Pazhuheshnameh Irfan
N.29, autumn & winter (2023 - 2024)
Pages: 247- 274

The Path of Ascension in the Vicinity of the Stars by Ibn Arabi

Amir Ghanavi[1]

Abstract: Ibn Arabi should be counted among the thinkers who have influenced centuries of research with their reflections, and for this reason Sheikh Akbar Irfan is a fitting nickname for him. This article seeks to outline the path that Mohiuddin's mysticism considers necessary for spiritual excellence; A path that starts from a natural life and reaches a mystical end by passing through stages; The path that is the main axis of practical mysticism and the result of Ibn Arabi's theoretical mysticism. Delineating the path is the central goal of this article, and to achieve it, one must analyze the levels and levels that cannot be avoided; The three levels of success of grace, the knowledge of guidance, and the act of guardianship, which, despite the three levels of Islam, faith, and charity at each level, lead to the nine stages of conduct. The nine stages are the result of placing the foundations of Muhyiddin's mysticism in the form of narration of Gabriel's questions to the Holy Prophet (PBUH). This research had to adopt a special method in its searches; Because Ibn Arabi's data in writings such as the constellations are incomplete and ambiguous, and to complete and explain it, one must explore the wide range of his and his students' writings. This discussion has tried to show the strengths and weaknesses of Ibn Arabi's plan to the best of its ability. A plan that relies on a narrative that has not been properly analyzed and does not imply the author's claim. Several propositions of the plan lack any analytical basis. The concepts of Islam, faith and benevolence are not defined based on reliable sources and have resulted in drawing an indefensible structure.

Keywords: Ehsan, stages of spiritual journey, moments of celestial ascension, path of transcendence, Ibn Arabi

1 . Member of the academic faculty of the Research Institute of Islamic Culture and Thought e-mail: amir.ghanavi@gmail.com

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.247]

پژوهشنامه عرفان، دوفصلنامه علمی، سال پانزدهم، شماره بیست‌ونهم، پاییز و زستان ۱۴۰۲، صفحات ۲۷۴- ۲۴۷

مسیر تعالی در *مواقع النجوم* ابن‌عربی

امیر غنوی*

چکیده: ابن‌عربی را باید در زمره اندیشمندانی به‌شمار آورد که برای قرن‌ها، حوزه‌ای از تحقیق را تحت‌تأثیر تأملات خویش قرار داده‌اند. ترسیم مسیر سلوک هدف محوری این مقاله است که برای وصول به آن باید به تحلیل سطوح و مراتبی پرداخت که در عبور از آن گریزی نیست؛ سطح‌های سه‌گانهٔ توفیق عنایت، علم هدایت و عمل ولایت که با وجود مراتب سه‌گانه اسلام، ایمان و احسان در هر سطح، مراحل سلوک را به نه منزل می‌رساند.

این تحقیق ناچار از اتخاذ روشی ویژه در جست‌وجوهای خویش داشته است؛ زیرا داده‌های ابن‌عربی در نوشته‌هایی مانند *مواقع النجوم* ناقص و غامض‌اند و برای تکمیل و توضیح آن باید در گسترهٔ وسیع نوشته‌های او کاوش کرد، از نوشته‌های شاگردانش بهره گرفت و به نقشهٔ راهی رسید که او دربرابر سالکان قرار داده است.

این بحث کوشیده است تا ضعف‌وقوت‌های طرح ابن‌عربی را نشان دهد؛ طرحی که بر روایتی تکیه دارد که به‌درستی تحلیل نشده و دلالتی بر مدعای مؤلف ندارد. گزاره‌های متعددی از طرح فاقد هرگونه پایهٔ تحلیلی است. مفاهیم اسلام، ایمان و احسان برپایه منابع معتبری تعریف نشده و به ترسیم ساختاری غیرقابل دفاع منتج گردیده‌اند.

کلیدواژه‌ها: احسان، مراحل سلوک، *مواقع النجوم*، مسیر تعالی، ابن‌عربی

---

* عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی رایانامه: amir.ghanavi@gmail.com

مقاله علمی پژوهشی است. دریافت مقاله:۱۴۰۱/۵/۲۹ پذیرش مقاله:۱۴۰۱/۷/۲۶

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.247]

مقدمه:

محیی‌الدین ابن‌عربی در سال ۵۶۰ قمری در شهر مرسیه واقع در سرزمین اندلس در خاندانی دانشمند و سرشناس به دنیا آمد و در سال ۶۳۸ قمری در هفتادوهشت سالگی در دمشق درگذشت. او در محضر بزرگانی چون ابن‌عساکر نگارنده مشهور *تاریخ دمشق*، ابن‌جوزی نویسنده بزرگ اهل سنت و بسیاری از اندیشمندان عصر خویش درس آموخت و در جوانی به شهرت رسید. شواهدی همچون داستان مشهور مواجهه او با فیلسوف بزرگ ابن‌رشد حکایت از آن دارد که اندیشه‌های درونی و حالات و مکاشفات ابن‌عربی از آغاز جوانی با او همراه بوده است. براساس گفته خود او (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲، ۴۲۵) در سال ۵۸۰ ق. در طریقت عرفان داخل بوده و اولین مواجهه عرفانی او با ابوجعفر احمد عرینی است که عارفی است نامدار اما امّی و بی‌بهره از خواندن و نوشتن.

ابن‌عربی به موضوعات متنوعی و متفاوتی پرداخته، اما رویکرد او همواره عرفانی و شهودی است. در کثرت تألیفات می‌توان او را بی‌نظیر دانست. محیی‌الدین شاگردان بسیاری داشته و نوشته‌های عرفانی ایشان اندیشه‌های استاد را به نسل‌های بعد شناسانده است. صدرالدین قونوی، عبدالرزاق کاشانی، داود قیصری و جندی معروف‌ترین شارحان اندیشه‌های ابن‌عربی هستند که به بسط و توسعه اندیشه‌های او همت گماردند.

کتاب *مواقع النجوم و مطالع اهلة الاسرار و العلوم* رساله‌ای است که ابن‌عربی در سی‌وپنج سالگی در اندلس نگاشته است. عنوان کتاب ازیک‌سو اشاره‌ای تفسیری به آیه هفتادوپنج سوره واقعه دارد و ازدیگرسو، واژه‌های به‌کار گرفته شده در عنوان برگرفته از ادبیات نجومی است و از نگاهی استعاری به موضوع منازل سلوک حکایت می‌کند. این نگاه در سراسر رساله به چشم می‌خورد و از این نکته حکایت می‌کند که او از مدل جهان‌شناسی بطلمیوسی برای توضیح منازل سیر بهره گرفته است. در مدل بطلمیوسی جهان مشتمل بر نه فلک است و تمامی کواکب بر تارک این افلاک قرار دارند. زمین در مرکز این افلاک قرار دارد و به همین جهت از این مدل به نظریه زمین مرکزی تعبیر شده است. فراسوی آخرین فلک، عوالم برتر و جهان فرشتگان قرار دارد (سجادی ۱۳۷۳، ج۱، ۲۵۷). این مدل نجومی به فلسفه نیز وارد شده و در تحلیل چگونگی صدور ممکن از واجب به‌کار گرفته شده است؛ زیرا مشکل در توضیح چگونگی صدور ممکنات از واجب‌الوجود برخی فلاسفه را واداشت تا به وسائطی بیندیشند که رخنه میان ممکنات محض و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.247]

واجب‌الوجود را پر کنند. طرح عقول ده‌گانه مدلی بود برای تبیین چگونگی خلقت. عقول عشره بر جهان حاکم هستند و افلاک و جهان زیرین را تدبیر می‌کنند.

ابن‌عربی مدل مفهومی افلاک نه‌گانه را برای ترسیم منازل عرفانی سلوک به‌کار گرفته است. در مدل او، این افلاک بر سه دسته اسلامی، ایمان و احسانی تقسیم شده و با فلکی اسلامی آغاز می‌شود. هر فلک اسلامی به دنبال خود فلکی ایمانی را و هر فلک ایمانی در پی خود فلکی احسانی را دارد. پس از فلک سوم که فلکی احسانی است فلک اسلامی دوم قرار داشته که سطحی متفاوت از اسلامیت را با خود دارد و سیر گذشته – اسلام، ایمان و احسان – دو بار تکرار می‌شود.

هر چرخه از افلاک سه‌گانه، مرتبه‌ای مستقل است. توفیق عنایت از توجه خاص خدا به بنده‌اش خبر می‌دهد؛ عنایتی که آغازش اسلام و میانه‌اش ایمان و نهایتش احسان را به ارمغان می‌آورد. مرتبهٔ دوم از آشنایی بنده با هدایت‌های دینی و سلوکی و تقید او به آن‌ها خبر می‌دهد؛ تقیدی که سطح‌های تازه‌ای از اسلام، ایمان و احسان را شکل می‌دهد. در مرتبهٔ سوم ولایت و سرپرستی حق میدان‌دار شده و سطح بی‌سابقه از اسلام، ایمان و احسان را پدیدار می‌کند که به اهل کشف و شهود اختصاص دارد.

اسلامیت به مفهوم انقیاد است و در عرصه جسمانیت مطرح می‌شود و ایمان و آگاهی به عرصهٔ قلب و درون اختصاص داشته و احسان یا رؤیت و شهود نیز به روح تعلق دارد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۷۳). هر یک از این حقایق سه‌گانه در سه رتبه مطرح می‌شوند که در هر رتبه تازه، با معنای آشنایی روبرو هستیم؛ اما گستره و عمق متفاوتی از انقیاد، علم یا شهود مطرح می‌شود.

طرح ابن‌عربی از مدل عقول عشره نیز استفاده کرده و هر یک حقایق سه‌گانه اسلام، ایمان و احسان را تحت تدبیر امام و قطبی (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۳، ۵۱۹) دانسته است؛ امام مدبر عالم شهادت، امام مدبر عالم جبروت و ملکوت (ابن‌عربی ۱۳۷۸: ۴۷) و قطب برزخ رحموت و رهبوت. برزخ رحموت و رهبوت تعبیری مانند حدفاصل خوف‌ورجا، شهود روح‌به‌گونه‌ای باشد که نه اسماء جلال بر او غالب باشد و نه اسماء جمال (ابن‌بابویه ۱۳۹۸: ۲۰۹ و ابن‌فهد ۱۴۰۷: ۳۰۷).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.247]

بخش اول: ساختار طرح

در بررسی طرح ابن‌عربی باید میان هدف سلوک و ساختار طرح فاصله گذاشت. هدف سلوک در جایی دیگر به‌تفصیل موردب حث قرار گرفته است (غنوی ۱۳۹۸: ۲۱۸) و در این مقاله به اشاره از آن یاد خواهد شد. اما مراحل طرح از جزئیات و نکات ظریفی برخوردار است که باید به‌تفصیل موردت وجه قرار بگیرد.

