودی حضور دارد و بنابراین منظور از حضور در ساحتی از صفات این است که حق تعالی از اطلاق خود، بدون هیچ‌گونه تجافی تنزل نماید و به وصف خاصی ظهور کند و دیده شود. حضور حق در صفت یادشده، چندین نتیجه به همراه دارد: اول اینکه خود حضرت حق آشکار می‌گردد. بدیهی است این ظهور در مقام اطلاق نیست؛ چرا که اطلاق حق فراتر از ظهور و محیط بر آن است. این ظهور در ساحت خاص است. ظهور حق در ساحت خاص و به تعبیر دیگر در صفتی از صفات را «اسم الهی» می‌گویند.

دوم اینکه خود این صفات هم در موطن و مرتبه خود - که همان مرتبه واحدیت است - آشکار می‌شود. ظهور و آشکار شدن این صفات در عالم اسما و صفات به معنای وجود و تحقق آنها با حیثیت تقییدی حضرت حق است. عرفا نام این تحقق را «شیئیت ثبوتی» گذاشته‌اند (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۱۳) و معتقدند همه موجودات در حضرت علمی (اعم از صفات، اسمای الهی و اعیان ثابته) همگی از این شیئیت برخوردارند (فناری، ۱۳۷۴، ص ۶۳۱).

سوم اینکه اگر صفات مزبور، در برخی مراتب هستی دارای اقتضائات و لوازمی باشند، آن اقتضائات و لوازم نیز همانند خود صفات مزبور ظهور می‌یابند. در واقع این اقتضائات اقتضائات حضرات صفات‌اند، نه خود صفات. ابن عربی هم در مواردی به برخی از اقتضائات حضرات صفات اشاره کرده است؛ مثلاً زیادی نعمت را از حضرت شکر (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۴۲)، تعیین زمان اقوات را از حضرت مقیت (همان، ص ۲۴۸). و ایجاد عالم و انزال شرایع را از حضرت عطا (همان، ص ۲۷۴) دانسته است. البته لازم به ذکر است، از آنجایی که ظهور هر حقیقتی در عالم خارج، مشروط به اموری است، ظهور اقتضائات مزبور در آن حقیقت هم مشروط خواهد بود. بنابراین وقتی سخن از حضرت صفت به میان می‌آید، هم اسم الهی مربوط و هم اقتضائات آن حضرت، هر دو مدنظر است.

## ۲-۱. واژه صاحب

پیش از توضیح واژهٔ «صاحب»، ذکر یک نکته به عنوان مقدمه مناسب است و آن اینکه چون حضرات صفات الهی نوعی نسبت‌اند و نسبت هم به دو طرف نیازمند است، باید برای هر یک از آنها این دو طرف را در نظر بگیریم: یک طرف نسبت، خداوند است که با حضور در هر حضرتی از صفات، اسم الهی شکل می‌گیرد؛ و طرف دوم نسبت، متعلقی است که اسم مزبور آن را می‌طلبد و بر آن حاکم است. عارفان از این متعلق، به مظهر یاد می‌کنند و معتقدند هیچ اسمی بدون مظهر، ظهور نمی‌کند؛ مثلاً اسم خالق بدون مخلوق و اسم رب بدون مربوب ظهور ندارد (عبدالکریم جیلی، ۲۰۰۴، ص ۹۱). بنابراین، هر یک از حضرات صفات الهی، از سویی به اسم و از سوی دیگر به مظهر آن مرتبط‌اند. سه‌گانهٔ یاد شده، یعنی اسم، حضرت و مظهر، صرفاً یک تحلیل عقلی است که البته نفس الامر دارد؛ ولی بر اساس نظریهٔ وحدت وجود، ما با دوگانهٔ حق و تجلی او مواجهیم (ابن عربی، ۲۰۰۳، ص ۹۲). حق تعالی با تجلیل‌اش، باعث ظهور اسم می‌شود. اسم الهی بیانگر هویت فاعلی تجلی است؛ اما تجلی چهرهٔ قابلی هم دارد که محل و پذیرای آن اسم است. این چهرهٔ قابلی، همان مظهر است. مظهر همان چیزی است که ما در نگاه ابتدایی و سطحی، آن را مجزا و مستقل در کنار حق تعالی می‌پنداریم؛ در حالی که این‌گونه نیست؛ بلکه چهرهٔ دیگر تجلی است که می‌توان به صورت تسامحی آن را نتیجهٔ تجلی بدانیم.

