

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

مسیر تعالی در مواقع النجوم ابن عربی

امیر غنوی*

چکیده: ابن عربی 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 سه‌گانه 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 ابن عربی در نوشته‌هایی مانند *مواقع النجوم* ناقص و غامض‌اند و برای تکمیل و توضیح آن باید در گستره وسیع نوشته‌های او کاوش کرد، از نوشته‌های شاگردانش بهره گرفت و به نقشه راهی رسید که او در برابر سالکان قرار داده است.

این بحث کوشیده است تا ضعف و قوت‌های طرح ابن عربی 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 پایه 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، ابن عربی

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

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

مقدمه:

محبی‌الدین ابن عربی 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 هفتاد و هشت سالگی در دمشق درگذشت. او در محضر بزرگانی چون ابن عساکر نگارنده مشهور تاریخ دمشق، ابن جوزی 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 ابن رشد حکایت از آن دارد که اندیشه‌های درونی و حالات و مکاشفات ابن عربی از آغاز جوانی با او همراه بوده است. براساس گفته خود او (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ۴۲۵) در سال ۵۸۰ ق. در طریقت عرفان داخل بوده و اولین مواجهه عرفانی او با ابوجعفر احمد عربی است که عارفی است نامدار اما آمی و بی‌بهره از خواندن و نوشتن.

ابن عربی به موضوعات متنوعی و متفاوتی پرداخته، اما رویکرد او همواره عرفانی و شهودی است. در کثرت تألیفات می‌توان او را بی‌نظیر دانست. محبی‌الدین 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 ابن عربی هستند که به بسط و توسعه اندیشه‌های او همت گماردند.

کتاب *مواقع النجوم و مطالع اهله الاسرار و العلوم* رساله‌ای است که ابن عربی در سی و پنج سالگی در اندلس نگاشته است. عنوان کتاب از یک سو اشاره‌ای تفسیری به آیه هفتاد و پنج سوره واقعه دارد و از دیگر سو، واژه‌های به کار 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، ج ۱، ۲۵۷). این مدل نجومی به فلسفه نیز وارد شده و در تحلیل چگونگی صدور ممکن از واجب به کار گرفته شده است؛ زیرا مشکل در توضیح چگونگی صدور ممکنات از واجب‌الوجود برخی فلاسفه را واداشت تا به وسائلی بیندیشند که رخنه میان ممکنات محض و

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

ابن عربی مدل مفهومی افلاک نه گانه را برای ترسیم منازل عرفانی سلوک به کار 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 سه گانه، 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. مرتبه 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 مرتبه 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 عرصه قلب و درون اختصاص داشته و احسان یا رؤیت و شهود نیز به روح تعلق دارد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۷۳). هر یک از این حقایق سه گانه در سه رتبه مطرح می‌شوند که در هر رتبه تازه، با معنای آشنایی رو برو هستیم؛ اما گستره و عمق متفاوتی از انقیاد، علم یا شهود مطرح می‌شود.

طرح ابن عربی از مدل عقول عشره نیز استفاده کرده و هر یک حقایق سه گانه اسلام، ایمان و احسان را تحت تدبیر امام و قطبی (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ۵۱۹) دانسته است؛ امام مدبر عالم شهادت، امام مدبر عالم جبروت و ملکوت (ابن عربی ۱۳۷۸: ۴۷) و قطب برزخ رحمت و رهبوت. برزخ رحمت و رهبوت تعبیری مانند حداصل خوف و رجا، شهود روح به گونه‌ای باشد که نه اسماء جلال بر او غالب باشد و نه اسماء جمال (ابن بابویه ۱۳۹۸: ۲۰۹ و ابن فهد ۱۴۰۷: ۳۰۷).

