

## **A Consideration of the Mode of the Perfect Man's Existential Manipulation against Evils, with a focus on Ibn 'Arabī's Thought**

Mohammad Javad Pashaei\*

### **Abstract**

### **Introduction**

The natural world which inevitably involves evils has always preoccupied human beings with plans to overcome the evils. Some of these fears should be traced to how religion is deployed and divine saints are appealed to in contrast to evils and diseases. In the Islamic culture, the belief in the guardianship (*wilāya*) of, and the recourse to, the perfect man (*al-insān al-kāmil*) are deemed as the great elixir that not only secures the human serenity but also saves him from troubles. The belief, which is nicely derivable from Islamic texts, has occasionally led to general misconceptions of this major doctrine. Thus, it is conceived as if the person who makes recourse to the perfect man should attain all one's wants in the face of the evil. On this popular view, the perfect man is permitted to manipulate the existence in any way whatsoever, and any person can overcome the nature evils of the universe and attain all one's wants by recourse to the perfect man. A scrutiny of religious texts, however, can reveal that this is a misplaced expectation, and despite the supreme position of the perfect man in the order of Being, he is limited in his existential manipulations. How one might, from a mystical perspective, overcome spiritual and physical damages arising from evils by recourse to the perfect man is the question with which I am concerned in this paper. I conclude that, according to Ibn 'Arabī's views, the perfect man's interventions in the natural world are limited, and as long as he is not permitted by God, he cannot make any modifications in the nature, nor is he expected to do any extraordinary act. Even on

---

\* Assistant professor, Department of Philosophy and Wisdom, Shahed University, Tehran, Iran,  
mjpashaei@shahed.ac.ir

Date received: 07/06/2021, Date of acceptance: 24/08/2021

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.

assumption of manipulation, he makes minimal manipulations in order to express the religion.

### **Method of Research**

The method of research here is analytic descriptive.

### **Discussion and Results**

The perfect man is a human being who has accomplished all four mystical journeys. It is primarily applied to Prophet Muhammad and then loosely applied to the rest of the Fourteen Infallibles. With various phrases in Ibn 'Arabī's work, Prophet Muhammad might also be referred to as the most perfect man or perfect perfect-making (*mukammil*) man, as well as perfect man as the latter broadly construed includes a perfect perfect-making man as well.

What might be derived from the words of Islamic mystics, particularly Ibn 'Arabī, is that the perfect man is inclusive by virtue of his manifestation of God's greatest name (*al-isma al-a'zam*), being expressive of all degrees from the divine throne to the earth. Moreover, as a general principle, the mystic's knowledge of God and degradation of his own self, prevents him from manipulating the world. Furthermore, if a mystic makes a manipulation with God's permission, it will just be in terms of perfection and training.

### **Conclusion**

A scrutiny of the perfect man's manipulations of the world, and their extent, provides us with a rationality that reinforces our piety, instead of undermining our religious commitments. For in this light the believer sees oneself between a fear and a hope, and as a consequence, neither is he disappointed of achieving his goals by means of recourse to the perfect man, nor is he fully assured by such means. I believe that ill consequences of such realism is by far negligible with respect to general misconceptions of the place of the perfect man and the extent of his existential manipulations, remarkably reducing disbeliefs as a result of disappointments in a religious community.

**Keywords:** Evil, perfect man, Ibn 'Arabī, existential manipulation, recourse (*tawassul*), efforts.

## بررسی چگونگی تصرفات تکوینی انسان کامل در دفع شرور، با تأکید بر اندیشه ابن عربی

محمد جواد پاشایی\*

### چکیده

جهان طبیعت که گزیری از پدیده های شرآمیز در آن وجود ندارد، همواره فکر و خاطر بشر را در جستن چاره برای غلبه بر شرور به خود مشغول داشته است. برخی از این بیم ها را باید معطوف به چگونگی کاربست دین و توسل به اولیای الهی در مقابله با شرور و بیماری ها دانست. اینکه از منظر عرفانی چگونه می توان با توسل به انسان کامل بر صدمات روحی و جسمی ناشی از شر و بدی ها فائق آمد، پرسشی اساسی است که این نوشتار درصدد پاسخ آن بر آمده است. نگارنده در روی آوردی توصیفی تحلیلی، به این نتیجه دست یافته است که بر پایه آرای ابن عربی، دخالت های انسان کامل در عالم طبیعت محدود بوده و تا زمانی که از جانب الهی ماذون نباشد، نه اعمال تصرفی در طبیعت می نماید و نه باید از او انتظار خارق عادتی داشت. و حتی در فرض تصرف هم، از تصرفات حداقلی اش در مسیر اظهار دین بهره می جوید. از مهمترین کارکردهای معنویت خداسو و توسل را باید آرامش برآمده از ایمانی دانست که با آن می توان بر صدمات ناشی از شرور و بدی ها غلبه نمود.

**کلیدواژه ها:** شر، انسان کامل، ابن عربی، تصرف تکوینی، توسل.

### ۱. مقدمه و بیان مسئله

حس کمال خواهی را باید از قوی ترین امیالی دانست که هر انسانی بر آن سرشته شده است. همچنان که گریز از نقص و فرار از کاستی و کمی را نیز می توان در ادامه ی

\* استادیار گروه فلسفه، دانشگاه شاهد، تهران، ایران، mjpashaei@shahed.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۱۷، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۰۲

این گرایشات فطری انسان دید. برابر با این بیان، پدیده شرور یکی از همان کاستی‌هایی است که هر انسانی در حیاتش از آن بیزار و روگردان بوده است. اساساً جهان طبیعت که گزیری از این پدیده‌های شرّ آمیز در آن وجود ندارد، همواره فکر و خاطر بشر را در جستن چاره برای غلبه بر شرور مشغول داشته است. این دلمشغولی را باید در انسان باورمند به خدا افزونتر دانست؛ زیرا چنین انسانی به خدایی دل بسته که او را هم خیرخواه مطلق می‌داند، هم قادر مطلق و هم حکیم بی‌قید و شرط. و این انسان همواره به این پرسش آزار دهنده می‌اندیشیده که

چگونه خدایی با چنین اوصافی رضایت می‌دهد تا مخلوق محبوب و ضعیف او با حوادث بیرحمی از طبیعت چونان سیل و زلزله و بیماری و جنگ و غارت و ستم ستم‌پیشه‌گان گلاویز شود و او هم هیچ حمایتی از آفریده اش در برابر این ناملایمی‌ها نداشته باشد!

این شبهه چنان بر برخی گران آمده که از شر به مثابه پناهگاهی برای الحاد خود بهره جسته اند. (kung, 1997: 431) و برخی دیگر حتی تلاش نموده اند تا در تعارضی منطقی، تنافی میان صفات سه گانه پیش گفته در خدای ادیان را با آفرینش شر نشان دهند. (see: Mackie, 1987: 18) عده ای هم با محدود ساختن علم و قدرت الهی، به خیالشان مساله را مرتفع ساخته اند. (james, 1996: 310-311)