البته مظهر در منابع عرفانی به دو معنای «ما یظهر فیه» و «ما یظهر به» به کار رفته است. «ما یظهر فیه» محلی است که اسم الهی در آن ظهور یافته و باعث بروز یک ویژگی خاص می‌شود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۴ و ۹۳). «ما یظهر به» هم به این معناست که آثار اسم مزبور به وسیلهٔ آن آشکار می‌شود (همان، ج ۴، ص ۱۳). اسباب و علل در نظام هستی، مظاهر اسمای الهی از نوع «ما یظهر به» هستند؛ اما مظهریت مخلوق و مربوب برای خالق و رب، از نوع «ما یظهر فیه» است. می‌توان به «ما یظهر فیه» مظهر قابلی، و به «ما یظهر به» مظهر فاعلی نیز گفت. عارفان ویژگی‌های مختلف موجودات را - اعم از فاعلی و قابلی - مستند به اسما الهی می‌دانند؛ یعنی اینکه هر موجودی مظهر در آن ویژگی، مظهر اسمی

از اسمای الهی است. البته مظاهر به دلیل محدودیت‌های وجودی‌ای که دارند، نمی‌توانند یک اسم را به صورت کامل نشان بدهند. تنها مظهري از مظاهر که می‌تواند حقیقت یک اسم را به صورت کامل نشان بدهد، انسان است. انسان در صورتی که به سیر و سلوک و ریاضت بپردازد و به سفر دوم از اسفار اربعه نائل گردد و حقانی شود، با حقایق اسمای الهی به مقدار استعدادش اتحاد وجودی برقرار می‌کند؛ یعنی همه آن حقیقت را به تصاحب خود در می‌آورد. این تصاحب - که در واقع معنوی است - باعث می‌شود او را صاحب آن اسم یا حضرت بنامیم. تصاحب مزبور، ابتدا به صورت فنای صفاتی رخ می‌دهد. فنای صفاتی، برای خود عارف مظهریتی از نوع «ما یظهر فیه» به ارمغان می‌آورد؛ به این معنا که او در خود و در بیرون از خود، جز اسم مزبور، امر دیگری که او را ربوبیت کند، مشاهده نمی‌کند. او در این مرحله، کاملاً خود را مربوط و عبد آن اسم می‌یابد. این تصاحب در ادامه به صورت بقای بعد از فنا روی می‌دهد؛ در این مرحله، علاوه بر اینکه عارف محل ظهور تجلی حق است، خود را در مجرای بروز آثار آن اسم نیز می‌بیند؛ به این معنا که خود را از جهت خاصی متکفل ربوبیت موجودات عالم می‌یابد. به نظر می‌رسد اینکه/بن‌عربی عبد اسم را به صاحب حضرت صفت معرفی کرده، گویای این است که اگر کسی اسمی را به صورت فنا یا بقای بعد از فنا، تصاحب کرد و مظهر کامل آن به یکی از دو معنای «مایظهر فیه» و «ما یظهر به» شد، عبد آن اسم است. چنانکه گذشت،/بن‌عربی در بیشتر موارد، عبد اسم را به صاحب حضرت آن اسم تعریف کرده است. این تعریف به یکی از دو تفسیر زیر قابل ارجاع است: اول اینکه ممکن است صاحب به معنای مظهري باشد که محل آن اسم یا مربوط آن اسم است؛ دوم آنکه ممکن است به معنای مظهري باشد که آثار اسم از او سر زده و اصطلاحاً او ربوبیت می‌کند شاهد بر ادعای اول، عبدالقهار و عبدالقاهر است. وی ابتدا گفته است، عبدالقهار و عبدالقاهر هر دو صاحب حضرت قهرند: «حضرة القهر... یدعی صاحبها عبد القهار و عبد القاهر». (بن‌عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۱۵)؛ سپس در ادامه گفته است، هر دو تحت قهر الهی‌اند: «فیجیء القهر الإلهی فیقهره فیکون إذ أكثر منه مثل هذا یسمى عبد القهار و إذا قل منه یسمى عبدالقاهر» (همان، ج ۴، ص ۲۱۶). اینکه قهر الهی عبدالقهار یا عبدالقاهر را دربر بگیرد و آن دو مقهور حضرت حق شوند، به این معناست که این دو عبد، مظهر قابلی اسم قهارند. شاهد بر ادعای دوم، عبدالمعز است. وی گفته است، حضرت اعزاز چنین عبدی را بر هر کسی که به ناحق و از روی ادعای کذب به مخالفت با او برخیزد، غالب می‌سازد: «حضرة الإعزاز... یدعی صاحبها عبدالمعز وهذه الحضرة تجعل العبد منبع الحمی وتعطیه الغلبة والقهر علی من ناواه فی مقامه بالدعوی الکاذبة التي لا صورة لها فی الحق» (همان، ص ۲۹۹).