بخش اول: ساختار طرح

در بررسی طرح ابن عربی باید میان هدف سلوک و ساختار طرح فاصله گذاشت. هدف سلوک در جایی دیگر به تفصیل مورد بحث 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 به تفصیل 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 بکشانند. بالاترین درجه سلوک در طرح *مواقع النجوم* فلک نهم است که فلکی است احسانی. احسان همان است که در روایت نبوی آمده است: «أَنْ تَعْمَلَ لِلَّهِ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَانْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَانْهُ يَرَاكَ» (ابن حنبل، بی تا، ج ۱: ۲۷) عمل کردن برای خدا گویی که او را می بینی که اگر تو نگاهش نمی کنی او تو را می نگرد؛ رؤیت یا مانند رؤیت (ابن عربی، بی تا، ج ۴: ۷۳). به شهود رسیدن حقیقت احسان است و فلک نهم اوج احسان است و مشاهده این اوج در قالب فنا متجلی می شود؛ فنایی که در آن مشاهده اغیار کنار می رود و جز او دیده نمی شود (ابن عربی، ۱۴۲۱: ۲۶۱). فلک نهم آخرین مرحله از عمل ولایت است و اوج ولایت حق (سجادی ۱۳۷۳، ج ۳: ۲۱۶۲) آنجاست که خدا عهده دار بنده شده و او را پس از فانی شدن از خویش به اوج قرب و بقای بعد از فنا می رساند (کاشانی، ۲۰۰۲: ۳۳).

فلک احسانی به روح تعلق داشته و آن عملی است که فرد را به مقام صدیق می رساند (ابن عربی ۱۴۲۱: ۲۵۵)؛ مقامی که نزدیک ترین جایگاه به مقام انبیا است و خداوند در آیه: «وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَ الرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَ الصِّدِّيقِينَ وَ الشُّهَدَاءِ وَ الصَّالِحِينَ» (نساء: ۶۹) این دو مقام را در پی هم و بدون هیچ فاصله ای آورده است (کاشانی ۲۰۰۲: ۱۱۱).

گفتار دوم: مراحل طرح

طرح کتاب *مواقع النجوم* 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.

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 باز می‌دارد. 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؛ از این رو اگر بنده از خدای خویش توفیق طلب می‌کند در حقیقت خواستار کمال توفیق است؛ یعنی همراهی او در همه حالات (ابن عربی، ۱۴۲۱: ۲۵۵). توفیق آدمی را به سوی 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 (ابن عربی، 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 بندگان و حکمت‌های نهاده شده در اشیا را در پی دارد.

فلک اول اسلامی

محیی‌الدین اسلام را به معنای انقیاد و ایمان را به مفهوم اعتقاد دانسته است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۷۳ و ج ۱: ۱۶۷). این سخن با گفته‌های برخی لغویین نیز همساز است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲: 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 (ابن عربی ۱۴۲۱: ۲۵۵). او در فتوحات در بحث از لزوم انجام غسل به هنگام پذیرش اسلام (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: 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 برپا کردن نماز و

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 حوزه نفس و درون آدمی مطرح می‌شود. اولین تحول نفسانی پس از پذیرش اسلام، پذیرش و باور به گزاره‌های دینی در درون خویش است.

ابن عربی در این قسمت با اشاره به روایت مشهور: «الْأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُّجَنَّدَةٌ فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا اِتَّخَذَتْ وَ مَا تَنَافَرَتْ مِنْهَا اِخْتَلَفَتْ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۴: ۳۸۰؛ بخاری ۱۴۰۱، ج ۴: 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 (ابن عربی، ۱۴۲۱: ۲۶۴).

فلک سوم احسانی

ابن عربی 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 كأنك تراه فإنك إن لا تراه فإنه يراك و في رواية فإن لم تكن تراه فإنه يراك فأمره أن يخیله و يحضره في خیاله علی قدر علمه به فیکون محصوراً له و قال تعالی هلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ فمن علم قوله إن الله خلق آدم علی صورته و علم قوله (ع) من عرف نفسه عرف ربه و علم قوله تعالی وَ فِی أَنْفُسِكُمْ أَ فَلَا تُبْصِرُونَ و قوله

سُتْرِبِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ عِلْمٌ بِالْضَّرُورَةِ أَنَّهُ إِذَا رَأَى نَفْسَهُ هَذِهِ الرُّؤْيَا
فَقَدْ رَأَى رَبَّهُ بِجَزَاءِ الْإِحْسَانِ وَ هُوَ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ إِلَّا الْإِحْسَانُ وَ هُوَ أَنَّكَ تَرَاهُ
حَقِيقَةً كَمَا أَرَيْتَهُ نَفْسَكَ (ابن عربی، بی‌تا، ۴: ۲۶۵).