با این همه، اندیشمندان اسلامی و غیر اسلامی در مواجهه با این تعارض تلاش نموده‌اند تا با پاسخ‌هایی چون عدمی بودن شر، نسبی بودن شر، تلازم شر با عالم طبیعت، تلازم آن با اختیار انسان، شکوفایی استعدادها و... از خدای ادیان آسمانی به دفاع برخیزند. (در این باره بنگرید: پترسون ۱۳۷۹: ۲۰۴؛ فارابی، ۱۴۱۳: ۴۹؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۱۶ و ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۱۳؛ ابن میمون، بی تا: ۴۹۴؛ حلی، بی تا: ۳۰؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۱۰۲ و ج ۱۳: ۱۸۷؛ میرداماد، ۱۳۵۶: ۴۶۷؛ کاپلسون، ۱۳۶۸، ج ۱: ۴۴۷؛ باربور، ۱۳۶۲: ۴۸؛ پلاتینگا، ۱۳۷۴: ۱۹۹) اما در این بین و در پاسخ به مساله شر نباید از ظرفیت معنویت خداسو در انسان غافل شد. اساساً توجه به عالم معنا و رویکرد معنوی در انسان از ظرفیت‌های بی‌بدیلی است که انسان با کسب آرامش برآمده از آن به نیکی می‌تواند بر صدمات ناشی از شرور فائق آید و آسیب‌های آن را به حداقل برساند. به ویژه این‌که امروزه در کلینک‌های درمانی دنیا در مواجهه با بسیاری از بیماری‌ها از معنویت درمانی استفاده می‌شود. فارغ از تحلیل فلسفی این اتفاق و اینکه انسان چگونه با معنویت

خداسو می تواند بر مشکلات و آلام زندگی دنیوی خود فائق آید، آموزه توسل به انسان کامل و امام معصوم را نیز باید در همین چهارچوب تفسیر نمود. در فرهنگ اسلامی، اعتقاد به ولایت انسان کامل و توسل به آنان اکسیر اعظمی است که نه تنها آرامش انسان را تامین می کند بلکه موجب نجات از مشکلات می شود. به ویژه اینکه جامعیت و جمعیت انسان کامل نسبت به اسمای الهی به او توانشی داده تا جهان مسخرش شود، فیض الهی از مجرای وی به عالم جریان یابد و در نتیجه برای او تصرفی کامل در تکوین حاصل شود. این باور که به نیکی از متون نقلی ما قابل فهم است<sup>۱</sup>، گاه کژتابی‌هایی در برداشت عمومی، از این آموزه ی مهم ایجاد کرده که توگویی توسل کننده با توسل و تمسک به اهل بیت عترت و طهارت باید به تمام خواسته های خود در مواجهه با شر دست یابد. بر اساس این نگاه عوامانه، انسان کامل مجاز به هر تصرفی در تکوین بوده و هر انسانی با توسل به این اکسیرهای اعظم می تواند بر شرور طبیعی عالم و خواسته های خود فائق آید. اما با مذاقه در متون دینی به نیکی می توان فهمید که چنین انتظاری اساسا ناصواب بوده و به رغم جایگاه والای انسان کامل در منظومه هستی، او نیز محدودیت‌هایی در تصرفات تکوینی خود دارد. نگارنده با تاکید بر جدایی ناپذیری سه گانه ی «برهان و عرفان و قرآن»، خوانش عرفا را از این مساله به دلیل عمق فهم شان از متون دینی صائب تر دانسته و تلاش نموده تا با تحلیل جایگاه انسان کامل و چگونگی تصرفات تکوینی او در اندیشه ابن عربی، از ظرفیت سرشار توسل به انسان کامل در مواجهه با شر و کاهش صدمات ناشی از آن پرده بردارد. لذا پرسش اصلی این نوشتار آن است که چگونه می توان با تاکید بر آرای ابن عربی در خصوص تصرفات تکوینی انسان کامل بر دفع آسیب های شرور نائل آمد؟ ابن عربی به عنوان بزرگترین متفکر عرفان اسلامی ابهامی را در علت انتخاب اندیشه او در این پژوهش به جا نمی گذارد. لذا پیش از تبیین دقیق مساله، ابتدا به جایگاه انسان کامل در عالم از منظر هستی شناسی عرفانی به ویژه عرفان ابن عربی پرداخته و سپس به دایره تصرفات تکوینی او و در ادامه به محدودیت های این تصرفات همت می گماریم. در پایان نیز، به حل سوال تحقیق با نظر به این مبانی خواهیم پرداخت.

## ۲. انسان کامل

اساسا مباحث عرفان نظری را در یک نگاه کلی می توان به دو بخش اصلی توحید و موحد تقسیم نمود. مراد از توحید آن بخشی است که به وجود خداوند و شئون و ظهورات

او می‌پردازد. مراد از موحد نیز آن بخشی از مباحث عرفانی است که به تبیین انسان کامل و جایگاه او در هستی همت می‌گمارد و در ذیل همین بخش موضوعاتی چون ولایت و خلافت و رسالت و نبوت و امامت را مورد گفتگو قرار می‌دهد. به لحاظ تاریخی باید ابن عربی را اولین واضع اصطلاح انسان کامل در اشاره به بالاترین مقام انسانی دانست. اگرچه او در آثارش از اصطلاحات دیگری همچون انسان اکمل یا کامل اکمل (ابن عربی، بی تا، ج ۴: ۴۰۵) نیز بهره برده است، اما به نظر می‌رسد مراد او از انسان کامل، انسانی است که تنها در زمان خود بر هموعانش برتری داشته و انسان اکمل، کامل‌ترین انسان‌ها از جهت رتبی و در همه زمان‌ها با مصداق حقیقت محمدیه است. وی هم‌چنین معتقد است کسی که بر حقایق کشفی و معارف الهی مسلط باشد **کامل اکمل** و نازل‌تر از او **کامل** و کسی که پایین‌تر از این دو مقام باشد نه کامل است و نه اکمل؛ هرچند خود مومن یا صاحب عقل و اندیشه باشد. (همان)<sup>۲</sup> البته دور از ذهن نیست چنین اصطلاحی از جهت دیگر و در کاربرد عام خود، همه انسان‌های کامل (از اکمل تا کامل) با مراتب وجودی مختلف را نیز شامل شود. به عبارتی در یک کاربرد وسیع ممکن است واژه انسان کامل، هم به انسان اکمل و هم به کامل پایین‌تر از او اطلاق شود. لذا شیخ اکبر، انسان کامل را که به منزله نفس ناطقه برای کالبد بی روح عالم است، کاملی می‌داند که اکملی ندارد و از او به حضرت ختمی مرتبت محمد مصطفی صلوات الله علیه و آله یاد می‌کند. (همان، ج ۳: ۱۸۶)<sup>۳</sup>

با این همه، مراد از انسان کامل را باید انسانی دانست که سفرهای چهارگانه سلوکی اش را به نهایت رسانده و در مرتبه اول به حضرت محمد مصطفی صلوات الله علیه و آله اطلاق می‌شود و سپس سایر چهارده معصوم علیهم السلام اجمعین به این وصف نام می‌گیرند. بنا بر این با بیان پیش گفته و تنوع تعبیری که در کلمات ابن عربی دیده می‌شود، گاه به حضرت ختمی می‌توان انسان اکمل یا کامل مکمل و گاه نیز انسان کامل نام داد؛ چراکه انسان کامل در معنای وسیعش شامل کامل مکمل هم می‌شود.

### ۳. ضرورت انسان کامل

در چرایی و ضرورت انسان کامل در هستی‌شناسی عرفانی به ویژه از منظر ابن عربی، با دو نگاه می‌توان این بحث را پی گرفت.

الف: نگاه اول با این مقدمات قابل بیان است:

۱. در هستی شناسی عرفانی با محوریت وحدت وجود، عالم، مظهر و آینه حق بوده و این ذات اقدس الله است که با شئون و تجلیات مختلف خود جلوه گری می کند.