### ۳-۱. واژه تخلق

واژه «تخلق» از واژگانی است که عارفان با اقتباس از روایاتی چون «تخلقوا باخلاق الله» به منابع عرفانی وارد کرده و آن را نوعی ارتباط خاص با اسمای الهی قلمداد کرده‌اند (غزالی، ۱۴۲۴، ص ۴۵؛ روزبهان بقلی،

۱۳۷۴، ص ۳۱۶؛ همو، ۱۴۲۶، ص ۱۰۲؛ بونی، شمس المعارف الكبرى، ۱۴۲۷، ص ۱۶۲؛ فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۵۸۹). ارتباط با اسمای الهی، از منظر عارفان به سه صورت تعلق، تحقق و تخلق است (ابن عربی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۷-۲۰۸). ما در اینجا از تفسیر و تبیین این سه واژه بر اساس دیدگاه‌های مختلف عرفانی معذوریم؛ به این دلیل که تفسیرها از این سه مرحله و ترتیب آنها و نیز تعیین جایگاه هر یک بر اساس اسفار اربعه یا بر اساس فنا و بقای عارف، متنوع و متعدد، و پرداختن به همهٔ آنها از حوصلهٔ این نوشتار خارج است و در واقع، پژوهش مستقلى را مى‌طلبد. با این حال، چون ابن عربی در تعریف عبد اسم واژهٔ «تخلق» را به کار برده، لازم است ابتدا دیدگاه وی در خصوص این سه واژه را بیاوریم.

ابن عربی در مواضع متعددی از آثار مختلف خویش به این سه واژه پرداخته است. ما در اینجا تنها دیدگاه وی در کتاب *کشف المعنى* را ذکر می‌کنیم. وی در مقدمهٔ این کتاب هر یک از سه واژه یادشده را تعریف کرده و سپس آن را در طول کتاب بر ۹۹ اسم الهی تطبیق داده است. از منظر ابن عربی، «تعلق»، «نیازمندی سالک به اسمای الهی است، از این جهت که بر حضرت حق دلالت دارند. «تحقق»، معرفت سالک به معانی اسماء، هم نسبت به حضرت حق و هم نسبت به خود است. «تخلق»، نسبت دادن آثار اسماء و صفات به سالک است؛ به گونه‌ای که مناسب با او باشد (ابن عربی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۷-۲۰۸).

از این تعاریف می‌توان نتیجه گرفت که ابن عربی تخلق را مرحله‌ای پس از مرحلهٔ تحقق می‌داند که در مقامات باقیی رخ می‌دهد. بنابراین اگر ابن عربی *عبدالجبار* را متخلق به اسم جبار می‌داند، به این معناست که عبدالجبار سالکی است که در مراحل عالی سلوک قرار دارد و با ورود به حوزهٔ اسماء و صفات الهی و در واقع سفر دوم عرفانی، توانسته است به صورت حق‌الیقینی و در مرحلهٔ بقای پس از فنا با اسم جبار متحد شود؛ به گونه‌ای که آثار آن اسم از او و متناسب با مرتبهٔ انسانی‌اش سر بزند.

در مقام جمع‌بندی تعاریف سه گانهٔ ابن عربی می‌توان گفت: عبد هر اسم، سالکی است که در سفر دوم عرفانی به حوزهٔ اسماء و صفات الهی بار یافته و با آن اسم به صورت بقای بعد از فنا یا دست‌کم به صورت فنایی متحد شده است.

## ۲. تعریف عبد اسم از منظر کاشانی

*کاشانی* برای عبد اسم دو تعریف ارائه کرده است. وی در کتاب *اصطلاحات صوفیه*، عبدالله را صاحبان تجلیات اسمایی می‌داند که به اسمای الهی متحقق و به حقایق اسماء متصف و ربوبیت اسماء نسبت به خود را مشاهده می‌کنند: «العبادة هم أرباب التجليات الأسمائية إذا تحققوا بحقیقة اسم ما من أسمائه تعالى واتصفوا بالصفة التي هي حقيقة ذلك الاسم نسبوا إليه بالعبودية لشهودهم ربوبية ذلك الاسم». (کاشانی، ۱۴۲۶ الف، ص ۴۵). بر اساس این تعریف یکی از ملاک‌های عبودیت اسم، «تحقق» است. *کاشانی* در همین کتاب در ذیل برخی عبدالله، نظیر عبدالله

(همان، و عبدالاول؛ همان، ص ۵۳) و عبد ذی الجلال و الاکرام (همان، ص ۵۵) به ویژگی «تحقق» تصریح می‌کند. همچنین وی در ذیل مدخل «مرید» با بیان دیگری به این ویژگی اشاره می‌کند و می‌گوید: وقتی سالک در معرض تجلیات اسمایی مختلف قرار بگیرد و در اسمی متحقق شود، حق تعالی از آن او می‌شود و به همین جهت عبودیت آن اسم برای او درست در می‌آید (همان، ص ۵۳).

