Journal of Islamic Mysticism
Print ISSN: 2538-5135 Online ISSN:2980-8421
erfanmag.ir

Practical Mysticism of Ibn Arabi

Elham Rezvani Moqadam[1] | **Qhodratollah Khayatian**[2]✉

1. Postdoctoral researcher, the Department of Religions and Comparative Mysticism, Faculty of Humanities, Semnan University / E-mail: rezvani@semnan.ac.ir
2. Corresponding Author, Professor, the Department of Religions and Comparative Mysticism, Faculty of Humanities, Semnan University/ Email: khayatian@semnan.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 12 May 2024
Accepted 10 September 2024
Published online 22 July 2025

Keywords:
Ibn Arabi, Practical Mysticism, Theoretical Mysticism, Characteristics, Theophany, Spiritual Wayfaring, Unity of Being.

ABSTRACT

Ibn Arabi is among the mystics who, throughout many centuries, has influenced a vast domain of mystical studies through his contemplations and spiritual revelations. The central objective of this research is to explicate Ibn Arabi's practical mysticism, which necessitates an examination of his theoretical mysticism, as it is indispensable for attaining divine truth. What distinguishes Ibn Arabi's mysticism from preceding mystics is the presence of discussions introduced in the domain of theoretical mysticism, and perhaps, the same discussions incorporated with exceptional subtlety and precision into the realm of practical mysticism, which most mystics before him neglected in terms of role, concept, and applications in the domain of practical mysticism. The present research, employing a descriptive-analytical approach, undertakes to elucidate this dimension of mystical discussions, which, in addition to presenting the characteristics of practical mysticism and differentiating it, also addresses some issues of theoretical mysticism embedded within Ibn Arabi's practical mysticism, including theophany (tajalli), unity of being (wahdat al-wujud), divine names (asma), spiritual stations (maqamat), and so forth. Ibn Arabi, in practical mysticism, besides the journey through spiritual stations and stages, also speaks of "traversing realms and divine names," which are rational and theoretical categories; this indicates his special emphasis on rational and intuitive knowledge in practical spiritual wayfaring.

Cite this article: Rezvani Mogadam, Elham, Khayatian, Qhodratollah (2025). Practical Mysticism of Ibn Arabi. *Journal of Islamic Mysticism*, 16 (2), 85-105. DOI: http//doi.org/10.22034/16.2.11

© The Author(s).
Publisher: Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran.
DOI: http//doi.org/10.22034/16.31.10

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.11]

Extended Abstract

Introduction

Ibn Arabi (d. 638 AH/1240 CE), known as "the Greatest Master" (al-Shaykh al-Akbar), stands as one of the most influential figures in Islamic mysticism whose intellectual legacy has profoundly shaped mystical thought across centuries. While practical mysticism predated theoretical mysticism in the Islamic tradition, Ibn Arabi's theoretical mysticism played a pivotal role in the evolution and advancement of practical mysticism. This development led to significant refinement of practical mysticism and spiritual wayfaring.

What distinguishes Ibn Arabi among spiritual wayfarers is his unique integration of mystical unveiling (kashf), contemplative thought (tafakkur), jurisprudential understanding (tafaqquh), and, broadly speaking, his harmonization of presence (hudur) and acquisition (husul). Among Sufis, few masters like him considered spiritual discipline and inner mysticism in conjunction with acquiring discursive knowledge, demonstrating his comprehensiveness in both experiential taste (dhawq) and intellectual acquisition (kasb).

In Ibn Arabi's life, one cannot separate exoteric and esoteric education and training, nor the journey through horizons and souls. His life, like that of all people of the path and people of God, was extraordinary, transcending the realm of intellectual life. His thirsty spirit constantly engaged in prayer, remembrance, and contemplation, during which he attained visions wherein divine manifestations in the hierarchies of the cosmos were revealed to him—from the hidden identity to the human being, and from primordial dust (haba') to the cloud (ama') and the Breath of the Merciful (nafas al-rahman) to the elements—all of which he articulated in his philosophical language. Indeed, his life was nothing but his spiritual journey.

This research, employing a descriptive-analytical methodology, aims to elucidate Ibn Arabi's practical mysticism in light of his theoretical framework, examining its distinctive features and its profound interconnection with theoretical mystical constructs such as divine manifestation (tajalli), unity of being (wahdat al-wujud), divine names (asma), and spiritual stations (maqamat).

Research Findings

The research reveals several key dimensions that characterize Ibn Arabi's practical mysticism:

Conceptualization of Spiritual Wayfaring: Ibn Arabi defines spiritual wayfaring (suluk) as a form of meaningful, formal, and intellectual transition. Wayfaring in meaning involves moving from one form of worship to another, fully comprehending the significance of devotional acts. Formal wayfaring entails transitioning from one prescribed action to another with the intention of drawing near to God. Intellectual wayfaring involves movement from one station to another, from one divine name to another, from one manifestation to another, and from one spiritual state to another.

Categories of Wayfarers: Ibn Arabi identifies four types of spiritual wayfarers: (1) Those journeying to their Lord, where God becomes their hearing, sight, and all faculties; (2) Those journeying to themselves, seeking proximity to God through obligatory and supererogatory acts; (3) Those

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.11]

journeying to the totality, recognizing both divine agency and individual responsibility; and (4) Those who are not truly journeying, remaining fixated on themselves without recognizing divine attributes as enabling their journey.

Spiritual Stations and States: Ibn Arabi distinguishes between spiritual stations (maqamat), which are acquired and permanent attributes of the soul, and spiritual states (ahwal), which are divine gifts that are transient. He dedicates significant portions of his magnum opus "Futuhat al-Makkiyya" to detailed exposition of various stations, often using Quranic verses as their divine foundations.

Spiritual Practices: Ibn Arabi emphasizes several foundational practices in his practical mysticism: (1) Trust in God (tawakkul), which manifests extraordinary abilities such as covering distances instantaneously and walking on water; (2) Spiritual retreat (khalwa), rooted in divine remembrance, which facilitates freedom from worldly attachments and concentration on God; (3) Remembrance (dhikr) and vigilance (muraqaba), serving as essential means for attaining divine knowledge and recognizing unity of being; and (4) Various forms of spiritual journey, including journey through hierarchies, journey through intermediaries, and the secret journey (the path of the special aspect).

Integration of Theoretical Concepts in Practical Mysticism: Unlike many preceding mystics, Ibn Arabi incorporates theoretical mystical concepts—particularly unity of being, divine manifestation, self-knowledge, and divine names—directly into practical spiritual wayfaring. He emphasizes that spiritual journey involves not only traversing stations and stages but also journeying through cosmic realms and divine names, underscoring his emphasis on rational and intuitive knowledge in practical mysticism.

Paths of Spiritual Wayfaring: Ibn Arabi outlines two primary methods of spiritual wayfaring: (1) The hierarchical path, where the seeker gradually removes veils with the assistance of a perfect guide and through spiritual disciplines; and (2) The path of the special aspect (wajh khass), where God directly connects with the seeker's immutable essence (ayn thabita), drawing them closer through divine grace rather than systematic effort.

Women in Spiritual Authority: Notably, Ibn Arabi recognizes women's capacity for spiritual leadership, accepting them as disciples and acknowledging that women can attain spiritual stations equal to or higher than those of male mystics—a progressive position for his time.

Conclusion

Ibn Arabi's practical mysticism represents a profound synthesis of spiritual practice and theoretical wisdom, distinguishing itself from preceding mystical traditions through its integration of rational and intuitive knowledge within the framework of spiritual wayfaring. His approach to practical mysticism is fundamentally grounded in the principle of unity of being, which serves as both the foundation and ultimate goal of the mystical journey.

What truly sets Ibn Arabi's practical mysticism apart is his seamless incorporation of theoretical mystical concepts into spiritual practice. While he acknowledges traditional elements of spiritual wayfaring such as stations, states, and spiritual disciplines, he extends the journey to include traversing cosmic realms and divine names—categories that are intellectual and theoretical in nature. This integration reveals his unique emphasis on the role of knowledge in spiritual realization.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.11]

Furthermore, Ibn Arabi's practical mysticism harmoniously combines three approaches to the divine: the path of devotion (worship), the path of love, and the path of knowledge, with particular emphasis on knowledge. For Ibn Arabi, the ultimate aim of spiritual wayfaring is the realization of unity of being, which is essentially self-knowledge, as the celestial self of the human being is God—the true existence.

In conclusion, Ibn Arabi's practical mysticism guides the seeker through worship, knowledge, and love toward the divine, ultimately leading to proximity with God. This mysticism, founded on the principle of unity of being, encompasses elements such as trust, spiritual retreat, remembrance, vigilance, spiritual journeys, self-knowledge, spiritual stations, and divine love. It represents a comprehensive framework for spiritual realization that continues to influence mystical thought and practice across cultural and temporal boundaries.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.11]

پژوهشنامه عرفان
شاپای چاپی: ۵۱۳۵-۲۵۳۸ شاپای الکترونیکی: ۸۴۲۱-۲۹۸۰
erfanmag.ir
انجمن علمی عرفان اسلامی ایران
Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran

عرفان عملی ابن عربی

الهام رضوانی مقدم[۱] | قدرت‌الله خیاطیان[۲]✉

۱. پژوهشگر پسادکتری، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران. رایانامه: rezvani@semnan.ac.ir
۲. نویسنده مسئول، استاد، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران. رایانامه: khayatian@semnan.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۲۳
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۰
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۴/۳۱

کلیدواژه‌ها:
ابن‌عربی، عرفان عملی، عرفان نظری، شاخصه‌ها، سلوک، تجلّی، وحدت وجود.

چکیده

ابن‌عربی، از جمله عارفانی است که در طول قرون متمادی، حوزه‌ی وسیعی از پژوهش‌های عرفانی را تحت‌تأثیر تأملات و کشف‌وشهود خویش قرار داده است. هدف محوری این پژوهش، تبیین عرفان عملی ابن‌عربی است که برای دستیابی به این نوع از عرفان، باید به بررسی عرفان نظری وی پرداخت که در وصول به حق گریزی نیست. آنچه عرفان ابن‌عربی را نسبت به عارفان پیشین، متمایز نموده، وجود مباحثی است که در حوزه‌ی عرفان نظری مطرح نموده و چه بسا، همان مباحث را با ظرافت و ریزبینی خاصی در حوزه‌ی عرفان عملی نیز گنجانیده که اغلب عرفای پیش از وی، از نقش، مفهوم و کاربردهای آن در حوزه‌ی عرفان عملی غفلت نموده‌اند. پژوهش حاضر به شیوه‌ی توصیفی- تحلیلی، عهده‌دار تبیین این بعد از مباحث عرفان است که علاوه بر طرح شاخصه‌های عرفان عملی و متمایزنمودن آن، به برخی از مسائل عرفان نظری که در بطن عرفان عملی ابن‌عربی نیز گنجانده شده، از جمله تجلّی، وحدت وجود، اسماء، مقامات و... نیز پرداخته‌شده‌است. ابن‌عربی در عرفان عملی، علاوه بر سلوک مقامات و منازل از «سلوک عوالم و اسماء»، که مقولاتی عقلی و نظری هستند، نیز سخن می‌گوید؛ این امر بیانگر تأکید ویژه‌ی وی بر معارف عقلی و شهودی در سلوک عملی است.

