

## ملاک‌های تجربه عرفانی از دیدگاه ابن عربی و ویلیام جیمز

ranjbar.ac@gmail.com

✉ عشرت رنجبر / کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه الزهراء

علی اکبر مؤمنی / دانشجوی دکتری مطالعات تطبیقی ادیان، دانشگاه ادیان و مذاهب

دریافت: ۱۳۹۷/۰۲/۱۴ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۶/۲۹

### چکیده

هدف نوشتار حاضر مقایسه دیدگاه‌های محیی‌الدین / ابن عربی و ویلیام جیمز در باب «تجربه عرفانی» است. ابن عربی و جیمز «تجربه عرفانی» را وصف‌ناپذیر و زودگذر می‌دانند که طی آن، انسان از نیرویی متعالی منفعل‌گردیده، معرفتی فراعقلی و خصوصی کسب می‌کند. در این تجربه، فرد به معرفتی می‌رسد که با تلاش‌های عقلائی هرگز به آنها دست نمی‌یابد. آنچه فرد در تجربه شخصی خود از حقیقت غایی درمی‌یابد، از طریق بیان تجربه به کسانی که از آن بی‌بهره‌اند، قابل انتقال نیست و کسانی که خواهان درک چنین تجاربی هستند، باید با مجاهدت و ریاضت، زمینه فراهم شدن آن تجارب را در خویش فراهم کنند. با وجود شباهت‌های موجود، ابن عربی حصول تجربه عرفانی را در پرتو عمل به شریعت و عامل تقویت ایمان می‌داند، در حالی که جیمز سرچشمه عمیق دین و تجربه عرفانی را احساس دینی می‌داند و الهیات را امری ثانوی تلقی می‌کند.

**کلیدواژه‌ها:** تجربه دینی، تجربه عرفانی، کشف، شهود، ابن عربی، ویلیام جیمز.

«تجربه عرفانی» (Mystical Experience) نوع خاصی از تجربه دینی است. «تجربه دینی» (religious experience) از موضوعاتی است که در عرصه «فلسفه دین» مورد پژوهش قرار می‌گیرد. این اصطلاح «معنای خاص و دقیق آن، برای هرگونه تجربه‌ای به کار می‌رود که آدمی در ارتباط با حیات دینی خود دارد (آلستون، ۱۳۸۳، ص ۶۸). «تجربه» در این تعریف، به معنای مصطلح در علم تجربی، یعنی آزمون‌های مکرر نیست، بلکه به معنای احساس درونی بدون دخالت حواس پنج‌گانه است. شرط تجربه دینی مواجهه با خداوند یا حقیقت غایی است.

افراد متعددی در فرهنگ‌ها و سنت‌های گوناگون مدعی تجربه دینی شده و معتقدند که این تجربه‌ها به زندگی آنها معنا بخشیده است. اگر چه تجربه دینی فراگیر است، اما اندیشه آن چیز جدیدی است که در اواخر سده هجدهم توسط فردریک شلایر ماکر (Friedrich Schleiermacher) (۱۷۶۸-۱۸۳۴) در غرب شکل گرفت. رواج براهین علیه براهین عقلی اثبات وجود خداوند و نیز نقادی‌های ایمانوئل کانت (Immanuel Kant) (۱۷۲۴-۱۸۰۴) علیه متافیزیک، شلایر ماکر را، که فردی دینی و متعصب بود، ترغیب کرد تا به دنبال تعریف جدیدی از دین و راهی برای کسب معرفت بی‌واسطه باشد. او محتمل‌ترین راه را در احساسات و عواطف جست.

با توجه به آنچه گفته شد، شلایر ماکر اولین کسی است که تعبیری نزدیک به اصطلاح «تجربه دینی» به کار برده است، اما اولین کسی که دقیقاً همین اصطلاح را به کار برد ویلیام جیمز (William James) (۱۸۴۲-۱۹۱۰) در کتاب تنوع تجارب دینی (The Varieties Of Religious Experience) بود. او به تجربه دینی، که عمدتاً تجربه‌ای عاطفی شناخته شده و متمایز از عقل و اراده است، به عنوان شکل اصیل و ویژه دین نظر می‌کند.