البته چنانکه گفته شد، با اینکه سه واژه «تعلق»، «تحقق» و «تخلق» در منابع عرفانی زیاد به کار رفته، شرح و تفسیر یکسانی از آنها نشده است. به ویژه ملا عبدالرزاق کاشانی که اساساً غفلت و ورزیده و هیچ تعریفی در این کتاب ارائه نکرده است. بدیهی است اگر این واژگان در یکی از آثار عرفانی نظیر متن فوق دیده شد، نمی‌توان و نباید بر اساس تعریف دیگران شرح کرد؛ بلکه باید با استفاده از مبانی اختصاصی نویسندگان و نیز قرائن و شواهد موجود در عبارت‌ها، مراد او را حدس زد. ما بر اساس تتبعی که در همین کتاب *اصطلاحات صوفیه* انجام دادیم، و به‌خصوص به قرینه دو واژه «اتصاف» و «شهود ربوبیت اسماء» در همین عبارت مزبور، به این نتیجه رسیدیم که کاشانی در کتاب *اصطلاحات صوفیه* واژه تحقق را بر مرحله فناى در اسمای الهی تطبیق داده است. بنابراین می‌توان گفت: عبودیت یک اسم وقتی به عبد نسبت داده می‌شود که وی به حوزه اسم و صفات الهی، یعنی حضرت واحدیت، وارد و به مرحله فناى صفاتی نایل شده باشد.

تعریف دوم کاشانی در کتاب *لطائف الاعلام* آمده است. تفاوت این تعریف با تعریف اول در این است که به جای واژه «تحقق» از واژه «تخلق» استفاده کرده است. وی می‌گوید:

العبادة هم أرباب التجليات الأسمائية ومعناه هو أن كل من كان شهوده للحق عز وجل من حيث اسم ما من أسمائه تعالى وتقدس عند ما يتم له كمال تحققه بتخلقه بمقتضى ذلك الاسم... فانه ينسب إلى عبودية ذلك الاسم فيقال عبد القيوم مثلا إذا تخلق بالاسم القيوم (کاشانی، ۱۴۳۶ب، ص ۴۹۷).

چنانکه او خود متذکر شده، مرحله تخلق برتر و کامل‌تر از مرحله تحقق است. هر چند ایشان در ذیل هر یک از عبارده به هیچ وجه به ویژگی «تخلق» اشاره‌ای ندارد، به جز در ذیل «عبدالمجید» که آن را به «متخلق به اخلاق الهی» تعریف می‌کند (همان، ص ۵۰۷).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، در مقام جمع‌بندی، تعریف «عبد اسم» از منظر کاشانی با تعریف ابن عربی مطابقت دارد. عبد اسم از منظر کاشانی، سالکی است که به مرحله دریافت تجلیات اسمایی راه یافته و در مرحله بقای پس از فناى در اسم، و یا دست‌کم در مرحله فناى در اسم باشد.

### ۳. رابطه اسم با عبد اسم خود

اسم الهی در ارتباط با عبد خود، ویژگی‌هایی دارد که بیشتر، از تعریف گفته شده در باب عبد اسم، به دست می‌آیند؛ اما با این حال چون این ویژگی‌ها اهمیت خاصی دارند و در تبیین مسئله عبودیت اسمی نقش بسزایی دارند و عرفانی چون ابن عربی به آن تصریح کرده‌اند، ما هم به آنها اشاره می‌کنیم.



## ۱-۳. ربوبیت

نخستین ویژگی در مسئله عبودیت اسمی این است که اسم، ربوبیت عبد را برعهده می‌گیرد و رب آن می‌شود: «کل عبد له اسم هو ربه و هو جسم، ذلک الاسم قلبه» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲). نتیجهٔ ربوبیت اسم این است که اسم مزبور مجرای فیض برای عبد خود است؛ به این معنا که خداوند از طریق این اسم به او می‌نگرد و او را تدبیر می‌کند: «بها ينظر الحق إليهم» (همان، ج ۲، ص ۷). همچنین اسم مزبور بر عبد خود، غلبه دارد: «لكل صفة إلهية رجل من هؤلاء الأبدال بها ينظر الحق إليهم وهي الغالبة عليه» (همان). غلبه به این معناست که حالات و رفتارهای او را مشخص می‌کند یا دست‌کم به آنها رنگ می‌زند. این غلبه به‌گونه‌ای است که سالک یاد شده اساساً با این اسم خوانده می‌شود: «فيكون الغالب عليه عندنا في حاله ما تعطيه حقيقة ذلک الاسم الإلهي فتضيفه إليه وبه تدعوه فتقول عبد الشکور» (همان، ج ۱، ص ۲۵۲). ابن عربی در جای دیگری ربوبیت اسم را به حکومت اسم گره زده و گفته است، اسمی که سلطنت داشته و بر عبد حاکم باشد، رب اوست: «فأى اسم حکم لك أو عليك فأنت له وهو اسم من أسماء الله تعالى فهو ربك» (همان، ج ۲، ص ۴۱۲). روشن است که حکومت یاد شده همان مفاد غلبهٔ اسم است. بنابراین می‌توان گفت: حالات و ویژگی‌هایی که عبد اسم در دورهٔ عبودیت اسمی با آن مواجه است، همگی نتیجهٔ ربوبیت اسم اوست.

