

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

* 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 © 2018, 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.

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.

Bibliography

James, William (1996), *A Pluralistic Universe*, Lincoln and London: University of Nebraska Press.

Kung, Hans (1977), *On Being a Christian*, trans. Edward Quin, London: Collins.

Mackie, J. L. (1987), "Evil and Omnipotence", in: Urban and Walton (eds.), *The Power of God*, New York: Oxford University Press.

The Qur'an.

- Ibn Bābwayh, Muḥammad ibn ‘Alī (1992), *Man Lā Yaḥḍuruh al-Faqīh* (He to Whom no Jurist is Present), ‘Alī Akbar Ghaffārī (ed.), 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-Tanbīhāt 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*), Sa‘īd Zā‘id (ed.), 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), Samīr Muṣṭafā Rubāb (ed.), Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī [In Arabic].
- Ibn ‘Arabī, Muḥyi-l-Dīn (n.d.), *Al-Futūḥāt al-Makkiyya* (*The Meccan Openings*), vols. 1-4, Beirut: Dār Ṣādir [In Arabic].
- Ibn ‘Arabī, Muḥyi-l-Dīn (1946), *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (*The Bezels of Wisdoms*), Cairo: Dār Ihyā’ al-Kutub al-‘Arabiyya [In Arabic].
- Ibn Maymūn, Mūsā (n.d.), *Dilālat al-Ḥā‘irīn* (*The Guide of the Perplexed*), Ḥusayn A. Tāy (ed.), Ankara: Maktabat al-Thaqāfat al-Dīniyya [In Arabic].
- Barbour, Ian (1983), *Religion and Science*, trans. Bahā al-Dīn Khurramshāhī. Tehran: Markaz Nashr Dānishgāhī [In Persian].
- Peterson, Michael et al. (2000), *Reason and Religious Belief*, trans. Aḥmad Narāqī and Ibrāhīm Sultānī, Tehran: Tarḥ Now [In Persian].
- Plantinga, Alvin (2005), *God, Possible Worlds, and the Problem of Evil*. trans. Ibrāhīm Sultānī and Aḥmad Narāqī, Tehran: Ṣirāṭ [in Persian].
- Jāmī, ‘Abd al-Rahmān (2004), *Ashī‘at al-Lumu‘āt* (*The Rays of Lights*), Hādī Rastgār Muqaddam Gawharī (ed.), 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].
- Ḥurr 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’assisa 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‘līqāt ‘alā Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam wa Miṣbāḥ al-Uns* (*Commentaries on the Exposition of the Bezels of Wisdoms and the Light of Companionship*), Ḥasan Raḥimiyān (ed.). Qom: Pāsdār Islām [In Arabic].
- Ṣaffār, 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*), Muḥsin Kūchabāghī (ed.), Qom: Library of Ayatollah Mar‘ashīr Najafī [In Arabic].

- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn (1996), *Al-Mizān fī Tafṣīr al-Qur'ān (The Scale in the Exegesis of the Qur'an)*, Qom: Publications of Jāmi'a Mudarrisīn [In Arabic].
- Fārābī, Abū Naṣr (1992), *Al-A'māl al-Falsafīyya (Kitāb al-Ta'īqāt) (Philosophical Works "The Book of Commentaries")*, Ja'far Āl Yāsīn (ed.), Beirut: Dār al-Manāhil. [In Arabic]
- Fanārī, Muḥammad ibn Ḥamza (1995), *Miṣbāḥ al-Uns (The Light of Companionship)*, Muḥammad Khājuwī (ed.), Tehran: Mawlā Publications [In Arabic].
- Qūnawī, Ṣadr al-Dīn (1983), *Risālat al-Nuṣūṣ (The Essay of the Texts)*, Sayyid Jalāl Āshtiyānī, Tehran: Markaz Nashr Dānishgāhī [In Arabic].
- Qayṣarī, Dāwūd (1996), *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam (Exposition of the Bezels of Wisdoms)*, Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī (ed.), Tehran: 'Ilmī wa Fargangī Publications [In Arabic].
- Copleston, Feredrick (1989), *History of Philosophy*, vol. 1, trans Sayyid Jalāl al-Dīn Muḥtabawī, Tehran: Surūsh and 'Ilmī wa Farhangī [In Persian].
- Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb (1986), *Al-Kāfī (The Sufficient)*, 'Alī Akbar Ghaffārī and Muḥammad Ākhūndī (eds.), Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya [In Arabic].
- Majlisī, Muḥammad Bāqir (1983), *Biḥār al-Anwār (Seas of the Lights)*, 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 Mustanbat 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 va Uṣūl 'Irfān Naẓarī (Principles and Foundations of Theoretical Mysticism)*, Sayyid 'Aṭā' Anzalī, Qom: Publications of Imam Khomeini Education and Research Institute [In Persian].

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

محمدجواد پاشایی*

چکیده

جهان طبیعت که گزیری از پدیده‌های شرامیز 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 بیم‌ها را باید معطوف به چگونگی کاربست دین و توسل به اولیای الهی در مقابله با شرور و بیماری‌ها دانست. این‌که از منظر عرفانی چگونه می‌توان با توسل به انسان کامل بر صدمات روحی و جسمی ناشی از شر و بدی‌ها فائق آمد پرسشی اساسی است که این نوشتار درصدد پاسخ آن برآمده است. نگارنده در روی‌آوردی توصیفی - تحلیلی به این نتیجه دست یافته است که برپایه آرای ابن عربی دخالت‌های انسان کامل در عالم طبیعت محدود است و تازمانی‌که از جانب الهی مأذون نباشد نه اعمال تصرفی در طبیعت می‌کند و نه باید از او انتظار خارق‌عادتی داشت. و حتی در فرض تصرف هم از تصرفات حداقلی‌اش در مسیر اظهار دین بهره می‌جوید. از مهم‌ترین کارکردهای معنویت خداسو و توسل را باید آرامش برآمده از ایمانی دانست که با آن می‌توان بر صدمات ناشی از شرور و بدی‌ها غلبه کرد.

کلیدواژه‌ها: شر، انسان کامل، ابن عربی، تصرف تکوینی، توسل.

۱. مقدمه و بیان مسئله

حس کمال‌خواهی را باید از قوی‌ترین امیالی دانست که هر انسانی بر آن سرشته شده است، هم‌چنان‌که گریز از نقص و فرار از کاستی و کمی را نیز می‌توان در ادامه این گرایشات

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

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



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 شرآمیز 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 است که او را هم خیرخواه مطلق می‌داند، هم قادر مطلق، و هم حکیم بی‌قیدوشرط. و این انسان همواره به این پرسش آزاردهنده می‌اندیشیده است 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 آفریده‌اش در برابر این ناملامی‌ها نداشته باشد!»