۲. آکندگی خدای سبحان از کمالات و فیاضیت علی الاطلاق او اقتضاء دارد کمالاتش را به تفصیل در خارج به ظهور در آورد. برگردان این مقدمه در ادبیات عرفانی، استجلاء یا دیدن خداوند، خود را، در آینه غیر است. به عبارتی حق تعالی اراده کرده تا کمالات اسمایی خود را از فرط کمال و ظهور در آینه ی تجلی به تماشا نشیند. و اساساً مقصود از خلقت عالم را نیز باید در همین استجلاء یا همان دیدن در آینه غیر جستجو نمود. در کنار واژه استجلاء، جلاء عبارت از ظهور و تجلی ذات حق تعالی برای خودش و در خودش است. به بیانی دیگر، چنانچه حق سبحان به تماشای ذات خود بدون بهره گیری از تعینات خلق بنشیند، جلاء رخ می دهد که رهاورد آن دو تعین اول و ثانی در صقع ربوبی است. تعین اول همان تعین و ظهوری است که پس از علم حق به خود، شکل می گیرد بدون اینکه هیچیک از کمالات اسمایی او به تفصیل در آمده باشد. خداوند در این تعین، حقیقتی مطلق، یکپارچه و بی نهایت است: ( فناری، ۱۳۷۴: ۱۵۸) در مقابل، تعین ثانی که چونان تعین اول، تجلی علمی خداوند است، بر ظهور علمی حق برای خود و علم او به ذاتش به نحو تفصیلی و غیر مندمج اطلاق می شود:

اقا وی را مراتب تنزلات است - علما و عینا - که به اعتبار آن، متعلق ادراک و کشف و شهود می گردد؛ و اول مراتب تنزلات وی - علماً - تنزل وی است به شأنی کلی (تعین اول)... و بعد از آن تنزل وی است به تفصیل؛ این شأن کلی که آن را تعین ثانی گویند... (جامی، ۱۳۸۳: ۳۴-۳۵)

۳. در بین موجودات که هر یک به صورتی نسبی اسمای الهی را جلوه گری می کنند، تنها انسان لیاقت تجلی همه اسماء و صفات الهی را در خود دارد. (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۴۹) و به سخنی دیگر؛ انسان مظهر جامع اسماء و صفات الهی بوده و خداوند مجلایی اتم و اعظم از انسان برای صفاتش سراغ ندارد. (قونوی، ۱۳۶۲: ۴۲).<sup>۴</sup>

بنابراین؛ کمال استجلای حق بدون وجود انسان کامل ممکن نبوده و این انسان است که استجلای حق را به کاملترین شکل ممکن هموار می سازد و حق سبحان می تواند خود را در آینه او بدون هیچ کاستی و نقصی بنگرد. (ابن عربی: همان)

ب: اما نگاه دوم در چرایی وجود انسان کامل را باید در نکته مقوم بودن انسان نسبت به جهان جستجو نمود که به سان تدبیر بدن با نفس، کالبد جهان نیز با روح انسان کامل ربوبیت می یابد. (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۵۵) به سخنی دیگر، انسان کامل به مثابه نفس ناطقه برای بدن انسان است؛ چراکه عالم همچون کالبدی است، و انسان روح آن. اساساً بر همان صورتی که با قطع ارتباط روح از بدن، مرگ صورت می بندد، با قطع ارتباط انسان کامل از عالم نیز جهان برچیده شده و زمینه قیامت کبری فراهم می می گردد. (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۶۷)<sup>۵</sup> برخی محققان در تقریب چرایی وجود انسان کامل، از ادبیات علل اربعه در فلسفه اسلامی استفاده می کنند که گویا حق تعالی از میان علل چهارگانه فلسفی، علت فاعلی؛ علت صوری، انسان کامل و عالم، علت مادی آن است. (یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۶۰۶) در تفصیل بیشتر این نگاه باید نظر داشت که انسان در بین اعیان خارجی تنها موجودی است که از ساحت خلقی فراتر رفته و به صقع ربوبی دست می یابد. او با این تعالی و صعود، نه تنها جهت خلقی خود را از دست نمی دهد که شامل دو جهت خلقی و حقی نیز می شود. لذا چونان واسطه ای عمل می کند که فیض وجودی را از حق سبحان دریافت می کند و به جانب خلقی انتقال می دهد. و این همان سری است که او را روح عالم و علت صوری آن می سازد. (بنگرید: یزدان پناه: همان)

#### ۴. جامعیت انسان کامل

یکی از واژگان پرکاربرد عرفان اسلامی را می توان «حضرات خمس» دانست. در هستی شناسی عرفانی، جهان مظهر اسماء و صفات الهی است که در هر موجودی به فراخور سعه وجودی اش، حق تعالی و یکی از اسمای الهی ظهور یافته و یا حضور دارد. از این روی، همه موجودات، محضر یا حضرت الهی اند و بر همین اساس فراوانی حضرات را تا بی نهایت می توان شمارش نمود. با این همه، عرفای مسلمان در تقسیمی جامع و کلی، شمار این حضرات را به عدد پنج رسانده و از آن به «حضرات خمس» تعبیر می کنند. حضرت اول: تعین اول و ثانی؛ حضرت دوم: عالم عقل؛ حضرت سوم: عالم مثال؛ حضرت چهارم: عالم ماده؛ حضرت پنجم: انسان کامل یا کون جامع. (جامی، ۱۳۷۰: ۳۰) از بین این حضرات، حضرت پنجم یعنی انسان کامل جامع چهار حضرت پیشین بوده که حتی تعین اول و ثانی نیز به جامعیت او نمی رسد! از همین رو به یک معنا امتداد انسان از حضرت اول آغاز شده و تا نازل ترین



مراتب وجودی را در خود جای می دهد. بر این پایه، حقیقت انسان، واجد حقایق حقی-  
خلقی بوده و همه این حقایق را در خود به صورت احدی، جمع نموده است. ابن عربی  
در این باره چنین می نگارد: خداوند به جهت تشریف انسان دو دست خلقی و حقی به  
او بخشید و لذا به ابلیس فرمود: چرا در برابر آنچه با دو دستم آفریدم سجده نمی کنی؟  
و آن نیست جز جمع دو صورت حقی و خلقی در او که هر دو دست حقدند.  
(ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۵۵)<sup>۶</sup>

در برخی از نقل ها نیز آمده که اهل بیت علیهم السلام برزخ بین ربوبیت و عبودیتند و  
احدی را نمی توان با آنها قیاس نمود: ما را از ربوبیت منزله بدارید، در عین حالی که  
صفات بشری و خلقی را از ما دور می کنید. هیچ انسانی با ما قابل مقایسه نیست؛ چراکه ما  
اسرار الهی به ودیعت گذاشته در ظاهر بشری و نیز مخلوق ربانی ناطق در اجساد  
خاکی هستیم. (حرعاملی، ۱۴۲۵، ج ۵: ۳۹۴)<sup>۷</sup> همچنین آنچه از کلمات عرفای اسلامی و  
به ویژه ابن عربی استفاده می شود، انسان کامل به سبب مظهریتش نسبت به اسم اعظم الله،  
خود نیز جامع بوده و چونان اسم جامع الله که مهیمن و محیط به سایر اسمای الهی است،  
او هم که مظهر و مجلای اوست، صاحب مقام جمعی است و تمام مراتب را از عرش تا  
فرش در خود در بر دارد.

## ۵. حدود تصرفات انسان کامل

ابن عربی در بیان چگونگی تصرف انبیا و اولیای الهی در عالم طبیعت، تحلیل عمیقی  
ارائه می دهد که بنیاد تصور همگانی را در این خصوص به چالش می کشاند. وی که از  
این موضوع به اعمال همت در عالم یاد می کند، مانع اصلی این اعمال را در نکته ای لطیف  
بر می شمارد. او در فص لوطی آنجا که از سرگذشت حضرت لوط نبی و قومش سخن  
به میان می آورد، آیه ای را نقل می کند که در آن حضرت لوط در برابر قومش تمنای قوت  
و شدت دارد: «لو ان لی بکم قوه» (هود/۸۰). سپس در پاسخ به این توهم تقدیری که  
چگونه ممکن است پیامبری از پیامبران الهی با آن بلندای روحی و معنوی، تمنای قوت و  
همت کند. حال آنکه پیروان سالک او در مکانتی به مراتب پایین تر، صاحب کشف و  
کرامات و تصرف در عالمند. می افزاید: مانع اساسی تصرف انسان کامل در طبیعت را باید  
در معرفت والای او به ذات باری تعالی پی جست آن چنان که در نسبتی معکوس، هر چه

این معرفت تکامل یابد تصرفش کمتر می گردد. او در تحلیل ابعاد این معرفت به دو وجه تعیین کننده اشاره می کند.