گفتار نخست. هدف سلوک

هدف سلوک رسیدن به مقام فنا و توحید است. به تعبیر قونوی در نقل گذشته، رسیدن باطن نفس انسان به جایگاهی است که از پرده‌ها و بندها بگذرد و جز او را نبیند و به شهودی برسد که او را به چشمه توحید بکشاند. بالاترین درجه سلوک در طرح *مواقع‌النجوم* فلک نهم است که فلکی است احسانی. احسان همان است که در روایت نبوی آمده است: «**أن تعمل لله کأنک تراه فان لم تکن تراه فانه یراک**» (ابن‌حنبل، بی‌تا، ج۱: ۲۷) عمل‌کردن برای‌خدا گویی که او را می‌بینی که اگر تو نگاهش نمی‌کنی او تو را می‌نگرد؛ رؤیت یا مانند رؤیت (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۷۳). به شهود رسیدن حقیقت احسان است و فلک نهم اوج احسان است و مشاهده این اوج در قالب فنا متجلی می‌شود؛ فنایی که در آن مشاهده اغیار کنار می‌رود و جز او دیده نمی‌شود (ابن‌عربی، ۱۴۲۱: ۲۶۱). فلک نهم آخرین مرحله از عمل ولایت است و اوج ولایت حق (سجادی ۱۳۷۳، ج۳: ۲۱۶۲) آنجاست که خدا عهده‌دار بنده شده و او را پس از فانی شدن از خویش به اوج قرب و بقای بعد از فنا می‌رساند (کاشانی، ۲۰۰۲: ۳۳).

فلک احسانی به روح تعلق داشته و آن عملی است که فرد را به مقام صدیق می‌رساند (ابن‌عربی ۱۴۲۱: ۲۵۵)؛ مقامی که نزدیک‌ترین جایگاه به مقام انبیا است و خداوند در آیه: «**وَ مَنْ یُطِعِ اللَّهَ وَ الرَّسُولَ فَأُولئِکَ مَعَ الَّذینَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَیْهِمْ مِنَ النَّبِیِّینَ وَ الصِّدِّیقینَ وَ الشُّهَداءِ وَ الصَّالِحین**» (نساء: ۶۹) این دو مقام را در پی هم و بدون هیچ فاصله‌ای آورده است (کاشانی ۲۰۰۲: ۱۱۱).

گفتار دوم: مراحل طرح

طرح کتاب *مواقع‌النجوم* دارای سه مرتبه است: مرتبه نخست در توفیق عنایت است، و دوم در علم هدایت، و سوم در عمل ولایت. هر یک از این سه مرتبه، دارای سه فلک هستند؛ اسلامی، ایمانی و احسانی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.247]

الف. مرتبه نخست. توفیق عنایت

مراد از توفیق معنایی است که هنگام انجام فعلی در نفس حادث می‌شود و آن را از مخالفت با حدود شرع در آن عمل بازمی‌دارد. این معنا فقط به ارادهٔ پروردگار حاصل می‌شود که فرمود: «و ما توفیقی الا بالله» (هود: ۸۸). گستردگی دامنهٔ توفیق تا آنجاست که ارادهٔ طلب توفیق را نیز باید از آثار توفیق شمرد؛ ازاین‌رو اگر بنده از خدای خویش توفیق طلب می‌کند درحقیقت خواستار کمال توفیق است؛ یعنی همراهی او در همه حالات (ابن‌عربی، ۱۴۲۱: ۲۵۵). توفیق آدمی را به‌سوی هر خیری می‌کشاند و به هر فضیلت می‌رساند. اسلام، ایمان و احسان همگی میوه‌های توفیق‌اند؛ اسلام، جان و مال را و ایمان، نفس را و احسان روح آدمی را حفظ می‌کند.

از نخستین مقامات اختصاصی اشتغال است به علم مشروع و مورد تشویق شارع. ملاک توفیق همین تحصیل علم است؛ این توفیق است که به انابه می‌انجامد و توبه را به دنبال دارد. توبه، حزن را و حزن بیم را و بیم وحشت از خلق را و... و مقاماتی چون انس، ادلال، سؤال و اجابت را می‌بخشد. این مقامات جز با تحصیل علم رسمی و ذوقی حاصل نمی‌شود (ابن‌عربی، ۱۴۲۱: ۲۶۲). علم رسمی مانند علوم نظری که به اصلاح عقاید تعلق دارد و علم ذوقی که نتیجه معاملات و اسرار است؛ نوری که خدا در دل افکنده و وقوف به حقایق معانی هستی، اسرار حق در بندگانش و حکمت‌های نهاده شده در اشیا را در پی دارد.

فلک اول اسلامی

محیی‌الدین اسلام را به‌معنای انقیاد و ایمان را به مفهوم اعتقاد دانسته است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۴: ۷۳ و ج۱: ۱۶۷). این سخن با گفته‌های برخی لغویین نیز همساز است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج۱۲: ۲۹۵). او اسلام را نوعی عمل تلقی کرده و انقیاد از نگاه او در مقام عمل ظاهر می‌شود. این تلقی از مفهوم اسلام موجب شده تا محیی‌الدین اسلام را در گستره اجسام بجوید؛ همان‌گونه که ایمان را در عرصه نفس و احسان را در وادی روح (ابن‌عربی ۱۴۲۱: ۲۵۵). او در *فتوحات* در بحث از لزوم انجام غسل به هنگام پذیرش اسلام (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۳۶۱)، انقیاد ظاهری را اولین مرتبه اسلام است؛ همان که در روایت نبوی نیز وارد شده: شهادت بر وحدانیت خداست و رسالت پیامبر(ص) و همچنین برپاکردن نماز و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.247]

دادن زکات و روزه رمضان و حج خانه خدا. این امور مصداق انقیاد ظاهری به دین پیامبر خدا (ص) و همراهی با اسلام و مسلمین است.

فلک دوم ایمانی

ایمان از نگاه محیی‌الدین نوعی تصدیق است و اعتقاد. اگر اسلام را ابراز و اظهار همراهی بدانیم ایمان همراهی درونی و باور به گزاره‌های دینی است. ایمان در حوزهٔ نفس و درون آدمی مطرح می‌شود. اولین تحول نفسانی پس از پذیرش اسلام، پذیرش و باور به گزاره‌های دینی در درون خویش است.

ابن‌عربی در این قسمت با اشاره به روایت مشهور: «**الْأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا ائْتَلَفَ وَ مَا تَنَاكَرَ مِنْهَا اخْتَلَفَ**» (ابن‌بابویه، ۱۴۱۳، ج۴: ۳۸۰؛ بخاری ۱۴۰۱، ج۴: ۱۰۴) توفیق و همراهی در عالم ظاهر را به ارتباط و هم‌آوایی ارواح مربوط می‌داند. به نظر می‌رسد از نظر او، همراهی برخی با دین و رسیدن ایشان به ایمان برخاسته از نوعی هم‌سازی روحی میان ایشان و ایمان و مؤمنان است. توفیق ایمان برای کسانی است که خود از نیکان‌اند و همین نیکویی میان آنان و اسلام و ایمان رابطه برقرار کرده و به آنان توفیق همراهی با مؤمنان را می‌دهد. او پس از نقل روایت نتیجه می‌گیرد که «فالتوفیق للابرار ... » که ظاهراً به همین نکته توجه داده است (ابن‌عربی، ۱۴۲۱: ۲۶۴).

فلک سوم احسانی

ابن‌عربی در بیان مفاهیم اسلام و ایمان به تحلیل دانشمندان لغت اشاره دارد؛ اما در توضیح احسان راه متفاوتی را پیش گرفته است. او احسان را براساس روایت نبوی معنا کرده و آن را رؤیت یا چیزی مانند آن می‌داند. اما تعبیر «چیزی مانند رؤیت» غریب است و نیازمند توضیح. او در تبیین بخشی از روایت مشهور پیامبر به این نکته پرداخته است:

> *قال جبرئیل (ع) لرسول الله (ص) ما الإحسان فقال رسول الله (ص) الإحسان أن تعبد الله کأنک تراه فإنک إن لا تراه فإنه یراک و فی روایة فإن لم تکن تراه فإنه یراک فأمره أن یخیله و یحضره فی خیاله علی قدر علمه به فیکون محصورا له و قال تعالی هَلْ جَزاءُ الْإِحْسانِ إِلَّا الْإِحْسانُ فمن علم قوله إن الله خلق آدم علی صورته و علم قوله (ع) من عرف نفسه عرف ربه و علم قوله تعالی وَ فی أَنْفُسِکُمْ أَ فَلا تُبْصِرُونَ و قوله*

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.247]

سَنُرِيهِمْ آياتِنا فی الْآفاقِ وَ فی أَنْفُسِهِمْ علم بالضرورة أنه إذا رأى نفسه هذه الرؤية فقد رأى ربه بجزاء الإحسان و هو أن تعبد الله كأنك تراه إلا الإحسان و هو أنك تراه حقيقة كما أريته نفسك (ابن‌عربی، بی‌تا، ۴: ۲۶۵).

محیی‌الدین از تعبیر «أن تعبد الله كأنك تراه فإنك إن لا تراه فإنه يراك» این برداشت را دارد که خداوند به بندهٔ خویش فرمان داده تا دربارهٔ او تخیل خود را به‌کار گرفته و او را در حد آگاهی خویش در خیالش حاضر کند و او را در آن چارچوب بگنجاند. جزای این کار بنده آن است که او را حقیقتاً مشاهده کند؛ زیرا در کلام خدا آمده است: «و در خودتان پس آیا نمی‌بینید» و «به‌زودی آیات خویش را در آفاق و در خودتان نشانشان می‌دهیم» و در کلام رسول(ص) وارد شده که «خداوند آدم را بر صورت خویش آفرید» و بازآمده که «هر کس نفس خویش شناسد پروردگارش را شناخته». آن که خود را این‌گونه ببیند به پاداش احسان خویش - أن تعبد الله كأنك تراه - احسان خواهد دید که «هَلْ جَزاءُ الْإِحْسانِ إِلَّا الْإِحْسانُ» و آن دیدن اوست به‌واقع.