هرچند از پیدایش اصطلاح «تجربه دینی» بیش از دو قرن نمی‌گذرد، اما محتوای آن پیش‌تر در قالب وحی و الهام، کشف و شهود و مانند آن در کتب اسلامی و در بین عارفان مطرح بوده است. از جمله عارفان مسلمان، ابن عربی (۶۳۸-۵۶۰ ق) است که آنچه وی با عنوان «کشف و شهود» و یا «مکاشفه و مشاهده» مطرح می‌کند، مهم‌ترین مصداق تجربه دینی به شمار می‌آید. تجربه دینی دارای اقسامی است که یکی از آنها تجربه عرفانی است. تجربه، زمانی عرفانی است که همراه با احساس اتحاد با مدرک و تجربه وحدت باشد. این تجربه، که شامل تجربه فنا و تجربه بقا است، همراه با کشف و شهود بوده و به معنای دیدن و فهمیدن پارادوکس «هُوَ لَا هُوَ» است؛ بدین معنا که آنچه عارف ادراک می‌کند، هم موجود است و هم معدوم است.

آنچه ابن عربی با عنوان «کشف و شهود» مطرح می‌کند در واقع، ناظر به یک قسم از تجربه دینی، یعنی «تجربه عرفانی» است. او در نظام هستی‌شناختی عرفانی خود، درصد است هستی را آن‌گونه که انسان کامل شهود می‌کند و یا در تجربه عرفانی خویش می‌یابد، توصیف کند. از آن‌رو، که ابن عربی و ویلیام جیمز از اولین کسانی هستند که هر کدام در جامعه و فرهنگ خویش (اسلامی و غربی) از تجربه عرفانی سخن گفته‌اند، در این مقاله دیدگاه‌های این دو، مورد بررسی و مقایسه قرار می‌گیرد.

## تجربه عرفانی از دیدگاه ابن عربی

اصلی‌ترین مایه‌ها و ریشه‌ها در توجه مسلمانان و از جمله ابن عربی به مسئله عرفان و تجربه دینی و عرفانی، آیات کریمه قرآن و سنت است «وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ» (انعام: ۷۵). همه اینها نشان می‌دهد که علاوه بر فکر و استدلال، راه دیگری فرآوری انسان گشوده شده است که با آن می‌تواند به کنه هستی و حقیقت برسد و این راه همان تجربه دینی است. آنچه با عنوان «کشف و شهود» در مکتب ابن عربی مطرح می‌شود، مهم‌ترین مصداق تجربه دینی است. او معتقد است: آدمی در اثر مراعات حدود شرعی و دل بریدن از وابستگی‌های مادی، به شهود عرفانی می‌رسد (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۴۴۳).

ابن عربی علوم را به لحاظ شیوه‌های شناختی به سه دسته تقسیم می‌کند:

دسته اول، دانش عقل است؛ دانشی است که به طور بدیهی یا پس از تأمل در دلیل، برای انسان فراهم می‌آید. این علم ممکن است درست یا نادرست باشد (همان، ج ۱، ص ۱۲۶). از نظر ابن عربی، حتی اگر فکر و اندیشه به حد نهایت هم برسد، اهلش را به تقلید می‌رساند؛ زیرا امور بزرگ‌تر از آن هستند که فکر و اندیشه به آنها راه پیدا کند (همان، بی تا، ج ۳) عقل از قوایی مانند «حافظه»، «متخیله»، «مصوره»، «لامسه»، «ذائقه»، «شامه»، «سامعه» و «باصره» پیروی می‌کند و هر آنچه را این قوا به او می‌دهند، می‌پذیرد. این در حالی است که این قوا از یکسو، دارای حد و مرتبه‌ای هستند که از آن تجاوز نمی‌کنند، و از سوی دیگر، مبتلا به آسیب و آفت می‌شوند. با این همه، عقل در مقام معرفت پروردگارش، از آن قوا به جای آنچه خداوند در کتابش خبر داده است، پیروی می‌کند. این امر شگفت‌آورترین امر غلطی است که در عالم رخ داده است (ابن عربی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۳۱۹-۳۱۶).

دسته دوم از علوم، دانش احوال است که تنها با ذوق می‌توان آن را دریافت و با عقل تعریف نمی‌شود، و برای شناخت آن نمی‌توان دلیل آورد. این علم نیز مانند علم عقل دچار خطا و شبهه می‌گردد (همان، ج ۱، ص ۱۲۶).