در اینجا ممکن است سؤال شود که در مسئلهٔ عبودیت اسمی، اگر عبد تحت ربوبیت اسم خودش واقع است و آن اسم در تمامی حالات بر عبد غالب و حاکم است، پس چگونه امکان دارد که عبد در سیر عرفانی خود در سفر دوم، از ربوبیت آن اسم درآمده، به ربوبیت اسم دیگر درآید و او عبد آن اسم شود؟ به این سؤال به دو گونه می‌توان پاسخ داد: اول اینکه غلبه و حکومت هر اسمی وابسته به شرایط متعددی است که شاید بتوان در عنوان کلی «وقت» خلاصه کرد (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۱۷۸). بنابراین اگر چه عبد اسم، محکوم اسم غالب و حاکم خود است، ولی با تغییر شرایط بیرونی یا درونی عبد سالک، اسم غالب هم تغییر خواهد کرد و او به عبودیت اسم دیگری نایل خواهد شد. پاسخ دوم اینکه اساساً سیر عارف در سفر دوم به بعد حقانی است؛ یعنی در واقع، او تحت تسخیر کامل حضرت حق، یعنی اسم جامع الله، قرار دارد و این اسم الله است که او را به درجات عالی تجلیات اسمایی نایل می‌کند؛ نه اینکه او خود با اختیار خود بخواهد از عبودیت اسمی به عبودیت اسم دیگر منتقل شود. واضح است مظهر اسم جامع الله، انسان کامل و به تعبیر دیگر، حجت الهی است. نتیجه اینکه انتقال عبد سالک از اسمی به اسم دیگر، فقط به توسط انسان کامل است و تا زمانی که مدد انسان کامل شامل حال نشود و او را به ربوبیت اسم دیگری منتقل نکند، او در تحت ربوبیت اسم خود باقی خواهد ماند.

## ۲-۳. حقیقت قلبی عبد

دومین ویژگی در مسئلهٔ عبودیت اسمی این است که اسم مزبور باطن و حقیقت قلبی عبد را شکل می‌دهد: «کل عبد له اسم هو ربه و هو جسم، ذلک الاسم قلبه» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲). این ویژگی در

هماهنگی کامل با انسان‌شناسی عرفانی است. انسان در عرفان تعین جمعی دارد؛ به این معنا که جامع تعینات خلقی و حقی است. البته منظور ما از انسان، کسی است که به درجه کمال رسیده و به سفر دوم عرفانی دست یافته است. سفر دوم، سیر در اسما و صفات الهی است و کسانی که همانند عبد اسم به این سفر دست یافته‌اند، به مقدار استعدادشان، ابتدا به فنای در اسم و سپس در مرحله‌ای بالاتر به بقای در آن نایل می‌شوند. چنین انسان‌هایی دارای تعین جمعی‌اند. البته وجه امتیاز چنین انسان‌هایی، همان مرتبه اسمی است که واجد آن هستند. بنابراین، حقیقت و باطن عبد اسم، عبارت از اسمی است که ربوبیت او را برعهده دارد و تا زمانی که از ربوبیت آن خارج نشده، امکان تعدی از آن برایش وجود ندارد. در واقع، می‌توان گفت که چنین اسمی سقف وجودی او را شکل می‌دهد: «و وجوده لا يتعداه» (همان، ص ۲۵۲).

از جمله نتایج این بحث این است که چنین اسمی ذوق و مشرب عبد خود را نیز مشخص می‌سازد: «فیکون بحسب ما تعطیه حقیقه ذلک الاسم و من ثم یكون مشربه و ذوقه و ریه» (همان). این بدان معناست که از سویی آن اسم تمامی دریافت‌های عبد یاد شده - اعم از تجلیات و واردات الهی - را رنگ می‌زند؛ و از سویی دیگر، حقیقت قلبی عبد اسم، به جز اسم مزبور و تجلیات متناسب با آن، دریافت دیگری ندارد. با این بیان باید گفت که مشاهده عبد اسم نسبت به حضرت حق، فقط از طریق اسم مربوط است.