احسان در مرتبه نخست، جای‌دادن او در تخیل خویش است و خود را در محضر او دیدن (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۴۱۲). فلک سوم، احسانی در این سطح است. این رؤیت و مشاهده نیست اگرچه چیزی شبیه آن است. جزای این احسان، احسانی ازسوی پروردگار است که همانا رؤیت و مشاهدهٔ اوست؛ احسانی که در مراتب بعد در انتظار سالک است.

مرتبهٔ نخست با اسلام آغاز می‌شود؛ پذیرش شهادتین و عمل به فرائض مهم دین. گام دوم ایمان‌آوردن است که پذیرش حقانیت دعوت دینی در درون خویش است. گام سوم تن سپردن به بندگی اوست، آن‌هم به‌گونه‌ای که گویی در محضر اوییم (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۳۶۰). گام اخیر است که سالک را از اموری منع کرده و از دیگر سو به او توان و توفیق‌های تازه اعطا می‌کند.

ب. مرتبه دوم. علم هدایت

فلک چهارم آغازی است بر مرتبه دوم در مراحل سلوک. جایگاه دوم علمی است؛ ستاره هدایتی است که از طریق تدبیرگر عالم شهادت بر سالکان می‌تابد. اما مراد ابن‌عربی از علمی بودن مرتبه دوم چیست؟ عالم از نگاه ابن‌عربی همان موحدان هستند (رک: آل‌عمران: ۱۸)؛ کسانی که خشیت از خدا را در دل دارند (فاطر: ۲۸) و در راه ثابت‌قدم و راسخ‌اند (آل‌عمران: ۷). اینان وارثان پیامبران هستند

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.247]

(ابن‌اشعث، بی‌تا، ج۲: ۱۷۵). عالم صدیق است که جایگاهی برتر از عارف دارد که عارفان واقعی به‌واقع عالمان‌اند، گرچه برخی برای فاصله گذاشتن میان اهل سلوک و عالمان بی‌عمل از گروه اول با عنوان عارف یاد کرده‌اند. از نگاه او هر کس ادعای علمی کند که بدان عامل نیست ادعایش دروغ است. عالم صدیق است که حتی از شهید برتر و بر او مقدم است که صدیق پاداشی بر عمل خویش توقع نمی‌کند؛ زیرا عمل را از خود نمی‌بیند (ابن‌عربی، ۱۴۲۱: ۲۷۰).

علمی که ابن‌عربی از آن سخن می‌گوید نوری است که خداوند در دل هر که بخواهد قرار می‌دهد. او این علم را علم تحقیق می‌داند؛ علمی که ما را به شهود حق نائل می‌کند تا او را در تجلیاتش ببینیم بی‌آنکه خلق حجابی بر حق شود یا آنکه شهود حق مانع از دیدار خلق گردد (کاشانی، ۲۰۰۲: ۱۲۷). این علم میوهٔ تلاش سالک در مرحلهٔ قبل است؛ پذیرش اسلام، تصدیق باورهای دینی و عمل آن گونه که گویی چشم بر او دوخته‌ای.

او در آغاز بحث مرتبهٔ دوم به علومی اشاره می‌کند که تحصیل آن‌ها برای سالک ضروری است؛ علم کلام و علم به دستورات شرع. علم اول، پایه‌ها و اصول را محکم می‌کند و علم دوم راه زندگی را معلوم می‌دارد. علم به شرع ما را به درک وظایف هر یک از اعضای هشت‌گانه خویش در مسیر سلوک می‌رساند؛ وظایف چشم، گوش، زبان، دست، شکم، شرمگاه، پا و قلب. شاید مراد از انواری که در آیه «فَهُوَ عَلی نُورٍ مِنْ رَبِّه» (زمر: ۲۲)، «و الَّذینَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ یَسْعی بَیْنَ أَیْدیهِمْ وَ بِأَیْمانِهِمْ» (تحریم: ۸) همین امور باشد. این انوار، القابی دارند و مردان و مقاماتی و هر یک ظلمتی را می‌زدایند (ابن‌عربی، ۱۴۲۱: ۲۷۳).

فلک چهارم اسلامی

درخصوص این مرحله محیی‌الدین توضیح چندانی ارائه نکرده است؛ ولی باتوجه به تفسیر اسلام به انقیاد و همچنین مخصوص کردن آن به جسمانیت و همچنین طرح آن در مرتبهٔ دوم و پس از عبور از مرتبهٔ اول اسلام، ایمان و احسان می‌توان ویژگی‌های این فلک را تخمین زد. اسلام در این مرحله پذیرش و انقیادی است فراتر از آنچه در اسلام مرتبهٔ اول شاهد آن بودیم. در مرتبهٔ اول، انقیاد اظهار شهادتین بود و همراهی با مسلمین در رفتارهایی که علامت پذیرش اسلام محسوب می‌شود؛ مانند

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.247]

اقامه نماز و دادن زکات، در مرتبهٔ دوم این انقیاد باید به رفتارهای دیگر فرد سرایت کند تا شاهد سطحی تازه از انقیاد و تبعیت باشیم.

این سطح از انقیاد را می‌توان مرحلهٔ تازه‌ای دانست، پس از باور درونی به توحید و نبوت – ایمان مرتبه اول – است و در ادامه بندگی خدا را کردن و او را حاضر و بر رفتار خویش ناظر دیدن. آن تلاش‌ها به نورانیتی می‌انجامد که این انقیاد و پذیرش میوهٔ آن خواهد بود. علم به شریعت در این سطح است که ضرورت می‌یابد تا انقیاد و تبعیت براساس آن شکل بگیرد.

فلک پنجم ایمانی

ایمان در این طرح به درون و نفس سالک مربوط می‌شود. ایمان در مرتبهٔ اول، درونی شدن امری بود که در مرتبهٔ اول اسلام ابراز شده بود. ایمان در مرتبهٔ دوم نیز درونی شدن همان تبعیت عملی است که در مرتبهٔ دوم اسلام ظهور یافته بود. مرتبهٔ دوم ایمان، شکل‌گیری نفس است براساس همان رفتارها. این شکل‌گیری به معنای تخلق به اخلاق عِلوی و الهی است. در این مرتبه رفتارها ریشه می‌یابد و به درون شخصیت سالک راه پیدا کرده و خلق‌های تازه منعقد می‌شود.

محیی‌الدین این مرحله را آغاز طلوع انوار هشت‌گانه دانسته است؛ نورهایی که حاصل درونی شدن تقید به احکام دین است در اعضای هشت‌گانه. این انوار در فلک پنجم طلوعی دارند؛ اما جایگاه اصلی‌شان در مرتبه سوم است (ابن‌عربی،۱۴۲۱: ۲۵۶). در این مرحله سالک شاهد درخشش‌هایی خواهد بود و بهره‌هایی را خواهد چشید؛ اما این روشنایی‌ها دوامی ندارند و سالک هنوز در این فلک – مرحله – قرار نگرفته و در چنین فضایی غوطه‌ور نخواهد شد.

فلک ششم احسانی

شهود از نگاه ابن‌عربی حاصل علم و عمل خالصانه است. این دو بابی به‌سوی ملکوت می‌گشایند و نگاه سالک را از عالم شهوات و غفلت‌ها به‌سویی دیگر کشانده و به درک لطائف و کشف حقایق می‌رسانند (ابن‌عربی ۱۴۲۱: ۲۸۵).

محیی‌الدین در این بخش با زبانی استعاری و شاعرانه از وضعیت سالک در فلک ششم خبر می‌دهد: از بارش ستارگان برکت بر دل‌های نجیبان و عالمان از نقیبان و ابدال (رک:ه کاشانی ۲۰۰۲: ۷۶ و ۱۷) که میوهٔ آن شناخت حقایق فنا است و درک علامات درست ماندن در لقاء. این همه پس از

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.247]

طلوع نور هشتم آغاز می‌شود؛ آخرین نور از هشت نوری که در فلک پنجم تابش آغاز می‌کرد. به نظر می‌رسد ابن‌عربی در این بیان خبر از شروع مکاشفات و مشاهدات در فلک ششم می‌دهد.

ابن‌عربی در *فتوحات* نیز در توضیح واژه محسن در آیه: «**و الذین هم محسنون**» (نحل: ۱۲۸) این‌گونه توضیح داده است:

وَ الَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ فهو صاحب العين الباقية الإحسان عيان و فی منزل كأنه عيان و ليس إلا الخيال فتعمل فی تحصيل هذه الخلال وَ الَّذِينَ جاهَدُوا فِينا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنا فبلغنا أملنا و تمم بمشاهدته عملنا (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۳۶۰)

او احسان را عیان و آشکار شدن می‌داند که در یک منزل «کانه عیان» است یعنی گویی آشکار است و دیده می‌شود. این منزل همان است که در فلک سوم به آن اشاره و از بهره‌گیری از خیال گفت‌وگو شد. با این مجاهده در راه خداست که او سالک را در فلک ششم به آرزوی خود – شهود – رسانده و با کنار زدن حجاب از چهرهٔ خویش کار را تمامیت بخشیده است (آشتیانی: ۱۳۶۰: ۶۱۶). پس از گذشت از آن «یک منزل» یعنی فلک سوم، سالک در مراتب بالاتر احسان شهود حق را به‌مثابه پاداش تلاش در آن منزل دریافت می‌کند. البته ابن‌عربی در توضیح مراتب احسان در نوشته‌های دیگر بیانات متفاوتی دارد (ر ک:آشتیانی، ۱۳۶۰: ۱۶۰).

این شهود از یک‌سو عارف را به‌خود جلب کرده و می‌تواند زمینه ضلالت فراهم بیاورد و از دیگرسو می‌تواند راهنمای او باشد و به‌سوی حق بکشاند. مرتبهٔ دوم با تقید و تبعیت از دستورات شرع آغاز شد و به تحول در درون فرد و تخلق به اخلاق الهی انجامید و درنهایت به پاداش احسان عبد – **أن تعبد الله کانه یراک** – به پاداش پروردگار خود یعنی رؤیت و شهود نائل گردید.