این شبهه چنان بر برخی گران آمده است که از شر به‌مثابه پناهگاهی برای الحاد خود بهره جست‌ه‌اند (Kung 1997: 431) و برخی دیگر حتی تلاش کرده‌اند تا در تعارضی منطقی تنافی میان صفات سه‌گانه پیش‌گفته در خدای ادیان را با آفرینش شر نشان دهند (بنگرید به Mackie 1987: 18). عده‌ای هم با محدودکردن علم و قدرت الهی به‌خیالشان مسئله را مرتفع ساخته‌اند (James 1996: 310-311).

با این‌همه، اندیشمندان اسلامی و غیراسلامی در مواجهه با این تعارض تلاش کرده‌اند تا با پاسخ‌هایی چون عدمی بودن شر، نسبی بودن شر، تلازم شر با عالم طبیعت، تلازم آن با اختیار انسان، شکوفایی استعدادها، و ... به‌دفاع از خدای ادیان آسمانی برخیزند (در این باره بنگرید به پترسون ۱۳۷۹: ۲۰۴؛ فارابی ۱۴۱۳ ق: ۴۹؛ ابن‌سینا ۱۴۰۴ ق: ۴۱۶؛ ابن‌سینا ۱۳۸۳: ج ۳: ۳۱۳؛ ابن‌میمون بی‌تا: ۴۹۴؛ حلی بی‌تا: ۳۰؛ طباطبایی ۱۴۱۷ ق: ج ۱: ۱۰۲، ج ۱۳، ۱۸۷؛ میرداماد ۱۳۵۶: ۴۶۷؛ کاپلستون ۱۳۶۸: ج ۱، ۴۴۷؛ باربور ۱۳۶۲: ۴۸؛ پلاتینگا ۱۳۷۴: ۱۹۹). اما در این بین و در پاسخ به مسئله 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 به‌نیکی می‌تواند بر صدمات ناشی از شرور فائق آید و آسیب‌های آن را به‌حداقل برساند، به‌ویژه این‌که امروزه در کلینک‌های درمانی دنیا در مواجهه با بسیاری از بیماری‌ها از معنویت‌درمانی استفاده می‌شود. فارغ از تحلیل فلسفی این رویکرد و این‌که انسان چگونه با معنویت خداسو می‌تواند بر مشکلات و آلام زندگی دنیوی خود فائق آید، آموزه توسل به انسان کامل و امام معصوم را نیز باید در همین چهارچوب تفسیر کرد. در فرهنگ اسلامی، اعتقاد به ولایت انسان کامل و توسل به آنان

اکسیر اعظمی است که نه تنها آرامش انسان را تأمین می‌کند، بلکه موجب نجات از مشکلات می‌شود، به‌ویژه این که جامعیت و جمعیت انسان کامل نسبت به اسماء الهی به او توانشی داده است 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 به‌نیکی از متون نقلی ما قابل فهم است^۱ گاه کژتابی‌هایی در برداشت عمومی از این آموزه مهم ایجاد کرده است که گویی توسل‌کننده با توسل و تمسک به اهل بیت عترت و طهارت باید به تمام خواسته‌های خود در مواجهه با شر دست یابد. براساس این نگاه عوامانه، انسان کامل مجاز به هر تصرفی در تکوین است و هر انسانی با توسل به این اکسیرهای اعظم می‌تواند بر شرور طبیعی عالم و خواسته‌های خود فائق آید. اما با مذاقه در متون دینی به‌نیکی می‌توان فهمید که چنین انتظاری اساساً ناصواب است و باوجود جایگاه والای انسان کامل در منظومه هستی او نیز محدودیت‌هایی در تصرفات تکوینی خود دارد.

نگارنده با تأکید بر جدایی‌ناپذیری سه‌گانه «برهان و عرفان و قرآن» خوانش عرفا را از این مسئله به‌دلیل عمق فهمشان از متون دینی صائب‌تر دانسته و تلاش کرده است تا با تحلیل جایگاه انسان کامل و چگونگی تصرفات تکوینی او در اندیشه ابن‌عربی 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 می‌توان با تأکید بر آرای ابن‌عربی درباره تصرفات تکوینی انسان کامل بر دفع آسیب‌های شرور نائل آمد؟ ابن‌عربی به‌عنوان بزرگ‌ترین متفکر عرفان اسلامی ابهامی را در علت انتخاب اندیشه او در این پژوهش به‌جا نمی‌گذارد. لذا پیش از تبیین دقیق مسئله، ابتدا به جایگاه انسان کامل در عالم از منظر هستی‌شناسی عرفانی به‌ویژه عرفان ابن‌عربی می‌پردازیم و سپس به دایره تصرفات تکوینی او و در ادامه به محدودیت‌های این تصرفات همت می‌گماریم. در پایان نیز، به حل سؤال تحقیق با نظر به این مبانی خواهیم پرداخت.

۲. انسان کامل

اساساً مباحث عرفان نظری را در نگاهی کلی می‌توان به دو بخش اصلی توحید و موحد تقسیم کرد. 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 درباره موضوعاتی چون ولایت و خلافت و رسالت و نبوت و امامت را گفت‌وگو می‌کند. به‌لحاظ تاریخی باید ابن‌عربی را

اولین واضع اصطلاح انسان کامل در اشاره به بالاترین مقام انسانی دانست. اگرچه او در آثارش از اصطلاحات دیگری هم چون انسان اکمل یا کامل اکمل (ابن عربی بی تا: ج ۴، ۴۰۵) نیز بهره برده است، به نظر می رسد مراد او از انسان کامل انسانی است که تنها در زمان خود بر هم نوعانش برتری داشته و انسان اکمل کامل ترین انسانها از جهت رتبی و در همه زمانها با مصداق حقیقت محمدیه است. وی هم چنین معتقد است کسی که بر حقایق کشفی و معارف الهی مسلط باشد **کامل اکمل** است و نازل تر از او **کامل** و کسی که پایین تر از این دو مقام باشد نه کامل است و نه اکمل، هر چند خود مؤمن یا صاحب عقل و اندیشه باشد (همان).^۱ البته دور از ذهن نیست که 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 کاربرد وسیع ممکن است واژه انسان کامل هم به انسان اکمل و هم به کامل پایین تر از او اطلاق شود. لذا شیخ اکبر انسان کامل را که به منزله نفس ناطقه برای کالبد بی روح عالم است کاملی می داند که اکملی ندارد و از او به حضرت ختمی مرتبت محمد مصطفی صلوات الله علیه و آله یاد می کند (همان: ج ۳، ۱۸۶).^۲

با این همه، مراد از انسان کامل را باید انسانی دانست که سفرهای چهارگانه سلوکی اش را به نهایت رسانده است و در مرتبه اول به حضرت محمد مصطفی صلوات الله علیه و آله اطلاق می شود و سپس سایر چهارده معصوم علیهم السلام اجمعین به این وصف خوانده می شوند. بنابراین، با بیان پیش گفته و تنوع تعبیری 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.