وجه اول اینکه: انسان کامل به جهت نیل به مقام عبدیت و فروریختن کوه منیت او از یک سو و ضعف و عجزی که در خلقت طبیعی خود می یابد از دیگر سو، وجهی برای تصرفش در عالم نمی بیند؛ به ویژه اینکه نیک می داند اساساً فاعلیت و تصرف و اعمال همت از شئون ربوبیت بوده و عبد ضعیف و بنده نیازمند، از این شئون بهره ای ندارد. (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۱۲۸)<sup>۸</sup>

و وجه دوم اینکه: چون عارف فانی در حق، به مقام جمعیت یا احدیت جمع راه یافته و تفاوتی میان تصرف کننده و تصرف شونده از جهت حقیقت نمی بیند، پس کسی را غیرحق نمی یابد تا بر او اعمال و تصرفی تکوینی داشته باشد: و الوجه الآخر أحدى المتصرف و المتصرف فیه: فلا یری علی من یرسل همته فیمنعه ذلک». (همان) او در بیانی دیگر می گوید: یا چنین است که تصرفی به قلب نبی یا عارف القاء می شود که اشکالی در این تصرف وجود ندارد. و یا اینکه ممنوع التصرف است که تردیدی در زشتی این تصرف هم نیست. و یا منخیر در تصرف است که همچنان ترکش را مرجح یا ضروری می داند؛ چراکه این ترک، با مقام بندگی عارف مناسب تر بوده و نیز ملازمت بیشتری با ضعف و عجز او دارد: (همان: ۱۲۹)<sup>۹</sup> به ویژه اینکه خود این تخییر ممکن است ابتلائی از جانب خداوند باشد تا بدین وسیله عبدش را مورد امتحان قرار دهد: التخییر قد یکون ابتلاء من الله... (قیصری، ۱۳۷۵: ۸۰۶)

قیصری شارح نام آور فصوص الحکم، در تحلیلی دیگر و نزدیک به ابن عربی، حقیقت تصرف را از دو جهت کلی مورد مطالعه قرار می دهد. تصرف ربوبی و تصرف حاصل از عبودیت.

تصرف ربوبی آن تصرفی است که متصرف از جایگاه ربوبی خود بدان دست زده که در این صورت چون اصل اولی در تصرف همین است، اشکالی متوجهش نمی گردد. (همان: ۸۰۲)<sup>۱۰</sup>

اما تصرف دوم حاصل از عبودیت تصرفی است که از جنبه عبودیت او نشات می گیرد. چنین انسانی از نگاه قیصری، از دو حال خارج نیست. یا چنان است که متصرف، به امر الهی و با اذن او اعمال همت و اراده می کند و یا بدون امر او. در صورتی که بدون اذن و امر الهی در عالم تصرف کند، هرگز چنین فعلی از انبیای الهی صادر نخواهد شد؛ چراکه

یا متصرف می داند آنچه مورد تصرفش قرار گرفته، مظهر و صورتی از صور الهی است، که چنین فعلی اسائه ادب به محضر الهی شمرده می شود. و یا نمی داند و دست به تصرف می زند که این فرض هم متفی است؛ چراکه ممکن است با این جهل خود، زمینه هلاکت مورد تصرف را فراهم آورد:

فإن لم يفعل بأمر المالك، يعلم أن المتصرف فيه هو الحق الظاهر بتلك الصورة، أو لا. فإن علم، فهو ممن أساء الأدب مع الله، فلا يكون تام المعرفة. وإن لم يعلم، فهو الجاهل بمرتبة المتصرف فيه، و بجهله يُرسل همته عليه بالإهلاك. (همان)

اما در صورتی که با امر الهی دست به تصرف می برد، خود دو حالت دارد. یا امر الهی امری تعیینی است، و یا امری تخییری. چنانچه امر مولی به تصرف امری تعیینی باشد، معنایش همان تصرف رب از رهگذر عبد است. به عبارتی تصرف کننده همان خدای سبحان است که اراده اش را از مجرای بنده اش جاری می سازد و عبد، تنها و تنها آلت اعمال این اراده است. اما اگر امر، امری تخییری بوده و تصرف به عبد واگذار شده باشد، مثلاً به او گفته شود هر چه خواهی انجام بده، در این صورت چنین عبدی عدم تصرف را بر تصرف ترجیح می دهد؛ چراکه او در این فرض خلیفه الهی بوده و از روی تادبش هیچ گاه حاضر نمی شود خود را از مقام بندگی بالاتر ببیند. (همان)<sup>۱۱</sup>

حاصل آنکه در یک قاعده کلی، معرفت عارف به خداوند و ندیدن شأنی برای خود، مانع اعمال تصرف و همتش در جهان می شود. وانگهی اگر عارفی با امر الهی نیز به تصرف دست زند، این تصرف جز از منشا تکمیل و تربیت نخواهد بود. به دیگر سخن؛ چنانچه عارفی به مقامی برسد که با اذن و امر الهی مامور به تصرف شود، حال چه خلیفه باشد و چه ابزار و مجرای اراده الهی، غرضش از این تصرف، تصرفی مشفقانه در جهت به کمال رساندن دیگران خواهد بود. حتی اگر ظاهر چنین تصرفی صورت هلاکت آمیز داشته باشد! چراکه گاهی ممکن است انسان با شکستن و عذاب و رنج و درد به کمالش نائل شود. (همان)<sup>۱۲</sup>

چند نکته

۱. قیصری بر این باور است که عوام در یک کژتابی عمیق، ملاک ولی بودن را در اظهار کرامات می دانند، حال آنکه اقتضای اولی در ولی بودن، اخفای کرامات است نه افشای آن؛ چراکه این پنهان سازی به مقام و مرتبه بندگی اش نزدیک تر است. جز اینکه اذن و رخصتی در بین باشد. (همان: ۸۱۰)

۲. ابن عربی در وصف کسانی که به خاطر معرفت به مقام ربوبی حق، از تصرف دست می‌شویند، تعبیر جبر را به کار برده و معتقد است آنها فقط با جبر الهی می‌توانند تصرف کنند. این ادبیات از مقامی در عارف پرده بر می‌دارد که بر پایه آن، اراده عبد اراده مستقلی نبوده و او بدون اختیار مستقل خود و با توحید افعالی دست به انجام فعلی می‌زند...: فمتی تصرف العارف بالهمه فی العالم فعن امر الهی و جبر لا بالاختیار... (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۱۲۹)

۳. از بهترین شواهد محدودیت‌های تصرفات انسان کامل، گرفتاری خود او در طول حیاتش به انواع بلاها و گرفتاری‌هاست. با اندک توفیقی در صفحات تاریخ انبیای الهی و امامان معصوم علیهم السلام، به سادگی می‌توان از انبوه ناملامی‌های زندگی ایشان سخن گفت. بر این اساس اگر بنا باشد که انسان کامل در تصرفاتش محدودیتی نداشته باشد، پس چرا آنها از این همه بلاها و ناملامی‌ها ممانعتی به عمل نی‌آوردند بلکه حتی با سینه‌ای گشاده خود را آماج آن قرار می‌دادند. اگر هم روحیه تسلیم‌شان را علت مساله بدانیم، این نکته خود موید مآذون بودن آنها در تصرفات و تقدم وجهه عبدیت بر ربوبیتشان است.