دسته سوم علوم، دانش اسرار است. دانش اسرار، آگاهی و علمی فراسوی عقل است که از راه دمیدن روح القدس در دل و ذهن انسان حاصل می‌شود و ویژه پیامبران و اولیاست (همان، ص ۱۴۰). این نوع دانش، خود بر دو قسم است: قسم نخست توسط عقل درک می‌شود، اما از راه فکر و اندیشه به دست نیامده، بلکه با افاضه روح القدس کسب شده است. قسم دوم، خود بر دو گونه است: گونه‌ای که به علم احوال بر می‌گردد، اما از آن شریف‌تر است، و گونه‌ای که از نوع اخبار است که صدق و کذب به آن راه می‌یابد، مگر آنکه صدق و درستی اخباردهنده و معصوم بودن او در خبرهایش (مانند اخبار پیامبران) ثابت شده باشد (همان).

ابن عربی «علم اسرار» را اصل همه علوم می‌داند که بازگشت همه علوم به آن است. او عالم به علم اسرار را عالم به همه انواع علوم دانسته است (همان، ص ۱۴۰؛ ج ۲، ص ۳۲۸). بنابراین، ابن عربی معرفت حاصل از عقل را برای معرفت به خداوند کافی ندانسته، بلکه معرفت حاصل از کشف را کامل می‌داند. او در این اعتقاد تا آنجا پیش می‌رود که افراد محروم از کشف را فاقد هر علمی می‌داند: علم صحیح و درست را فکر نمی‌دهد، بلکه علم صحیح علمی است که خداوند در قلب انسان دانا می‌افکند و آن نوری است که خداوند آن را به هر یک از بندگانش که

بخوهد می‌دهد، و اگر کسی از کشف محروم باشد، در واقع علمی هم ندارد (همان، ج ۳، ص ۵). بنابراین، «کشف» راه اصلی معرفت به خداوند است که جایگاه آن در قلب است (همان، ج ۳، ص ۲۹۶).

این قلب غیر از این عضو گوشتی معمول است که در سمت چپ قفسه سینه جای گرفته است؛ هر چند ارتباط خاصی با آن اندام دارد، اما این ارتباط اساساً ناشناخته است. این جسم لطیف مرکب از اندام‌های روحی - روانی است و لزوماً متمایز از اندام‌های جسمانی است (کرین، ۱۳۸۴، ص ۳۲۷ - ۳۲۸).

حال این سؤال مطرح است که کشف و شهودی که ابن عربی مطرح می‌کند، چیست؟

«کشف» و «شهود» دارای معنای اصطلاحی نزدیک به هم هستند. ابن عربی در دو باب ۲۰۹ و ۲۱۰ کتاب *الفتوحات المکیه* به توضیح مفهومی این دو واژه و بیان اقسام آن پرداخته، و می‌نویسد: مشاهده نزد جماعت صوفیان، عبارت است از: دیدن اشیا با دلایل توحید و دیدن حق در اشیا، و حقیقت مشاهده همان یقین عاری از هرگونه شک است ... بدان که مکاشفه نزد جماعت صوفیان، به سه معنا اطلاق می‌شود: تحقیق امانت به فهم، تحقیق زیادت حال، و تحقیق اشاره (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۱۷۹-۱۸۲). ابن عربی این تعریف مکاشفه را ناظر به این عبارت غزالی می‌داند که مکاشفه سه قسم است: مکاشفه علمی که تحقیق اصابت به فهم است؛ و مکاشفه حال که تحقیق دیدن زیادت حال است؛ و مکاشفه توحیدی که تحقیق صحت اشارات است. بنابراین، از نظر ابن عربی مکاشفه سه قسم است:

## اقسام مکاشفه از نظر ابن عربی

### ۱. مکاشفه علمی

مکاشفه علمی آن است که شخص هنگام تجلی مشهود، مقصود از تجلی را بفهمد و بشناسد. این فهم امانتی برای شخص است که باید فقط به اهلیش به ودیعه بسپارد. از نظر ابن عربی، مشاهده راهی به سوی معرفت است که غایت آن راه، همان کشف، یعنی حصول معرفت در نفس است. «مشاهده» همواره مربوط به قوای حسی است و در قالب دیدن، شنیدن، چشیدن و مانند آنها تحقق می‌یابد. بنابراین، محادثه، که سخن گفتن خداوند با بندگان خود در عالم ملک است، از اقسام مشاهده است؛ اما «کشف» پیام معرفتی است که از آن مشاهده حس دریافت می‌شود (همان، ص ۱۸۲). تفاوت مهم «مکاشفه» با «مشاهده» در آن است که متعلق مکاشفه معانی غیبی، و متعلق مشاهده ذوات حقیقی است، و چون مشاهده ذات حق ممکن نیست، مکاشفه برتر از آن است.