استناد: رضوانی مقدم، الهام، خیاطیان، قدرت‌الله (۱۴۰۴). عرفان عملی ابن‌عربی. *پژوهشنامه عرفان*، ۱۶ (۲)، ۱۰۵-۸۵.

DOI: http//doi.org/ 10.22034/16.2.11

ناشر: انجمن علمی عرفان اسلامی ایران.

© نویسندگان.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.11]

۱. مقدمه

در حالی که در بین مسلمانان، عرفان عملی پیش از عرفان نظری پدید آمد، ولیکن عرفان نظری ابن‌عربی در تکامل و پیشرفت عرفان عملی نقش اساسی ایفا کرده است. این امر منجر به تکامل قابل توجه عرفان عملی و سیر و سلوک معنوی شده است. به عنوان مثال، عرفان عملی و سیر و سلوک ابن‌عربی که تحت تأثیر عرفان نظری بود، بسیار کامل‌تر از رویکردهای قبلی به سیر و سلوک معنوی پرداخت. این پیشرفت‌ها ناشی از درک عمیق‌تر از ماهیت عرفان، رابطه‌ی بین انسان، هستی و خدا و مسیر رسیدن به وحدت معنوی بود که توسط عرفان نظری فراهم شد.

آنچه ابن‌عربی (۶۳۸ ه.ق) را در میان اهل سیروسلوک متفاوت نموده، جمع میان کشف و شهود، تفکر، تفقّه و به طور کلی جمع میان حضور و حصول است. در میان صوفیان، اندک شیوخی چون او ریاضت و عرفان باطنی را با کسب معارف حصولی قرین تلقی کرده و جامعیت او را در ذوق و کسب نشان داده است (مددپور، ۱۳۷۵: ۱۱). در حیات ابن‌عربی، نمی‌توان میان تعلیم و تربیت ظاهری و باطنی و سیروسلوک آفاقی و انفسی، شقاقی قائل شد و جدا از یکدیگر به آن‌ها پرداخت. زندگی او، همچون همه‌ی اهل طریقت و اهل الله، غیرمتعارف، فوق طور عقل و حیات عقلانی است. روح تشنه‌اش، پیوسته روزگار را به نماز، ذکر و مشاهده می‌گذارند و در این ضمن، به مشاهداتی نائل می‌آمد که در آن‌ها تجلّیات حق در مراتب عالم، از هویت غیب تا انسان و از هباء و عماء و نفس رحمانی تا عناصر برایش آشکار می‌شد و همه‌ی آنها را در زبان حکمی خود بیان می‌کرد. در حقیقت، زندگی او جز سیروسلوکش چیزی نبود (همان: ۱۳).

اولین شیخی را که ابن‌عربی، پس از ورود به طریقت الهی و باطنی، ملاقات کرده، ابوالقاسم عرینی است که او را به کشف و کرامات ستوده و از قدس و عرفانش سخن گفته است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲: ۴۲۵). ابن‌عربی، خود را از اهل الله می‌دانست و از علم رسوم محض تنفر داشت و حتی مباحث ادبی، علمی، فقهی و کلامی را نیز با عرفان می‌آمیخت و بدون علم ذوق یا علم اسرار که همان علم الهی است و دانش آن، ورای طور عقل از راه دمیدن روح‌القدس بر دلهای انسان‌ها حاصل می‌شود، همه‌ی علوم را باطل می‌دانست. وی، هیچ علمی را شریف‌تر از علم عرفان نمی‌دانست. این دانش در حقیقت در بطن خود هم، علم را دربردارد و هم اصل همه‌ی علم‌هاست؛ در نظر او همه‌ی علوم ظاهری و باطنی به علم اسرار الهی بازمی‌گردد (همان، ج۱: ۱۴۳).

این پژوهش، در پرتو عرفان نظری ابن‌عربی، به عرفان عملی و شاخصه‌های آن، به روش توصیفی-تحلیلی می‌پردازد.

۲. پیشینه پژوهش

مقاله تجلّی و احکام آن در عرفان محیی‌الدین ابن‌عربی، سعید رحیمیان (۱۳۸۸)، به بررسی مفهوم تجلّی در عرفان ابن‌عربی و احکام مرتبط با آن در سلوک عملی می‌پردازد. وی در این مقاله ابتدا به تعریف تجلّی و اقسام آن در عرفان ابن‌عربی می پردازد. سپس، احکام تجلّی را در سلوک عملی مورد بحث قرار می دهد. مقاله‌ی «غایت سیروسلوک از دیدگاه ابن‌عربی»، توسط مرتضی شجاری (۱۳۸۹)، به بررسی خودشناسی و سلوک و معراج حضرت پیامبر (ص) و معراج ابن‌عربی پرداخته است؛ در مقاله‌ی عرفان خراسان و ابن‌عربی؛ تفاوت‌های سلوکی، محمد رودگر (۱۳۹۶)، به مقایسه عرفان خراسان با عرفان ابن‌عربی در شیوه سلوک پرداخته شده است؛ امّا مقاله‌ای که مستقیماً به شاخصه‌های عرفان عملی ابن‌عربی بپردازد، مشاهده نشد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.11]

۳. عرفان عملی ابن‌عربی

عرفان عملی، همان سیروسلوک است که به عمل سالک مرتبط می‌شود. ابن‌عربی، سلوک را نوعی انتقال معنایی، صوری و علمی می‌داند: سلوک در معنا، انتقال از منزل عبادتی به منزل عبادتی دیگر، یعنی معنای عبادات را به صورتی کامل درک کردن، انتقال به صورت، از عمل مشروع بر طریق قربت الی الله، به عمل مشروع به طریق قربت الی الله – به فعل و ترک – است؛ پس از فعل به فعل، و یا از ترک به ترک و یا از ترک به فعل بوده و برای صورت، پنجمی وجود ندارد؛ و انتقال به علم است از مقام به مقام و از اسم به اسم و از تجلّی به تجلّی و از نفس به نفس و انتقال کننده همان سالک است و او صاحب مجاهدات بدنی و ریاضات نفسانی می‌باشد که نفسش را به تهذیب اخلاق و مجاهده کشانده است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۳۸۱؛ همان، ۱۳۸۴،ج۹ : ۳)؛ بنابراین، سالک را می‌توان مسافری دانست که بواسطه‌ی علم و عمل خویش به سیروسلوک می‌پردازد. از نظر ابن‌عربی، سالکان چهار دسته‌اند:

۱-سالک به پروردگار: سالکی که به پروردگارش سلوک می‌کند، کسی است که حق تعالی گوش و چشم و تمام قوایش شده، زیرا عینش ثابت است؛ پس بدو می‌شنود و بدو می‌بیند و بدو سلوک می‌کند و از آن دارنده‌ای نیست (ابن‌عربی،۱۳۸۴ ، ج۹ :۵).

۲-سالک به خود: کسی است که در آغاز به وسیله‌ی واجبات و مستحبات – که موجب محبت حق تعالی است – به او تقرّب می‌جوید. او کسی است که آنچه حق تعالی مکلّفش ساخته، کوشش می‌کند و توان و قوه‌اش را در آنچه پروردگارش در عبادت خود بدان‌ها فرمان داده و یا بازش داشته است، به کار می‌بندد (همان: ۶).

۳-سالک به مجموع: کسی است که هنگامی که دریافت، حق تعالی گوش و چشم اوست و نخست سلوکش را به طور کلی دانست – بدون شهود خودش به طور تعیین– سالک شود و چون دانست که حق تعالی گوش اوست و دانست که شنونده‌ی به گوش، عین گوش نیست و ثبوت این ضمیر را دید و مشاهده کرد که به چه کسی بازمی‌گردد، خواهد دانست که نفس و دیده‌اش به خدا می‌شنود و به خدا ناظر است و به خدا متحرک و به خدا ساکن می‌باشد و آن مخاطبه به وسیله‌ی سلوک و انتقال است؛ پس به مجموع سلوک کرده است (همان:۷).

۴–سالکی که سالک نیست: کسی است که خودش را می‌بیند و تا حق تعالی برایش صفتی نباشد، توان سلوک را ندارد و صفت به وسیله‌ی سلوک پیدا نمی‌شود تا آنکه نفس مکلّف موجود بوده و برای آن صفت، مانند محل باشد. در آن صورت برایش آشکار می‌سازد که وی سالک به مجموع است و چون برایش روشن شد که به وسیله‌ی مجموع، سلوک آشکار می‌گردد، برایش ظاهر می‌شود که مظهر را عیناً وجودی نیست و این ظاهر است که به حکم استعداد مظهر، تقیّد پیدا کرده است (همان).

۱–۳. مقامات طریقت

مقامات و احوال، دو اصطلاح کلیدی در عرفان عملی‌اند. مقام، وصف ثابت نفس است. احوال، موهوبی‌اند؛ اما مقامات اکتسابی‌اند. «هر مقامی در طریقت خدا، اکتسابی و ثابت است؛ در حالی که همه احوال موهوبی‌اند و کسبی و ثابت نیستند؛ بلکه مثل بارقه‌ای است که می‌درخشد، وقتی برق زند یا بخاطر معارض خود و یا توالی امثال از بین می‌رود. اگر توالی امثال داشته باشد، صاحب آن دچار خسران می‌شود (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۱۷۶).

بیشتر عرفای پیش و پس از ابن‌عربی، کتاب‌هایی در احصاء و توصیف مقامات اختصاص داده‌اند؛ اما هیچ‌کدام توجه به تبیین همه جزئیات آن نشان نداده‌اند. شیخ در یکی از شش بخش عمده‌ی فتوحات به مقامات پرداخته است (فصول ۴۶۲– ۵۵۸). وی، این بخش را با فصل کلی در باب «معرفت حقیقی اقطاب محمدی و منازل آن‌ها» (فی الاقطاب المحمدیین و منازلهم) شروع

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.22034/16.2.11]

می‌کند و از همان ابتدا مقام و منزل را به یک معنی می‌گیرد. در سراسر باقیمانده بخش، تقریباً صد فصل آن، او همیشه اصطلاح منزل را در عناوین به‌کار می‌برد. هر فصلی، گروه خاصی از اولیاء خدا را در ارتباط با یک آیه قرآن که ریشه‌ی الهی او بوده یا هست، توصیف می‌کند. فصول، تفسیر مفصلی از آیات و شرح توانائی‌های انسانی که آیات به آن‌ها اشاره دارند، فراهم می‌آورد. همچنین، ابن‌عربی، به بسیاری ازمعاملات (فصول ۷۴-۱۸۹) به عنوان مقامات اشاره می‌کند. او پیوسته اظهار می‌کند که برخی احوال (فصول ۲۶۹-۱۹۰) هم مقاماتند (چیتیک، ۱۳۹۵: ۵۰۵).