#### ۴. ویژگی‌های عبد اسم

گفته شد، عبد اسم، عارفی است که به حوزه اسما و صفات الهی بار یافته و با اسم مربوط، به‌صورت فنا یا بقا، متحد شده است. چنین انسانی به دلیل اینکه تحت ربوبیت اسم مربوط درآمده، دارای ویژگی‌هایی است که لازم است به آنها توجه شود.

#### ۴-۱. مظهریت

از مهم‌ترین ویژگی‌های عبد اسم این است که مظهر انسانی برای اسم مربوط است. همان‌طور که گذشت، این مظهریت، هم به صورت «ما یظهر فیه» و هم به صورت «ما یظهر به» است. این ویژگی از تعبیر «صاحب حضرت» - که ابن عربی آن را به کار برد - نیز به دست می‌آید و ما در ذیل بحث «صاحب» به آن اشاره کردیم. کاشانی هم در کتاب *اصطلاحات صوفیه* در موارد متعددی به هنگام تعریف عبدالله، به مظهریت آن تصریح می‌کند؛ از باب نمونه در تعریف عبدالرحمن می‌گوید: «هو مظهر اسم الرحمن فهو رحمة للعالمین جمیعاً...» (کاشانی، ۱۴۲۶ الف، ص ۴۵). همچنین در تعریف عبدالرحیم می‌گوید: «هو مظهر اسم الرحیم، وهو الذی یخص رحمته بمن أتقی وأصلح...» (همان). وی در تعریف عبدالجواد (همان، ص ۵۰)، عبدالصمد (همان، ص ۵۲)، عبدالبر (همان، ص ۵۴)، عبدالرئوف (همان، ص ۵۵)، و عبدالهادی و عبدالوارث (همان، ص ۵۷)، به مظهریتشان تصریح کرده است. همچنین وی در کتاب *لطائف الاعلام* در ذیل عبدالرحمن، عبدالرحیم (همان، ۱۴۲۶ ب، ص

۴۹۸)، عبدالملک، عبدالقدوس، عبدالسلام و عبدالمؤمن (همان، ص ۴۹۹)، عبدالواسع (همان، ص ۵۰۶)، عبدالقادر (همان، ص ۵۱۱)، به مظهریت هر یک نسبت به اسم مربوطشان تصریح می‌کند.

#### ۲-۴. تفاوت هر عبد با عبد دیگر

ویژگی دومی که برای عبد اسم باید در نظر گرفت، این است که هر عبد اسمی از عبد اسم دیگر مجزاست؛ یعنی اینکه مثلاً عبدالحلیم غیر از عبدالکریم است: «فلیس عبد الحلیم هو عبد الکریم و لیس عبد الغفور هو عبد الشکور» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲). طرح این ویژگی، در واقع در نقطهٔ مقابل ویژگی‌ای است که اسمای الهی در چینش خود در قوس نزول دارند. اسمای الهی در قوس نزول در نظامی از کلی به جزئی قرار گرفته‌اند؛ به این معنا که هر اسمی نسبت به اسمای ما دون خود، کلی است و آنها را دربر دارد. کلی‌ترین اسم، یعنی اسم الله، جامع همهٔ اسمای الهی است. ممکن است کسی تصور کند که اگر اسمی نظیر اسم الله، کلی و جامع اسمای ما دون خود است، پس عبد آن اسم هم جامع عبودیت اسمای مادون آن اسم است. ویژگی فوق این تصور خام را باطل می‌کند. درست است که عبد اسم کلی، کلیت و جمعیت دارد؛ ولی در مقام مقایسهٔ عبادله، کلیت و جمعیت برخی اسما نسبت به اسمای دیگر، به معنای این نیست که عبد اسم کلی، عبد اسم جزئی‌تر باشد. در واقع، او از عبودیت اسم جزئی رها شده و به عبودیت اسم برتر و کلی‌تر نایل گشته است. بنابراین اگر پیامبر اعظم ﷺ عبدالله است، عبد اسمای جزئی واقع شده در ذیل اسم الله نیست. او دیگر عبدالرحیم یا عبدالغفور نیست و نباید توقع داشت پیامبری که مظهر همهٔ اسما و صفات الهی است، در همه جا و در هر موطنی عبدالرحیم، باشد. توقع این است که او عبدالله باشد و فقط الوهیت بر او غالب باشد. اقتضای غلبهٔ الوهیت این است که در برخی مواطن، مظهر اسم رحیم، و در برخی موارد مظهر اسم دیگری باشد.