### ۲. مکاشفه حال

مکاشفه حال همان تحقیق زیادتی حال است؛ بدین معنا که عارف هنگامی که ذاتی را با حالی شهود کرد، از این حال به تأویل آن پی می‌برد. اهل الله به این امر زیادتی، «حال» اطلاق می‌کنند (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۱۸۳).

### ۳. مکاشفه وجد

مکاشفه وجد همان تحقیق اشاره است که به آن «اشاره مجلس» می‌گویند. مجالس حق دو گونه‌اند: یک نوع آن است که فرد تنها و بدون حضور دیگران در مجلس است و اشاره وجود ندارد. نوع دیگر آن است که دیگران نیز با

فرد در مجلس حضور دارند. در این مجلس، اشاره تحقق می‌یابد؛ زیرا کسانی که در یک مجلس حضور دارند هر کدام ارتباط ویژه‌ای با خداوند دارند که دیگران تاب تحمل آن را ندارند. بنابراین، آنچه را که قرار است به آنان افزوده شود به گونه‌اش اشاره صورت می‌گیرد تا هر کس به میزان ظرفیت علمی خود از آن بهره ببرد. (همان).

متعلق کشف، عالم خیال است و قلب صاحب این ادراک است که *ابن عربی* گاهی از آن به قوه خیال یاد می‌کند (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۱۸۰). از این روست که *ابن عربی* می‌نویسد: کسی که مرتبه خیال را نشناسد، هیچ معرفتی ندارد (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۵). *ابن عربی* برای خیال اقسامی قائل است:

### اقسام خیال از نظر ابن عربی

۱. کل ما سوی الله که بین وجود مطلق و عدم محض قرار دارد (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۱۰۴). از نظر *ابن عربی*، جهان مادی و پدیده‌هایش، که انسان با حواس پنج‌گانه آن را درک می‌کند و با کمک عقل به کشف قواعد و قوانین حاکم بر آن می‌پردازد، خیال است که تناقض «هولا هو» درباره آن صادق است؛ یعنی هم اوست (هو)؛ و هم او نیست (لاهو). همه تناقض‌های عرفانی از اینجا نشئت می‌گیرد. این بدان معناست که چون حق تعالی در دل هر ذره‌ای حاضر است، عالم عین خداوند است، و از چون خداوند حقیقتی ورای آن ذره دارد، ذره و عالم عین خداوند نیست. حق تعالی به عنوان یک حقیقت واحد، با دارا بودن ویژگی «انبساط» و «اطلاق مقسمی» و «نحوه وجود سعی»، خود را در مراتب و مراحل گوناگون متمایز نشان می‌دهد و با تنزل از اطلاق خویش در هر مرتبه، عین همان مرتبه است و چون حقیقتی ورای آن مرتبه دارد عین آن هم نیست. البته همان گونه که *ایزوتسو* نیز اشاره کرده، منظور *ابن عربی* از خیال بودن عالم، *پوچ* و *بی‌ارزش* و معدوم محض بودن ماسوی الله نیست، بلکه از نظر او، عالم هر چند از هستی اصیل برخوردار نیست، اما نمود واقعیتی اصیل است (ایزوتسو، ۱۳۷۹، ص ۲۸). *ابن عربی* رابطه ماسوی الله و حق را رابطه آینه و شخص ناظر در آن دانسته است که اصالت و استقلال برای تصویر در آینه وجود ندارد؛ اما عقول و حواس ناقص ما آنها را موجود می‌یابند (ابن عربی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۱۹). مجموع جهان چیزی جز ظهور حق نیست و همه پدیده‌ها در اثر ظهور حق و سریان حق در آنها ظاهر شده‌اند. اگر حق در موجودات جهان سریان نداشت، اینها موجود نمی‌شدند (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۱۲). بنابراین، «مکاشفه عارفانه» و «تجربه عرفانی»، به معنای شهود حق یقینی تناقض «هولا هو» است. این تجربه، تجربه شهود وحدت همه امور با خدا و یا تجربه وصال صاحب تجربه با خداست.

۲. خیال در معنای دوم، عالم مستقلی به نام «عالم» مثال یا «ملکوت» است که آن را «خیال» منفصل می‌نامد.