محبی‌الدین از تعبیر «أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنَّكَ إِنْ لَا تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ» این برداشت را دارد که خداوند به بنده خویش فرمان داده تا درباره او تخیل خود را به کار 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 باز آمده که «هر کس نفس خویش شناسد پروردگارش را شناخته». آن که خود را این‌گونه ببیند به پاداش احسان خویش - أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ - احسان خواهد دید که «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ» و آن دیدن اوست به‌واقع.

احسان در مرتبه نخست، جای‌دادن او در تخیل خویش است و خود را در محضر او دیدن (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: 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 مشاهده اوست؛ احسانی که در مراتب بعد در انتظار سالک است.

مرتبه 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 اویم (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: 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 ابن عربی از علمی بودن مرتبه دوم چیست؟ عالم از نگاه ابن عربی 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

(ابن‌اشعث، بی‌تا، ج ۲: 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 میوه تلاش سالک در مرحله قبل است؛ پذیرش اسلام، تصدیق باورهای دینی و عمل آن گونه که گویی چشم بر او دوخته‌ای.

او در آغاز بحث مرتبه دوم به علمی 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 عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ» (زمر: ۲۲)، «وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ» (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 مرتبه دوم و پس از عبور از مرتبه 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 مرتبه اول شاهد آن بودیم. در مرتبه اول، انقیاد اظهار شهادتین بود و همراهی با مسلمین در رفتارهایی که علامت پذیرش اسلام محسوب می‌شود؛ مانند

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

محبی‌الدین 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 روشنائی‌ها 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 بایی به‌سوی ملکوت می‌گشایند و نگاه سالک را از عالم شهوات و غفلت‌ها به‌سوی دیگر کشانده و به درک لطائف و کشف حقایق می‌رسانند (ابن‌عربی ۱۴۲۱: ۲۸۵).

محبی‌الدین 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: کاشانی ۲۰۰۲: ۷۶ و ۱۷) که میوه آن شناخت حقایق فنا است و درک علامات درست ماندن در لقاء. این همه پس از

طلوع نور هشتم آغاز می شود؛ آخرین نور از هشت نوری که در فلک پنجم تابش آغاز می کرد. به نظر می رسد ابن عربی در این بیان خبر از شروع مکاشفات و مشاهدات در فلک ششم می دهد.

ابن عربی در فتوحات نیز در توضیح واژه محسن در آیه: «و الذین هم محسنون» (نحل: ۱۲۸) این گونه توضیح داده است:

وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ فَهُوَ صَاحِبُ الْعَيْنِ الْبَاقِيَةِ الْإِحْسَانِ عَيَانٍ وَ فِي مَنْزِلِ كَانَهُ عَيَانٍ وَ لَيْسَ إِلَّا الْخِيَالُ فَتَعْمَلُ فِي تَحْصِيلِ هَذِهِ الْغَلَالِ وَ الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا فَبَلَّغْنَا أَمَلَنَا وَ تَمَّ بِمُشَاهَدَتِهِ عَمَلَنَا (ابن عربی، بی تا، ج ۴: ۳۶۰)

او احسان را عیان و آشکار شدن می داند که در یک منزل «کانه عیان» است یعنی گویی آشکار است و دیده می شود. این منزل همان است که در فلک سوم به آن اشاره و از بهره گیری از خیال گفت و گو 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 چهره 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 به مثابه پاداش تلاش در آن منزل دریافت می کند. البته ابن عربی در توضیح مراتب احسان در نوشته های دیگر بیانات متفاوتی دارد (رک: آشتیانی، ۱۳۶۰: ۱۶۰).