### ۱.۵ معجزه؛ به مثابه یک استثناء

چنانچه پرسش شود که اگر معرفت والای عارف مانع اعمال همتش در جهان می‌گردد، پس چگونه معجزات انبیای الهی را که خرق عادت و بهم ریختگی آداب و سنن طبیعت را به همراه دارند، توضیح می‌دهید؟

ابن عربی در پاسخ به این پرسش، از معجزه به عنوان استثنائی یاد می‌کند که منافاتی با معرفت عارف نخواهد داشت. دلیل مساله آن است که اساساً انبیای الهی به دلیل سمت والای اجرایی‌شان گاه مجبورند در اجرای این مهم و به منظور اظهار دین و تکمیل رسالت و نیز ابلاغ حجت الهی از نعمت معجزه بهره‌برند. به سخنی دیگر؛ گاه ممکن است رسول الهی در پیشبرد اهداف رسالتش از معجزه البته در استفاده‌ای حداقلی و کمترین حد ممکن مدد بجوید؛ چراکه رسول الهی از یک سو مظهر و مجلای رحمت خداوندی است و به خلق الهی بی‌منت و مزد شفقت دارد و از دیگر سو، با معجزه حجت الهی بر مردم تمام‌شده و گاه این اظهار معجزه خود می‌تواند مایه هلاکت برخی را فراهم آورد. (همان)

نتیجه آنکه اگرچه رسول الهی به اذن خداوند مأمور به معجزه در تکمیل رسالتش است اما این اظهار به مثابه حجت بالغه الهی در کمترین سطح خود صورت می‌بندد؛ چراکه او به نیکی می‌داند در کنار رهروان مومنش، عده‌ای نیز عناد ورزیده و با وجود علم به حقانیتش با او دشمنی می‌کنند. به باور ابن عربی، این نفرت را باید در برتری جویی و علو و حسد آن‌ها که گاه به فروکاستن معجزه به سحر و شعبده می‌انجامد، جستجو نمود. (ابن عربی، همان: ۱۳۰) ۱۳

هم‌چنین اهل معرفت در تحلیل چرایی عدم پذیرش برخی از انسان‌ها نسبت به معجزات یا کرامات انبیاء و اولیای الهی و اینکه چرا این خوارق عادت در ایشان موثر نمی‌افتد، به حقیقت عین ثابت و اقتضایشان عودت می‌دهند. از آنجا که عین ثابت برخی از انسانها اقتضای قبول دعوت حق را ندارد، لذا این عده از قبول حق سر باز می‌زنند، همان‌گونه که در قرآن نیز به این مطلب به شکلی لطیف اشاره رفته است: انک لا تهدی من احببت و لکن الله یهدی من یشاء (قصص/۵۶) و شاهد دیگر اینکه اگر قرار باشد همت و تصرف عارف در هر فردی موثر افتد و مانند دانه‌ای باشد که در هر زمینی به عمل آید، پس لاجرم باید همت و تصرف نبی گرامی اسلام در همه اهل زمانه خود مفید واقع می‌شد؛ حال آن‌که نزدیکترین افراد به ایشان همچون عمویشان از نعمت ایمان بی‌بهره مانده بود. (قیصری، ۱۳۷۵: ۸۰۷)

برخی اهل نظر در توضیح این استثنا از تعبیر احتیاج یا اضطرار و نیز بسط ربوبیت حق یاد می‌کنند. با این توضیح که اولاً احتیاج و ضرورت، اقتضا دارد تا رسول الهی از خود معجزه‌ای نشان دهد و با آن مراتب تکمیل خلق را فراهم آورد. وانگهی اگر هم چنین اظهاری از او سر می‌زند نه از روی اظهار قدرت که از روی بسط ربوبیت حق است تا مجرای باشد در تحقق بخشی به صفت ربوبیت الهی. (خمینی، ۱۴۱۰: ۱۷۴)

## ۶. توسل به انسان کامل و دفع شرور

از آنچه گفته شد چنین به دست آمد که آکندگی خداوند از کمالات و فیاضیت علی الاطلاق او اقتضاء دارد تا کمالاتش را به تفصیل در خارج به ظهور در آورد. این استجلاء یا دیده شدن خداوند در آینه غیر، سبب می‌شود تا انسان کامل، مظهر تام و مجلای اعظم صفات الهی شده و به مقام خلافتی بار یابد که در آن، باید در صفاتش جانشین خلیفه‌گذار باشد. بر این پایه، قدرت انسان کامل با خداوند جز در ربوبیت و مربوبیت که یکی رب و

دیگری مربوط است، تفاوت دیگری نداشته و همه آنچه را که می باید به رب نسبت داد، می توان به مربوط نیز نسبت داد. آن چنان که در نقل ها بر عبودیت اهل بیت در کنار جامعیت کمالشان تاکید شده است. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴: ۳۰۳ و ج ۲۵: ۲۷۳)<sup>۱۴</sup>

اما با این وجود و به همان دلیل مربوطیتی که اشاره رفت، میزان تصرفات انسان کامل در جهان محدود بوده و تا اذن و رخصتی در اعمال این تصرفات و همت ها در میان نباشد، ادب انسان کامل و نیز ضعف و عجز ذاتی اش سبب می شود که دست به هر تصرفی نزنند و یا به هر درخواستی از ملازمان خود ترتیب اثر ندهند. نباید گمان شود که این ادعا با متون دینی ما همسو نیست و دعا کردن و یا توسل جستن به معصوم را به چالش می کشاند؛ چراکه هرچند در تصرفات تکوینی انسان کامل در جهان، محدودیت های پیش گفته نمایان است اما به چند جهت منافاتی با توسل و خواندن آنها در طول زندگی به ویژه در مواجهه با شرور ندارد. در این جا توجه به معنای عین ثابت در هستی شناسی عرفانی ضروری می نماید. اعیان ثابتة صور و مظاهر اسمای الهی اند. بدین معنا که هر اسمی برای خود مظهري خاص دارد و در شکل مظهري پیدا می شود. این مظهر همان عین ثابت یا ماهیت خاص مربوط به آن اسم است. (یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۴۶۳) اعیان ثابتة را سر قدر هم می خوانند. مراد از قدر همان نقشه کلی است که در این عالم با تمامی اسباب و شرایطی چون زمان و مکان و علت و آثار و... برای چیزی یا کسی رخ می دهد. سر این قدر و هندسه و اندازه، همانا اعیان ثابتة و اقتضائات آن است؛ زیرا آنچه در این عالم رخ می دهد بنابر اقتضائاتی است که در اعیان ثابتة به طور ازلی ثابت بوده است. از همین رو اگر کسی به مرحله شهود اعیان ثابت برسد، بر همه آنچه که بر اشیاء می گذرد و خواهد گذاشت واقف می شود. (ر.ج: قیصری، ۱۳۷۵: ۸۱۵)

۱. برابر با مبانی به دست آمده، محدودیت های پیش گفته به معنای منتفی بودن تصرفات تکوینی انسان کامل در طبیعت نبوده و چنین نیست که در هیچ توسل و خواندنی، انتظار رسیدن به مقصود وجود نداشته باشد. به راستی سائل یا شخص متوسل چگونه می تواند یقین کند که او در این توسلش به نتیجه نمی رسد و یا امام معصوم رخصتی در اجابت این توسلش ندارد؟! جالب این است که ابهام و ندانستن اینکه معصوم در کدام خواسته ی توسل کننده، ماذون از جانب الهی است، خود امیدی در دل ها می کارد تا این توسل خالصانه تر شود. به دیگر سخن؛ این باور که ممکن است متوسل در هر خواندش به مقصود برسد خود یاس و نومیدي را از او دور ساخته و از سویی احتمال

این‌که در این توسلش مانعی برای تصرف معصوم وجود داشته باشد، نیز او را از سرخوردگی ملال آور باز می‌دارد. نتیجه این واقع‌نگری، عقلانیتی خواهد بود که نهال دینداری اش را تناور و ستبر تر می‌کند نه ضعیف تر و نزارتر؛ چراکه مومن خود را در بین خوف و رجائی می‌بیند که نه از رسیدن به مقصودش نومید می‌شود و نه مطمئن و آسوده‌خاطر می‌گردد. نگارنده به جد بر این باور است که عواقب سوء این واقع‌بینی، به مراتب از کژتابی‌هایی که عموم در فهم جایگاه انسان کامل و میزان تصرفات تکوینی او دارند، کمتر بوده و به شدت از فزونی ریزش‌ها در جامعه دینی به سبب ناامیدی از توسل و معنویت می‌کاهد.