۳. معنای سوم خیال مربوط به انسان است و دو معنا دارد: الف) نفس انسان که بین روح و جسم قرار دارد. ب) قوه خیال که بین قوه عقل و قوه حس قرار دارد و «خیال متصل» نامیده می‌شود. خیال متصل وابسته به فاعل است و با از بین رفتن تخیل کننده، از بین می‌رود؛ اما خیال منفصل مستقل است و همیشه آماده پذیرش معانی و ارواح است و آنها را تجسد می‌بخشد (ابن عربی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۱۱). انزال معانی در عالم خیال می‌تواند منشأ تجربه عرفانی باشد و یا حتی منشأ وحی قرار گیرد.

اولین مرحله مکاشفه در خیال متصل واقع می‌شود. در این مرحله، امور گاهی درست ادراک می‌شوند و گاهی خطا. سالک پس از عبور از خیال متصل، به خیال منفصل می‌رسد و امور را آن گونه که هستند، مشاهده می‌کند (قیصری، ۱۳۸۷، ص ۷۵). تعبیر و تأویل عالم (ماسوی الله) و گذر از «نمود عالم» و رسیدن به «بود عالم» (باطن و حقیقت وجودی عالم) فقط از آن عالمان به خدا و تجلیات الهی است. در تجربه عرفانی، حجاب‌های ظلمانی و نورانی یکی پس از دیگری کنار رفته، حقیقت برای عارف تجلی پیدا می‌کند. تبیین این تجربه عرفانی معرفت‌بخش در مکتب ابن عربی، با بیان مراتب تجلیات هستی و جهان‌بینی فلسفی خاص او درآمیخته است.

ابن عربی کشف اتم و اکمل راه، که همان وحی است، از آن پیامبر اسلام - حضرت محمد ﷺ می‌داند و معتقد است: وحی با رحلت رسول خدا ﷺ قطع شده و تنها راه الهام باقی مانده است؛ بدان، برای ما از جانب خدا تنها الهام است و نه وحی؛ زیرا وحی با رحلت رسول خدا ﷺ قطع شد (ابن عربی، ۱۳۸۵، ج ۳ ص ۲۳۸). او حقیقت دین را همان شرع می‌داند که از طریق وحی تنها بر پیامبران نازل می‌شود. آنها نیز آن را به سایرین ابلاغ می‌کنند. شریعت هم مشتمل بر قوانین رفتار است که عبارت است از: تکلیف به کارهای خاص یا نهی از کارهای خاص و محل آن همین دنیا است (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۱۳۶). او معتقد است که دیگران تابع پیامبر ﷺ هستند و تکلیف تازه‌ای برای کسی پس از پیامبر خاتم وجود ندارد. پی‌روی از پیامبر و آنچه از سوی خداوند آورده، نه تنها مربوط به عموم مردم است، بلکه شامل خواص، حتی انسان کاملی که به مقام خلافت رسیده است نیز می‌شود، و خداوند به او علم و حکمی غیر از آنچه برای پیامبر تشریح شده است نمی‌دهد (همان، ص ۱۳۲). اگر کسی از اهل کشف بگوید که در اعمال و رفتار خود، مأمور به امری مخالف با امر شرعی و تکلیفی شریعت حضرت محمد ﷺ باشد امر بر او مشتمب شده است (ابن عربی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۷۹). او در خصوص مکاشفات خود نیز اذعان می‌کند که اینها به وراثت از جانب پیامبر ﷺ بوده است (همان، ج ۳، ص ۴۵۹). بنابراین، او هیچ‌گاه کشف و مکاشفه را مبنای اصل اعتقاد و باور به دین قرار نمی‌دهد، بلکه بر پی‌روی از شریعت محمدی تأکید می‌کند و کشف پیامبر ﷺ را در درستی و نادرستی کشف حاصل شده برای فرد مرجع قرار می‌دهد.

ابن عربی القافات را به دو گونه رحمانی و شیطانی تقسیم می‌کند و معتقد است: همه القافات بر اولیاء القای ربّانی نبوده، و همه تمثالات نشانه تنزل فرشته نیست، بلکه گاهی شیطان بر ایشان تمثل یافته و امر باطلی را بر قلب آنها القا می‌کند. در این هنگام، سالک باید هوشیار باشد و امر القا شده را با کتاب و سنت بسنجد و اگر میان آنها ناسازگاری مشاهده کرد، بداند که آن القا شیطانی است (همان، ج ۳، ص ۱۳۲).