از نظر چیتیک[۸] (زاده ۱۹۴۳ .م)، مقامات متعددی وجود دارند که ابن‌عربی آن‌ها را از جوانب مختلف طبقه‌بندی کرده است. وی در برخی موارد، میان احوال و مقامات، تمایز روشنی قائل نمی‌شود؛ بنابراین در موضعی، گفته می‌شود که احوال، تمایز روشنی ایجاد نمی‌کند (همان)؛ اما در ادامه، می‌گوید این ویژگی برخی از مقامات است. در هر دو مورد به عنوان نمونه «شکر» ارائه شده است: «مقام، هر صفتی که راسخ گردیده و انتقال از آن صحیح نیست؛ مانند توبه. حال، صفتی است که شما در یک زمان، آن را دارید؛ اما در زمان دیگر ندارید؛ مثل سکر، محو، غیبت و رضا؛ یا وجود آن وابسته به شرط است، وقتی از بین برود، حال نیز از بین می‌رود؛ مانند صبر در بلاء یا شکر در نعمت‌ها... انسان به برخی از مقامات در دنیا و آخرت متصف می‌شود...اوصافی هستند که عبد تا زمان مرگ به آن‌ها متصف می‌شود...برخی از آن‌ها با زوال شرایط از بین می‌روند و با بازگشت شرایط برمی‌گردند؛ مانند صبر، شکر و ورع» (ابن‌عربی، بی‌تا ، ج۱: ۳۴).

فقدان مرز روشن بین مقامات و احوال به عوامل متعدد برمی‌گردد. ابن‌عربی، در بحث از رضا، اشاره می‌کند که رضا یک وصف الهی است و همانند همه‌ی اوصاف الهی که به مخلوقات هم نسبت داده می‌شوند، در درجات یا شدت‌های مختلف قابل ملاحظه است. ابن‌عربی درمورد رضا معتقد است برخی آن را حال دانسته‌اند و موهوبی و برخی آن را مقام و امری کسبی تلقی نموده‌اند: «رضا، یک وصف الهی است. وقتی وصفی منسوب به خدا باشد، نه وهبی است و نه کسبی؛ لذا در این مورد، معنای آن متفاوت از معنی است که به مخلوق نسبت داده شود. اگر ثابت باشد، مقام است و اگر زوال پذیرد، حال است. در واقع، هر دو وصف را می‌پذیرد و همین درست است؛ لذا در مورد برخی مقام و در مورد برخی، حال است. تمام اوصاف الهی به همین منوال است» (همان، ج۲: ۲۱۲، ۱۷)؛ بنابراین ابن‌عربی، به این حقیقت اشاره می‌کند که مقامات، مکتسبات ثابتند. گرچه سالکی که به عالی‌ترین مقام رسیده، هرگز چیزی را که قبلا به‌دست آورده، از دست نمی‌دهد؛ در نتیجه، یک امکان انسانی که در او مکنون است، به فعلیت درمی‌آید؛ بنابراین هرگاه شخصی مثلاً اتصاف به صبر را به‌دست آورد، در شرایط مناسب، آن را از دست نخواهد داد (چیتیک، ۱۳۹۵: ۵۰۷).

۲-۳. توکل

بخش نخست در عرفان عملی، کارهای مقدماتی است که سالک باید قبل از هر کاری انجام دهد؛ ازینرو باید مقدمات زیر انجام گردد: الف) «وظیفه‌ی اول این است که به علمی دست یابی که تو را به غسل و نماز و حرمت پای‌بند می‌کند». ب) کار، ج) انضباط اخلاقی، د) زهد، ه) توکل. در اولین حالات توکل، چهار کرامت بر تو عیان خواهد شد، که همه علائم و شواهدی‌اند که اولین مرتبه‌ی توکل را تأیید می‌کنند. این علائم عبارتند از : طی‌الارض، راه رفتن بر روی آب، درنوردیدن هوا و تغذیه از طریق عالم هستی و این حالت، نشانه‌ای از میانه‌ی درگاه است و بعد از آن مقامات و احوال و کشفیات تا دم واپسین به تو روی می‌آورند» (سولیوان، چیتیک، ۱۳۸۹: ۱۳۹؛ ابن‌عربی، ۱۳۶۷الف: ۱۶۰).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.11]

انضباط معنوی پیش از ورود به خلوت، امری قطعی است؛ زیرا سالک به تربیتی نیاز دارد که با خصایصی که از ترک انضباط و تحمل تحقیر ناشی می‌شود، آشنا گردد. اندرز ابن‌عربی در این مورد، آن است که چون خداوند خود را از دید ما مخفی می‌دارد و تسلیم دیدار مخلوق نیست، تو نیز باید یاد خدا را به ذکر اسمای او در دل زنده نگه داری؛ هر اسمی که باشد؛ مثلا به اسم الله الله بپردازی. در ضمن باید مراقب صور خیال فاسد و وضعیت غذایی خود باشی و توازن خود را حفظ کنی (همان).

۳-۳. سکوت در خلوت و جلوت

ابن‌عربی، خلوت را از ارکان سلوک و از ضروریات عرفان عملی می‌داند. به عقیده‌ی ابن‌عربی، خلوت، ریشه در این حدیث قدسی دارد: «هر که مرا در خودش یاد کند، او را در خودم یاد می‌کنم و هرکه مرا در جمع یاد کند، او را در جمع بهتر از او یاد می‌کنم». ریشه‌ی خلوت از خلأ است که تلمیحی به کاواک[1] عالم پیش از آفرینش دارد (سولیوان، چیتیک، ۱۳۸۹: ۱۳۸). ابن‌عربی، اصل خلوت را از «خلأ» می‌داند که عالم از آن پدید آمده است[2] (ابن‌عربی، ۱۳۸۴، ج۷ : ۵۱).

او معتقد است که خلوت، سالک را از اغیار و تعلقات دنیوی دور می‌کند و زمینه را برای توجه و تمرکز او به حق تعالی فراهم می‌کند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۳۴۵).

برخی از مضامینی که می‌توان از آموزه‌های ابن‌عربی به آن‌ها دست یافت:

۱- وی، خلوت را به عنوان سفری درونی و معنوی می‌داند که سالک را به سوی حقیقت وجود رهنمون می‌شود. خلوت، فرصتی برای خودشناسی و کشف رازهای وجودی انسان است.

۲- خلوت به عنوان ابزاری برای تزکیه نفس: ابن‌عربی، خلوت را به عنوان ابزاری برای تزکیه نفس و تهذیب قلب می‌داند. خلوت به سالک کمک می‌کند تا از تعلقات دنیوی رها شده و به مقام قرب الهی نائل آید.

۳- خلوت به عنوان راهی برای وصول به معرفت الهی: ابن‌عربی، خلوت را راهی برای وصول به معرفت الهی می‌داند که، زمینه را برای تجلی حق تعالی در قلب سالک فراهم می‌کند.

۴-۳. تأکید بر ذکر و مراقبه

ذکر و مراقبه، از ارکان مهم عرفان عملی ابن‌عربی است. او ذکر را راهی برای تقرّب به خداوند و وصول به معرفت حقیقی می‌داند و اذعان می‌دارد که ذکر، قلب سالک را از توجه به غیر خدا پاک می‌کند و او را به قرب الهی رهنمون می‌شود. همچنین مراقبه، یکی از مفاهیم کلیدی در عرفان اسلامی است که در آثار ابن‌عربی، جایگاهی ویژه دارد. ابن‌عربی، مراقبه را به عنوان روشی برای تهذیب نفس، تزکیه قلب و وصول به معرفت الهی معرفی می‌کند. وی، ذکر و مراقبه را از جمله راه‌های وصول به معرفت می‌داند. به نظر وی، سالک با ذکر مداوم اسماء الهی و توجه به حضور خداوند در همه چیز، به تدریج به وحدت وجود پی می‌برد. او در این باره می‌گوید: «ذکر، سالک را به مقام قرب الهی رهنمون می‌کند و در این مقام، سالک به وحدت وجود پی می‌برد» (ابن‌عربی، ۱۳۶۰: ۱۲۰).

وی در فتوحات، مراقبه را: «عبارت از حاضر دیدن خود در محضر محبوب ازلی و مراقبت دل، جهت مشاهده ظهور و معیت حضرت حق در آن» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۳۴۵) می‌داند. ابن‌عربی، مراقبه را از ضروریات سلوک و از ارکان عرفان عملی اسلام دانسته و معتقد است که مراقبه، سالک را به مقام قرب الهی و وصول به حقیقت می‌رساند (همان: ۳۴۶). مراقبه‌ی عبد از منظر

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.22034/16.2.11]

ابن‌عربی در سه بخش است: اوّل: مراقبه‌ی حیا؛ یعنی حاضر دیدن خداوند و حیا کردن از حضور او، دوم: مراقبه‌ی قلب برای مشاهده‌ی آیات الهی در آن. سوم: مراقبه نسبت به انجام وظایف شرعی (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۲۰۸ و ۲۰۹).

۵–۳. انواع سفرهای عرفانی

از نظر ابن‌عربی، سلوک عبارت از سیروسفر دائمی و همیشگی انسان است. «باید بدانی که از زمانی که خداوند انسان را از نیستی به هستی آورد، انسان در سفر بوده است» (ابن‌عربی، ۱۹۹۶: ۵۷). ابن‌عربی، احوال در سفر بودن انسان را در رسالهٔالانوار، توصیف و خاطر نشان می‌کند که تنها در موطن پنجم، یعنی در بهشت یا در دوزخ است که امکان دارد انسان از سفر باز ایستد. مواطن شش‌گانه به ترتیب بدین شرح است: «الست بربّکم» [آیا من پروردگار شما نیستم]، دنیای مادی، برزخ، سامره، بهشت یا دوزخ و کثیب [ماهور فراسوی جنت] (همان: ۱۵۶) که در ذیل وجوه متنوع سفر عرفانی شرح داده می‌شود. این وجوه مختلف به طریق عام و وجه خاص شهرت دارد. ذکر این نکته حائز اهمیت است که طریق مراتب بر اساس راهنمایی و رهنمودهای شیخ است؛ در حالی که در طریق وجه خاص، به تنهایی با تماس و ارتباط ناگهانی با عین ثابته جوینده در فضای متافیزیک فرو می‌رود. مقام آینده‌ی جوینده را مرتبه، شدت و ژرفای دریافت درون آن عالم تعیین می‌کند (جاسمی، ۱۳۸۹: ۱۷۴ و ۱۷۵).