۲. در پاسخ به سوال تحقیق اساسا نباید از معنای دعا و نیز شرایط استجاب آن غفلت ورزید. در عرف عرفان اجابت به دو معنای کلی به کار می‌رود. گاهی اجابت گفته می‌شود و مراد از آن انجام و اظهار مطلوبی خاص (مسئول عنه) در خارج است که لاجرم ممکن است با تعجیل و تاخیر نیز همراه باشد:

فإذا وافق السؤال الوقت أسرع بالإجابة أي، حصول المسئول في الحال.  
(قیصری، همان: ۴۲۰)

اما گاه مراد از اجابت، لیبیک یا شنیدن دعا و ترتیب اثر کلی به سوال سائل است: ...الإجابة التي هي لیبیک من الله (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج: ۱، ۶۰) این معنای از اجابت که با هیچ تاخیری همراه نیست، کلید فهم بسیاری از نقل‌های ماثور در متون دینی است. متون دینی ما ملامت از معارفی است که بر اساس آن هیچ سوال و دعایی را مردود الاجابه نمی‌داند؛ چراکه یا توام با انجام فوری است یا در وقتی دیگر برایش ذخیره می‌گردد و یا سیئه‌ای از او محو، و حسنه‌ای بر وی افزون می‌شود. نوری، ۱۳۶۸، ج: ۵، ۱۶۷)<sup>۱۵</sup>

از سوی دیگر از آنجا که انسان کامل مظهر اراده الهی است، کیفیت سوال از او و استجابتش را با سوال از خداوند و اجابتش باید یکی دانست و شرایط برابری را برایشان در نظر گرفت. گفتنی است که در هستی‌شناسی عرفانی، اگر سوالی مطابق استعداد سائلی باشد آن سوال یقیناً به اجابت (به هر دو معنا) می‌رسد و در مقابل اگر سوالی موافق با اقتضائات عین ثابتش نباشد، حکمت الهی مانع از اجابت چنین طلبی (به معنای دوم) می‌شود. (قیصری، همان: ۴۱۹-۴۱۸) بر این اساس در توسل به انسان کامل، افزون بر محدودیت تصرفش، محدودیت اقتضای عینی سائل یا متوسل نیز باید مورد نظر قرار بگیرد. از جمع این دو نکته چنین حاصل می‌شود که با توسل به انسان کامل و عدم اجابت فوری

او، می توان به عواملی چند اشاره داشت. یا ممکن است اساساً عین ثابت سائل اقتضای چنین سوالی را نداشته باشد و یا محتمل است در خواسته مورد توسل، اذنی از جانب حق سبحان برای معصوم صادر نشده باشد و یا در احتمالی دیگر هرچند هم اقتضای عینی سائل، و هم رخصت خداوند در تصرف وجود داشته باشد اما هنوز زمان ظهور مسئول عنه فرا نرسیده باشد. به دیگر سخن؛ اگر وقت سوال با وقت ظهور مطلوب (مسئول عنه) یکی باشد، خداوند از روی صفت سریع الاجابه بودنش، طلب هر طالبی را به اجابت می‌رساند. از همین جا دانسته می شود که اگر طلب سائلی موافق استعدادش بود و با اقتضای عین ثابتش مخالفتی نداشت، و باز هم تاخیری در اجابت صورت گرفت، لاجرم وقت ظهور مطلوبش فرا نرسیده است.

۳. اگر پرسش شود که با تاخیر در اجابت و گاه حتی عدم اجابت (در فرض عدم اقتضای عین ثابت) چگونه می توان از توسل طرفی بست؟ پاسخ آن است که اولاً سائل در حین سوالش، یقین به عدم اجابت نداشته و نمی تواند به چنین مسأله ای باور جزمی داشته باشد. ثانیاً برابر با معنای دوم اجابت که لیبیک خداوندی و اولیای برگزیده اش را به دنبال دارد، نفس خضوع و خاکساری در درگاه الهی و امامان معصوم، آرامشی را به ارمغان می آورد که با آن می توان در مواجهه با شر بر آسیبهای ناشی از آن فائق آمد. به دیگر سخن؛ سائلی که آگاهانه و با نظر به اقتضائات عینی اش و نیز با علم به تصرفات محدود انسان کامل و حتی اقتضائات زمانی اجابت، طلب و توسلی دارد، نه تنها از طلب و خواستن، در رسیدن به حاجتش مدد می گیرد، که به سبب این نگاه واقع بینانه، امید و آرامشی کسب می کند که با آن می تواند از شدت سختی شرور و مصائبش کم کند. لذا نه این سوال او را به اصرار و الحاح فراوان و می دارد و نه با عدم تحصیل مطلوب، از رحمت الهی نا امید می گردد؛ چراکه او از سر القدر و راز تقدیر عالم اجمالاً آگاه بوده و ملتفت است که هر عینی اقتضائات خود را دارد و اساساً با سوال و تقاضا نمی توان این اقتضائات را تغییر داد.

## ۷. نتیجه گیری

مراد از انسان کامل را باید آن انسانی دانست که سفرهای چهارگانه سلوکی اش را به نهایت رسانده و در مرتبه اول به حضرت محمد مصطفی صلوات الله علیه و آله اطلاق می شود و با نوعی تنزل و تسامح، سایر چهارده معصوم علیهم السلام به این وصف



نام می گیرند. البته با تنوع تعابیری که در کلمات ابن عربی دیده می شود، گاه به حضرت ختمی می توان انسان اکمل یا کامل مکمل و گاه نیز انسان کامل نام داد؛ چراکه انسان کامل در معنای وسیعش شامل کامل مکمل هم می شود. آنچه از کلمات عرفای اسلامی و به ویژه ابن عربی استفاده می شود، انسان کامل به سبب مظهریتش نسبت به اسم اعظم الله، خود نیز جامع بوده و تمام مراتب را از عرش تا فرش در خود ظاهر می سازد. همچنین در یک قاعده کلی، معرفت عارف به خداوند و ندیدن شأنی برای خود، مانع اعمال تصرف و همتش در جهان می شود. وانگهی اگر عارفی با امر الهی نیز به تصرف دست زند، این تصرف جز از منشا تکمیل و تربیت نخواهد بود. در توسل به انسان کامل و عدم اجابت فوری او، می توان به عواملی چند اشاره داشت: یا ممکن است اساساً عین ثابت سائل اقتضای چنین سوالی را نداشته باشد و یا محتمل است در خواسته مورد توسل، اذنی از جانب حق سبحان برای معصوم صادر نشده باشد و یا در احتمالی دیگر هنوز زمان ظهور مسئول عنه فرا نرسیده باشد، هرچند هم اقتضای عینی سائل موجود باشد و هم رخصت خداوند در تصرف. با نظر به محدودیت های تصرف انسان کامل، طلبمان از او واقع بینانه تر شده و با این آگاهی، بهتر می توان بر صدمات ناشی از شرور فائق آمد.