از نظر ابن عربی کشف ربّانی هرگز خطا نمی‌کند، اما ممکن است سالک در تعبیر آن دچار اشتباه شود. وی می‌نویسد هرگاه کشفی که برای ما رخ می‌دهد با کشف پیامبر ﷺ مخالف باشد، باید کشف ایشان را مرجع قرار دهیم و بدانیم که نارسایی برای صاحب آن کشف وجود داشته است؛ بدین صورت که براساس اندیشه خود، نوعی تأویل را بر کشف خود افزوده و به کشف خود بسنده نکرده؛ مانند کسی که رؤیایی می‌بیند (و آن را تعبیر می‌کند)، کشف

او صحیح است و از آنچه دیده خبر داده و خطا در تعبیر آن صورت گرفته، نه در آنچه دیده است. پس کشف هرگز خطا نمی‌کند، هرچند گوینده درباره مدلول آن گاهی خطا می‌کند و گاهی درست می‌گوید (همان، ص ۷).

بنابراین، ابن عربی معرفت حاصل از مکاشفه شهودی انبیا و اولیا را مصون از خطا و بر شناخت حاصل شده از طریق فکر و اندیشه در حوزه مسائل الهی مقدم می‌داند و می‌گوید: چون موضوع از این قرار است، برای عقل شایسته‌تر آن است که به جای پذیرش از فکر خود، آنچه را پروردگارش به وی خبر می‌دهد، بپذیرد (همان، ج ۴، ص ۳۲۰).

ابن عربی در تجربه عرفانی، از دو مفهوم «فنا» و «بقا» نیز سخن می‌گوید. از نظر او «فنا»، مانند سایر احوال عرفانی، به کوشش و عمل انسان حاصل نمی‌شود، بلکه تفضلی از سمت خدا به بنده و اراده الهی است (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۵۳۹-۵۵۷). ابن عربی به پی‌روی از دیدگاه صوفیان، فنا را دارای هفت مرتبه می‌داند: فنای از معاصی، فنای از دیدن فعل خود به سبب فقدان استقلال در فعل و متکفل بودن خدا نسبت به فعل، فنای از صفات مخلوقات، فنای از ذات خود، فنای از تمام عالم، فانی گشتن به خدا از آنچه غیر اوست، فنای از صفات حق و نسبت‌های آنها، و فنای از فنا (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۵۱۲).

اراده الهی در دل عارف شدت و ضعف دارد. از این‌رو، ابن عربی، سه مرتبه برای عارفان در مقام فنا قایل است:

۱. مرتبه اول از آن افرادی است که نیروی وارد الهی، فراتر از طاقت ایشان است و حال عارف را دگرگون می‌سازد.  
۲. مرتبه دوم از آن افرادی است که وارد الهی عقل آنها را گرفته، اما عقل حیوانی آنان باقی مانده است. از این‌رو، می‌خورند و می‌نوشند و در کارها بدون تفکر عمل می‌کنند.

۳. مرتبه سوم از آن افرادی است که حکم این وارد در آنها دایمی نیست و این حال از آنها زایل می‌شود و آنگاه به میان مردم می‌آیند و امور را تدبیر کرده، با عقل سخن می‌گویند. این گروه شامل پیامبر ﷺ و اولیای الهی است (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۲۴۸). این مرتبه مربوط به مقام «ولایت» انسان کامل است که به مرحله «وحدت شاهد و مشهود» می‌رسد. مهم‌ترین ویژگی در ولایت اسلامی، «وحدت ذاتی میان حق و خلق» است (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۵۶).

بعد از مرحله فنا، مرحله «بقا» است. ابن عربی «بقا» را بالاتر از «فنا» می‌داند، زیرا در نسبت فنا شهود خلق است، اما در نسبت بقا شهود حق است. علی‌رغم این باور، او فنا و بقا را در ارتباط با یکدیگر می‌داند و تأکید دارد که به مرحله بقا نمی‌رسد، مگر کسی که به فنا رسیده باشد، و فانی نمی‌شود، مگر آن کس که به بقا رسیده باشد. در مرحله بقا، انسان نفس فانی شده در مرحله فنا را در آغوش ذات الهی باز می‌یابد، و با فانی شدن از قیود انسانی و با شکل‌گیری وحدت با حقیقت الهی به عنوان وجه الله باقی می‌ماند (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۵۱۵-۵۱۶).