۳. ضرورت وجود انسان کامل

در چرایی و ضرورت وجود انسان کامل در هستی شناسی عرفانی، به ویژه از منظر ابن عربی، با دو نگاه می توان 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 اقتضا دارد کمالاتش را به تفصیل در خارج به ظهور درآورد. برگردان این مقدمه در ادبیات عرفانی استجلاء یا دیدن

خداوند، خود را، در آینه غیر است. به عبارتی، حق تعالی اراده کرده است تا کمالات اسمائی خود را از فرط کمال و ظهور در آینه تجلی به تماشا نشیند؛ و اساساً مقصود از خلقت عالم را نیز باید در همین استجلاء یا همان دیدن در آینه غیر جست و جو کرد. در کنار واژه استجلاء، جلاء عبارت از ظهور و تجلی ذات حق تعالی برای خودش و در خودش است. به بیان دیگر، چنانچه حق سبحان به تماشای ذات خود بدون بهره‌گیری از تعینات خلق بنشیند جلاء رخ می‌دهد که ره‌آورد 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 می‌گیرد، بدون این که هیچ‌یک از کمالات اسمائی او به تفصیل درآمده باشد. خداوند در این تعین حقیقتی مطلق، یک‌پارچه، و بی‌نهایت 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 غیرمدمج اطلاق می‌شود:

اما وی را مراتب تنزلات است، علماً و عیناً، که به اعتبار آن متعلق ادراک و کشف و شهود می‌گردد؛ 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 هریک به صورتی نسبی اسماء الهی را جلوه‌گری می‌کنند تنها انسان لیاقت تجلی همه اسماء و صفات الهی را در خود دارد (ابن عربی ۱۹۴۶: ج ۱، ۴۹) و به سخن دیگر انسان مظهر جامع اسماء و صفات الهی است و خداوند مجلایی اتم و اعظم از انسان برای صفاتش سراغ ندارد (قونوی ۱۳۶۲: ۴۲).^۴

بنابراین، کمال استجلای حق بدون وجود انسان کامل ممکن نیست و این انسان است که استجلای حق را به کامل‌ترین شکل ممکن هموار می‌سازد و حق سبحان می‌تواند خود را در آینه او بدون هیچ کاستی و نقصی بنگرد (ابن عربی ۱۹۴۶).

ب) اما نگاه دوم در چرایی وجود انسان کامل را باید در نکته مقوم‌بودن انسان نسبت به جهان جست‌وجو کرد که به سان تدبیر بدن با نفس، کالبد جهان نیز با روح انسان کامل ربوبیت می‌یابد (قیصری ۱۳۷۵: ۳۵۵). به سخن 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 می‌بندد با قطع ارتباط انسان کامل از عالم نیز جهان برچیده و زمینه قیامت کبری فراهم می‌شود (ابن عربی بی‌تا: ج ۲، ۶۷).^۵

برخی محققان در تقریب چرایی وجود انسان کامل از ادبیات علل اربعه در فلسفه اسلامی استفاده می‌کنند که گویا از میان علل چهارگانه فلسفی حق تعالی علت فاعلی، انسان کامل علت صوری، و عالم علت مادی است (یزدان‌پناه ۱۳۸۹: ۶۰۶). در تفصیل بیش‌تر این نگاه باید نظر داشت که انسان دربین اعیان خارجی تنها موجودی است که از ساحت خلقی فراتر می‌رود و به صقع ربوبی دست می‌یابد. او با این تعالی و صعود نه‌تنها جهت خلقی خود را از دست نمی‌دهد که شامل دو جهت خلقی و حقی نیز می‌شود. لذا چونان واسطه‌ای عمل می‌کند که فیض وجودی را از حق سبحان دریافت می‌کند و به جانب خلقی انتقال می‌دهد؛ و این همان سری است که او را روح عالم و علت صوری آن می‌سازد (بنگرید به همان).

۴. جامعیت انسان کامل

یکی از واژگان پرکاربرد عرفان اسلامی را می‌توان «حضرات خمس» دانست. در هستی‌شناسی عرفانی، جهان مظهر اسماء و صفات الهی است که در هر موجودی به‌فراخور سعه وجودی‌اش حق تعالی و یکی از اسمای الهی ظهور می‌یابد یا حضور دارد. از این‌رو، همه موجودات محضر یا حضرت الهی‌اند و بر همین اساس، فراوانی حضرات را تا بی‌نهایت می‌توان شمارش کرد. با این‌همه، عرفای مسلمان در تقسیمی جامع و کلی شمار این حضرات را به عدد پنج می‌رسانند و از آن به «حضرات خمس» تعبیر می‌کنند. حضرت اول: تعیین 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 است که حتی تعیین اول و ثانی نیز به جامعیت او نمی‌رسد! از همین‌رو، به یک معنا امتداد انسان از حضرت اول آغاز می‌شود و تا نازل‌ترین مراتب وجودی را در خود جای می‌دهد. بر این پایه، حقیقت انسان واجد حقایق حقی - خلقی بوده و همه این حقایق را در خود به‌صورت احدی جمع کرده است. ابن عربی در این‌باره چنین می‌نگارد: خداوند به‌جهت تشریف انسان دو دست خلقی و حقی به او بخشید و لذا به ابلیس فرمود: چرا در برابر آن‌چه با دو دستم آفریدم سجده نمی‌کنی؟ و آن نیست جز جمع دو صورت حقی و خلقی در او که هر دو دو دست حق‌اند (ابن عربی ۱۹۴۶: ج ۱، ۵۵).^۶

در برخی از نقل‌ها نیز آمده است که اهل بیت علیهم‌السلام برزخ بین ربوبیت و عبودیت‌اند و احدی را نمی‌توان با آن‌ها قیاس کرد: ما را از ربوبیت منزّه بدارید، درعین حال

که صفات بشری و خلقی را از ما دور می‌کنید. هیچ انسانی با ما قابل مقایسه نیست، چراکه ما اسرار الهی به‌ودیعت گذاشته در ظاهر بشری و نیز مخلوق ربانی ناطق در اجساد خاکی هستیم (حر عاملی ۱۴۲۵ ق: ج ۵، ۳۹۴).^۷ هم‌چنین، آنچه از کلمات عرفای اسلامی و به‌ویژه ابن‌عربی استفاده می‌شود انسان کامل به‌سبب مظهریتش نسبت به اسم اعظم الله، خود، نیز جامع بوده و چونان اسم جامع الله که مهیمن و محیط به سایر اسماء 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