در ذیل به انواع سفرهای عرفانی از دیدگاه ابن‌عربی پرداخته می‌شود:

۱–۵–۳. سفر معنوی از طریق مراتب

رسالهٔالانوار، نوعی سفر را توصیف می‌کند که نه با شیوه‌ی مرسوم و موصوف ابونصر سرّاج طوسی یا قشیری و نه بر اساس ارتباط شیخ و شاگرد استوار است. این سفر از طریق مراتبی است که سالک، گام به گام پیش می‌رود و هر گام را می‌آزماید؛ بی‌آنکه به ارتباط مستقیم یا آنی با عین‌ثابته‌اش دست یابد. ابن‌عربی این سفر را با عنوان خلوت، طبقه‌بندی و نخست چگونگی کنار زدن حجاب عالم حس را بوسیله سالک توصیف می‌کند. مرتبه‌ی بعد، کنار زدن حجاب عالم خیال است که پس از آن، عالم معنا قابل مشاهده است. بعد می‌بیند که چگونه حیات در عالم اجسام گسترده می‌شود. در مراتب بعدی به حالی می‌رسد که با آن ممکن است مراتبی را بشناسد که به آن‌ها رسیده است و بعد از این مرتبه، همه‌ی صور کل انسانی را می‌بیند. سپس در عرش سرائر قرار می‌گیرد (جاسمی، ۱۳۸۹: ۱۷۶). از اینجا به بعد تمام حقایق را آن‌چنان که هستند، مشاهده می‌کند؛ نه آن‌چنان که مردم عادی می‌بینند «هر چه را که تا به حال کاملاً دیده‌ای، هرچه بیشتر در او خواهی دید» (ابن‌عربی، ۱۹۹۸: ۱۶۶). بعد، خود او بی‌حجاب می‌شود و برای خودش رؤیت‌پذیر نیست و اثری از وجود در او باقی نمانده است (فنا): «او در عالم لطیف ارواح، نیست شده است» (ابن‌عربی، ۱۹۹۶: ۱۱). مرتبه‌ی اصلی بعد از بازگشت به خویشتن و بقایی است که در آن قرار دارد. وی دوباره به عالم حس بازگردانده می‌شود. «فقط وقتی به بقا می‌رسد، می‌تواند دوباره عالم عادی را تجربه کند. وی می‌تواند تمام چیزهایی را که برایش رخ داده است، دوباره تجربه کند» (همان: ۱۲).

۲–۵–۳. سفر معنوی از طریق واسطه (وسائل)

انسان، موجودی است دارای دو وجه الهی و انسانی: که وجه انسان کامل، مهم‌ترین حلقه‌ی اتصالی است و از طریق دروازه‌ی محبت، انسان را به خداوند وصل می‌کند. وی آئینه‌ای است که تمام اسمای الهی در او منعکس و نمودار می‌شوند. او کلمه‌ی فاصله‌ی جامعه و مقامش احدیت است (ابن‌عربی، ۱۹۷۵: ۴۲). آنچه در این جا مهم است، نظریه‌ی ولیّ است که به معنای خاص، انسان کاملی است که با عنوان دوست خدا، دوست هر مؤمنی هم هست؛ امّا این ولیّ خاص است که می‌تواند در نفس وجود

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.11]

مداخله کند. این موضوع، شاکله‌ی اصولی را پایه‌ریزی می‌کند که در آن ارتباط بین شیخ و شاگرد بنیانگذاری می‌شود؛ بنابراین آنچه شاگرد از شیخ می‌آموزد، سلوک است (جاسمی، ۱۳۸۹: ۱۷۹).

ابن‌عربی در این نوع سفر عرفانی که از طریق مراتب صورت می‌گیرد، به قلب به خاطر نقشی که ایفا می‌کند، اهمیت می‌دهد. وی قلب را جایگاه علم می‌شناسد و از این حیث بزرگتر از الرّحمان، رحمت الهی است. فقط اهل الله از این واقعیت خبر دارند و با دقت، خواطری را دنبال می‌کنند که جلوه‌های آن‌ها در قلبشان تجلّی می‌کند. ابن‌عربی، حال سجدات قلب (سجده‌های دل در محضر الهی) را بالاترین برکت می‌داند؛ بنابراین طهارت قلب برای سالک، دارای اهمیت است. طهارت قلب، سبب شناخت ادراک الهی، علم توحید و علم همه‌ی امور در این عالم می‌باشد و به الوهیت متصل است (همان: ۳۵۷).

۲-۵-۳. سفر سرّی، طریق وجه خاص

به گفته‌ی خوارزمی (م: ۹۵۸ ه.ق)، شارح فصوص‌الحکم، «این طریق، به ارتباط انسان با حضرت الهی از میان اعیان ثابته منتهی می‌شود» (خوارزمی، ۱۹۹۶، ۳۰). همانگونه که خداوند فرموده است: «یحبّهم و یحبّونه»[۳] ، به این معناست که چون محبت انسان به خدا در نهایت از خداوند است، پس امکان ارتباط مستقیم با خدا از طریق قلب به او داده شده است. «سالک در این‌جا دلواپس مقامات و مراتب نیست؛ مگر زمانی که از الوهیت به انسانیت باز می‌گردد» (همان). اعیان ثابته، صور حقیقت اسمای الهی‌اند. به عقیده‌ی خواجه پارسا (م: ۸۲۲ ه.ق)، از شارحان ابن‌عربی، وقتی انسان بتواند اینها را ببیند، عین الوهیت را دیده است (پارسا، ۱۹۸۷)؛ بنابراین اعیان ثابته، مراتب، اسما و صفات خداوندند که در قلب هر شخصی وجود دارد؛ پس می‌توان گفت آنها ارتباط الوهیت با انسان و انسان با الوهیت هستند. هر شخصی امکان دارد با توجه به عین‌ثابته‌اش به شناخت الوهیت برسد و الوهیت نیز هر شخصی را بنابر این صوری می‌شناسد که در نهاد او وجود دارد (جاسمی، ۱۳۸۹: ۱۸۳).

بدیهی است که از طریق مجاهدت و مراتب به این حال نمی‌توان دست یافت و این جایگاه خاصان است و تنها واسطه‌ی آن عنایت الهی است. در مدت کوتاهی، سالک، کشفیات بی‌شماری را تجربه می‌کند که فراسوی مردم عادی است؛ بنابراین در این معنا، شخص خاص، کسی است که قابلیت تحمل این تجارب را دارد و می‌تواند سلامت و استقرار خود را حفظ کند؛ بنابراین از این منظر، تجربه‌ی سرّی، بالاترین درجه‌ی آشنایی تصوف برای سالکان است (همان: ۱۸۶)؛ زیرا که اصولاً در بحث لطائف سبعه، مرتبه‌ی سرّ، بالاتر از مرتبه‌ی قلب است.

ابن‌عربی صعود و نزول را در چهار جای کلیدی یادآوری می‌کند. وی سفر اسرارآمیز خود را از میان ستارگان در کتاب الاسراء بیان می‌کند. جیمز موریس[۴] (زاده ۱۹۴۹)، این سفر را، سفر کردن به سوی خدا می‌نامد؛ به این دلیل که همه در اوست؛ پس هر سفری تنها به خاطر بهره‌بری ماست تا ما توانایی‌های خود را برای چیزی که همیشگی است، ژرف‌تر کنیم و «آیات الهی را در انفس و آفاق»[۵] شناسایی کنیم. بنابراین ما می‌توانیم نسبت به منظر بی‌زمان الهی و زمان مقید، معرفت بیشتری پیدا و مناظر انسانی را بازنمایی کنیم. همان‌گونه که تی اس الیوت[۶] (م: ۱۹۶۵ .م) معتقد است: «ما دست از جست‌وجو برنمی‌داریم و پایان جویندگی ما همان جایی است که از آن جا شروع کرده‌ایم؛ ولی [با این جویندگی] آن جا را برای اولین بار شناسایی می‌کنیم» (الیوت، ۱۳۹۵). آنچه ابن‌عربی در عرفان عملی خویش بررسی می‌کند، ماهیت سفر به سوی حق، آداب ایستادن در برابر او، آنچه تو را می‌گوید، ماهیت بازگشت از سوی او به حضور افعال او، بازگشت به اصل (استغراق) که بازگشت با استعلای بیشتر است (سولیوان، چیتیک؛ ۱۳۸۹: ۱۳۴).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.11]

۶-۳. بیعت با زنان

یکی از ویژگی‌های دستگاه تصوف و عرفان عملی ابن‌عربی، این است که او در رابطه با مرید و مراد، برای زنان نیز جایگاه خاصی قائل است و بر خلاف بیشتر سلسله‌های مشایخ که زنان را عامل اصلی عدم ترقی در مسائل سیروسلوکی می‌دانند، ابن‌عربی، برای زنان نیز این موقعیت را قایل است تا بتوانند به مرتبه‌ی مریدی برسند و خود وی، با آنان نیز بیعت می‌نمود.

ابن‌عربی معتقد است که خداوند متعال، گاهی به زنان در کشف حقایق، مرتبه‌ای عطا می‌کند که بیشتر اهل سلوک در کشف واقعات به آن‌ها نیازمند می‌شوند؛ تا جایی که حتی منزلت آنان از بعضی مردان خدا نیز در مرتبه‌ی بالاتری قرار می‌گیرد: «و کُلُّ ما نُذکِرُهُ مِن هؤلاء الرِجالِ باسم الرجال فَقَد یَکونُ مِنهُم النساءِ و لکن یغلب ذکر الرِجالِ قیلَ لِبَعضِهم: کم الأبدال؟ فقال: أربَعونَ نفساً فَقیلَ لهُ لِمَ لا تَقولُ أربعون رجلاً فقالَ: قَد یکونُ فِیهِم النِساء»[۹] (ابن عربی، بی‌تا، ج۲: ۷). شیخ اکبر در فتوحات بیان نموده است که: «من سال‌ها، خودم، خدمت فاطمه بنت المثنی کرده‌ام. سن وی غالباً از نودوپنج زیاده بود و من شرم می‌داشتم که به روی وی بنگرم، از نازکی و تازگی رخساره؛ هرکه وی را بدیدی، چهارده ساله پنداشتی. وی را با حضرت حق سبحانه تعالی حالی عجیب بود و مرا بر همه کسان که به خدمت وی می‌رفتند، گزیده بود و می‌گفت: مثل فلان کس، ندیده‌ام. وقتی که پیش من می‌آید، با همگی خود می‌آید و در بیرون هیچ نمی‌گذارد. وقتی که بیرون می‌رود، به همگی خود بیرون می‌رود و پیش من هیچ باقی نمی‌گذارد و می‌گفت که: حق سبحانه تعالی فاتحهٔالکتاب را به خدمت من فرموده‌است. والله، هرگز مرا فاتحه از وی مشغول نساخته‌است و حجاب من نشده‌است» (ابن عربی، بی‌تا، ج۲: ۳۴۷).