مؤلف از این فلک و فلک نهم را با وصف مطلع «الّی» و الهی یاد کرده است که تعبیری است کوتاه اما پرمغز در توصیف این دو فلک. همچنین او افلاک سه‌گانه احسانی را محل طلوع هلال ارتقاب – انتظار و اشتیاق – دانسته است.

مراد او از مطلع محل طلوع اسرار و آگاهی‌هاست؛ همان که در عنوان کتاب – *مواقع النجوم و مطالع اهلّة الاسرار و العلوم* – به آن اشاره کرده است. این طلوع امور پنهانی بر روح سالک که در افلاک احسانی رخ می‌دهد همانند تابش هلال ماه است در تاریکی شب. مؤلف آن را هلال ارتقاب

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.247]

نامیده است که با توجه به معنای ارتقاب به این نکته اشاره دارد که همراه این تابش‌ها نوعی اشتیاق و انتظار در سالک می‌جوشد.

وصف «الّی» و الهی به اموری اشاره دارد که بر سالک مکشوف می‌شود. وصف الّی برای هر اسم و جلوهٔ الهی است که به فرشته‌ای یا موجودی روحانی نسبت داده می‌شود؛ نام‌هایی مانند جبرائیل، میکائیل، اسرافیل و اسرائیل که هر یک جلوه‌ای از تجلیات الهی است (ابن‌عربی، ۱۳۷۸: ۴۷ ؛ مصطفوی ۱۳۶۸، ج۱: ۸۴). وصف الهی نیز از تجلی و طلوع جلوه‌هایی از حق حکایت دارد که به بشر نسبت داده می‌شود؛ جلوه‌ها و اسمائی از پروردگار که در مخلوقات او سریان می‌یابد و درحقیقت فاصله‌ای است میان ذات حق و مخلوقات او.

پ. مرتبه سوم. عمل ولایت

محیی‌الدین آخرین مرتبهٔ سلوک را عمل ولایت نام نهاده و سه فلک آخر را در آن رتبه جای‌داده است. این جایگاه عملی است؛ ستاره ولایتی که بر دل تدبیرگر عالم شهادت می‌تابد.

تعبیر عمل ولایت از یک‌سو نشان از تأکید خاص بر عمل دارد و ازسوی‌دیگر نقش مهم سرپرستی و ولایت را گوشزد می‌کند. اصل سعادت از نگاه محیی‌الدین در موافقت با حق تعالی است در امر و نهی او. موافقت در باطن نیز به توحید است با نفی اغیار که چنین موافقتی عنایتی است از جانب پروردگار بر برخی بندگانش. آری، برتری بندگان و تفاوت مقامات ایشان جز با عمل نیست و حتی اهل بلا نیز مستحق مقامات نیستند مگر به عمل صبر. اما سزاست که بنده بداند که جز با رحمت الهی به مقامات نمی‌رسد و این اوست که توفیق عمل، قدرت بر آن و ثواب و پاداش می‌بخشد.

محیی‌الدین در این بخش بر نقش شیخ و مرشد در تربیت تأکید می‌کند. او در کنار تذکر به مداومت ذکر، عزلت، غذای حلال و پاک، کم خوردن، تقوا پیشه‌کردن و خودداری از سخن و نفی خواطر بیهوده به شاگرد خویش دستور می‌دهد که نفس خویش را تحت فرمان فرمانروایی قرار داده و نزد چنین شیخ و مرشدی شاگردی کند که انتقال از هوا و هوس جز به این شیوه میسر نخواهد شد (ابن‌عربی ۱۴۲۱: ۲۸۵).

ابن‌عربی بر ضرورت، اثر و جایگاه شیخ و مرشد تأکید بسیار دارد (ابن‌عربی ۱۴۲۱: ۳۱۷، ۳۱۸ و ۳۴۹). از نظر او، سالک اگر در حضور شیخی باشد محفوظ خواهند ماند؛ شیخی که سرشار از ورع

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.247]

و تقواست و احوالش شاهد فضل و گفتار اوست؛ شیخی که شاگرد او را محترم بداند و به حرمت او را همراهی کند. چنین مرشدی است که می‌تواند نجات‌بخش سالک باشد. سالک باید در نزد خویش همانند مرده‌ای باشد در نزد غسّال. امتثال امر و نهی او لازم است که او به مصالح شاگرد خویش واقف‌تر از خود اوست. او اطاعت از شیخ را نوعی مبارزه با نفس نیز می‌داند؛ زیرا گردن نهادن به‌حکم دیگری و حرکت و ایستادن به فرمان او بر نفس بسیار دشوار است؛ اما بدون چنین مبارزه‌ای، سالک به برخی منازل سلوک راه نخواهد داشت. از نگاه ابن‌عربی مشایخ و مرشدان جایگاه ویژه در امر سلوک دارند. او در هر سه مرتبه سلوک، آغاز را با طلوع ستاره‌ای می‌داند در دل قطب یا در دل دو امامی که یاوران او هستند.

ابن‌عربی قلب را دارای دو در می‌داند: دری به عالم ملکوت و دری دیگر به‌سوی عالم شهادت. بر هر در امام و پیشوایی است (ابن‌عربی، ۱۴۲۱: ۳۳۸). این دو امام هر دو وزیر قطب (صاحب الزمان) هستند و تمامی مقامات و اسرار به آن دو عنایت شده، اما بر امامی که بر جانب راست قطب است درب عالم شهادت گشوده، بر اسرار آن واقف شده و زاهدان، ابدال و اوتاد و نقیبان و امثال ایشان را درمی‌یابد و سرّ تدبیر و احکام ریاست و سیاست به او داده شده است. ابدال و اوتاد در خدمت امام عالم شهادت‌اند و از او بهره می‌گیرند (ابن‌عربی، ۱۴۲۱: ۳۴۱). حضرت ربوبی – ربّ – در دست یک امام و مُلک – مَلِک – در اختیار امام برتر از او است. برتر از این دو حضرت اله است که در دست قطب است. با مرگ قطب، امام اخیر بر جای او می‌نشیند و با مرگ مدبّر حضرت ملک، مدبر حضرت ربوبی وارث او خواهد بود.

سالک با تلاش خویش و ارشاد شیخ به مراعات تکالیف شرع نائل می‌شود. علامت آن تقید اعضای هشت‌گانه است به امر و نهی شارع. اگر برای سالک بدون این تقید گشایشی حاصل شود مکر است و استدراج. نشان وصول خروج از طبع است و تخلق به شرع و آن کس که به بازی‌های نفس و اهداف آن بازمی‌گردد واصل نیست.

استواری در اعمال به شواهد حال غیبی و تحقق ملکوتی می‌انجامد؛ رازهای پنهانی که در حدیث قدسی: «مَا زَالَ الْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ إِلَيَ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَكُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ» (شعیری، بی‌تا، ۸۱) به آن اشاره شده است. این بنده استوار در باطن روحانی شده و به منازلی می‌رسد و به کراماتی. البته این خرق عادات گاه برای گرفتار استدراج نیز حاصل می‌شود و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.247]

گاهی نیز هشداری است برای آنان که هنوز به استقامت نرسیده‌اند. ملاک استواری در حدود شرع است نه صدور خوارق عادات و حکمت اعطای کرامات به نمایش درآوردن عجایب خلقت است و افزودن به رغبت در جد و جهد. میزان توفیق سالک در کشف با مقدار تلاش او در عالم شهادت متناسب است و سرعت و شتاب بیشتر در خیرات کشف و کرامت بیشتر را به دنبال خواهد داشت. میان مقامات و کرامات و نوع تلاش سالک نیز تناسب هست؛ چشمی که در رعایت حدود الهی به کمال رسیده پاداشش مشاهده است و گوش مطیع مستحق مناجات. کرامات نیز این‌گونه‌اند مثلاً «طیّ الارض» برای کسی است که زمین جسمش را به مجاهدات و عبادات درنوردیده و راه رفتن در هوا برای آن است که هوای خویش به‌خاطر حق ترک کرده است.

فلک هفتم اسلامی

نویسنده در بحث از این فلک، بیشتر از مرتبهٔ سوم سخن گفته است و نمی‌توان در کلمات او بحثی مستقل درخصوص فلک هفتم یافت. اما توجه به چند نکته می‌تواند تصویر خاص او از این فلک را نیز در اختیار ما بگذارد. این فلک اسلامی است و اسلام در اندیشه ابن‌عربی به معنای انقیاد است؛ انقیادی که به‌نوعی به عالم اجسام تعلق دارد. انقیاد در مرتبهٔ اول، نوعی همراهی اجتماعی با مسلمانان بود و در مرتبهٔ دوم، تبعیت از دستورات دین. گام سوم باید به انقیادی برتر و بالاتر توضیح داده شود.

مرتبهٔ سوم با عبور از فلک ششم احسانی آغاز می‌شود و اشراق انوار هشت‌گانه که از فلک پنجم شروع شده بود در فلک ششم با شهود حق کامل می‌شود. اکنون باید پرسید سالک به چه انقیادی در فلک هفتم دست پیدا می‌کند؟ ابن‌عربی د راین خصوص بیان صریحی ندارد؛ اما به نظر می‌رسد انقیاد در مرتبهٔ سوم به عالم باطن و سرّ تعلق بگیرد که حصول منازل اعضا در گروی چنین تسویه‌ای است. او در بحث از مرتبهٔ سوم بر ضرورت این تخلیه تأکید کرده است.

> *عامل اصلی در شکل‌گیری این جایگاه‌ها آسودگی خاطر است از هر آنچه از شنیده، دیده یا گفته‌ای که تو را از رسیدن به حقیقت بازمی‌دارد، در هر مقامی از اعمال اعضاء باشی؛ اگر خاطر به فراغت از برای سماع نرسیده، اعضا نیز برای تحول در خلق‌وخوی فارغ نشده‌اند و هنگامی که تخلق نباشد وصول به حقیقت نخواهد بود؛ وصولی که از مراتب مختلف آن به منازل تعبیر کرده‌ایم* (ابن‌عربی ۱۴۲۱: ۲۹۷).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.247]

برای رهاشدن از خواطر باید در تنهایی و جمع تلاش کرد؛ اگر جز به خلوت از خواطر رهایی نمی‌یابی باید همنشین خلوت شوی تا سماع و گوش فرادادن به ندای غیبی قوت یابد و حضور در جمع مانع از ارتباط نشود. با انتقال به منازل، عنایت حق شامل حال سالک شده و اینک اوست که عهده‌دار بنده خود شده و هر خطابی از خارج را دفع و هر حجابی را کنار خواهد زد. ازاین‌پس، خطاب‌های درونی متناسب با جایگاه سالک شده و تو را از منزلی به منزل دیگر خواهد رساند.