ابن‌عربی در بیان چگونگی تصرف انبیا و اولیای الهی در عالم طبیعت تحلیل عمیقی ارائه می‌دهد که بنیاد تصور همگانی را در این باره به‌چالش می‌کشد. وی که از این موضوع به اعمال همت در عالم یاد می‌کند مانع اصلی این اعمال را در نکته‌ای لطیف برمی‌شمارد. او در فص لوطی، آن‌جا که از سرگذشت حضرت لوط نبی و قومش سخن به‌میان می‌آورد، آیه‌ای را نقل می‌کند 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 به‌مراتب پایین‌تر صاحب کشف و کرامات و تصرف در عالم‌اند، می‌افزاید: مانع اساسی تصرف انسان کامل در طبیعت را باید در معرفت والای او به ذات باری تعالی جست، آن‌چنان‌که در نسبتی معکوس هرچه این معرفت تکامل یابد تصرفش کم‌تر می‌شود. او در تحلیل ابعاد این معرفت به دو وجه تعیین‌کننده اشاره می‌کند:

وجه اول: انسان کامل به‌جهت نیل به مقام عبدیت و فروریختن کوه منیت او از یک‌سو و ضعف و عجزی که در خلقت طبیعی خود می‌یابد از دیگر سو و جهی برای تصرفش در عالم نمی‌بیند، به‌ویژه این‌که نیک می‌داند اساساً فاعلیت و تصرف و اعمال همت از شئون ربوبیت است و عبد ضعیف و بنده نیازمند از این شئون بهره‌ای ندارد (ابن‌عربی ۱۹۴۶: ج ۱، ۱۲۸)^۸؛
وجه دوم: چون عارف فانی در حق به مقام جمعیت یا احدیت جمع راه می‌یابد و تفاوتی میان تصرف‌کننده و تصرف‌شونده از جهت حقیقت نمی‌بیند، پس کسی را غیر حق نمی‌یابد تا بر او اعمال و تصرفی تکوینی داشته باشد: و الوجه الآخر احدى المتصرف و المتصرف فیه: فلا یری علی من یرسل همته فیمنعه ذلک» (همان). او در بیانی

دیگر می‌گوید: یا چنین است که تصرفی به قلب نبی یا عارف القا می‌شود که اشکالی در این تصرف وجود ندارد، یا این که ممنوع‌التصرف است که تردیدی در زشتی این تصرف هم نیست، یا منخیر در تصرف است که هم‌چنان ترکش را مرجح یا ضروری می‌داند، چراکه این ترک با مقام بندگی عارف مناسب‌تر است و نیز ملازمت بیش‌تری با ضعف و عجز او دارد (همان: ۱۲۹)،^۹ به‌ویژه این که خود این تخییر ممکن است ابتلایی از جانب خداوند باشد تا بدین وسیله عبدش را امتحان کند: التخییر قد یکون ابتلاء من الله ... (قیصری ۱۳۷۵: ۸۰۶).

قیصری، شارح نام‌آور *فصوص‌الحکم*، در تحلیلی دیگر و نزدیک به ابن‌عربی، حقیقت تصرف را از دو جهت کلی بررسی می‌کند: 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 نمی‌شود (همان: ۸۰۲)؛^{۱۰}

اما تصرف دوم حاصل عبودیت تصرفی است که از جنبه عبودیت او نشئت می‌گیرد. چنین انسانی از نگاه قیصری از دو حال خارج نیست: یا چنان است که متصرف به امر الهی است و با اذن او اعمال همت و اراده می‌کند، یا بدون امر او. تصرف بدون اذن و امر الهی هرگز از انبیای الهی صادر نخواهد شد؛ چراکه یا متصرف می‌داند آنچه مورد تصرفش قرار گرفته مظهر و صورتی از صور الهی است، که چنین فعلی اسائه ادب به محضر الهی شمرده می‌شود، یا نمی‌داند و دست به تصرف می‌زند که این فرض هم منتفی 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 می‌برد، خود، دو حالت دارد: یا امر الهی امری تعیینی است یا امری تخییری. چنان‌چه امر مولی به تصرف امری تعیینی باشد، معنایش همان تصرف رب از ره‌گذر عبد است. به عبارتی، تصرف‌کننده همان خدای سبحان است که اراده‌اش را از مجرای بنده‌اش جاری می‌سازد و عبد تنها و تنها آلت اعمال این اراده است؛ اما اگر امری تخییری بوده و تصرف و عدم تصرفش به عبد واگذار شده باشد، مثلاً به او گفته شود هرچه خواهی انجام بده، در این صورت چنین عبدی عدم تصرف را بر تصرفش

ترجیح می‌دهد؛ چراکه او در این فرض خلیفه الهی است و از روی تأدبش هیچ‌گاه حاضر نمی‌شود خود را از مقام بندگی بالاتر ببیند (همان).^{۱۱}

حاصل آن‌که در قاعده‌ای کلی معرفت عارف به خداوند و ندیدن شأنی برای خود مانع اعمال تصرف و همتش در جهان می‌شود. وانگهی اگر عارفی با امر الهی نیز به تصرف دست زند این تصرف جز از منشأ تکمیل و تربیت نخواهد بود. به‌دیگرسخن، چنان‌چه عارفی به مقامی برسد که با اذن و امر الهی مأمور به تصرف شود، حال چه خلیفه باشد و چه ابزار و مجرای اراده الهی، غرضش از این تصرف تصرفی مشفقانه در جهت به‌کمال‌رساندن دیگران خواهد بود، حتی اگر ظاهر چنین تصرفی صورت هلاکت‌آمیز داشته باشد! چراکه گاهی ممکن است انسان با شکستن و عذاب و رنج و درد به کمالش نائل شود (همان).^{۱۲}

چند نکته:

۱. قیصری بر این باور است که عوام در کژتابی عمیقی ملاک ولی‌بودن را در اظهار کرامات می‌دانند، حال آن‌که اقتضای اولی در ولی‌بودن اخفای کرامات است نه افشای آن؛ چراکه این پنهان‌سازی به مقام و مرتبه بندگی‌اش نزدیک‌تر است، جز این‌که اذن و رخصتی در بین باشد (همان: ۸۱۰)؛

۲. ابن عربی در وصف کسانی که به سبب معرفت به مقام ربوبی حق از تصرف دست می‌شویند تعبیر جبر را به کار می‌برد و معتقد است آن‌ها فقط با جبر الهی می‌توانند تصرف کنند. این ادبیات از مقامی در عارف پرده برمی‌دارد که برپایه آن اراده عبد اراده مستقلی نیست 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 تورقی در صفحات تاریخ انبیای الهی و امامان معصوم علیهم‌السلام، به سادگی می‌توان از انبوه ناملازمات 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 ناملازمات ممانعتی به عمل نیاموردند، بلکه حتی با سینه‌ای گشاده خود را آماج آن‌ها قرار می‌دادند. اگر هم روحیه تسلیمشان را دلیل این عملشان بدانیم این نکته، خود، مؤید مأذون‌بودن آن‌ها در تصرفات و تقدم وجهه عبدیت بر ربوبیتشان است.