۴. مبانی نظری عرفان عملی ابن عربی

۴-۱. معرفت نفس

به نظر ابن‌عربی، معرفت نفس، مقدمه‌ای برای معرفت خداست. سالک با شناخت حقیقت خود، که همانا عدم وجود مستقل و وابستگی تا به خداوند است، به وحدت وجود پی می‌برد. ابن‌عربی، از مواضع مختلف به تفسیر حدیث پیامبر (ص) که: «هر کس خود را بشناسد، پروردگار خویش را می‌شناسد» می‌پردازد. وی در اغلب موارد، آن را مشوقی می‌داند که طالب با شناخت خود، شاید به شناخت خدا نائل گردد؛ اما وی معنای دیگری نیز ارائه می‌دهد: وقتی عبد، خود را بشناسد، با این شناخت خدا، او خدای بالذات را نخواهد شناخت؛ بلکه خدا را به عنوان رب خود خواهد شناخت. این خدایی است که خود را بر نفس وی متجلّی ساخته است. این تجلّی، متفاوت از تجربه‌ای است که دیگران از خدا دارند. خدایی که من با شناخت خود بشناسم، خدای اعتقاد خود من خواهد بود. آبی است که رنگ نفس من را به خود گرفته است (چیتیک، ۱۳۹۵: ۶۱۱؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۷۹۰). قیصری در شرح این مطلب آورده است: اگر حق تعالی عین هویت و نفس سالک است، پس سالک، مسلک و غایت سلوک، همان حق تعالی است. به بیان دیگر، راه و طریقی که سالک آن را می‌پیماید، عین حق تعالی است؛ زیرا سلوک از مرحله‌ی آثار به افعال، از افعال به اسماء و صفات، و از اسماء و صفات به ذات حق تعالی است، و تمامی این مراتب، مختلف سطوح و تجلیات ذات حق تعالی هستند؛ بنابراین، مسلک و راه سالک همان حق تعالی است. از سوی دیگر، هویت و حقیقت ذاتی خود سالک نیز عین هویت حق تعالی است؛ بنابراین سالک در واقع همان خداوند است: «عرف أنَّ سلوکه و سفره وقع فی الحق و عرف أنَّ الحق هو الذّی یسلک و یسافر فی مراتب وجوده لاغیر فالعالم و المعلوم هو لا غیره» (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۲۳).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.11]

ابن‌عربی، انسان‌ها را در باب معرفت نفس به چهار گروه تقسیم می‌کند:۱-کسانی که به نفس خویش معرفت دارند.۲-کسانی که نفس خود را نمی‌شناسند و بدان جاهلند.۳-کسانی که گمان می‌کنند به نفس خود آگاهند.۴-کسانی که به برخی از مراتب نفس خویش وقوف دارند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۲۴۳). بنابراین می‌توان نتیجه گرفت دو گروه به نفس خویش آگاهند؛ گرچه در کمال و نقص مراتب نفس با یکدیگر متفاوتند. قیصری برای معرفت نفس، دو سطح را در نظر گرفته است: معرفت اجمالی و معرفت تفصیلی. معرفت اجمالی به این معنی است که بداند مرتبه‌ی انسانی به همه‌ی مراتب هستی احاطه دارد؛ یعنی انسان بداند که استعداد و قابلتی در او نهادینه شده که می‌تواند بر همه‌ی مراتب هستی وقوف یابد. همین انسان، اجمالاً بداند که مرتبه‌ی وجودی وی دربردارنده‌ی همه‌ی مراتب هستی باشد، این امر، معرفت اجمالی به نفس نامیده می‌شود. معرفت تفصیلی برای انسان‌هایی است که به مقام قطبیت رسیده‌اند. این شخص به دلیل سعه‌ی وجودی و «کون جامع» بودنش، در همه‌ی حقایق هستی و مراتب آن سریان دارد. بنابراین از این جهت وی بر تمام مراتب هستی، معرفت تفصیلی دارد (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۰۵).

از منظر قیصری، معرفت نفس زمانی حاصل می‌شود که سالک نه تنها نفس خویش را، بلکه همه‌ی حقایق هستی را در زیر تابش تجلیات فعلی حق بیابد و همه چیز را در او فانی ببیند (همان: ۱۶۶). بنابراین معرفت نفس بواسطه‌ی تابش انوار تجلّی حق بر ضمیر سالک است و تجلّی حقیقت مطلق در نفس نیز، مستلزم فانی شدن از قیودات و تعینات است.

۲-۴. تجلّی

برای درک مفهوم تجلّی در عرفان عملی، باید به تعریف ابن‌عربی در اصطلاحات عرفانی، اشاره نمود: «ما ینکشف للقلوب من انوارالغیوب» (ابن‌عربی، ۱۳۶۷ ب: ۹؛ کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۵۵؛ جرجانی، بی‌تا : ۲۳). بنابراین ابن‌عربی، تجلّی را انوار غیبی می‌داند که بر قلوب آشکار می‌گردد.

تجلّی بدین معنا (تجلّی شهودی)، در مقابل استتار و ستر و غطاء است که ناظر به حال سالک است؛ از آن حیث که قلب او محجوب به حجاب‌هایی است که مانع درک انوار الهی می‌گردد و هنوز بر غیب گشوده نشده است (رحیمیان، ۱۳۸۸: ۵۵).

پیش از ابن‌عربی، وجود، در منظر عارفان، با وجد و وجدان هم‌معنا به‌کار می‌رفت و حکایت از نوعی بینش معطوف به یکسان‌انگاری و یکی دیدن می‌کرد که بعدها از آن، تعبیر به وحدت شهود شده است؛ اما از دوره‌ی ابن‌عربی به بعد، زمینه‌ی انتقال وحدت شهود به وحدت وجود پدید آمد. زمینه‌ساز این انتقال، برجستگی مفهوم وجود و مفهوم نور به عنوان مترادف آن در بینش و جهان‌بینی عرفانی بود. به عقیده‌ی ابن‌عربی، وجدان و دریافت وحدت هستی و واقعیت واحد دیدن وجود، فرع بر واحد واقعی بودن وجود است. بنابراین، تجلّی در عرفان عملی ابن‌عربی، معرفت‌بخش و مایه‌ی پیدایش علم حقیقی و علم به حقیقت وجود و ازدیاد آن و اشرف راه‌های وصول به شناخت و علم ذوقی است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: : ۷۸-۸۱)؛ همچنین باعث پیدایش حالات و مقامات و تجارب باطنی می‌شود (ر.ک: رحیمیان، ۱۳۸۸: ۵۳- ۶۸).

ابن‌عربی بین دو تجلّی، تمایز قائل شده است:

۱- تجلّی در حوزه‌ی عرفان نظری: این نوع تجلّی به ظهور حق مطلق در صور اعیان، اعم از اعیان ثابته یا اعیان خارجه، اشاره دارد. به عبارت دیگر، تجلّی نظری به نحوه‌ی ظهور حق در مراتب هستی و تجلّی او در مظاهر مختلف می‌پردازد (جهانگیری، ۱۳۶۱: ۲۷۲-۲۷۸؛ ایزوتسو، ۱۳۷۸، ، ۴۱، ۴۶، ۱۶۷).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.11]

۲- تجلّی در حوزه‌ی عرفان عملی: این نوع تجلّی به تابش نور الهی بر قلب سالک اطلاق می‌شود که منجر به سیر و سلوک او در مسیر قرب الهی می‌گردد. تجلّی عملی بارقه‌های غیبی و انوار الهی است که از موطن ذات، صفات یا افعال بر عبد سالک جلوه‌گر می‌شود و او را در مسیر قرب الهی هدایت می‌کند. به تعبیر ابن‌فناری، تجلّی شهودی در حین فتح حاصل می شود (فناری، ۱۳۶۸: ۱۶).

لازم به ذکر است که گاهی بین این دو اصطلاح در نامگذاری خلط رخ می دهد و مثلاً به هر دو نوع تجلّی، تجلّی نوری اطلاق می شود (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۵۶).

بنابراین تجلّی در عرفان نظری، ظهور مظاهر از مبدأ و رجوع آن‌ها به او در دو قوس نزول و صعود است؛ اما تجلّی در عرفان عملی، تابش نور الهی بر قلب سالک است که باعث ترقی سالک در قوس صعود می‌شود و کارکردهای متفاوتی با تجلّی در عرفان نظری دارد.

منظور از تجلّی ذاتی در عرفان عملی، یا تجلّی ذات با تمام اسماء و صفاتش یعنی الوهیت و واحدیت است یا تجلّی اسماء ذاتی، مانند الله، رحمان، رب و ... (جامی، ۱۳۶۵: ۱۴۴). همچنین می‌توان عدم توجه سالک به تعیّنات اسمائی را در طیّ تجلّی ذاتی نیز تجلّی ذاتی در حیطه‌ی عرفان عملی دانست (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۸۲۸).

از شارحان ابن‌عربی، قونوی نیز در توضیح تجلّی ذاتی می‌گوید: «تفاوت این تجلّی با دیگر تجلّیات در چند چیز است: اولاً این تجلّی، حاصل ظهور وسیع‌ترین تعینات (تعین مطلق) است نه تعین خاص؛ ثانیاً در این تجلّی، شهود حقیقت خارج از مرآت و مظهری خاص متحقق می‌شود؛ یعنی حقیقت من حیث هی هی ادراک می‌شود، نه در قالب خاص و قابل محدود؛ ثالثاً این تجلّی پس از حصول سایر تجلّیات و متجلّی شدن فرد به سایر اقسام تجلّیات اسما و صفات حاصل می‌شود و هو شهود الکمّل و هو التجلی الذات و له مقام التوحید الاعلی و مبدئیة الحق یلی هذا التعین» (قونوی، ۱۳۶۲: ۱۸ـ۲۱).

۳-۴. وحدت وجود

ابن‌عربی، در تبیین عرفان عملی، اصل وحدت وجود را به عنوان مبنا و اساس سلوک عرفانی خویش قرار می‌دهد. به نظر او، سالک در سیر و سلوک خود، باید به این حقیقت برسد که جز خدا هیچ موجودی در عالم هستی وجود ندارد و همه مظاهر، تجلّیات خداوند هستند. این معرفت، سالک را به فنا در ذات حق و وصول به مقام قرب الهی رهنمون می‌سازد.