فلک هشتم ایمانی

فلک هشتم ایمانی است و خُلقی (ابن‌عربی، ۱۴۲۱: ۲۵۶)؛ ایمانی بودن این فلک به این معناست که در این فلک تحولی در نفس سالک است که تعبیر خلقی نیز تأکیدی است بر همین معنا. آنچه او در مرحله پیشین اسلام – فلک هفتم – پذیرفته و به آن انقیاد یافته در این مرحله در جان سالک نقش می‌بندد. تسویه باطن از خواطر به معنای کنار زدن موانع است از تحقق منازل. سالک در این مرحله ریشه‌های این خواطر را از نفس خویش بیرون ریخته و به مشاهدات و کرامات نائل می‌شود. فلک هشتم در میانهٔ افلاک هر یک از اعضا قرار دارد و منازل و کرامات بسیاری در انتظار سالک خواهد بود. با ریشه‌کن‌شدن خواطر، اطمینان و رضا در نفس سالک شکوفا می‌شود.

فلک نهم احسانی

سالک در فلک نهم بالاترین مرتبه شهود و رؤیت را تجربه خواهد کرد. برخی از این شهود به مقام قرب فرائض تعبیر کرده و شهود در مرتبهٔ پایین‌تر احسان - فلک ششم - را قرب نوافل دانسته‌اند (اشکوری، ۱۳۷۴: ۲۲). مقام قرب نوافل آنجاست که سالک حق تعالی را چشم و گوش خود می‌بیند و اصطلاحاً به فنای صفاتی دست می‌یابد؛ اما در قرب فرائض بنده به فنای کامل رسیده و برای خود جسم، نفس و روحی نمی‌بیند و اوج توحید را تجربه می‌کند. او در مقام قرب فرائض جز به حق تحقق نیافته و خود چشم، گوش و دست حق می‌شود (امام خمینی ۱۳۷۴: ۵۰۸ ؛ همچنین رک: التهانوی، ۱۹۹۶، ج:۲ ۱۳۱۴، جندی ۱۳۸۱: ۳۶۴ و کاشانی ۱۳۷۰: ۱۴۴).

پیش‌تر گفتیم که ابن‌عربی از این فلک با وصف مطلع الّی و الهی یاد کرده است؛ طلوعی که در کلام ابن‌عربی به طلوع هلال ارتقاب - انتظار و اشتیاق - تشبیه شده است. مراد او از مطلع محل طلوع اسرار و آگاهی‌هاست؛ همان که در عنوان کتاب - *مطالع اهلّة الاسرار و العلوم* - به آن اشاره

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.247]

کرده است. این طلوع امور پنهانی بر روح سالک که در افلاک احسانی رخ می‌دهد همانند تابش هلال ماه است در تاریکی شب. مؤلف آن را هلال ارتقاب نامیده است که با توجه به معنای ارتقاب نوعی اشتیاق و انتظار را در دل این تابش‌ها می‌بیند. وصف الّی و الهی به اموری اشاره دارد که بر سالک مکشوف می‌شوند. از معنای این دو وصف در فلک ششم سخن گفته شد.

ابن‌عربی در آغاز نوشته طلوع هلال در فلک نهم را با این توصیف همراه می‌کند: «**فافقر و أغنی**» (ابن‌عربی، ۱۴۲۱: ۲۵۷). تابش اسرار در این فلک سالک را به فنا و درک فقر خویش و فقر جمیع مخلوقات می‌رساند؛ فقری که در خود، احساس بی‌نیازی و غنای از همگان را می‌پروراند.

بخش دوم. مستندات طرح

سخن ابن‌عربی ناظر به روایت مشهوری است که در بسیاری از منابع روایی اهل سنت و از راویان متعددی نقل گردیده است.

> *... قال یا رسول الله آتیک قال نعم فجاء فوضع رکبتیه عند رکبتیه و یدیه علی فخذیه فقال ما الإسلام قال شهادة أن لا اله الا الله و أن محمدا رسول الله و تقیم الصلاة و تؤتی الزکاة و تصوم رمضان و تحج البیت قال فما الا یمان قال أن تؤمن بالله و الیوم الأخر و الملائکة و الکتاب و النبیین و الجنة و النار و البعث بعد الموت و القدر کله قال فما الإحسان قال ان تعمل لله کأنک تراه فان لم تکن تراه فانه یراک ...*

مفاد این منقولات چه در پرسش‌های جبرئیل و چه در متن سخن پیامبر یکسان نیست (سیوطی، بی‌تا، ج ۱: ۱۷۰). در نقل فوق، جبرئیل پنج پرسش از رسول خدا(ص) مطرح کرده و پاسخ شنیده است: اسلام، ایمان، احسان، زمان قیامت و علائم وقوع آن، موضوعاتی است که در این پرسش‌ها مورد توجه بوده‌اند. در فقره پایانی روایت، پس از رفتن پرسشگر از مجلس نبوی، رسول خدا(ص) او را به اصحاب معرفی کرده و این نکته را گوشزد می‌کند که جبرئیل آمده بود تا در قالب پرسش و پاسخ به مسلمانان دینشان را بیاموزد.

بخشی از پرسش‌های آموزنده جبرئیل پیرامون سه مقام است؛ اسلام، ایمان و احسان. این ترتیب میان پرسش‌ها حکایت از وجود ترتیب میان این مقامات است. این پرسش و پاسخ‌ها مقامات سه‌گانه منازل سلوک را نشان داده و از آغاز تا پایان راه را در بیانی کوتاه ترسیم می‌کند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.247]

ابن‌عربی در توضیح اسلام و ایمان به مفهوم لغوی این دو توجه داشته و اسلام را معادل انقیاد و ایمان را از جنس تصدیق دانسته است. انقیاد و تن سپردن در خود نوعی جسمانیت را دارد و ایمان پذیرشی است در درون که از تغییر و تحولی در نفس خبر می‌دهد.

در میان عناوین مقامات سه‌گانه، مفهوم احسان در این روایت تبیینی ویژه یافته است. مفاهیم اسلام و ایمان در فرهنگ دینی شناخته شده‌تر بوده و ازسوی معصومان با توضیحات زیادی همراه شده‌اند؛ اما این روایت برای مفهوم احسان بیانی ممتاز ارائه کرده و حقیقت آن را براساس عبادت و شهود تفسیر نموده است. از نظر ابن‌عربی، احسان عمل برای‌خداست به‌گونه‌ای‌که او را ببینی و اگر این مشاهده شکل نگرفته باید او را حاضر و ناظر پنداشت و خود را در محضر او دید. احسان در یک مرتبه تصویر حضور و نظارت اوست در خیال خویش و تلاش و عملی است در این محضر. در مرتبه‌ای بالاتر احسان بنده با احسان پروردگار پاداش می‌گیرد (الرحمن: ۶۰) و به او توفیق شهود را عطا می‌کند.

این تفسیر پایان سلوک را در شهود تام و تمام جست‌وجو می‌کند؛ شهود در یک مرحله هنوز گرفتار فاصله‌هاست و محدود به جلوه‌های فعل، صفات و اسما اما می‌توان فاصله‌ها را برداشت و در قید محدوده‌ها نماند، از نقش‌ها گذشت و به تماشای ذات بی‌غبار او نشست.

بخش سوم. نقد طرح

طرح *مواقع‌النجوم* را می‌توان از دو منظر به‌نقد کشید: ۱. مستندات طرح؛ ۲. محتوای طرح. نقد اول ناظر به سند حدیث، متن آن و کیفیت استدلال به آن بوده و نقد دوم به مبانی طرح و انسجام آن توجه خواهد داشت.

گفتار نخست. نقد مستندات

مستند این طرح روایتی است که چندین نفر از اصحاب پیامبر(ص) آن را نقل کرده‌اند و تعدد راویان شاید بتواند اطمینان به صدور روایت را موجب شده و نیازی برای بحث از سند نباشد؛ اما تفاوت در نقل‌ها و همچنین ضعف در استدلال بر آن مجالی برای تأیید مستندات ابن‌عربی باقی نمی‌گذارد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.247]

الف. تفاوت در نقل

متن حدیث نیز یکسان نقل نشده؛ ولی اکثر تفاوت‌ها در بحث ما اثرگذار نبوده و نیازی به پرداختن به آن‌ها نیست. اما یک تفاوت ساده اثرگذار را باید مورد توجه قرارداد. این تفاوت در ترتیب پرسش‌هایی است که جبرئیل - بنابر نقل - از رسول خدا (ص) مطرح می‌کند.