۱.۵ معجزه؛ به مثابه استثنا

حال، این پرسش مطرح است: «باتوجه به این که معرفت والای عارف مانع اعمال همیش در جهان می شود، معجزات انبیای الهی را که خرق عادت و به هم ریختگی آداب و سنن طبیعت را به هم راه دارند چگونه توضیح می دهید؟».

ابن عربی در پاسخ به این پرسش از معجزه به عنوان استثنایی یاد می کند که منافاتی با معرفت عارف نخواهد داشت. دلیل مسئله آن است که اساساً انبیای الهی به دلیل سمت والای اجرایی شان گاه مجبورند در اجرای این مهم و به منظور اظهار دین و تکمیل رسالت و نیز ابلاغ حجت الهی از نعمت معجزه بهره برند. به سخن دیگر، گاه ممکن است رسول الهی در پیش برد اهداف رسالتش از معجزه، البته در استفاده ای حداقلی و کم ترین حد ممکن، مدد بجوید؛ چراکه رسول الهی از یک سو مظهر و مجلای رحمت خداوندی است و به خلق الهی بی منت و مزد شفقت دارد و از دیگر سو با معجزه حجت الهی بر مردم تمام شده است و گاه این اظهار معجزه، خود، می تواند مایه هلاکت برخی را فراهم آورد (همان).

نتیجه آن که اگرچه رسول الهی به اذن خداوند مأمور به معجزه در تکمیل رسالتش است، اما این اظهار به مثابه حجت بالغه الهی در کم ترین سطح خود صورت می بندد؛ چراکه او به نیکی می داند در کنار رهروان مؤمنش عده ای نیز عناد می ورزند و با وجود علم به حقانیتش با او دشمنی می کنند. به باور ابن عربی، این نفرت را باید در برتری جویی و علو و حسد آن ها که گاه به فروکاستن معجزه به سحر و شعبده می انجامد جست و جو کرد (همان: ۱۳۰).^{۱۳}

هم چنین، اهل معرفت در تحلیل چرایی عدم پذیرش برخی از انسان ها در مواجهه با معجزات یا کرامات انبیا و اولیای الهی و این که چرا این خوارق عادت در ایشان مؤثر نمی افتد به حقیقت عین ثابت و اقتضایشان عودت می دهند. از آن جاکه عین ثابت برخی از انسان ها اقتضای قبول دعوت حق را ندارد، لذا این عده از قبول حق سر باز می زنند، همان گونه که در قرآن نیز به این مطلب به شکلی لطیف اشاره رفته است: «انک لاتهدی من احببت و لکن الله یهدی من یشاء» (قصص: ۵۶) و شاهد دیگر این که اگر قرار باشد همت و تصرف عارف در هر فردی مؤثر افتد و مانند دانه ای باشد که در هر زمینی به عمل آید، پس لاجرم باید همت و تصرف نبی گرامی اسلام در همه اهل زمانه خود مفید واقع می شد، حال آن که نزدیک ترین افراد به ایشان هم چون عمویشان از نعمت ایمان بی بهره مانده بود (قیصری ۱۳۷۵: ۸۰۷).

برخی از 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 برای اظهار قدرت که برای بسط ربوبیت حق است تا مجرای باشد در تحقق بخشی به صفت ربوبیت الهی (خمینی ۱۴۱۰ ق: ۱۷۴).

۶. توسل به انسان کامل و دفع شرور

از آن‌چه گفته شد چنین به دست آمد که آکندگی خداوند از کمالات و فیاضیت علی‌الاطلاق او اقتضا دارد تا کمالاتش را به تفصیل در خارج به‌ظهور درآورد. این استجلاء یا دیده‌شدن خداوند در آینه غیر سبب می‌شود تا انسان کامل مظهر تام و مجلای اعظم صفات الهی شود 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 مربوب است تفاوت دیگری ندارد و همه آن‌چه را که می‌باید به رب نسبت داد می‌توان به مربوب نیز نسبت داد، آن‌چنان‌که در نقل‌ها بر عبودیت اهل بیت در کنار جامعیت کمالشان تأکید شده است (مجلسی ۱۴۰۳ ق: ج ۴، ۳۰۳، ج ۲۵، ۲۷۳).^{۱۴}

با وجود این و به همان دلیل مربوبیتی که اشاره رفت، میزان تصرفات انسان کامل در جهان محدود است و تا اذن و رخصتی در اعمال این تصرفات و همت‌ها در میان نباشد ادب انسان کامل و نیز ضعف و عجز ذاتی‌اش سبب می‌شود که دست به هر تصرفی نزنند یا به هر درخواستی از ملازمان خود ترتیب اثر ندهند. نباید گمان شود که این ادعا با متون دینی ما هم‌سو نیست و دعاکردن یا توسل‌جستن به معصوم را به‌چالش می‌کشد، چراکه هرچند در تصرفات تکوینی انسان کامل در جهان محدودیت‌های پیش‌گفته نمایان است، اما به چند جهت منافاتی با توسل و خواندن آن‌ها در طول زندگی به‌ویژه در مواجهه با شرور ندارد. در این‌جا، توجه به معنای عین ثابت در هستی‌شناسی عرفانی ضروری می‌نماید. اعیان ثابتة صور و مظاهر اسمای الهی‌اند، بدین معنا که هر اسمی برای خود مظهري خاص دارد و در شکل مظهري پیدا می‌شود. این مظهر همان عین ثابت یا ماهیت خاص مربوط به آن اسم است (یزدان‌پناه ۱۳۸۹: ۴۶۳). اعیان ثابتة را سر قدر هم می‌خوانند. 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 می‌دهد. سر این قدر و

هندس و اندازه همانا اعیان ثابت و اقتضائات آن است، زیرا آنچه در این عالم رخ می‌دهد بنابر اقتضائاتی است که در اعیان ثابت به‌طور ازلی ثابت بوده است. از همین رو، اگر کسی به مرحله شهود اعیان ثابت برسد بر همه آنچه بر اشیا می‌گذرد و خواهد گذشت واقف می‌شود (بنگرید به قیصری ۱۳۷۵: ۸۱۵).