#### ۳-۴. مملوک بودن عبد اسم برای اسم خودش

سومین ویژگی عبد اسم این است که او به معنای دقیق کلمه عبد و مملوک مولای خود - که همان اسم مزبور است - می‌باشد: «فأی اسم حکم لک أو علیک فأنت له وهو اسم من أسماء الله تعالی فهو ربک» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۱۲). این ویژگی، در واقع بیان‌کنندهٔ همان رابطه‌ای است که میان هر انسانی با حضرت حق عزوجل برقرار است. این رابطه، همان رابطهٔ عبد و مولاست که در منابع دینی بر آن تأکید شده است. عبد اسم، گرچه عبد و مملوک اسم مربوط است، ولی در واقع عبد و مملوک حضرت حق است.

#### ۴-۴. قدرت تمیز میان حقایق الهی

ابن عربی بر این باور است، برای اینکه بتوان میان حقایق عالم تمیز قائل شد، باید به عبودیت اسم نایل شد: «أن یقام الإنسان عبدا فی کل اسم إلهی لیحصل الفرقان بین الحقائق لتحصیل العلوم الإلهیة» (همان، ص ۵۰۶). در واقع، ابن عربی می‌خواهد بگوید، انسان تا به فنا در اسم نرسد و عبد آن نشود، نمی‌تواند از ویژگی‌ها و احکام و علوم

الهی مرتبط با آن اسم آگاه شود. واضح است رسیدن به عبودیت هر اسم، فقط علوم مربوط به آن اسم را ارزانی می‌کند، نه همه علوم الهی را؛ ضمن اینکه منظور از حقایق در عبارت یادشده، حقایق در عالم معانی و تعیین ثانی است که اصل و معدن همه حقایق عالم است. بنابراین، عبد اسم با فنای خود در اسم، قدرت تمییز میان حقایق مربوط به آن اسم را از دیگر حقایق در عالم معانی خواهد داشت.

## ۵. ویژگی‌های عبد اسم در باب رجال الهی

همان‌طور که گذشت، عبد اسم به دانش عرفان نظری هم مرتبط است. در عرفان نظری در ذیل دو مسئله رجال الهی و حضرات صفات، به مسئله عبد اسم پرداخته می‌شود. ابن عربی در باب رجال الهی، معتقد است که هر یک از رجال الهی اسم الهی دارد و او عبد آن اسم خوانده می‌شود: «لکل رجل اسم الهی یخصه به یدعی عبدا لله» (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۶) با این حال، او چندان به صورت جامع به این مسئله نپرداخته است. وی در ابواب مختلفی از فتوحات به مسئله رجال الهی و اقطاب ورود پیدا کرده، ولی به عبد اسمشان جز در موارد محدود اشاره‌ای نداشته است. برخلاف مسئله حضرات صفات که وی در ذیل بحث از آنها، به بررسی ویژگی‌ها و احکام عبد اسم هر یک نیز پرداخته است. به نظر می‌رسد ابن عربی چندان اهمیتی برای مسئله عبد اسم در باب رجال الهی قائل نبوده است؛ شاید به این دلیل که این مسئله در سلوک عرفانی برای سالکان الی الله چندان فایده عملی ندارد. البته این مسئله در باب حضرات صفات، به کلی متفاوت است. سالک در سفر دوم، به شناخت کامل اسما و نیز عبودیت آن احتیاج دارد تا از آفات مصون بماند و در صورت داشتن استعداد، به سرعت بتواند به مقام تجلی ذاتی نایل شود؛ به همین دلیل، پرداختن به این مسئله در ذیل باب حضرات صفات ضروری می‌نمود. واضح است که این مسئله به دلیل صبغه سلوکی‌اش، جزو مسائل عرفان عملی، و به دلیل ارتباط با بحث حضرات صفات الهی، جزو مسائل عرفان نظری است.

نکته دیگری که در این قسمت باید به آن توجه کرد، این است که همه اقطاب عهده‌دار عبودیت اسم الله‌اند. ابن عربی معتقد است که برخی اقطاب علاوه بر عبدالله، عبد اسم دیگری نیز هستند؛ مثلاً حضرت موسی علیه السلام و حضرت داوود علیه السلام و حضرت محمد صلی الله علیه و آله علاوه بر اینکه عبدالله بودند، به ترتیب عبد الشکور، عبد الملک و عبد الجامع نیز بودند:

ثم إنهم یفضل بعضهم بعضا مع اجتماعهم فی هذا الاسم الذی یطلبه المقام فیختص بعضهم باسم ما غیر هذا الاسم من باقی الأسماء الإلهیة فیضاف إلیه وینادی فی غیر مقام القطیبة موسی... اسمه عبد الشکور وداود علیه السلام اسمه الخاص به عبد الملک و محمد صلی الله علیه وسلم اسمه عبد الجامع وما من قطب إلا وله اسم یخصه زائد علی الاسم العام الذی له الذی هو عبدالله (همان، ص ۵۷۱).