در نظام هستی‌شناختی ابن‌عربی، وجود، همان خداست. پرداختن ابن‌عربی به وجود، نه تنها برای کسب معرفت از هستی است؛ بلکه هدف بالاتر از این امر، وصول به غایت معرفت نیز می‌تواند باشد. در نظر ابن‌عربی، غایت معرفت، دستیابی به هیبت است: «هیبت را کسی درمی‌یابد که بفهمد که... وجود همان حق (خدا) است» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۵۴۰). این‌که ابن عربی، وجود را همان خدا می‌داند؛ شاید به این دلیل باشد، زمانی که حق برای عارف ظهور می‌نماید، به جز هیبت و حیرت چیز دیگری را مشاهده نمی‌کند و این هیبت، همان خدا است. در عرفان ابن‌عربی، تکیه بر معارف عقلی و شهودی همچون وحدت وجود است؛ بنابراین سلوک در مکتب و عرفان وی، با تکیه بر معرفت است.

۴-۴. اسماء و مقامات

بر اساس حدیث، «خداوند آدم (ع) را به صورت خویش آفریده است»؛ چون که خداوند جامع اسماء است، انسان را به صورت همه‌ی اسماء خود آفریده است. انسانی که همه‌ی اسماء الهی را متجلّی می‌کند، هنوز برخی از اسماء در او مکتوم باقی می‌ماند. انسان‌ها در تمامی اوصاف، مراتب مختلف دارند؛ برخی، اوصاف را کامل‌تر و شدیدتر از دیگران می‌پذیرند. قرآن می‌فرماید: «بالای هر صاحب معرفتی، کسانی هستند که بیشتر می‌دانند»[۷]. مقام انسان‌ها در وصف الهی این چنین است؛ اما بیشتر داشتن وصف

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.22034/16.2.11]

الهی، لزوماً به مفهوم خوبی نیست (چیتیک، ۱۳۹۵: ۴۹۸). انسان، صاحب تمام اسماء خداوند – تمام امکانات وجودی– است؛ اما او برای رسیدن به سعادت، باید تمام این اوصاف را بر اساس میزان درست به فعلیت درآورد (همان: ۴۹۹).

انسان شدن، به صورت خدایی درآمدن است؛ اما افراد اندکی، انسان حقیقی‌اند. از نظر ابن‌عربی، اکثر مردم، حیواناتی به صورت انسان‌اند؛ چون صورت الهی را که آن‌ها را انسان می‌سازد، به فعلیت درنیاورده‌اند. انسانیت ما بالقوه باقی می‌ماند تا وقتی که در راه مستقیم تخلّق به اسماء الهی قدم برداریم؛ لذا وصف انسانی، به تدریج از قوه به فعل درمی‌آید. با این جریان که ابن‌عربی، طریق عرفانی می‌داند، انسان به تدریج به اوصاف الهی با شدت و فعلیت بیشتر متصف می‌گردد. میزان سنجش رشد فردی انسان، همیشه شریعت خواهد بود؛ چون هیچ چیزی جز اخبار اعطایی خداوند، امکان هدایت متناهی به سوی نامتناهی را ندارد و نمی‌تواند انسان را از افتادن در دام‌های متعددی که بر سر راه او قرار گرفته، بازدارد. انسان در هر مرحله از سلوک، برخی اوصاف را به دست می‌آورد که او را برای دست‌یابی به اوصاف بیشتر مهیا می‌سازد. هر اسمی که انسان به آن متصف می‌شود، استعداد جدیدی را در اختیار انسان قرار می‌دهد، تا به مراحل بالاتر ارتقا پیدا کند؛ این مراحل، مقامات نامیده می‌شود (همان: ۵۰۰). بنابراین ابن‌عربی، از سلوک مقامات و اسماء سخن به میان آورده است. با توجه به اینکه اسماء، مقولاتی عقلی و نظری هستند، قرین شدن آن‌ها در کنار مقامات و معاملات، نشان‌دهنده‌ی تأکید خاص وی بر معارف عقلی و شهودی در سلوک است.

۵. طریق سلوکی ابن عربی

عارفان در هر دوره‌ای، هر یک بر موضوع خاصی همچون عرفان عاشقانه، عابدانه و یا جنبه‌ی معرفت‌شناسانه تأکید ویژه‌ای داشته‌اند. این موضوع را می‌توان نظریه‌ی سلوکی هر عارف دانست؛ بنابراین شیوه‌ی سلوکی هر عارف، می‌تواند متأثر از آموزه‌های خاص سیروسلوکی یا تحت تأثیر دیدگاه‌ها و جهان‌بینی خاص دستگاه‌های عرفانی دیگر و یا همچنین شیوه‌ی برداشت هر عارف از قرآن یا سنت و مشارب عرفانی گوناگون، متغیر و متفاوت باشد. به عنوان مثال: سلوک عاشقانه که با احمد غزالی به اوج خود رسید، از قرن هفتم، تحت تأثیر آموزه‌های عرفانی ابن‌عربی، گرایش سلوکی خاص، بر اساس عشق و معرفت و البته با غلبه به معرفت، رواج یافت (رودگر، ۱۳۹۰: ۷۵– ۷۷).

عرفان ابن‌عربی، از جمله موضوعات بحث برانگیز در تاریخ عرفان اسلامی است. برخی او را عارفی شهودی و اهل ذوق و وجد می‌دانند؛ در حالی که برخی دیگر او را عابدی زاهد و اهل ریاضت و مجاهده می‌دانند. گروهی نیز بر این باورند که عرفان ابن‌عربی بر مبنای معرفت و شناخت استوار است. در این میان، خود ابن‌عربی در آثارش به هر سه جنبه عرفان، یعنی عابدانه، عاشقانه و معرفتی، اشاره کرده است. او در کتاب «فصوص الحکم» به مقامات و احوال عرفانی اشاره می کند و از تجربیات شهودی خود سخن می‌گوید. همچنین در کتاب «فتوحات مکیه» به اهمیت عبادت و ریاضت در سیر و سلوک عرفانی می‌پردازد. بنابراین، می‌توان گفت که عرفان ابن‌عربی جامع سه جنبه‌ی عاشقانه، عابدانه و معرفتی است. او هم اهل ذوق و وجد است، هم اهل ریاضت و مجاهده، و هم اهل معرفت و شناخت. در ادامه، به برخی از شواهد در تأیید این ادعا اشاره می‌کنیم:

۵–۱. سیر و سلوک عاشقانه

عشق، عنصری محوری در عرفان ابن‌عربی است. او عشق را جوهر و حقیقت هستی می‌داند و سیرو سلوک عارفانه را مبتنی بر عشق الهی معرفی می‌کند. سالک در این مسیر با عشق به خداوند، از تعلقات دنیوی رها شده و به سوی معشوق حقیقی رهسپار می‌شود. ابن‌عربی به عنوان نظریه‌پرداز عرفان نظری، تأثیرات عمیقی نه تنها در عرفان نظری، بلکه در ادبیات عرفانی نیز داشته است. با این حال، تعالیم و آرای او مرزهای عرفان نظری را فراتر برده و منجر به تحولات قابل توجهی در حوزه‌ی سلوک شده

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.22034/16.2.11]

است. پیروان ابن‌عربی را می‌توان به عنوان شاخه‌ای نوظهور در سلوک عاشقانه در نظر گرفت که از ویژگی‌های متمایزی نسبت به سلوک عاشقانه سنتی برخوردارند. سلوک آن‌ها را می‌توان فراتر از سلوک عاشقانه تلقی کرد؛ اگرچه جزئیات آن به طور کامل شرح داده نشده است. تقسیم‌بندی سلوک عارفان به دسته‌های مختلف، از جمله راه معامله، راه معرفت، راه عشق و راه توحید، توسط جامی (جامی، ۱۳۷۵: ۱۱۹). نیز مورد تأیید قرار گرفته است. بر اساس این تقسیم‌بندی، نامگذاری طریقت‌های سلوکی با عناوینی مانند «سلوک عارفانه» منطقی و متناسب به نظر می‌رسد؛ زیرا سلوک ابن‌عربی، دربرگیرنده‌ی راه‌های معرفت، عبادت و عشق است.

۲-۵. طریقت معرفت و طریق محبت

ابن‌عربی، در فتوحات آورده است: «السفر حال‌المسافر والطریق هو ما یمشی فیه و یقطعه بالمعاملات والمقامات و الاحوال والمعارف لأنّ فی‌المعارف والأحوال الأسفار عن اخلاق المسافرین و مراتب العالم و منازل الأسماء والحقایق...» (ابن‌عربی، بی‌تا: ۳۸۳). همانگونه که واضح است، معارف به همراه معاملات، مقامات و احوال آمده است و به سلوک در مراتب و منازلی معرفتی اشاره شده است: مراتب عالم و منازل اسماء. ابن‌عربی، در موضعی دیگر معتقد است اگر سلوک، دستاوردی معرفتی نداشته باشد و صرفاً به احوال و مقامات محدود شود، ارزشی ندارد(رحیمیان، ۱۳۹۳: ۱۳۰)، ابن‌عربی در این باب آورده است: «السفر اذا لم یسفر لایعوّل علیه (ابن‌عربی، ۱۴۱۴: ۱۳۹).

در هر دوره‌ی تاریخی، عارفان در سلوک خود بر جنبه‌ی خاصی از عرفان، مانند زهد، عبادت، اخلاص، عشق یا معرفت، تأکید داشته‌اند. این تأکید می‌تواند ناشی از نظریه‌ی سلوک شخصی، آموزه‌های سلوکی، جهان‌بینی خاص یا دستگاه عرفانی فردی باشد. با وجود این: «این طور نیست که آن کس که اهل معرفت است، شور و شوق عشق ندارد، یا آن که اهل معاملت و عمل است، فارغ از معرفت و عشق است. نه، غلبه هر یک از این سه مقام نسبت به دیگری در سالک، باعث این تقسیم‌بندی شده است. در یکی از معرفت، عشق زاید و در دیگری از عشق، معرفت بیرون آید» (پازوکی،۱۳۷۸: ۶۹).

در طریق محبت، سالک به ذات الهی عشق می‌ورزد و خداوند متعلق عشق است. در مقابل، در طریق معرفت، «وجود مطلق» متعلق معرفت آدمی است. در عرفان ابن‌عربی و مکتب وی، تأکید بر معارف عقلی و شهودی همچون وحدت وجود است. سلوک مکتب ابن‌عربی با تکیه بر مفهوم معرفت است. از احوال و مقاماتی که ابن‌عربی مطرح نموده، می‌توان به تأکید خاص ابن‌عربی بر معارف عقلی و شهودی حتی در سلوک پی برد.