## ویژگی‌های احوال عرفانی از نظر ابن عربی

با مطالعه آثار ابن عربی و مکتب عرفانی او، می‌توان خصوصاتی برای احوال عرفانی از نظر او برشمرد. البته در اینجا فقط خصوصاتی ذکر می‌شود که قابلیت مقایسه با دیدگاه‌های ویلیام جیمز را داشته باشد.

## ۱. وصف ناپذیری

در برخی کتب، «بیان ناپذیری» به عنوان ویژگی تمام احوال عرفانی ذکر شده و همه عرفا به آن معتقدند. برای مثال، عین القضاة همدانی معرفت شهودی را صرفاً یک تجربه می‌داند که نمی‌توان از آن تعبیر صریحی داشت و به علت تنگنای زبان قابل بیان نیست (عین القضاة، بی تا، ص ۶۷-۸۸)؛ اما این ویژگی را نمی‌توان به عنوان ویژگی تمام تجارب عرفانی از نظر ابن عربی برشمرد. او چندین کشف و شهودش را در کتاب *الفتوحات المکیه* آورده است. در واقع، آنچه را به عنوان دلیل بیان ناپذیری تجربه‌های عرفانی ذکر می‌شود از باب تسامح است.

از نظر ابن عربی، تجربه عرفانی به‌طور کلی وصف ناپذیری نیست، بلکه بیان نکردن درست تجربه عرفانی دو جنبه دارد که یکی مربوط به سرشت مدرک است. بیان ناپذیری تجارب دینی، که به انسان علم اسرار می‌دهد، به سرشت خود مدرک برمی‌گردد. ابن عربی بر سر بودن معارف ذوقی تأکید می‌کند (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۳۲۰) و پیدایی و پنهانی در سر ربوبی را مانع گشودگی مطلق آن می‌داند. ابن عربی حد معمول از فهم را برای عموم می‌پذیرد؛ اما فهم و درک کامل علم اسرار را بر عموم مردم خشن و سخت می‌داند و معتقد است: محبت حق بر عقول ضعیف، مانع عملی بیان اسرار است (همان، بی تا، ج ۱، ص ۳۳). او سخن گفتن از علوم و مقامی را که مخصوص نبی و رسول است، برای دیگران حرام می‌داند، و سخن از غیر این دو مقام را جایز می‌داند:

فکیف تتکلم فی مقام لم نصل الیه علی حال نذقه، لا انا و لا غیر ی ممن لیس نبی ذی شریعه من الله و لا رسول، حرام علینا الکلام فیه فما نتکلم الا فیما لنا ذوق، فما عدا هذین المقامین فلنا الکلام فیه عن ذوق ... (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۳۴).

جنبه دیگر بیان ناپذیری تجارب عرفانی مربوط به حال مدرک است. تجارب دینی که به انسان علم احوال می‌دهد، به مشکل تنگنای زبان برمی‌گردد (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۱۳۹).

همان گونه که گفته شد، علم احوال شامل ادراکاتی است که تنها از راه ذوق حاصل می‌شود. هرچند ابن عربی در برخی عبارات در خصوص علم احوال و ذوقیات بیان می‌کند که این علم درک می‌شود اما توصیف نمی‌شود «یدرک و لایوصف». اما با تأمل در عبارات او، می‌توان نتیجه گرفت که این علم و تجربه با شرطی از طریق وضع اصطلاحات قابل بیان و انتقال است و علم اسرار، که وحدت مدرک و مدرک و یا همان وحدت وجود است، قابل بیان نیست.

معارف برآمده از ذوق راه، که همان علم به کیفیات است، تنها به کسانی می‌توان انتقال داد و با آنان درباره آن به گفت‌وگو پرداخت که خود، آن را تجربه کرده باشند. اما اگر چنین اصطلاحی را وضع نکرده باشند، این ذوق قابل انتقال نیست. این امر در باب علم ذوقی مربوط به ماسوی الله صادق است؛ مانند محسوسات و لذت محسوسات و لذت عقلی و فکری. برای این امور، می‌توان اصطلاحی یافت که تا حدی معنای آن را برساند؛ اما برای ذوقی که در مشاهده حق نهفته است، اصطلاحی نمی‌توان یافت؛ زیرا آن ذوق اسرار است که خارج از ذوق نظری و حسی است (ابن عربی ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۳۸۴). بنابراین، درباره علم احوال، بیان کشف و شهود مستلزم وضع اصطلاحات و روش مناسبی است که همه اهل فن درباره آن اتفاق نظر داشته باشند و این امر طی سال‌ها تلاش عرفای نامدار محقق شده است (کاشانی، ۱۳۸۴، ص ۴۶). اگرچه بسیاری از مشاهده‌گران تجربه عرفانی و دینی در بیان تجربه خود دچار لغزش و انحراف شده‌اند اما این مسئله به بیان ناپذیری علم احوال مربوط نمی‌شود، بلکه به آسیب‌ها و موانع بیان ادراکات و مشاهدات مربوط است (آشتیانی، ۱۳۶۵، ص ۶۲).