این شهود از یک سو عارف را به خود جلب کرده و می تواند زمینه ضلالت فراهم بیاورد و از دیگر سو می تواند راهنمای او باشد و به سوی حق بکشد. مرتبه دوم با تقید و تبعیت از دستورات شرع آغاز شد و به تحول در درون فرد و تخلق به اخلاق الهی انجامید و در نهایت به پاداش احسان عبد - آن تعبد الله کانه یراک - به پاداش پروردگار خود یعنی رزیت و شهود نائل گردید.

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

مراد او از مطلع محل طلوع اسرار و آگاهی هاست؛ همان که در عنوان کتاب - مواقع النجوم و مطالع الهمة الاسرار و العلوم - به آن اشاره کرده است. این طلوع امور پنهانی بر روح سالک که در افلاک احسانی رخ می دهد همانند تابش هلال ماه است در تاریکی شب. مؤلف آن را هلال ارتقاب

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 «آلی» و الهی به اموری اشاره دارد که بر سالک مکشوف می‌شود. وصف آلی برای هر اسم و جلوه 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 (ابن عربی، ۱۳۷۸: ۴۷؛ مصطفوی ۱۳۶۸، ج ۱: 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.

ب. مرتبه سوم. عمل ولایت

محبی‌الدین آخرین مرتبه سلوک را عمل ولایت نام نهاده و سه فلک آخر را در آن رتبه جای داده 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 ازسوی دیگر نقش مهم سرپرستی و ولایت را گوشزد می‌کند. اصل سعادت از نگاه محبی‌الدین 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.

محبی‌الدین 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 پیشه کردن 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 (ابن عربی ۱۴۲۱: ۲۸۵).

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

و تقواست و احوالش شاهد فضل و گفتار اوست؛ شیخی که شاگرد او را محترم بداند و به حرمت او را همراهی کند. چنین مرشده‌ای باشد در نزد غسل. 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 به حکم 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 ابن عربی 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.

ابن عربی قلب را دارای دو در می‌داند: دری به عالم ملکوت و دری دیگر به سوی عالم شهادت. بر هر در امام و پیشوایی است (ابن عربی، 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 در عالم شهادت گشوده، بر اسرار آن واقف شده و زاهدان، ابدال و اوتاد و نقیان 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 (ابن عربی، ۱۴۲۱: ۳۴۱). حضرت ربوبی - ربّ - در دست یک امام و مُلک - مُلک - 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 مُلک، مدبّر 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 تخلّق 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 إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَكُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ» (شعیری، بی‌تا، ۸۱) به آن اشاره شده است. این بنده استوار در باطن روحانی شده و به منزلی می‌رسد و به کراماتی. البته این خرق عادات گاه برای گرفتار استدراج نیز حاصل می‌شود و

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 این گونه‌اند مثلاً «طی الارض» برای کسی است که زمین جسمش را به مجاهدات و عبادات درنور دیده و راه رفتن در هوا برای آن است که هوای خویش به خاطر حق ترک کرده است.

فلک هفتم اسلامی

نویسنده در بحث از این فلک، بیشتر از مرتبه 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 ابن عربی به معنای انقیاد است؛ انقیادی که به نوعی به عالم اجسام تعلق دارد. انقیاد در مرتبه اول، نوعی همراهی اجتماعی با مسلمانان بود و در مرتبه دوم، تبعیت از دستورات دین. گام سوم باید به انقیادی برتر و بالاتر توضیح داده شود.

مرتبه سوم با عبور از فلک ششم احسانی آغاز می‌شود و اشراق انوار هشت گانه 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؟ ابن عربی در این خصوص بیان صریحی ندارد؛ اما به نظر می‌رسد انقیاد در مرتبه سوم به عالم باطن و سرّ تعلق بگیرد که حصول منازل اعضا در گروی چنین تسویه‌ای است. او در بحث از مرتبه 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 باز می‌دارد، در هر مقامی از اعمال اعضا باشی؛ اگر خاطر به فراغت از برای سماع نرسیده، اعضا نیز برای تحول در خلق و خوی فارغ نشده‌اند و هنگامی که تخلق نباشد وصول به حقیقت نخواهد بود؛ وصولی که از مراتب مختلف آن به منازل تعبیر کرده‌ایم (ابن عربی ۱۴۲۱: ۲۹۷).