البته همان‌طور که ابن عربی در صدر عبارت گفته، این مسئله مربوط به غیر از مقام قطبیت است. به نظر نگارنده، اینکه انبیا مقامی غیر از مقام قطبیت داشته باشند که در آن مقام عبد اسم دیگری خوانده شوند، امر مبهمی است و

دست کم با مبانی عرفانی‌ای که نگارنده با آن آشناست، قابل تطبیق نیست. البته می‌توان ادعای *ابن عربی* را به یکی از دو صورت زیر تفسیر کرد: اینکه انبیای یاد شده، تا قبل از رسیدن به مقام قطبیت، عبد اسم دیگری بودند. خداوند هم آنها را با همان اسم ندا می‌کرد؛ یا اینکه بگوییم، خداوند به دو صورت انبیای خویش را ندا می‌کند: گاهی با لسان مقام قطبیت و گاهی با لسانی غیر از لسان مقام قطبیت. به هر حال عبارت فوق مبهم است و نگارنده در زمینهٔ فهم آن اظهار عجز می‌کند و علم آن را به اهلش می‌گذارد.

همچنین باید توجه کرد که گرچه *ابن عربی* در ذیل عبارت یادشده، به صورت کلی مدعی شد که هر قطبی علاوه بر عبودیت اسم الله، عبد اسم دیگری نیز است و آن را به غیر مقام قطبیت منوط نکرد، ولی به نظر می‌رسد که ادعای وی، همانند صدر عبارت، به غیر از مقام قطبیت منوط باشد.

### نتیجه‌گیری

از مجموع نکات گفته شده می‌توان نتیجه گرفت که مسئلهٔ عبودیت اسم، در سفر دوم عرفانی به بعد روی می‌دهد. در این سفر، سالک حوزهٔ اسما و صفات الهی بار می‌یابد و با هر کدام از اسمای الهی به تدریج و بر اساس استعدادش به صورت فنایی یا حتی بقایی متحد می‌شود. در چنین وضعیتی، از سویی اسم الهی حقیقت قلبی سالک را شکل می‌دهد و او را ربوبیت می‌کند؛ و از سوی دیگر، سالک یادشده، مظهر آن اسم می‌شود و علاوه بر ظهور آن اسم، مجرای آثار آن نیز می‌گردد. از مهم‌ترین ویژگی‌های عبد اسم این است که اولاً به حکم عبودیت، مملوک مولای خود، یعنی اسم مربوط، شده است؛ ثانیاً به دلیل بار یافتن به عالم حقایق و معانی، قدرت تشخیص و تمییز حقایق را پیدا کرده است.

## منابع

- ابن عربی، محیی‌الدین، بی‌تا، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار الصادر.
- ۱۳۸۳، *کشف المعنی عن سر اسماء الله الحسنی*، تصحیح علی زمانی قمشهای، قم، مطبوعات دینی.
- ۲۰۰۳، *کتاب المعرفه*، تصحیح محمد امین ابوجوهر، دمشق، دارالتکوین للطباعه و النشر.
- بقلی شیرازی، روزبهان، ۱۳۷۴، *شرح تسطیحات*، تصحیح هانری کرین، ج ۳، تهران، طهوری.
- ۱۴۲۶، *مشرب الارواح*، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- بونی، احمد بن علی، ۱۴۲۷، *شمس المعارف الکبری*، ج ۲، بیروت، مؤسسه النور للمطبوعات.
- جیلی، عبدالکریم، ۲۰۰۴، *المناظر الالهیه*، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- غزالی، ابوحامد محمد، ۱۴۲۴، *المقصد الاسنی*، تصحیح بسام عبدالوهاب الجابی، بیروت، دار ابن حزم.
- فرغانی، سعیدالدین، ۱۳۷۹، *مشارق الدراری فی شرح تائیه ابن فارص*، تصحیح رضا مرندی، ج ۲، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- فناری، شمس‌الدین محمد، ۱۳۷۴، *مصباح الانس بین المعقول و المشهود*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مولی.
- کاشانی، ملاعبدالرزاق، ۱۴۲۶ الف، *اصطلاحات الصوفیه*، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ۱۴۲۲، *تفسیر ابن عربی (تاویلات کاشانی)*، تصحیح سمیر مصطفی رباب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۱۳۷۵، *شرح منازل السائرتین*، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- ۱۴۲۶ ب، *لطائف الاعلام فی اشارات اهل الالهام*، تصحیح احمد عبدالرحیم السایح و دیگران، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیّه.
- قونوی، صدرالدین محمد، ۱۳۷۵، *محمد، النفحات الالهیه*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مولی.