علاوه بر این، اندیشه‌های ابن‌عربی در حیطه‌ی نظری و محتوایی با مکتب عرفان خراسان همخوانی داشت و شاعران و نویسندگان این مکتب، مانند فخرالدین عراقی (م: ۶۸۸ ه.ق)، به شدت تحت تأثیر او قرار گرفتند. سالکان خراسانی نیز سلوک عارفانه ابن‌عربی را که بر اساس حدیث معروف «من عرف نفسه فقد عرف ربه» استوار بود، با آغوش باز پذیرفتند. ابن‌عربی نه تنها به معارف و محتوای ادبیات عرفانی عمق و نفوذ بیشتری بخشید، بلکه آموزه‌های او منجر به ایجاد سلوک عارفانه شد و به غنا و پیشرفت همه جانبه سلوک عاشقانه کمک کرد (رودگر، ۱۳۹۰: ۱۸۳).

برخلاف عارفانی مانند احمد غزالی (م: ۵۲۰ ه.ق) و نجم‌الدین کبری (م: ۶۱۸ ه.ق) و شاگردانشان که صراحتاً سلوک در حالات و مقامات و منازل را با اصطلاحات و کیفیات رایج در میان صوفیه پذیرفته‌اند، ابن‌عربی، سلوک در عوالم و اسماء را نیز علاوه بر سلوک در حالات و مقامات و منازل ذکر می‌کند و تأکید خاصی بر آنها دارد. عوالم و اسماء، مقولاتی عقلی و نظری هستند. همپوشانی این مفاهیم با معاملات، مقامات، احوال و مقولات عملی، نشان‌دهنده‌ی تأکید ویژه‌ی ابن‌عربی بر معارف عقلی و شهودی، حتی در سلوک است. گنجاندن معارف نظری در میانه‌ی سلوک عملی، برخلاف تلاش‌هایی مانند برابر دانستن «وجه خاص» با «شطّار» توسط خوارزمی[۱۰]، به معنای شناسایی یک روش سلوکی خاص مشابه یا برابر با سلوک شطّار نیست. تأکید مکتب ابن‌عربی در سلوک بر معرفت عقلی و شهودی را می‌توان به عنوان یک گرایش سلوکی خاص در نظر گرفت (رودگر،

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.22034/16.2.11]

۱۳۹۶: ۱۶۲). در مکتب ابن‌عربی، سلوک، شهود مراتب وجود از طریق معرفت یافتن بر تک تک عوالم و حضرات است. این معرفت، نه صرفاً دانشی نظری، بلکه شهودی عمیق و ذوقی لطیف است که سالک را به سیر در عوالم مختلف هستی رهنمون می‌شود. از این منظر، سلوک نمی‌تواند جدای از هستی‌شناسی که بحثی نظری است، به خوبی صورت پذیرد. در مکتب ابن‌عربی، هستی‌شناسی به مثابه‌ی نقشه راهی است که سالک را در مسیر سلوک یاری می کند. شناخت عوالم مختلف هستی، مراتب وجود، تجلیات اسماء و صفات الهی، و روابط میان آنها، به سالک کمک می‌کند تا در مسیر سلوک خود، گمراه نشود و به مقصد نهایی که همانا لقاء الله است، دست یابد.

۶. ارزیابی

عرفان‌های پیش از ابن‌عربی، برای تصویر منازل سلوکی، بیشتر به بیان حالات و مقامات، آسیب‌ها و خطرهای سلوک و توصیه به اعمالی چون توبه، فکر، ذکر و ... پرداخته‌اند. در مقابل، تأکید خاص مکتب ابن‌عربی در مقابل عرفان‌های پیش از خود، اغلب در سلوک، به بیان منازل سلوک بر اساس درجات هستی‌شناسی عرفانی (درجات ظهور اطلاقی خداوند، عوالم، حضرات، حجب، فیض اقدس تا فیض مقدس) توجه نموده است؛ گرچه در برخی عرفان‌ها همچون عرفان خواجه عبدالله انصاری در منازل السائرین نیز، مفاهیمی چون معرفت، توحید و ...، جزء منازل آمده، ولی غلبه با اعمال، احوال و مقامات است. در مکتب ابن‌عربی نیز سلوک به سیاق عرفان‌های پیش از خود، مورد توجه قرار گرفته، امّا فراتر از آن، به تبیین سلوک در معارف هستی شناسانه، توجه خاصی شده است. سلوک در مکتب ابن‌عربی، با تکیه بر مفهوم عبادت، محبت (عشق) و معرفت است. ابن‌عربی، هدف از سیروسلوک را درک وحدت وجود می‌داند. درک وحدت وجود همان خودشناسی است؛ چون خود ملکوتی انسان، خداوند –وجود حقیقی– است. تأکید ابن‌عربی بر وحدت وجود، عرفان عملی او را از سایر عرفان‌ها متمایز می‌کند. این اصل، مبنا و اساس سلوک عرفانی در نظر ابن‌عربی است و سالک را در مسیر وصول به مقام قرب الهی رهنمون می‌شود. عرفان نظری، مقدمه عرفان عملی (سیروسلوک) است. در عرفان نظری، علم‌الیقین، به وحدت وجود حاصل می‌شود و در سیروسلوک، این علم به علم الیقین و سپس به حق‌الیقین تبدیل می‌شود.

در مکتب ابن‌عربی، سلوک عارفانه از دو طریق امکان پذیر است: «سلسله مراتب» و «وجه خاص». سلسله مراتب به این معناست که سالک از طریق مراتب و واسطه‌های مختلف فیض الهی را دریافت می‌کند. در این روش، حجاب‌ها با کمک مرشد کامل و تحمل ریاضت‌ها کنار زده می‌شوند تا سالک به تحقق اسماء و صفات الهی برسد(قیصری، ۱۳۷۵: ۲۹۸)؛ در مقابل، در طریق وجه خاص، حق تعالی به صورت خاص با عین ثابته سالک که صورت علمیه آن نزد حضرت علم خداست، ارتباط برقرار می‌کند و او را جذب می‌کند. در این روش، سالک به صورت موهوبی و اختصاصی به شناخت و لقاء الهی می‌رسد(قونوی، ۱۳۸۱: ۱۷۳). ابن‌عربی معتقد است که سالک در سیر الی الله می‌تواند تا جایی پیش برود که «مقام ولایت تامّه حق تعالی» (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۶۶۶) در جانش محقق شود (ر.ک: رحیمیان و دیگران، ۱۳۹۷: ۲۶۵).

در حالی که تجلّی در عرفان نظری ابن‌عربی به ظهور مظاهر از مبدأ و بازگشت آنها به او در دو قوس نزول و صعود اشاره دارد، در عرفان عملی وی، تجلّی به تابش نور الهی بر قلب سالک اطلاق می شود که منجر به ترقی وی در قوس صعود می گردد. بنابراین، تجلّی در عرفان عملی ابن‌عربی کارکردهای متفاوتی از تجلّی در عرفان نظری وی دارد.

۷. نتیجه‌گیری

ابن‌عربی، سلوک را نوعی انتقال معنایی، صوری و علمی می‌داند که در آن سالک با مجاهدات بدنی و ریاضات نفسانی، به تهذیب اخلاق و مجاهده کشانده شده و به مقام قرب الهی نائل می‌آید. از نظر ابن‌عربی، سالکان چهار دسته‌اند: سالک به پروردگار، سالک به خود، سالک به مجموع و سالکی که سالک نیست. بنابراین در عرفان عملی ابن‌عربی، سلوک به معنای شهود مراتب

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.11]

وجودی از طریق معرفت یافتن بر تمامی عوالم و حضرات است. از این منظر، سلوک، جدای از مباحث هستی‌شناختی – که بحثی نظری است – نمی‌باشد. خلوت، خلأ، ذکر و مراقبه از ارکان مهم سلوک عملی ابن‌عربی است. وی ذکر و مراقبه را از جمله راه‌های وصول به معرفت می‌داند. به نظر وی، سالک با ذکر مداوم اسماء الهی و توجه به حضور خداوند در همه چیز، به تدریج به وحدت وجود رهنمون می‌گردد. ابن‌عربی، سفرهای عرفانی را به سه نوع سفر معنوی از طریق مراتب، سفر عرفانی از طریق واسطه (وسائل) و سفر سرّی طریق وجوه (وجه) خاص تقسیم می‌کند. در عرفان عملی ابن‌عربی، معارف شهودی و عقلی همچون وحدت وجود اصل و اساس طریقت وی است و سلوک در این مکتب با تأکید بر معرفت است. همچنین وی معتقد است، سالک در سیر و سلوک خود، باید به این حقیقت برسد که جز خدا هیچ موجودی در عالم هستی وجود ندارد و همه مظاهر، تجلّیات خداوند هستند. ابن‌عربی، معتقد است که معرفت نفس، مقدمه‌ای برای معرفت خداست. او مقامات طریقت را صفات ثابت نفس می‌داند که اکتسابی‌اند و احوال را موهوبی می‌داند. در عرفان عملی ابن‌عربی، علاوه بر سلوک حالات و مقامات، سلوک عوالم و اسماء نیز مشاهده می‌شود. عوالم و اسماء، مقولاتی عقلی و نظری هستند. ترکیب این مقولات با معاملات و مقامات، بیانگر توجه خاص ابن‌عربی به معارف شهودی و عقلی در سلوک است. بنابراین یکی از ویژگی‌های برجسته عرفان عملی شیخ اکبر را می‌توان گنجاندن همین مباحث و معارف نظری در میان سلوک عملی دانست. همچنین یکی دیگر از ویژگی‌های برجسته عرفان عملی ابن‌عربی، تلفیق سه طریق عاشقانه، عابدانه و معرفت‌شناسانه وی در نظام سلوکی خویش است. در مجموع، عرفان عملی ابن‌عربی، سیری است که سالک را از طریق عبادت، معرفت و محبت به خداوند، به مقام قرب الهی رهنمون می‌سازد. این عرفان، مبتنی بر اصل وحدت وجود است و شامل ارکانی چون توکل، خلوت، ذکر، مراقبه، سفرهای عرفانی، معرفت نفس، مقامات طریقت و عشق الهی است.

یادداشت‌ها

۱- میان‌تهی، مجوف (معین، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۸۷۶).

۲- فمن خلا و لم یجد فما خلا: یعنی: هرکس خلوت گزید و (ذوق) خلوت نیافت، خلوت نکرده است (ابن‌عربی، ۱۳۸۴: ۵۱).

۳- مائده: ۵۴.

۴- *James morris.*

۵- با اشاره به آیه‌ی ۱۱: «به زودی آیات خود را در بیرون و درونشان به ایشان بنمایانیم، تا آنکه بر آنان آشکار شود که آن حق است؛ آیا کافی نیست که پروردگارت بر همه چیز گواه است» (فصلت: ۵۳).