برخی از راویان فوق ترتیب موضوعات مورد پرسش را این‌گونه گزارش کرده‌اند: ۱. اسلام، ۲. ایمان و ۳. احسان. اما برخی دیگر پرسش از ایمان را مقدم بر پرسش از اسلام دانسته‌اند. نقل ابوهریره و ابوبرده از پدرش و همچنین برخی گزارش‌ها از نقل ابن‌عمر از عمر مطابق با گزارش اخیر است (ابن‌راهویه، ۱۴۲۱، ج۱: ۲۱۱ و ابن‌ماجه، بی‌تا، ج۱: ۲۴ و ۲۵، زیلعی، ۱۴۱۵، ج۲: ۳۸۳، مسلم نیشابوری، ۱۴۱۲، ج۱: ۳۰ و ۳۱؛ بخاری، ۱۴۰۱، ج ۱: ۱۸، ابن‌خزیمه، بی‌تا: ۴، ۵، ابن‌ابی‌شیبه کوفی، بی‌تا، ج۷: ۲۰۸) ولی ابوذر، ابن‌عباس، انس بن مالک، عمروبن عقیل، عبدالرحمن بن غنم، ابن‌عمر در بیشتر گزارش‌ها و همچنین ابوهریره در نقل نسایی و در یکی از دو نقل مسلم، پرسش از اسلام را پیش از پرسش از ایمان آورده‌اند (نقل ابن‌عمر از عمر. ر ک: خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج۵: ۸۸؛ بیهقی، بی‌تا، ج۱۰: ۲۰۳؛ ابن‌ماجه، بی‌تا، ج۱: ۲۴؛ نسایی ۱۳۴۸، ج ۸: ۱۰۱ ؛ طیالسی، بی‌تا: ۵؛ ابن‌حنبل، بی‌تا، ج۱: ۲۷ ؛ ترمذی ۱۴۰۳، ج ۴: ۱۲۰؛ طبرانی، ۱۴۱۵، ج ۵: ۲۳۷ ؛ طبرانی، بی‌تا، ۱۲، ۳۲۹ ؛ نقل ابن‌عباس: ابن‌حنبل، بی‌تا، ج۱: ۳۱۸ و هیثمی ۱۴۰۸، ج۱: ۴۱. نقل ابوذر. ر ک. نسایی، بی‌تا، ج ۶: ۵۲۹ و نسائی ۱۳۴۸، ج ۸: ۱۰۱).

این تفاوت ساده موجب می‌شود تا ترتیب پرسش‌ها در گفت‌وگوی پیامبر و جبرئیل مشخص نشده و استدلال به ترتیب پرسش‌ها در کلام جبرئیل برای اثبات مراحل سه‌گانه سلوک ممکن نباشد. آری، تقدم اسلام بر ایمان امری است مسلم که ادلهٔ بسیاری بر آن دلالت دارد؛ اما معلوم نیست که پرسشگر - جبرئیل - در پی تفهیم مراتب سلوک به مخاطبان مفاهیم اسلام، ایمان و احسان را به ترتیب مورد سؤال قرار داده باشد.

ب. نقد استدلال به روایت

محیی‌الدین در این طرح تعریفی خاص از سه مفهوم اسلام، ایمان و احسان ارائه کرده که تمام سازمان طرح را برپایه همین تعریف‌ها شکل یافته است. او در توضیح این مفاهیم به توضیحات موجود در روایت توجهی ندارد. برمبنای آیه چهارده سوره حجرات، اسلام تحول در بینش است و ایمان تغییر در گرایش، حال‌آنکه ابن‌عربی اسلام را انقیاد جسمی می‌داند و ایمان را تصدیق درونی و این مبنای غیرقابل دفاع طرح او را با فضای اندیشه دینی فاصله می‌دهد. به تعبیر دیگر، اسلام حد

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.247]

ذهنی مذهب است و اسلام‌آوردن، پذیرش دعوت دین؛ دعوت به وحدانیت خدا، رسالت رسول(ص) و پیام او. آنجاکه فهم و پذیرش تازه، در دل رخنه کند ایمان شکوفا شده است. پیش‌تر اشاره کردیم که احسان انجام دادن کار خوب است با شیوه‌ای خوب. احسان در وادی عمل و رفتار مطرح می‌شود و سطحی از عمل است که در آن نه‌فقط حسن کار بلکه حسن شیوه انجام آن نیز ملحوظ است. سخن او به‌گونه‌ای است که گویی واژهٔ احسان را براساس روایت نبوی توضیح می‌دهد؛ اما به‌واقع او از ذوق خویش بهره برده و آیه: «**هل جزاء الاحسان...**» و بیان نبوی درخصوص چیستی احسان را به فضای شهود متصل کرده است.

تعابیری مانند «**کانّک تراه**» یا «**فانه یراک**» برای ایجاد تغییر در نگاه عامل به فضای عمل خویش است؛ تغییری که باعث می‌شود تا با دقت به آنچه در محضر حق انجام می‌دهد بنگرد و به حس عمل اکتفا نکرده، در جست‌وجوی برترین گزینه و زیباترین شیوه برآید. آنجاکه مولای خود را می‌بینی یا او را نظاره‌گر بر خویش می‌یابی در همه جوانب دقت می‌کنی و به اوج در عمل می‌رسی. حس حضور خدا در صحنه عمل تحول مهمی در حالت و رفتار به دنبال دارد. کسی که به هنگام اطاعت چشم به محبوب دارد یا به هنگام سرکشی به خدای مقتدر می‌نگرد حالی و رفتاری متفاوت دارد. این نگاه جدیت را به‌جای هزل و غفلت و سرعت و دقت را به‌جای کندی و بی‌توجهی می‌نشاند. تعبیر «**أن تعمل لله کأنک...**» که در توضیح احسان وارد شده است ما را به دو توجه در هنگام عمل می‌خواند: اول، خدا را صحنه عمل خویش حاضر دانستن و دوم، نظارت او را بر خود حس‌کردن.

تعبیر «**فإن لم تکن تراه...** » به توجه دوم اشاره دارد؛ التفات به اینکه او می‌بیند و نظاره‌گر کارهای ماست. این توجه، ترس، خشیت و اصلاح را می‌آورد؛ «**أَ رَأَیْتَ إِنْ کَذَّبَ وَ تَوَلَّی أَ لَمْ یَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ یَری**» (علق: ۱۳ – ۱۴ ؛ همچنین کلینی، ۱۴۰۷، ج۲: ۶۷؛ شعیری، بی‌تا: ۹۷) و آرامش و بردباری را؛ «**قالَ لا تَخافا إِنَّنی مَعَکُما أَسْمَعُ وَ أَری**» (طه: ۴۶) و «**عن الحسین(ع): هَوَّنَ علیَّ ما نزل بی انّه بعین الله**» (ابن‌طاوس، ۱۳۴۸: ۱۱۷.) «**وَ اصْبِرْ لِحُکْمِ رَبِّکَ فَإِنَّکَ بِأَعْیُنِنا وَ سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّکَ حینَ تَقُوم**» (طور: ۴۸)). ترس و خشیت برخاسته از درک عواقب بی‌توجهی‌ها و تخلف‌هاست و آرامش و بردباری میوه احساس دیده‌شدن از سوی آن حامی مقتدر است. این حالتی است که حفظ آن در

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.247]

همه اوقات مطلوب شمرده شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج۲: ۶۷؛ برقی، ۱۳۷۱، ج۱: ۳؛ طوسی ۱۴۱۴: ۵۲۶، شعیری، بی‌تا: ۹۷، ورام بن ابی‌فراس، ۱۴۱۰، ج۱: ۱۰۵؛ ابن‌بابویه، ۱۴۰۳: ۲۶۱، ابن‌شعبه ۱۴۰۴: ۲۱).

احسان عملی است برای خدا با چنین جدیت، سرعت و دقتی. احسان انجام دادن کار خوب است با شیوه‌ای خوب (راغب، ۱۴۱۲: ۲۳۶). پیامبر در تفسیر احسان اشاره‌ای به شهود نداشته و بیانات ذوقی ابن‌عربی مستندی در کلام نبوی ندارد. ذوقی‌تر از آن دو مرحله‌ای کردن احسان است به استحضار حق در خیال خویش و شهود او، آن هم در جایی که در هر دو فقره از تعبیر کأنّ استفاده شده و به شهود و مشاهده حقیقی اشاره‌ای نیست. اوج شاعرانه سخن گفتن آنجاست که احسان دوم را پاداش احسان اول بدانی و بخوانی «**هل جزاء الاحسان الّا الاحسان**»؛ احسان اول استحضار پروردگار است در خیال خویش و احسان دوم توفیق شهود است ازسوی پروردگار.

با تحلیل دقیق‌تر روایت می‌توان پرسش‌های جبرئیل را به سه جنبهٔ بینش، گرایش و عمل مرتبط دانست که اسلام تحول فرد است در عرصه بینش، ایمان ادامهٔ این تحول است در عرصه گرایش و احسان میوهٔ این تحول‌هاست در عمل و رفتار. پرسش‌های جبرئیل برای توجه دادن به منازل سلوک نیست؛ بلکه ابعادی از انسان را نشان می‌دهد که باید دستخوش تحول شود. پاسخ‌های رسول نیز محتوای این تحول را در عرصه‌های بینش، گرایش و رفتار مشخص کرده است.

گفتار دوم. نقد محتوا

تحلیل و نقد اندیشه‌های ابن‌عربی در کتاب *مواقع‌النجوم* دشواری خاصی دارد؛ زیرا افزون‌بر بلندی اندیشه، نثر خاص و بیان شاعرانه او موجب می‌شود تا نتوان به‌راحتی به ساختار استدلالی کلام او پی برد و به نقد آن نشست. وجود کتاب دائرةالمعارف‌گونه‌ای مانند *فتوحات* در حل بسیاری از مشکلات گره‌گشاست، اما کم نیستند مشکلاتی که *فتوحات* ابن‌عربی نیز گره‌ای از آن باز نمی‌کند. در توضیح سخن بزرگان باید به مجموع گفته‌هایشان و دقایق کلامشان توجه داشت که مطمئن‌ترین شیوه در تفسیر و تحلیل همین است.

الف. نقطه آغاز سلوک

در میان دانشمندان اخلاق و همچنین اندیشمندان عرفان بحثی جدی درخصوص نقطه آغاز سلوک معنوی مطرح بوده است. برخی توبه و گروهی یقظه را نقطهٔ آغاز تحول درونی تلقی کرده‌اند. اما در طرح ابن‌عربی با وضعیت متفاوتی روبرو می‌شویم.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.247]

۱. فلک اول در طرح محیی‌الدین اسلامی است؛ یعنی از انقیادی در جسمانیت خبر می‌دهد؛ انقیادی که پیش از تصدیق و باور درونی - ایمان یا فلک دوم - قرار دارد. این انقیاد همان همراه شدن با دعوت پیامبر خدا(ص) است درحالی‌که هنوز باوری به آن شکل نگرفته است. پرسش اینجاست که این انقیاد بی‌باور چگونه مرحله‌ای از سلوک معنوی تلقی شده و فلکی از افلاک را به خود اختصاص داده است؛ انقیادی که می‌تواند ریشه در ترس یا طمع داشته و چیزی جز فرصت‌طلبی تلقی نشود. حرکت آنجا آغاز می‌شود که می‌یابی چه هستی و چه می‌توانی باشی و با درک این فاصله در تو دغدغه حرکت پدیدار می‌شود. اما تغییر ظاهری – اسلام - نشان از جوششی درونی ندارد و در طرح ابن‌عربی توجه به پرسش‌های اساسی و باور به آموزه‌های دینی به مرحلهٔ بعد موکول شده است. انقیاد آنجا ارزش می‌یابد که بر پایه‌های معرفتی شکل بگیرد و انتخابی باشد به حق و برای حق. این درست است که اولین گام اسلام است؛ اما اسلام به معنای مواجهه با دعوت دین و پذیرش آن که همان پذیرفتن وحدانیت حق است و رسالت پیامبر(ص) و تن‌دادن است به طرح او برای زندگی. اولین فلک اسلامی است؛ اما به معنای رسیدن به مدار آموزه‌های دینی و همراهی با اندیشه اسلامی. اولین گام، پذیرش ذهنی دین است و تن‌دادن به آن (غنوی ۱۳۹۲: ۷۳).