۱. برابر با مبانی به‌دست آمده، محدودیت‌های پیش‌گفته به‌معنای متفی‌بودن تصرفات تکوینی انسان کامل در طبیعت نیست و چنین نیست که در هیچ توسل و خواندنی انتظار رسیدن به مقصود وجود نداشته باشد. به‌راستی، سائل یا شخص متوسل چگونه می‌تواند یقین کند که او در این توسلش به نتیجه نمی‌رسد یا امام معصوم رخصتی در اجابت این توسلش ندارد؟! جالب این است که ابهام و ندانستن این‌که معصوم در کدام خواسته توسل‌کننده مأذون از جانب الهی است، خود، امیدی در دل‌ها می‌کارد تا این توسل خالصانه‌تر شود. به‌دیگرسخن، این باور که ممکن است متوسل در هر خواندش به مقصود برسد، خود، یأس و نومیدی را از او دور می‌سازد و ازسویی احتمال این‌که در توسلش مانعی برای تصرف معصوم وجود داشته باشد نیز او را از سرخوردگی ملال‌آور باز می‌دارد. نتیجه این واقع‌نگری عقلانی خواهد بود که نهال دین‌داری‌اش را تناور و ستبرتر می‌کند نه ضعیف‌تر و نزارتر، چراکه مؤمن خود را در بین خوف و رجایی می‌بیند که نه از رسیدن به مقصودش نومید می‌شود و نه مطمئن و آسوده‌خاطر می‌شود. نگارنده به‌جد بر این باور است که عواقب سوء این واقع‌بینی به‌مراتب از کژتابی‌هایی که عموم در فهم جایگاه انسان کامل و میزان تصرفات تکوینی او دارند کم‌تر است و به‌شدت از فزونی ریزش‌ها در جامعه دینی به‌سبب ناامیدی از توسل و معنویت می‌کاهد؛

۲. در پاسخ به سؤال تحقیق اساساً نباید از معنای دعا و نیز شرایط استجاب آن غفلت ورزید. در عرف عرفان اجابت به دو معنای کلی به‌کار می‌رود: گاهی اجابت گفته می‌شود و مراد از آن انجام و اظهار مطلوبی خاص (مستول‌عنه) در خارج است که لاجرم ممکن است با تعجیل و تأخیر نیز همراه باشد: «فإذا وافق السؤال الوقت أسرع بالإجابة أی، حصول المسئول فی الحال» (همان: ۴۲۰)؛ اما گاه مراد از اجابت لبیک یا شنیدن دعا و ترتیب اثر کلی به سؤال سائل است: «... الإجابة التي هي لبیک من الله» (ابن عربی ۱۹۴۶: ج ۱، ۶۰). این معنای از اجابت که با هیچ تأخیری همراه نیست کلید فهم بسیاری از نقل‌های مأثور در متون دینی است. متون دینی ما ملامال از معارفی است که براساس آن هیچ سؤال و دعایی را مردودالاجابه نمی‌داند، چراکه یا توأم با انجام فوری است یا در وقتی دیگر برایش ذخیره می‌شود یا سیئه‌ای از او محو و حسنه‌ای بر وی افزون می‌شود (نوری ۱۳۶۸: ج ۵، ۱۶۷).^{۱۵}

از سوی دیگر، از آنجاکه انسان کامل مظهر اراده الهی است، کیفیت سؤال از او و استجابتش را با سؤال از خداوند و اجابتش باید یکی دانست و شرایط برابری را برایشان در نظر گرفت. گفتنی است که در هستی‌شناسی عرفانی اگر سؤالی مطابق استعداد سائلی باشد آن سؤال یقیناً به اجابت (به هر دو معنا) می‌رسد و درمقابل، اگر سؤالی موافق با اقتضائات عین ثابتش نباشد حکمت الهی مانع از اجابت چنین طلبی (به معنای دوم) می‌شود (قیصری ۱۳۷۵: ۴۱۸-۴۱۹). بر این اساس، در توسل به انسان کامل، افزون‌بر محدودیت تصرفش، محدودیت اقتضای عینی سائل یا متوسل نیز باید موردنظر قرار بگیرد. از جمع این دو نکته چنین حاصل می‌شود که با توسل به انسان کامل و عدم اجابت فوری او می‌توان به عواملی چند اشاره داشت: یا ممکن است اساساً عین ثابت سائل اقتضای چنین سؤالی را نداشته باشد؛ یا محتمل است در خواسته موردتوسل اذنی از جانب حق سبحان برای معصوم صادر نشده باشد؛ یا در احتمالی دیگر، هرچند هم اقتضای عینی سائل و هم رخصت خداوند در تصرف وجود داشته باشد، هنوز زمان ظهور مسئول‌عنه فرا نرسیده باشد. به‌دیگرسخن، اگر وقت سؤال با وقت ظهور مطلوب (مسئول‌عنه) یکی باشد، خداوند از روی صفت سریع‌الاجابه‌بودنش طلب هر طالبی را به‌اجابت می‌رساند. از همین‌جا دانسته می‌شود که اگر طلب سائلی موافق استعدادش بود و با اقتضای عین ثابتش مخالفتی نداشت و باز هم تأخیری در اجابت صورت گرفت، لاجرم وقت ظهور مطلوبش فرانسیده است؛

۳. اگر پرسش شود که با تأخیر در اجابت و گاه حتی عدم اجابت (در فرض عدم اقتضای عین ثابت) چگونه می‌توان از توسل طرفی بست؟ پاسخ آن است که اولاً سائل در حین سؤالش یقین به عدم اجابت ندارد و نمی‌تواند به چنین مسئله‌ای باور جزمی داشته باشد؛ ثانیاً برابر با معنای دوم اجابت که لبیک خداوندی و اولیای برگزیده‌اش را به‌دنبال دارد نفس خضوع و خاک‌ساری در درگاه الهی و امامان معصوم آرامشی را به‌ارمغان می‌آورد که با آن می‌توان در مواجهه با شر بر آسیب‌های ناشی از آن فائق آمد. به‌دیگرسخن، سائلی که آگاهانه و با نظر به اقتضائات عینی‌اش و نیز با علم به تصرفات محدود انسان کامل و حتی اقتضائات زمانی اجابت طلب و توسلی دارد نه‌تنها از طلب و خواستن در رسیدن به حاجتش مدد می‌گیرد، که به‌سبب این نگاه واقع‌بینانه، امید و آرامشی کسب می‌کند که با آن می‌تواند از شدت سختی شرور و مصائبش کم کند؛ لذا نه این سؤال او را به اصرار و الحاح فراوان وامی‌دارد و نه با عدم تحصیل مطلوب از رحمت الهی ناامید می‌شود؛ چراکه او از سرالقدر و راز تقدیر عالم اجمالاً آگاه بوده و ملتفت است که هر عینی اقتضائات خود را دارد و اساساً با سؤال و تقاضا نمی‌توان این اقتضائات را تغییر داد.

۷. نتیجه گیری

مراد از انسان کامل را باید انسانی دانست که سفرهای چهارگانه سلوکی اش را به نهایت رسانده است؛ 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 خوانده می شوند. البته با تنوع تعبیری 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. آن چه 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 است و تمام مراتب را از عرش تا فرش در خود ظاهر می سازد. هم چنین، در قاعده ای 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 منشأ 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 سؤالی را نداشته باشد؛ یا محتمل است در خواسته مورد توسل اذنی از جانب حق سبحان برای معصوم صادر نشده باشد؛ یا در احتمالی دیگر هنوز زمان ظهور مسئول عنه فرا نرسیده باشد، هر چند 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 می شود و با این آگاهی بهتر می توان بر صدمات ناشی از شرور فائق آمد.