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 خطایی از خارج را دفع و هر حجابی را کنار خواهد زد. از این پس، 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 خُلُقِی (ابن عربی، 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 میانه افلاک هر یک از اعضا قرار دارد و منازل و کرامات بسیاری در انتظار سالک خواهد بود. با ریشه‌کن شدن 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 مرتبه 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 ابن عربی از این فلک با وصف مطلع آلی و الهی یاد کرده است؛ طلوعی که در کلام ابن عربی 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

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 آلی و الهی به اموری اشاره دارد که بر سالک مکشوف می‌شوند. از معنای این دو وصف در فلک ششم سخن گفته شد.

ابن عربی در آغاز نوشته طلوع هلال در فلک نهم را با این توصیف همراه می‌کند: «فافر و أغنى» (ابن عربی، 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 ابن عربی ناظر به روایت مشهوری است که در بسیاری از منابع روایی اهل سنت و از راویان متعددی نقل گردیده است.

... قال يا رسول الله أتيتك قال نعم فجاء فوضع ركبتيه عند ركبتيه و يديه على فخذيهِ

فقال ما الإسلام قال شهادة أن لا اله الا الله و أن محمدا رسول الله و تقيم الصلاة و

تؤتي الزكاة و تصوم رمضان و تحج البيت قال فما الايمان قال أن تؤمن بالله و اليوم

الأخر و الملائكة و الكتاب و النبيين و الجنة و النار و البعث بعد الموت و التقدر كله

قال فما الإحسان قال ان تعمل لله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك ...

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 سه گانه منازل سلوک را نشان داده و از آغاز تا پایان راه را در بیانی کوتاه ترسیم می‌کند.

ابن عربی 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 سه گانه، مفهوم احسان در این روایت تبیینی ویژه یافته است. مفاهیم اسلام و ایمان در فرهنگ دینی شناخته شده‌تر بوده و از سوی 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 ابن عربی، احسان عمل برای خداست به گونه‌ای که او را بینی 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 مواقع النجوم را می‌توان از دو منظر به نقد 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 ابن عربی باقی نمی‌گذارد.

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 این گونه 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 ابن عمر از عمر مطابق با گزارش اخیر است (ابن راهویه، ۱۴۲۱، ج ۱: ۲۱۱ و ابن ماجه، بی‌تا، ج ۱: ۲۴ و ۲۵، زیلعی، ۱۴۱۵، ج ۲: ۳۸۳، مسلم نیشابوری، ۱۴۱۲، ج ۱: ۳۰ و ۳۱؛ بخاری، ۱۴۰۱، ج ۱: ۱۸، ابن خزیمه، بی‌تا: ۴، ۵، ابن ابی شیبه کوفی، بی‌تا، ج ۷: ۲۰۸) ولی ابوذر، ابن عباس، انس بن مالک، عمرو بن عقیل، عبدالرحمن بن غنم، ابن عمر 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 ابن عمر از عمر. ر. ک: خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۵: ۸۸، بیهقی، بی‌تا، ج ۱: ۲۰۳؛ ابن ماجه، بی‌تا، ج ۱: ۲۴؛ نسایی ۱۳۴۸، ج ۸: ۱۰۱؛ طیلسی، بی‌تا: ۵؛ ابن حنبل، بی‌تا، ج ۱: ۲۷؛ ترمذی ۱۴۰۳، ج ۴: ۱۲۰؛ طبرانی، ۱۴۱۵، ج ۵: ۲۳۷؛ طبرانی، بی‌تا، ۱۲، ۳۲۹؛ نقل ابن عباس: ابن حنبل، بی‌تا، ج ۱: ۳۱۸ و هیمی ۱۴۰۸، ج ۱: 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 ادله 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. بر مبنای آیه چهارده سوره حجرات، اسلام تحول در بینش است و ایمان تغییر در گرایش، حال آنکه ابن عربی 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

ذهنی مذهب است و اسلام آوردن، پذیرش دعوت دین؛ دعوت به وحدانیت خدا، رسالت رسول (ص) و پیام او. آنجا که 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 نه فقط حسن کار بلکه حسن شیوه انجام آن نیز ملحوظ است. سخن او به گونه‌ای است که گویی واژه احسان را براساس روایت نبوی توضیح می‌دهد؛ اما به واقع او از ذوق خویش بهره برده و آیه: «هل جزاء الاحسان...» و بیان نبوی درخصوص چیستی احسان را به فضای شهود متصل کرده است.