## پی نوشتها

۱. بَكُمُ فَتَحَ اللَّهُ وَ بَكُمُ يَخْتِمُ وَ بَكُمُ يُنَزِّلُ الْعَيْثُ وَ بَكُمُ يُمَسِكُ السَّمَاءُ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ وَ بَكُمُ يُنْفَسُ اللَّهُمَّ وَ يَكْشِفُ الضُّرَّ؛ خداوند با شما می گشاید و ختم می کند، با شما باران را فرومی فرستد و آسمان را با شما و به اذنش بر روی زمین ننگه می دارد، با شما غم ها را می زداید و سختی ها را برطرف می کند. (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۲: ۶۱۵) در کافی ذیل کتاب الحج، باب مستقلی آمده که نشان می دهد ملائکه اخبار آسمانها و زمین را برای اهل بیت (علیهم السلام) می آورند. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۳۹۳ و ۳۹۴) همچنین روایات مستفیضی وارد شده که بر مسخر بودن جن و انس برای اهل بیت دلالت دارد: (صفار، ۱۴۰۴، ۹۵-۱۰۳؛ کلینی، همان: ۳۹۴). گفتنی است که در جزء دوم کتاب بصائر الدرجات، در ۲۱ باب به انواع تصرفات تکوینی امامان معصوم علیهم السلام و جایگاه آنها در نظام هستی اشاره شده است. (صفار، همان: ۵۶-۱۱۴)
۲. «قال من وقف على الحقائق كشفاً و تعريفاً لهيّا فهو الكامل الأكمل و من نزل عن هذه المرتبة فهو الكامل و ما عدا هذين فأمّا مؤمن أو صاحب نظر عقلي لا دخول لهما في الكمال فكيف في الأكملية».

٣. «و اعلم ان مرتبة الانسان الكامل من العالم مرتبة النفس الناطقة من الانسان فهو الكامل الذى لا اكمل منه و هو محمد - صلى الله عليه و سلم -»
٤. اتماما كان الانسان الكامل هو المراد بعينه دون غيره، من اجل انه مجلى تام للحق، يظهر الحق به من حيث ذاته و جميع اسمائه و صفات.
٥. فهو للعالم كالروح من الجسد فالانسان روح العالم و العالم الجسد فبالمجموع يكون العالم كله هو الانسان الكبير و الانسان فيه و اذا نظرت فى العالم وحده دون الانسان وجدته كالجسم المسوى بغير روح و كمال العالم بالانسان مثل كمال الجسد بالروح و الانسان منفوخ فى جسم العالم فهو المقصود من العالم
٦. فما جمع الله لآدم بين يديه إلا تشريفاً. و لهذا قال لإبليس: «ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي؟» و ما هو إلا عين جمعه بين صورتين: صورة العالم و صورة الحق، و هما يدا الحق
٧. نزهونا عن الربوبية و ارفعوا عنا حظوظ البشرية... فلا يُقاسُ بنا احد من الناس. فإننا الاسرار الالهيه المودعه فى الهياكل البشرية و الكلمه الربانيه الناطقه فى الاجساد الترابيه...
٨. «و ذلك لوجهين: الوجه الواحد لتحقيقه بمقام العبودية و نظره إلى أصل خلقه الطبيعى»
٩. فإن أوحى إليه بالتصرف بجزم تصرف: و إن منع امتنع، و إن خير اختار ترك التصرف إلا أن يكون ناقص المعرف
١٠. فالمتصرف إن قلنا إنه رب، فليس للعبد فيه شيء، و هو المالك يفعل فى ملكه ما يشاء.
١١. فإن كان بالأمر على التعيين، فالمتصرف أيضاً المالك على يد العبد، و هو آله فقط. و إن كان بالأمر على الإجمال، كقول المالك: تصرف فيما شئت، فهو بما شئت. فهو الخليفه
١٢. من تصرف من الأنبياء و الأولياء، إنما تصرف بالأمر الإلهي، لتكميل المتصرف فيه و الشفقة عليه، و إن كانت الصورة صورة الإهلاك
١٣. لا يظهر التصديق به ظلماً و علواً و حسداً، و منهم من يلحق ذلك بالسحر و الإيهام
١٤. عن أبى محمد عن آباءه عليهم السلام قال: قال امير المؤمنين عليه السلام: لا تتجاوزوا بنا العبوديه ثم قولوا ما شئتم...
١٥. قال رسول الله صلى الله عليه و اله: ما من مسلم يدعو الله بدعاء ليس فيه قطيعه رجم و لا اثم إلا اعطاه الله احدى خصال ثلاث إما أن يُعجل فى الاجابه و إما أن يدخر له فى الاخره باحسن منه و إما أن يصرف عنه من سوء مثل ما طلبه.

## کتابنامه

قرآن کریم

بررسی چگونگی تصرفات تکوینی انسان کامل در دفع شرور، با تاکید ... (محمدجواد پاشایی) ۷۷

ابن بابویه، محمد بن علی، *من لایحضره الفقیه*، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ ق

ابن سینا، حسین بن عبدا...، *الاشارات و التنبیها مع شرح المحقق الطوسی*، قم، نشر البلاغ؛ ۱۳۸۳ ش.  
ابن سینا، حسین بن عبدا...، *الشفاء (الهیات)*، تصحیح سعید زائد، قم، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.

ابن عربی، محیی الدین، *تفسیر ابن عربی (تأویلات عبد الرزاق)*، محقق: سمیر مصطفی رباب، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۲ ق

ابن عربی، محیی الدین، *الفتوحات المکیة*، بیروت، دار صادر، ۴ جلدی، بی تا.

ابن عربی، محیی الدین، *فصوص الحکم*، قاهره، دار إحياء الكتب العربیة، ۱۹۴۶ م

ابن میمون، موسی، *دلالت الحائزین*، تحقیق حسین آ تا، آنکارا، مکتبه الثقافه الدینیة، بی تا

بار بور، ایان، *علم و دین*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲

پترسون مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹ ش

پلاتینگا، آلون، *خدا جهان‌های ممکن و مسئله شر*، در *کلام فلسفی*، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، تهران، صراط، ۱۳۷۴ ش. صفحه ۱۹۹

جامی، عبدالرحمن، *اشعه اللمعات*، تحقیق هادی رستگار مقدم گوهری، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۳ ش

جامی، عبدالرحمن، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، مقدمه ویلیام چیتیک، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰ ش

حر عاملی، محمد بن حسن، *اثبات الهداه بالنصوص و المعجزات*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۲۵ ق

حلی، حسن بن یوسف، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.

خمنی، روح الله، *تعلیقات علی شرح «فصوص الحکم» و «مصباح الأنس»*، به تصحیح حسن رحیمیان، قم، پاسدار اسلام: ۱۴۱۰ ق

صفار، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم*، تصحیح: محسن کوچه‌باغی، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق

طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، انتشارات جامعه مدرسین، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ ق.

فارابی، ابونصر، *الاعمال الفلسفیه (کتاب التعلیقات)*، مقدمه و تحقیق از جعفر آل یاسین، بیروت، دار المناهل، ۱۴۱۳ ق.

فنازی، محمد بن حمزه، *مصباح الانس*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۴ ش

- قونوی، صدرالدین، رساله النصوص، تصحیح سید جلال آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ ش  
قبصری، داوود، شرح قصص الحکم، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی،  
۱۳۷۵ ش.
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه سید جلال الدین مجتبیوی، تهران، سروش و علمی و  
فرهنگی، ۱۳۶۸ ش
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب  
الإسلامیة، ۱۴۰۷ ق
- مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، تصحیح جمعی از محققان، بیروت، دار إحياء التراث العربی،  
چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.
- میرداماد، محمد باقر، القیسات، تهران، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۵۶ ش
- نوری، حسین بن محمد تقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: موسسه آل البيت(ع)،  
الاحیاء التراث، ۱۳۶۸ ش
- یزدان پناه، سید یدالله، مبانی و اصول عرفان نظری، نگارش سید عطاء انزلی، قم، انتشارات موسسه  
آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ دوم، ۱۳۸۹ ش.