۲. تصدیق نیز نقطه آغازین سلوک نیست؛ مواجهه با سؤالات اساسی زندگی و دغدغه‌مندی شرط اصلی است برای اثربخشی آموزه‌های رسول در باب یگانگی خدا، رسالت و جایگاه دین. بی‌دغدغه می‌توان به‌راحتی از کنار این همه گذشت و به زندگی طبیعی ادامه داد و سلوکی را تجربه نکرد. آموزه‌های رسول(ص) پاسخ‌های بزرگی است برای آن‌ها که سؤالات بزرگ را تجربه کرده‌اند. همین است که رسولان خدا با سؤال و پرسش آغاز و مخاطب را به تأمل و حرکت درونی می‌کشاندند و همین بود که حرف‌هایشان دوای درد بود و پذیرش سخنانشان گامی بر نردبان سلوک بود.

ایمان در طرح ابن‌عربی پذیرش صحت گزاره‌های دینی است؛ اما سالک پیش از این مرحله باید به بیداری و پرسش‌گری و دغدغه‌مندی رسیده باشد تا با دریافت این گزاره‌ها به اولین مرحله سلوک که همان تحول ذهنی است نائل شود. طرح ابن‌عربی از این مسیر حرفی نمی‌زند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.247]

ب. منطق در ترتیب منازل معنوی

طرح منازل سلوک نوعی تصویر است از پلکان سلوک معنوی؛ صعود از زمین پست تا اوج افلاک. تناسب میان گام‌ها و همچنین میان آن‌ها و فرایند تغییر در انسان نشان از استواری طرح دارد. ابن‌عربی در طرح *مواقع‌النجوم* توفیق چندانی در رعایت این تناسب‌ها نداشته است.

۱. چگونگی وصول به اولین مرحله تحول درونی یعنی ایمان توضیحی نیافته است؛ پیش‌تر گفتیم انقیاد ظاهری آغازی بر سلوک باطنی نیست و سلوک در طرح افلاک از فلک دوم – ایمان – آغاز می‌شود. محیی‌الدین ایمان را تصدیق باطنی و از مقولهٔ علم و آگاهی تلقی کرده؛ ولی به این نکته نپرداخته که چگونه می‌توان بر این فلک گام گذارد. مسلماً توفیقی دانستن این سطح از سلوک به معنای خارج‌کردن آن از اختیار آدمی نیست؛ زیرا این اختیار است که گروهی را به ایمان و گروه دیگر را به کفر می‌رساند. همچنین وصول به اسلام ظاهری – فلک اول - مقدمهٔ ضروری برای وصول به تصدیق باطنی – فلک دوم – نبوده و چگونگی رسیدن به ایمان یا تصدیق باطنی را توضیح نمی‌دهد.

۲. از تصدیق در باطن تا احسان در عمل دو منزل در راه است: ایمان و تقوا؛ عمل برپایهٔ احتمال و احتیاط نیز آغاز می‌شود و محتاج رسیدن به تصدیق نیست. قوت احتمال یا اهمیت واقعه همه‌جا انگیزه کافی برای عمل فراهم می‌کند. احسان اگر مرحله عمل تلقی شود آغاز آن پس از تصدیق باطنی نیست؛ اما اگر احسان را وصول به سطحی بدانیم که عامل خود را با پروردگار خویش مواجه می‌انگارد از درجه‌ای سخن گفته‌ایم که میان آن و پذیرش ذهنی دین فاصله‌هاست.

تصدیق باطنی، پذیرش عقلانیت دعوت دین است و اسلام در معنای درست آن از همین تصدیق و تن‌دادن به آن حکایت دارد. اما این آموزه‌های معقول هنوز در دل رسوخ نکرده و احساس را به تصرف خود نگرفته است. داخل‌شدن باورها در دل همان ایمان است البته در معنای درست. عمل با همراهی احساس با عقلانیت پشتوانه‌ای قوی می‌یابد و تغییر در رفتارها گسترده و عمیق می‌شود. از این تغییر رفتاری به تقوا تعبیر می‌شود که ادامهٔ تحول در بینش – اسلام – و گرایش – ایمان – است.

آنچه تقوا را تعمیق می‌بخشد حس حضور و مواجهه با پروردگار در صحنه عمل است. این حس به صبر و حوصله و به‌دقت و ظرافت در عمل می‌انجامد و حسن عمل را با حسن شیوه انجام

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.247]

عمل درهم می‌آمیزد. نکته اول از آیه: «إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَ يَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لا يُضيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنين» (یوسف: ۹۰) به‌دست می‌آید و نکتهٔ دوم از دقت در معنای لغوی احسان که پیش‌تر آمد. احسان به‌عنوان یک مرحله، حاصل این همه حرکت است، عبور از مراحل اسلام، ایمان و تقوا را نشان می‌دهد و بسیار فراتر از تصدیق ذهنی آموزه‌های دینی است.

۳. انقیاد عملی – فلک چهارم – پیش از احسان قرار می‌گیرد نه پس از آن؛ استقرار سالک در مقام احسان به معنای ثبات اوست در احساس حضور در محضر حق است به هنگام عمل. چنین ثباتی فراتر از انقیاد عملی به دستورات دینی است. تعبیر «أن تعبد الله کانّه تراه» از چیزی فراتر از عبودیت و اطاعت صرف خبر می‌دهد؛ اطاعت و عبودیتی که با چنین دقت و احساس حضوری همراه شده باشد. البته اگر احسان را انجام عمل همراه با استحضار حق در خیال خویش بدانیم دو اشکال اخیر جایی نخواهد داشت؛ اما احسان را از جایگاه یک منزل و مقام سلوکی دور کرده و به‌نوعی رفتار سلوکی فرومی‌کاهد. احسان اگر بخواهد منزلی در سلوک باشد باید از آنچه در سالک می‌گذرد حکایت کند نه صرفاً دستورالعملی باشد که در طی طریق یاری می‌رساند.

پ. معضل نفی خواطر

خواطر نفسانی ریشه در کشش‌های نفس دارد و با سیطره محبت حق بر گرایش‌های فرد زمینهٔ خواطر نفسانی از بین می‌رود؛ کنترل خطورات نفسانی یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های عارفان مسلمان بوده و برای وصول به آن شیوه‌های متفاوتی پیشنهاد کرده‌اند (بحرالعلوم، ۱۴۱۸، ج۱: ۱۷۲). اما نباید از این نکته غفلت ورزید که خواطر خطرساز آنانی‌اند که در زمینهٔ وابستگی‌های پیدا و پنهان آدمی می‌روید و او را در ظرف وهم به‌سوی معشوق می‌کشاند.

با ورود ایمان در دل و احساس، این گرایش تازه بخشی از وهم را به‌خود اختصاص می‌دهد. افزایش ایمان ازسویی و بی‌رنگ شدن معشوق‌های دیگر در معرکه ابتلائات و تجربه‌ها به‌تدریج می‌تواند زمینه را از خواطر نفسانی گرفته و خیال نیز جز در باغ وصال او پر نگشاید.

سالک آنجا که دغدغه بیرون ریختن افکار آلوده را دنبال می‌کند باید به‌جای تمرکز و تلاش برای کنترل ذهن به اموری بیندیشد که فزونی و ثبات ایمان و عشق را به دنبال داشته و ریشه افکار آلوده را بخشکاند و باید آماده معرکهٔ ابتلائات حق باشد که تک‌تک وابستگی‌ها و ابتلائات را هدف خواهد گرفت: «لَأُقَطِّعَنَ كُلَ مُؤَمِّلٍ مِنَ النَّاسِ غَيْرِي بِالْيَأْسِ» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۵، ۲۱۴).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.247]

فزونی و ثبات ایمان نه‌فقط اوهام آلوده را بلکه افکار بیهوده را نیز کنار می‌زند. مومن از لغو و بیهودگی روی‌گردان است که او مشغول‌تر از آن است که به این بازی‌ها بپردازد (مؤمنون: ۳ و ابن‌بابویه، ۱۳۶۲، ج۱: ۲۶). با دورشدن از آلودگی و بیهودگی، جولان خیال خود مغتنم است که خلاقیت و راهگشایی ذهن ریشه در همین جولان خیال دارد و مومن هدف‌مند از این مرکب بهره‌ها می‌برد.

ت. نقش شیخ و مراد

برگزیدن شیخ و مراد نه مقدور است و نه لازم؛ مدعیان هدایت بسیارند و راه‌رفته‌های راهیاب اندک. راهبران را از راهزنان چگونه می‌توان بازشناخت؛ حال‌آنکه استاد، محیط است و رهرو محاط و راهی برای شناخت حکیم از راهزن جز با احاطه نیست. حرف‌ها، حال‌ها و حتی قدرت‌ها اختصاصی به اهل حق ندارد و این همه از راه‌های دیگر نیز به‌دست می‌آید.

آنچه در حرکت به آن نیازمندیم ارشاد است که فرموده‌اند: «**هَلَکَ مَنْ لَیْسَ لَهُ حَکِیمٌ یُرْشِدُهُ**» (اربلی ۱۳۸۱: ۲، ۱۱۳). همان که پیامبران خدا برای بندگان خدا به ارمغان می‌آوردند: «**یَتْلُوا عَلَیْهِمْ آیاتِهِ وَ یُزَکِّیهِمْ وَ یُعَلِّمُهُمُ الْکِتابَ وَ الْحِکْمَةَ**» پس از خواندن آیه‌ها و نشان دادن او و راه او و پس از پاک‌سازی، به آنان دستورات زندگی و نقش خویش در هستی را می‌آموختند.