تعبیری مانند «کأنک 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. آنجا که 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 به جای هزل و غفلت و سرعت و دقت را به جای کندی و بی‌توجهی می‌نشانند. تعبیر «أن تعمل لله كأنک...» 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 حس کردن.

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؛ «أَرَأَيْتَ إِنْ كَذَّبَ وَ تَوَلَّى أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى» (علق: ۱۳ - ۱۴؛ همچنین کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۶۷؛ شعیری، بی‌تا: ۹۷) و آرامش و بردباری را؛ «قَالَ لَا تَخَافُ إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَ أَرَى» (طه: ۴۶) و «عن الحسین^(ع): هَوَّنَ عَلَيَّ مَا نَزَلَ بِي أَنَّهُ بَعِثَ اللَّهُ» (ابن طاووس، ۱۳۴۸: ۱۱۷). «وَ أَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَ سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ» (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

همه اوقات مطلوب شمرده شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۶۷؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۳؛ طوسی ۱۴۱۴: ۵۲۶، شعیری، بی تا: ۹۷، ورام بن ابی فراس، ۱۴۱۰، ج ۱: ۱۰۵؛ ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۲۶۱، ابن شعبه 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 ابن عربی 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 کأن 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 الا 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 ابن عربی در کتاب *مواقع النجوم* دشواری خاصی دارد؛ زیرا افزون‌بر بلندی اندیشه، نثر خاص و بیان شاعرانه او موجب می‌شود تا نتوان به راحتی به ساختار استدلالی کلام او پی برد و به نقد آن نشست. وجود کتاب *دائرة المعارف* گونه‌ای مانند *فتوحات* در حل بسیاری از مشکلات گره‌گشاست، اما کم نیستند مشکلاتی که *فتوحات* ابن عربی 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 ابن عربی با وضعیت متفاوتی روبرو می‌شویم.

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 درحالی که 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 ابن عربی توجه به پرسش‌های اساسی و باور به آموزه‌های دینی به مرحله 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 تن دادن 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 تن دادن 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 به راحتی 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 دوی درد بود و پذیرش سخنانشان گامی بر نردبان سلوک بود.

ایمان در طرح ابن عربی 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 ابن عربی از این مسیر حرفی نمی‌زند.

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. ابن عربی در طرح *مواقع النجوم* 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 مقوله 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 خارج کردن 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 - مقدمه 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 برپایه 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 تن دادن به آن حکایت دارد. اما این آموزه‌های معقول هنوز در دل رسوخ نکرده و احساس را به تصرف خود نگرفته است. داخل شدن 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 ادامه 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

عمل درهم می‌آمیزد. نکته اول از آیه: «إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ» (یوسف: ۹۰) به دست می‌آید و نکته دوم از دقت در معنای لغوی احسان که پیش‌تر آمد. احسان به عنوان 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 «أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّهُ تَرَاهُ» 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 به نوعی 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 زمینه 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، ج ۱: ۱۷۲). اما نباید از این نکته غفلت ورزید که خواطر خطرساز آنانی‌اند که در زمینه وابستگی‌های پیدا و پنهان آدمی می‌روید و او را در ظرف وهم به سوی معشوق می‌کشاند.

با ورود ایمان در دل و احساس، این گرایش تازه بخشی از وهم را به خود اختصاص می‌دهد. افزایش ایمان از سویی و بی‌رنگ شدن معشوق‌های دیگر در معرکه ابتلائات و تجربه‌ها به تدریج 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 به جای 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 بخشکند و باید آماده معرکه ابتلائات حق باشد که تک‌تک وابستگی‌ها و ابتلائات را هدف خواهد گرفت: «لَأَقْطَعَنَّ كُلَّ مَوْمِلٍ مِنَ النَّاسِ غَيْرِي بِأَلْيَاسٍ» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۵، ۲۱۴).