۶- *T. S. Eliot*

۷- یوسف: ۷۶

۸- *William C. Chittick*

۹- و هر چیزی را که درباره‌ی این رجال، به اسم رجال می‌گوییم، چه بسا از آنان زنانی‌اند که در زمره‌ی رجال به شمار می‌آیند؛ ولیکن ذکر رجال غالب است. از یکی از آنان سؤال شد: ابدال چند نفرند؟ گفت: آنان چهل نفرند. از وی پرسیده شد: چرا نگفتی چهل مرد؟ پاسخ داد: چه بسا در آنان، زنان باشند.

۱۰- پس از گسترش اندیشه‌های ابن‌عربی در طریقه‌های خراسانی از جمله کبرویه، برخی از شارحان ابن‌عربی، طریقت شطار کبروی را همان وجه خاص در مکتب ابن‌عربی دانستند از جمله حسین خوارزمی از شارحان کبروی فصوص (خوارزمی، ۱۳۶۸، ج۱: ۳۰).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.11]

منابع

- قرآن کریم
- آشتیانی، سید جلال‌الدین، (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم، تهران: امیرکبیر.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین، (۱۳۶۰)، محاضرةالاوائل، تهران: انتشارات بیدار.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین، (۱۳۶۷ الف)، ده رساله، به تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولا.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین، (۱۳۶۷ ب)، مجموعه رسائل ابن‌عربی، بیروت: دار احیاء تراث ابن‌عربی.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین، (۱۳۸۴)، فتوحات مکیه، مقدمه، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، تهران: مولی.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین، (۱۹۷۵)، عنقاء مغرب، قاهره.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین، (۱۹۹۶)، حلیةالابدال، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولا.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین، (۱۹۹۸)، رسالةالانوار، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولا.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین، (۱۴۱۴.ق)، الطریق الی الله الشیخ و المرید من کلام الشیخ الاکبر، تحقیق محمود محمود الغراب، دمشق: دارالکاتب العربی.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین، (بی‌تا)، فتوحات مکیه، بیروت: دارالصادر.
- الیوت، تی . اس، (۱۳۹۵)، چهار کوارتت، ترجمه‌ی جواد دانش‌آرا، تهران: نیلوفر.
- ایزوتسو، توشی هیکو، (۱۳۷۸)، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه‌ی گوهری، تهران: روزنه.
- پارسا، خواجه محمد، (۱۹۸۷)، شرح فصوص‌الحکم، تصحیح جلیل مسگرنژاد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- پازوکی، شهرام (۱۳۷۸). «تصوف عاشقانه روزبهان بقلی شیرازی»، در: عرفان ایران، مجموعه مقالات ۲، تهران: حقیقت، ص۶۶-۸۲.
- جاسمی، بهمن، (۱۳۸۹)، سلوک معنوی ابن‌عربی (مجموعه مقالات)، ترجمه‌ی حسین مریدی، مقاله‌ی ابعاد سفر روحانی، تهران: جامی.
- جامی، عبدالرحمن، (۱۳۶۵)، نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص، به تحقیق چیتیک، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- جامی، عبدالرحمن، (۱۳۷۵)، نفحات‌الانس من حضرات‌القدس، تصحیح و مقدمه‌ی مهدی حیدری، تهران: اعلمی.
- جرجانی، میر سید شریف، (بی‌تا)، التعریفات، تهران: وفا.
- جهانگیری، محسن، (۱۳۶۱)، محیی‌الدین ابن‌عربی، چهره‌ی برجسته‌ی عرفان اسلامی، تهران: دانشگاه تهران.
- چیتیک، ویلیام، (۱۳۹۵)، طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن‌عربی، ترجمه مهدی نجفی افرا، تهران: جامی.
- چیتیک، ویلیام؛ سولیوان، جان جی، (۱۳۸۹)، سلوک معنوی ابن‌عربی، ترجمه‌ی حسین مریدی، تهران: جامی.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین، (۱۹۹۶)، شرح فصوص‌الحکم، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولا.
- رحیمیان، سعید، (۱۳۸۸)، «تجلی و احکام آن در عرفان عملی محیی‌الدین ابن عربی»، مجله مطالعات عرفانی، دانشکده علوم انسانی دانشگاه کاشان، شماره نهم، صص۵۳- ۶۸.
- رحیمیان، سعید، (۱۳۹۷)، مبانی عرفان نظری، تهران: سمت.
- رحیمیان، سعید، (۱۳۹۳)، دامگه راز و رهزن‌های سلوک (ترجمه و شرح رساله‌ی مالایعوّل علیه از ابن‌عربی)، چ اوّل، تهران: نشر نگاه.
- رودگر، محمد، (۱۳۹۰)، عرفان جمالی در اندیشه‌های احمد غزالی، قم: ادیان.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.11]

- فناری، محمدبن حمزه، (۱۳۶۸)، مصباح‌الانس، تهران: فجر.
- قونوی، صدرالدین، (۱۳۶۲)، النصوص، تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: نشر دانشگاهی.
- قیصری، داوود، (۱۳۷۵)، شرح فصوص‌الحکم، مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزّاق، (۱۳۷۰)، اصطلاحات‌الصوفیه، تحقیق ابراهیم جعفر، قم: بیدار.
- مددپور، محمد، (۱۳۷۵)، شیخِ اکبر، نظری اجمالی به سیروسلوک و آراء محیی‌الدین ابن‌عربی، تهران: سوره (کاتب).
- معین، محمد، (۱۳۷۵)، فرهنگ فارسی، ج ۳، تهران: امیرکبیر.

References

The Holy Quran

Ashtiani, S. J. (1991). Commentary on Qaysari's Introduction to Fusus al-Hikam. Tehran: Amirkabir Publishing.

Chittick, W. C. (2016). The Mystical Path of Knowledge According to Ibn Arabi. (M. Najafi Afra, Trans.). Tehran: Jami Publishing.

Chittick, W. C., & Sullivan, J. G. (2010). The Spiritual Journey of Ibn Arabi. (H. Moridi, Trans.). Tehran: Jami Publishing.

Eliot, T. S. (2016). Four Quartets. (J. Daneshara, Trans.). Tehran: Niloufar Publishing.

Fanari, M. ibn H. (1989). Misbah al-Uns. Tehran: Fajr Publishing.

Ibn Arabi, M. (1981a). Ten Treatises. (N. M. Heravi, Ed.). Tehran: Mola Publishing.

Ibn Arabi, M. (1981b). Collection of Ibn Arabi's Treatises. Beirut: Dar Ihya Turath Ibn Arabi.

Ibn Arabi, M. (1994). The Way to God: Sheikh and Disciple from the Words of the Greatest Sheikh. (M. M. Al-Ghurab, Ed.). Damascus: Dar al-Katib al-Arabi.

Ibn Arabi, M. (1996). Ornament of the Substitutes (Hilyat al-Abdal). (N. M. Heravi, Ed.). Tehran: Mola Publishing.

Ibn Arabi, M. (1998). Treatise of Lights (Risalat al-Anwar). (N. M. Heravi, Ed.). Tehran: Mola Publishing.

Ibn Arabi, M. (2005). Meccan Revelations (Futuhat al-Makkiyya). (M. Khajavi, Trans.). Tehran: Mola Publishing.

Ibn Arabi, M. (n.d.). Meccan Revelations (Futuhat al-Makkiyya). Beirut: Dar al-Sadir.

Ibn Arabi, M. (1981). The Vocabulary of Sufism. Tehran: Bidar Publishing.

Ibn Arabi, M. (1996). The Phoenix of the West (Anqa Mughrib). Cairo.

Izutsu, T. (1999). Sufism and Taoism. (M. J. Gohari, Trans.). Tehran: Rozaneh Publishing.

Jahangiri, M. (1982). Muhyi al-Din Ibn Arabi, The Outstanding Figure of Islamic Mysticism. Tehran: University of Tehran Press.

Jami, A. (1986). Naqd al-Nusus fi Sharh Naqsh al-Fusus. (W. C. Chittick, Ed.). Tehran: Institute of Philosophy and Wisdom.

Jami, A. (1996). Nafahat al-Uns min Hadarat al-Quds. (M. Heidari, Ed.). Tehran: A'lami Publishing.

Jasemi, B. (2010). "Dimensions of Spiritual Journey". In The Spiritual Journey of Ibn Arabi (Collection of Articles). (H. Moridi, Trans.). Tehran: Jami Publishing.

Jorjani, M. S. S. (n.d.). Al-Ta'rifat. Tehran: Wafa Publishing.

Kashani, A. (1991). The Terminology of Sufis. (I. Jafar, Ed.). Qom: Bidar Publishing.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.11]

Khwarazmi, T. H. (1996). Commentary on Fusus al-Hikam. (N. M. Heravi, Ed.). Tehran: Mola Publishing.

Madadpour, M. (1996). The Greatest Sheikh: A General Overview of the Spiritual Journey and Views of Muhyi al-Din Ibn Arabi. Tehran: Sureh (Katib) Publishing.

Mo'in, M. (1996). Persian Dictionary (Vol. 3). Tehran: Amirkabir Publishing.

Parsa, K. M. (1987). Commentary on Fusus al-Hikam. (J. Mesgarnezhad, Ed.). Tehran: University Publishing Center.

Pazuki, S. (1999). "The Amorous Mysticism of Ruzbihan Baqli Shirazi". In Iranian Mysticism, Collection of Articles 2. Tehran: Haqiqat Publishing, pp. 66-82.

Qaysari, D. (1996). Commentary on Fusus al-Hikam. (S. J. Ashtiani, Ed.). Tehran: Elmi-Farhangi Publishing.

Qunawi, S. (1983). Al-Nusus. (S. J. Ashtiani, Ed.). Tehran: University Publishing.

Rahimian, S. (2009). "Theophany and Its Rulings in the Practical Mysticism of Muhyi al-Din Ibn Arabi". Journal of Mystical Studies, Faculty of Humanities, University of Kashan, (9), pp. 53-68.

Rahimian, S. (2014). The Trap of Mystery and the Wayfarers of the Path (Translation and Commentary on the Treatise Ma La Yu'awwal Alayhi by Ibn Arabi). Tehran: Negah Publishing.

Rahimian, S. (2018). Foundations of Theoretical Mysticism. Tehran: SAMT Publishing.

Rudgar, M. (2011). Aesthetic Mysticism in the Thoughts of Ahmad Ghazali. Qom: Adyan Publishing.

Rudgar, M. (2017). "Khorasan Mysticism and Ibn Arabi: Differences in Spiritual Wayfaring". Journal of Mystical Studies.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.11]