پی نوشت ها

۱. بَكُمُ فَتَبَحَّ اللَّهُ وَ بَكُمُ يَخْتِمُ وَ بَكُمُ يُنَزَّلُ الْغَيْثُ وَ بَكُمُ يُمَسِّكُ السَّمَاءُ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ وَ بَكُمُ يُنْفَسُ الْأَهِمُّ وَ يَكْشِفُ الضُّرَّ؛ خداوند با شما می ختم می کند، با شما باران را فرومی فرستد و آسمان را با شما و به اذنش بر روی زمین نغمه می دارد، با شما غم ها را می زداید و سختی ها را برطرف می کند (ابن بابویه ۱۴۱۳ ق: ج ۲، ۶۱۵). در کافی ذیل کتاب الحجّه باب مستغلی آمده است که نشان می دهد ملائکه اخبار آسمان ها و زمین را برای اهل بیت (علیهم السلام) می آورند (کلینی ۱۴۰۷ ق: ج ۱، ۳۹۳-۳۹۴). هم چنین، روایات مستفیضی وارد شده است که بر مسخر بودن جن و انس برای اهل بیت دلالت دارد (صفار ۱۴۰۴ ق: ۹۵-۱۰۳؛ کلینی ۱۴۰۷ ق: 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 ۱۴۰۴ ق: ۵۶-۱۱۴).

۲. «قال من وقف على الحقائق كشفاً وتعريفًا هيئاً 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 الأكمليّة».
۳. «و اعلم ان مرتبة الانسان الكامل من العالم مرتبة النفس الناطقة من الانسان فهو الكامل الذي لا أكمل منه و هو محمد - صلى الله عليه و سلم -».
۴. «أما كان الإنسان الكامل هو المراد بعينه دون غيره، من أجل أنه مجلى تام للحق، يظهر الحق به من حيث ذاته و جميع أسمائه و صفات».
۵. فهو للعالم كالروح من الجسد فالإنسان روح العالم و العالم الجسد فبالمجموع يكون العالم كله هو الإنسان الكبير و الإنسان فيه و إذا نظرت في العالم وحده دون الإنسان وجدته كالجسم المسوى بغير روح و كمال العالم بالإنسان مثل كمال الجسد بالروح و الإنسان منفوخ في جسم العالم فهو المقصود من العالم».
۶. فما جمع الله لآدم بين يديه إلا تشريفًا. 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».
۷. نزهونا عن الربوبية و ارفعوا عنا حُطُوطَ البشريه ... فَلَا يُقَاسُ بِنَا أَحَدٍ مِنَ النَّاسِ. فَإِنَّا الْإِسْرَارُ الْإِلَهِيَّةُ الْمودعة فِي الْهَيْكَلِ الْبَشَرِيَّةِ وَ الْكَلِمَةُ الرَّبَانِيَّةُ النَّاطِقَةُ فِي الْأَجْسَادِ التَّرَابِيَّةِ ...
۸. «و ذلك لوجهين: الوجه الواحد لتحقيقه بمقام العبودية و نظره إلى أصل خلقه الطبيعي».
۹. فَإِن أُوحِيَ إِلَيْهِ بِالتَّصَرُّفِ بِجَزْمٍ تَصَرَّفَ: و إن منع امتنع، و إن خُيِّرَ اختار ترك التصرف إلا أن يكون ناقص المعرفة».
۱۰. فالمتصرف إن قلنا إنه رب، فليس للعبد فيه شيء، و هو المالك يفعل في ملكه ما يشاء».
۱۱. فَإِن كَانَ بِالْأَمْرِ عَلَى التَّعْيِينِ، فَالْمُتَّصِرُفُ أَيْضاً الْمَالِكُ عَلَى يَدِ الْعَبْدِ، وَ هُوَ آلَةٌ فَتَقْطَعُ. و إن كان بالأمر على الإجمال، كقول المالك: تَصَرَّفَ فِيمَا شِئْتُ، فهو بما شئت. فهو الخليفة».
۱۲. مَنْ تَصَرَّفَ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَ الْأَوْلِيَاءِ، إِنَّمَا تَصَرَّفَ بِالْأَمْرِ الْإِلَهِيِّ، لِتَكْمِيلِ الْمُتَّصِرُفِ فِيهِ وَ الشَّفَقَةِ عَلَيْهِ، وَ إِن كَانَتْ الصُّورَةُ صُورَةَ الْإِهْلَاكِ».
۱۳. لا يظهر التصديق به ظلماً و علواً و حسداً، و منهم من يُلْحَقُ ذَلِكَ بِالسَّحَرِ وَ الْإِبْهَامِ».
۱۴. عن أبي محمد عن آبائه عليهم السلام قال: قال امير المؤمنين عليه السلام: لَا تَتَجَاوَزُوا بِنَا الْعِبُودِيَّةَ ثُمَّ قُولُوا مَا شِئْتُمْ ...
۱۵. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَدْعُو اللَّهَ بِدَعَاءٍ لَيْسَ فِيهِ قَطِيعَةٌ رَحِمَ وَ لَا أُنِمْ إِلَّا أَعْطَاهُ اللَّهُ أَحَدِي خِصَالِ ثَلَاثٍ إِمَّا أَنْ يُعْجَلَ فِي الْإِجَابَةِ وَ إِمَّا أَنْ يَدَّخِرَ لَهُ فِي الْآخِرَةِ بِأَحْسَنِ مِنْهُ وَ إِمَّا أَنْ يَصْرِفَ عَنْهُ مِنَ السُّوءِ مِثْلَ مَا طَلِبَهُ».

کتابنامه

قرآن کریم.

- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ ق)، *من لا یحضره الفقیه*، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن سینا، حسین بن الله (۱۴۰۴ ق)، *الشفاء (الهیات)*، تصحیح سعید زائد، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳)، *الاشارات و التنبيهات مع شرح المحقق الطوسی*، قم: نشر البلاغه.
- ابن عربی، محیی الدین (بی تا)، *الفتوحات المکیه*، ۴ ج بیروت: دار صادر.
- ابن عربی، محیی الدین (۱۹۴۶)، *فصوص الحکم*، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
- ابن عربی، محیی الدین (۱۴۲۲)، *تفسیر ابن عربی (تأویلات عبد الرزاق)*، تحقیق سمیر مصطفی ریاب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن میمون، موسی (بی تا)، *دلالت الحائرين*، تحقیق حسین آتای، انکارا: مکتبه الثقافه الدینیه.
- باربور، ایان (۱۳۶۲)، *علم و دین*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۹)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
- پلانتینگا، آوین (۱۳۷۴)، *خدا، جهان های ممکن، و مسئله شر*، در کلام فلسفی، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، تهران: صراط.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰)، *تقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، مقدمه ویلیام چیتیک، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۸۳)، *اشعه اللمعات*، تحقیق هادی رستگار مقدم گوهری، قم: بوستان کتاب.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۲۵ ق)، *اثبات الهداه بالنصوص والمعجزات*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- حلی، حسن بن یوسف (بی تا)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- خمنینی، روح الله (۱۴۱۰ ق)، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الأنس*، به تصحیح حسن رحیمیان، قم: پاسدار اسلام.
- صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ ق)، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم*، تصحیح محسن کوچه باغی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: جامعه مدرسین.
- فارابی، ابونصر (۱۴۱۳ ق)، *الاعمال الفلسفیه (کتاب التعلیقات)*، مقدمه و تحقیق از جعفر آل یاسین، بیروت: دار المناهل.