فزونی و ثبات ایمان نه فقط اوهام آلوده را بلکه افکار بیهوده را نیز کنار می‌زند. مومن از لغو و بیهودگی روی گردان است که او مشغول‌تر از آن است که به این بازی‌ها بپردازد (مؤمنون: ۳ و ابن‌بابویه، ۱۳۶۲، ج ۱: 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 به دست می‌آید.

آنچه در حرکت به آن نیازمندیم ارشاد است که فرموده‌اند: «هَلَكَ مَنْ لَيْسَ لَهُ حَكِيمٌ يَرْشُدُهُ» (اربعی ۱۳۸۱: ۲، ۱۱۳). همان که پیامبران خدا برای بندگان خدا به ارمغان می‌آوردند: «يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» 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، ج ۲: ۳۱۶).

ث. سازمان گسترده هدایت

ابن عربی از سازمان هدایتی در هستی خبر می‌دهد که هیچ اثری از آن در کتاب و سنت نیست؛ در نگاه ابن عربی، 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

امامی است تدبیرگر عالم شهادت و دیگری امام است بر عالم جبروت. در ذیل رهبری این دو اوتاد، نجباء، بدلاء و غیر اینان به هدایت مردمان مشغول‌اند. این سازمان دارای قواعد و سلسله‌مراتبی خاص است (ابن عربی، 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 مواقع النجوم 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 ابن عربی گزاره‌های متعددی از طرح فاقد هر گونه پایه تحلیلی است. مفاهیم اسلام، ایمان و احسان بر پایه منابع معتبری تعریف نشده و به ارائه ساختاری غیرقابل دفاع منتج گردیده‌اند.

کتاب‌نامه:

- ابن ابی شیبہ، عبد الله بن محمد بن أبی شیبہ. (بی‌تا)، المصنف، تحقیق: سعید اللحام، بیروت: دارالفکر.
- ابن اشعث سجستانی، سلیمان. (بی‌تا)، سنن ابی داود، تحقیق: سعید اللحام، بیروت: دارالفکر.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم: جامعه مدرسین.
- _____ . (۱۳۶۲)، الخصال، قم: جامعه مدرسین.
- _____ . (۱۴۰۳ق)، معانی الأخبار، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- _____ . (۱۴۱۳ق)، من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن حنبل، احمد. (بی‌تا)، مسند احمد، بیروت: دارصادر.
- ابن خزیمه، محمد بن إسحاق. (بی‌تا)، صحیح ابن خزیمه، تحقیق: محمد مصطفی‌الاعظمی، بی‌جا: المکتب الاسلامی.
- ابن راهویه، اسحاق بن ابراهیم. (۱۴۲۱ق)، مسند ابن راهویه، تحقیق: عبدالغفور عبدالحق حسین برد البلوشی، مدینه: مکتبه الایمان.

- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق)، تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله، قم: جامعه مدرسین.
- ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۳۴۸)، اللهورف علی قتلی الطفوف، تهران: انتشارات جهان.
- ابن عربی، محیی الدین. (۱۳۷۸)، اصطلاح الصوفیه، تهران: بیدار.
- _____ (بی تا)، الفتوحات المکیه (۴ جلدی)، بیروت: دارصادر.
- _____ (۱۴۲۱ق)، مواقع النجوم (مجموعه رسائل ابن عربی سه جلدی)، بیروت: دارالمحججه البيضاء.
- ابن فهد حلّی، احمد بن محمد. (۱۴۰۷)، عده الداعی ونجاح الساعی، تهران: دار الکتب الاسلامی.
- ابن ماجه، محمد بن یزید القزوينی، (بی تا)، سنن ابن ماجه، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقي، بیروت: دارالفکر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دار الفکر.
- اربلی، علی بن عیسی. (۱۳۸۱ق)، کشف الغمة فی معرفة الأئمة (ط - القديمة)، تبریز: بنی هاشمی.
- آشتیانی، جلال الدین. (۱۳۶۰)، مقدمه تمهید القواعد، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- اشکوری، میرزا هاشم. (۱۳۷۴)، حاشیه بر مصباح الأنس، تهران: مولی.
- بحر العلوم، سید مهدی. (۱۴۱۸ق)، تحفه الملوک (رساله سیر و سلوک)، شرح: محمدحسین طهرانی، تهران: علامه طباطبائی.
- بخاری، محمد بن إسماعیل بن إبراهيم. (۱۴۰۱ق)، صحیح البخاری، استانبول: دار الطباعه.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱ق)، المحاسن، قم: دار الکتب الاسلامیه.
- بیهقی، أحمد بن الحسين بن علی. (بی تا)، السنن الکبری، بیروت: دارالفکر.
- ترمذی، محمد بن عیسی بن سورة. (۱۴۰۳ق)، الجامع للصحيح (سنن الترمذی)، تحقیق: عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت: دارالفکر.
- التهانوی، محمد علی. (۱۹۹۶)، کشف 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 إلى تحصیل مسائل الشریعة، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام،
- الخطیب البغدادی، احمد بن علی. (۱۴۱۷ق)، تاریخ بغداد، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب الاسلامیه.

- [امام] خمینی، روح الله. (۱۳۷۴)، حاشیه بر مصباح الأنس، تهران: مولى.
- راغب أصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: الدار الشامیه.
- راوندی، سعید بن هبة الله. (۱۴۰۹ق)، الخرائج و الجرائح، قم: مؤسسه امام مهدی (عج).
- زیلعی، جمال الدین. (۱۴۱۵ق)، نصب الرايه فی تخریج احادیث الهدایه (در حاشیه الهدایه شرح بدایه المتهدی)، تحقیق: ایمن صالح شعبان، قاهره: دارالحديث.
- سجادی، سید جعفر. (۱۳۷۳)، فرهنگ معارف اسلامی، تهران: کو مش.
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن. (بی تا)، الدر المنثور، بیروت: دارالفکر.
- شعیری، محمد بن محمد. (بی تا)، جامع الأخبار (لشعیری)، نجف: مطبعة حیدریه - نجف.
- طبرانی، سلیمان بن أحمد. (۱۴۱۵ق)، المعجم الاوسط، تحقیق: أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد و أبو الفضل عبدالحسن بن إبراهیم الحسینی، بی جا: دارالحرین.
- طبرانی، سلیمان بن أحمد. (بی تا)، المعجم الكبير، تحقیق: حمدی عبدالمجید السلفی، بی جا، بی نا.
- طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۴ق)، الأمالی، قم: دار الثقافة.
- طرابلسی، سلیمان بن داود بن الجارود. (بی تا)، مسند ابی داود الطیالسی، بیروت: دارالمعرفه.
- غنوی، امیر. (۱۳۹۲)، سلوک اخلاقی (طرح های روایی)، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- _____. (۱۳۹۸)، سلوک اخلاقی: طرح های حکیمان و عارفان، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فرغانی، سعیدالدین سعید. (۱۴۲۸ق)، منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن الفارض، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۴۱۵)، تفسیر الصافی، تهران: مکتبه الصدر.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. (۱۴۰۷ق)، الکافی (ط - الإسلامیه)، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۲۰۰۲)، اصطلاحات الصوفیه، تصحیح: مجید هادی زاده، تهران: حکمت.
- _____. (۱۳۷۰)، شرح فصوص الحکم، قم: بیدار.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- نسائی، احمد بن شعیب بن علی. (۱۳۴۸ق)، سنن النسائی، بیروت: دارالفکر.

- (بی تا)، السنن الکبری، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- هیثمی، علی بن أبی بکر. (۱۴۰۸ق)، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بیروت: دارالکتب العلمیه،
- ورام بن أبی فراس، مسعود بن عیسی. (۱۴۱۰ق)، تنبیه الخواطر و نزہة النواظر المعروف بمجموعة ورام، قم: مکتبه فقیه.