- James, William, **A pluralistic universe**. Lincoln & London: university of Nebraska press, 1996
- Kung, Hans, **On being a Christian**, trans. By Edward quin, London: collins, 1977
- Mackie. j.l. **Evil and omnipotence in: urban & Walton(eds), the power of god**, newYork:  
oxford university press, 1987
- The Qur'an
- Ibn Bābwayh, Muḥammad ibn 'Alī. 1992. *Man Lā Yaḥḍuruh al-Faqīh* (He to Whom no Jurist is Present). Edited by 'Alī Akbar Ghaffārī. Qom: Daftar Intishārāt Islāmī, affiliated with Jāmi'a Mudarrisīn Ḥawza 'Ilmiyya Qom. [In Arabic]
- Ibn Sīna, Ḥusayn ibn 'Abd Allāh. 2004. *Al-Ishārāt wa-l-Tanbihāt ma' Sharḥ al-Muḥaqqiq al-Ṭūsī* (Remarks and Admonitions, with the Commentary by Muḥaqqiq Ṭūsī). Qom: Nashr al-Balāgha. [In Arabic]
- Ibn Sīna, Ḥusayn ibn 'Abd Allāh. 1983. *Al-Shifā, al-Ilāhiyyāt* (The Healing, Theology). Edited by Sa'īd Zā'id. Qom: Publications of the Library of Ayatollah Mar'ashī Najafī. [In Arabic]
- Ibn 'Arabī, Muḥyi-l-Dīn. 2001. *Tafsīr Ibn 'Arabī, Ta'wīlāt 'Abd al-Razzāq* (Ibn 'Arabī's Exegesis, 'Abd al-Razzāq's Interpretations). Edited by Samīr Muṣṭafā Rubāb. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- Ibn 'Arabī, Muḥyi-l-Dīn. N.d. *Al-Futūḥāt al-Makkiyya* (The Meccan Openings). Volumes 1-4. Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]
- Ibn 'Arabī, Muḥyi-l-Dīn. 1946. *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (The Bezels of Wisdoms). Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyya. [In Arabic]

- Ibn Maymūn, Mūsā. N.d. *Dilālat al-Ḥā'irīn* (The Guide of the Perplexed). Edited by Ḥusayn A. Tāy. Ankara: Maktabat al-Thaqāfat al-Dīniyya. [In Arabic]
- Barbour, Ian. 1983. *Religion and Science*. Translated by Bahā al-Dīn Khurramshāhī. Tehran: Markaz Nashr Dānishgāhī. [In Persian]
- Peterson, Michael et al. 2000. *Reason and Religious Belief*. Translated by Aḥmad Narāqī and Ibrāhīm Sulṭānī. Tehran: Tarḥ Now. [In Persian]
- Plantinga, Alvin. 2005. *God, Possible Worlds, and the Problem of Evil*. Translated by Ibrāhīm Sulṭānī and Aḥmad Narāqī. Tehran: Širāt. [in Persian]
- Jāmī, 'Abd al-Rahmān. 2004. *Ashī'at al-Lumu'āt* (The Rays of Lights). Edited by Hādī Rastgār Muqaddam Gawharī. Qom: Būstān Kitāb. [In Persian]
- Jāmī, 'Abd al-Rahmān. 1991. *Naqd al-Nuṣūṣ fī Sharḥ Naqsh al-Fuṣūṣ* (Critique of the Texts in the Exposition of the Impression of the Bezels). Prefaced by William Chittick. Tehran: Ministry of Culture and Higher Education, Institute for Cultural Studies and Research. [In Persian and Arabic]
- Hurr al-'Āmilī, Muḥammad ibn Ḥasan. 2004. *Ithbāt al-Hudāt bi-l-Nuṣūṣ wa-l-Mu'jizāt* (Proof of the Guides by Texts and Miracles). Beirut: Mu'assisat al-A'lamī li-l-Maṭbū'āt. [In Arabic]
- Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. N.d. *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-I'tiqād* (Discovery of the Meaning in the Exposition of the Purification of the Belief). Edited by Ḥasan Ḥasanzāda Āmulī. Qom: Mu'assisa al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]
- Khomeini, Rouhollah. 1989. *Ta'liqāt 'alā Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam wa Miṣbāḥ al-Uns* (Commentaries on the Exposition of the Bezels of Wisdoms and the Light of Companionship). Edited by Ḥasan Raḥimiyān. Qom: Pāsdār Islām. [In Arabic]
- Šaffār, Muḥammad ibn Ḥasan. 1983. *Baṣā'ir al-Darajāt fī Faḍā'il Āl Muḥammad Ṣalla Allāh 'Alayhim* (Insights of the Degrees in the Virtues of the House of Muhammad Peace be Upon them). Edited by Muḥsin Kūchabāghī. Qom: Library of Ayatollah Mar'ashīr Najafī. [In Arabic]
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. 1996. *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān* (The Scale in the Exegesis of the Qur'an). Fifth edition. Qom: Publications of Jāmī'a Mudarrisīn. [In Arabic]
- Fārābī, Abū Naṣr. 1992. *Al-A'māl al-Falsafīyya (Kitāb al-Ta'liqāt)* (Philosophical Works (The Book of Commentaries)). Edited by Ja'far Āl Yāsīn. Beirut: Dār al-Manāhil. [In Arabic]
- Fanārī, Muḥammad ibn Ḥamza. 1995. *Miṣbāḥ al-Uns* (The Light of Companionship). Edited by Muḥammad Khājuwī. Tehran: Mawlā Publications. [In Arabic]
- Qūnawī, Ṣadr al-Dīn. 1983. *Risālat al-Nuṣūṣ* (The Essay of the Texts). Edited by Sayyid Jalāl Āshtiyānī. Tehran: Markaz Nashr Dānishgāhī. [In Arabic]
- Qayṣarī, Dāwūd. 1996. *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Exposition of the Bezels of Wisdoms). Edited by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Tehran: 'Ilmī wa Fargangī Publications. [In Arabic]
- Copleston, Fredrick. 1989. *History of Philosophy*. Vol. 1. Translated by Sayyid Jalāl al-Dīn Muḥtabawī. Tehran: Surūsh and 'Ilmī wa Farhangī. [In Persian]
- Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb. 1986. *Al-Kāfi* (The Sufficient). Edited by 'Alī Akbar Ghaffārī and Muḥammad Ākhūndī. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. [In Arabic]

- Majlisī, Muḥammad Bāqir. 1983. *Biḥār al-Anwār* (Seas of the Lights). Second edition. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- Mīr Dāmād, Muḥammad Bāqir. 1977. *Al-Qabasāt* (The Illuminations). Tehran: Institute for Islamic Studies, University of McGill. [In Arabic]
- Nūrī, Ḥusayn ibn Muḥammad Taqī. 1989. *Mustadrak al-Wasā'il wa Mustanbaḥ al-Masā'il* (The Supplement of the Means and the Source of Inference of Problems). Qom: Mu'assisa Āl al-Bayt li-Iḥyā' al-Turāth. [In Arabic]
- Yazdānpanāh, Sayyid Yadullāh. 2010. *Mabānī wa Uṣūl 'Irfān Nazarī* (Principles and Foundations of Theoretical Mysticism). Edited by Sayyid 'Aṭā' Anzālī. Second edition. Qom: Publications of Imam Khomeini Education and Research Institute. [In Persian]
- James, William, A pluralistic universe, Lincoln & London: university of Nebraska press, 1996. [In English]
- Kung, Hans, On being a Christian, trans. By Edward quin, London: collins, 1977. [In English]
- Mackie. j.l. Evil and omnipotence in: urban & Walton (ed.), the power of god, New York: Oxford university press, 1987. [In English]