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

- فناری، محمد بن حمزه (۱۳۷۴)، *مصباح الانس*، تصحیح محمد خواجهی، تهران: مولی.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۶۲)، *رساله النصوص*، تصحیح سیدجلال آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- قیصری، داوود (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۶۸)، *تاریخ فلسفه*، ج ۱، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبیوی، تهران: سروش و علمی و فرهنگی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق)، *الکافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق)، *بحار الأنوار*، تصحیح جمعی از محققان، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- میرداماد، محمدباقر (۱۳۵۶)، *القبسات*، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل.
- نوری، حسین بن محمدتقی (۱۳۶۸)، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم: مؤسسه آل‌البیت (ع)، الاحیاء التراث.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۳۸۹)، *مبانی و اصول عرفان نظری*، نگارش سیدعطاء انزلی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

James, William (1996), *A Pluralistic Universe*, Lincoln and London: University of Nebraska Press.

Kung, Hans (1977), *On Being a Christian*, trans. Edward Quin, London: Collins.

Mackie, J. L. (1987), "Evil and Omnipotence", in: Urban and Walton (eds.), *The Power of God*, New York: Oxford University Press.

The Qur'an.

Ibn Bābwayh, Muḥammad ibn 'Alī (1992), *Man Lā Yaḥḍuruh al-Faqīh* (He to Whom no Jurist is Present), 'Alī Akbar Ghaffārī (ed.), 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-Tanbīhāt 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*), Sa'īd Zā'id (ed.), 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), Samīr Muṣṭafā Rubāb (ed.), Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī [In Arabic].

Ibn 'Arabī, Muḥyi-l-Dīn (n.d.), *Al-Futūḥāt al-Makkiyya* (*The Meccan Openings*), vols. 1-4, Beirut: Dār Ṣādir [In Arabic].

Ibn 'Arabī, Muḥyi-l-Dīn (1946), *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (*The Bezels of Wisdoms*), Cairo: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyya [In Arabic].

Ibn Maymūn, Mūsā (n.d.), *Dilālat al-Hā'irīn* (*The Guide of the Perplexed*), Ḥusayn A. Tāy (ed.), Ankara: Maktabat al-Thaqāfat al-Dīniyya [In Arabic].

- Barbour, Ian (1983), *Religion and Science*, trans. Bahā al-Dīn Khurramshāhī. Tehran: Markaz Nashr Dānishgāhī [In Persian].
- Peterson, Michael et al. (2000), *Reason and Religious Belief*, trans. Aḥmad Narāqī and Ibrāhīm Sulṭānī, Tehran: Tarḥ Now [In Persian].
- Plantinga, Alvin (2005), *God, Possible Worlds, and the Problem of Evil*. trans. Ibrāhīm Sulṭānī and Aḥmad Narāqī, Tehran: Şirāt [in Persian].
- Jāmī, ‘Abd al-Raḥmān (2004), *Ashī‘at al-Lumu‘āt (The Rays of Lights)*, Hādī Rastgār Muqaddam Gawharī (ed.), Qom: Büstān Kitāb [In Persian].
- Jāmī, ‘Abd al-Raḥmān (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 Hasan (2004), *Ithbāt al-Hudāt bi-l-Nuṣūṣ wa-l-Mu‘jizāt (Proof of the Guides by Texts and Miracles)*, Beirut: Mu’assissat al-‘Alamī li-l-Maṭbū‘āt [In Arabic].
- Hillī, 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‘līqāt ‘alā Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam wa Miṣbāḥ al-Uns (Commentaries on the Exposition of the Bezels of Wisdoms and the Light of Companionship)*, Ḥasan Raḥimiyān (ed.). Qom: Pāsdār Islām [In Arabic]
- Şaffār, Muḥammad ibn Ḥasan (1983), *Başā‘ir al-Darajāt fī Faḍā’il Āl Muḥammad Şalla Allāh ‘Alayhim (Insights of the Degrees in the Virtues of the House of Muhammad Peace be Upon them)*, Muḥsin Kūchabāghī (ed.), 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)*, Qom: Publications of Jāmī‘a Mudarrisīn [In Arabic].
- Fārābī, Abū Naṣr (1992), *Al-‘Māl al-Falsafīyya (Kitāb al-Ta‘līqāt) (Philosophical Works “The Book of Commentaries”)*, Ja‘far Āl Yāsīn (ed.), Beirut: Dār al-Manāhil. [In Arabic]
- Fanārī, Muḥammad ibn Ḥamza (1995), *Miṣbāḥ al-Uns (The Light of Companionship)*, Muḥammad Khājuwī (ed.), Tehran: Mawlā Publications [In Arabic].
- Qūnawī, Şadr al-Dīn (1983), *Risālat al-Nuṣūṣ (The Essay of the Texts)*, Sayyid Jalāl Āshtiyānī, Tehran: Markaz Nashr Dānishgāhī [In Arabic].
- Qaysarī, Dāwūd (1996), *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam (Exposition of the Bezels of Wisdoms)*, Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī (ed.), Tehran: ‘Ilmī wa Fargangī Publications [In Arabic].
- Copleston, Feredrick (1989), *History of Philosophy*, vol. 1, trans Sayyid Jalāl al-Dīn Muḥtabawī, Tehran: Surūsh and ‘Ilmī wa Farhangī [In Persian].
- Kulaynī, Muḥammad ibn Ya‘qūb (1986), *Al-Kāfi (The Sufficient)*, ‘Alī Akbar Ghaffārī and Muḥammad Ākhūndī (eds.), Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya [In Arabic].
- Majlisī, Muḥammad Bāqir (1983), *Bihār al-Anwār (Seas of the Lights)*, Beirut: Dār Ihyā’ 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].

بررسی چگونگی تصرفات تکوینی انسان کامل در دفع شرور، ... (محمدجواد پاشایی) ۷۹

Nūrī, Ḥusayn ibn Muḥammad Taqī (1989), *Mustadrak al-Wasā'il wa Mustanbat 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 va Uṣūl 'Irfān Nazarī* (*Principles and Foundations of Theoretical Mysticism*), Sayyid 'Atā' Anzalī, Qom: Publications of Imam Khomeini Education and Research Institute [In Persian].