مرشد حکیم رزقی است که خدا برای بندگانش تدارک می‌بیند و آن‌ها که داشته‌هایشان بهره ببرند در راه تنها نمی‌گذارد. این مرشد آن می‌کند که پیامبران می‌کردند و پس از تزکیه و تعلیم به تذکر اکتفا کرده و اجازه می‌دادند تا پیروان با تصمیم‌ها و حرکت‌هایشان به آگاهی‌های تازه برسند و بر پای خود بایستند (حدید: ۲۵). هر کس به یافته‌هایش عمل کند و به آن‌ها پایبند باشد در بن‌بست نمی‌ماند، از آموزش‌ها برخوردار شده (راوندی ۱۴۰۹، ج ۳: ۱۰۵۸ و ابن‌بابویه، ۱۳۹۸: ۴۱۶) و از رزق بی‌حساب بهره‌مند می‌شود (طلاق: ۳)؛ رزقی که کریمانه است (انفال: ۷۴)؛ زیرا ذلت و وابستگی به کسی را به دنبال نیاورده و توحید را به شرک نمی‌آلاید (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج۲: ۳۱۶).

ث. سازمان گسترده هدایت

ابن‌عربی از سازمان هدایتی در هستی خبر می‌دهد که هیچ اثری از آن در کتاب و سنت نیست؛ در نگاه ابن‌عربی، هدایت بر محور فردی خاص در هستی در جریان است؛ فردی که از آن به قطب، غوث یا صاحب‌الزمان یاد شده است. قطب را دو یاور است که بر دو جانب قیام کرده‌اند؛ یکی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.247]

امامی است تدبیرگر عالم شهادت و دیگری امام است بر عالم جبروت. در ذیل رهبری این دو اوتاد، نجبا، بدلاء و غیر اینان به هدایت مردمان مشغول‌اند. این سازمان دارای قواعد و سلسله‌مراتبی خاص است (ابن‌عربی، بی‌تا، ۱۱، ۲۶۹ و ۲۷۶ و فرغانی، ۱۴۲۸، ۲: ۷۷). بر وجود این سازمان گسترده دلیلی جز مکاشفات محیی‌الدین نیست و غریب آنکه هیچ اثری از این سازمان نه در کتاب خدا می‌توان یافت و نه در سخنان پیامبر و جانشینان او. در این تصویر، قطب از اقتداری در هستی برخوردار است که خدا آن را از پیامبر خاتم(ص) نیز نفی کرده است (قصص: ۵۶ و غاشیه: ۲۲).

نتیجه:

طرح *مواقع‌النجوم* متکی بر نقلی است که به‌درستی تحلیل نشده و مضامین روایت مورد توجه کافی قرار نگرفته است. روایت مزبور با فرض اغماض از سند آن، دلالتی بر ساختار طرح ندارد. در طرح ابن‌عربی گزاره‌های متعددی از طرح فاقد هر گونه پایهٔ تحلیلی است. مفاهیم اسلام، ایمان و احسان برپایه منابع معتبری تعریف نشده و به ارائه ساختاری غیرقابل دفاع منتج گردیده‌اند.

کتاب‌نامه:

- ابن ابی‌شیبه، عبد الله بن محمد بن أبی شیبهٔ. (بی‌تا)، *المصنف*، تحقیق: سعید اللحام، بیروت: دارالفکر.
- ابن اشعث سجستانی، سلیمان. (بی‌تا)، *سنن ابی‌داود*، تحقیق: سعید اللحام، بیروت: دارالفکر.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۸ق)، *التوحید*، قم: جامعه مدرسین.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۶۲)، *الخصال*، قم: جامعه مدرسین.
- ـــــــــــــــ . (۱۴۰۳ق)، *معانی الأخبار*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ـــــــــــــــ . (۱۴۱۳ق)، *من لا یحضره الفقیه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن‌حنبل، احمد. (بی‌تا)، *مسند احمد*، بیروت: دارصادر.
- ابن‌خزیمه، محمدبن إسحاق. (بی‌تا)، *صحیح ابن‌خزیمه*، تحقیق: محمد مصطفی الاعظمی، بی‌جا: المکتب الاسلامی.
- ابن‌راهویه، اسحاق‌بن ابراهیم. (۱۴۲۱ق)، *مسند ابن‌راهویه*، تحقیق: عبدالغفور عبدالحق حسین برد البلوشی، مدینه: مکتبه الایمان.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.247]

- ابن‌شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق)، *تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله*، قم: جامعه مدرسین.
- ابن‌طاووس، علی بن موسی. (۱۳۴۸)، *اللهوف علی قتلی الطفوف*، تهران: انتشارات جهان.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین. (۱۳۷۸)، *اصطلاح الصوفیه*، تهران: بیدار.
- ـــــــــــــــ . (بی‌تا)، *الفتوحات المکیه* (۴ جلدی)، بیروت: دارصادر.
- ـــــــــــــــ . (۱۴۲۱ق)، *مواقع النجوم (مجموعه رسائل ابن‌عربی سه جلدی)*، بیروت: دارالمحجه البیضاء.
- ابن‌فهد حلی، احمد بن محمد. (۱۴۰۷)، *عدة الداعی و نجاح الساعی*، تهران: دار الکتب الإسلامی.
- ابن‌ماجه، محمد بن یزید القزوینی، (بی‌تا)، *سنن ابن‌ماجه*، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت: دارالفکر.
- ابن‌منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار الفکر.
- اربلی، علی بن عیسی. (۱۳۸۱ق)، *کشف الغمة فی معرفة الأئمة (ط - القدیمة)*، تبریز: بنی هاشمی.
- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۶۰)، *مقدمه تمهید القواعد*، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- اشکوری، میرزا هاشم. (۱۳۷۴)، *حاشیه بر مصباح الأنس*، تهران : مولی.
- بحرالعلوم، سید مهدی. (۱۴۱۸ق)، *تحفه الملوک (رساله سیر و سلوک)*، شرح: محمدحسین طهرانی، تهران: علامه طباطبایی.
- بخاری، محمد بن إسماعیل بن إبراهیم. (۱۴۰۱ق)، *صحیح البخاری*، استانبول: دار الطباعه.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱ق)، *المحاسن*، قم: دار الکتب الإسلامیه.
- بیهقی، أحمد بن الحسین بن علی. (بی‌تا)، *السنن الکبری*، بیروت: دارالفکر.
- ترمذی، محمدبن عیسی بن سورة. (۱۴۰۳ق) *الجامع للصحیح (سنن الترمذی)*، تحقیق: عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت: دارالفکر.
- التهانوی، محمدعلی. (۱۹۹۶)، *کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون،
- جندی، مؤید الدین. (۱۳۸۱)، *شرح فصوص الحکم*، قم: بوستان کتاب.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق)، *تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة*، قم: مؤسسهٔ آل البیت علیهم السلام،
- الخطیب البغدادی، احمدبن علی. (۱۴۱۷ق)، *تاریخ بغداد*، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب الاسلامیه.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.247]

- [امام]خمینی، روح‌اللّه. (۱۳۷۴)، *حاشیه بر مصباح الأنس*، تهران: مولی.
- راغب أصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت: الدار الشامیة.
- راوندی، سعیدبن هبة الله. (۱۴۰۹ق)، *الخرائج و الجرائح*، قم: مؤسسه امام مهدی (عج).
- زیلعی، جمال‌الدین. (۱۴۱۵ق)، *نصب الرایه فی تخریج احادیث الهدایه (در حاشیه الهدایه شرح بدایه المهتدی)*، تحقیق: أیمن صالح شعبان، قاهره: دارالحدیث.
- سجادی، سید جعفر. (۱۳۷۳)، *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران : کومش.
- سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن. (بی‌تا)، *الدر المنثور*، بیروت: دارالفکر.
- شعیری، محمد بن محمد. (بی‌تا)، *جامع الأخبار (للشعیری)*، نجف: مطبعة حیدریة – نجف.
- طبرانی، سلیمان بن أحمد. (۱۴۱۵ق)، *المعجم الاوسط*، تحقیق: أبومعاذ طارق بن عوض الله بن محمد و أبو الفضل عبدالحسن بن إبراهیم الحسینی، بی‌جا: دارالحرمین.
- طبرانی، سلیمان بن أحمد. (بی‌تا)، المعجم الکبیر، تحقیق: حمدی عبدالمجید السلفی، بی‌جا، بی‌نا.
- طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۴ق)، *الأمالی*، قم: دار الثقافه.
- طیالسی، سلیمان بن داود بن الجارود. (بی‌تا)، *مسند ابی‌داود الطیالسی*، بیروت: دارالمعرفه.
- غنوی، امیر. (۱۳۹۲)، *سلوک اخلاقی (طرح‌های روایی)*، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ـــــــــ . (۱۳۹۸)، *سلوک اخلاقی: طرح‌های حکیمان و عارفان*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فرغانی، سعیدالدین سعید. (۱۴۲۸ق)، *منتهی المدارک فی شرح تائیّة ابن الفارض*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۴۱۵)، *تفسیر الصافی*، تهران: مکتبه الصدر.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. (۱۴۰۷ق)، الکافی (ط - الإسلامیة)، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۲۰۰۲م)، *اصطلاحات الصوفیه*، تصحیح: مجید هادی‌زاده، تهران: حکمت.
- ـــــــــ . (۱۳۷۰)، *شرح فصوص الحکم*، قم: بیدار.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- نسائی، احمدبن شعیب بن علی. (۱۳۴۸ق)، *سنن النسائی*، بیروت: دارالفکر.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.247]

- ـــــــــــــــــــــــ. (بی‌تا)، *السنن الکبری*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- هیثمی، علی بن أبی بکر. (۱۴۰۸ق)، *مجمع الزوائد و منبع الفوائد*، بیروت: دارالکتب العلمیه،
- ورام بن أبی‌فراس، مسعود بن عیسی. (۱۴۱۰ق)، *تنبیه الخواطر و نزهة النواظر المعروف بمجموعة ورّام*، قم: مکتبه فقیه.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.247]