## ۲. معرفت‌بخشی (noetic quality)

از نظر ابن عربی، تجربه عرفانی تجربه‌ای کاملاً معرفت‌بخش است. همان‌گونه که گفته شد تجربه عرفانی از نظر ابن عربی شهود وحدت است که در آن حقایقی برای فرد حاصل می‌شود و صرفاً یک حالت روانی برای عارف نیست.

## ۳. زودگذر بودن (transiency)

ابن عربی به زود گذر بودن تجربه عرفانی در تمام مراتب (کشف واقع در خیال متصل، و کشف واقع در خیال منفصل و در مراتب فنا و بقا) معتقد است. او تجلی ذات را به برق تشبیه می‌کند که یک لحظه در آسمان نفس روشن می‌شود و سپس ناپدید می‌گردد (ابن عربی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۹۸).  
ابن عربی در مبحث «انسان کامل»، مقاماتی برای او بر می‌شمارد که بالاترین آن مقام جمع‌الجمعی است که او در این مقام، می‌تواند کشفی مستمر و مداوم داشته باشد (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۲۳۸).

## ۴. انفعالی بودن (passivity)

هر علم و معرفی نصیب کسی می‌شود به دست خدا صورت می‌گیرد، اما گاهی انسان این امور را از خود می‌پندارد. ابن عربی بر این نکته تأکید می‌کند که ادراک علم تجلی که اشرف راهها برای تحصیل علوم است و همان علم اذواق است، به وسیله حق تعالی، که همان ظاهر و باطن است، محقق می‌شود و در قدرت ماسوی الله نیست که مستقل از حق تعالی و بنفسه چیزی را درک کند (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۲۱۸). البته برای دستیابی به معرفت فراعقلی و کشف و مکاشفه شرایطی همچون خلوت‌گزینی، ذکر گفتن‌های مشروع، خالی کردن دل از نظر کردن در ممکنات و حضور و مراقبه حدود شرعی لازم است. وقتی فرد در اثر ریاضت از کثرت خروج کرده، و به وحدت می‌رسد، خداوند بر او بایی را می‌گشاید که برایش تجلی الهی حاصل می‌شود. در این هنگام است که او اموری را به خداوند نسبت می‌دهد که تا قبل از آن جرئت آن را نداشت و آنها را از روی کشفی که برایش حاصل شده و کتاب‌های آسمانی و رسولان الهی آن را بیان کرده‌اند، می‌پذیرد، و این پذیرش او از روی تقلید نیست (ابن عربی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۱۶-۲۱۸). اگر چه او برای رسیدن به این کشف با اراده خود به ریاضت و مجاهدت دست زده، اما وقتی کشف حاصل شد دیگر فرد توان تبدیل و برگرداندن آن را ندارد؛ همان‌گونه که توان برگرداندن علم به جهل را ندارد (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۱۵۷). بنابراین، حقیقت آن است که انسان در این هنگام فعال نیست، بلکه از آنچه حق تعالی نصیبش کرده منفعل می‌شود.

## تجربه عرفانی از دیدگاه جیمز

مراد جیمز از «تجربه عرفانی» را باید از خلال اندیشه او درباره دین و مسائل پیرامون آن جست‌و جو کرد. او اولین قدم را در خصوص تجربه عرفانی با تقسیم‌بندی دین برمی‌دارد. جیمز دین را به دو قسمت فردی و نهادی (اجتماعی و وابسته به مؤسسات دینی) تقسیم می‌کند. او برای مشخص کردن منظور خود از دین، این دو قسمت را از هم تفکیک می‌کند و معتقد است: شاخه نهادی دین، مانند یک هنر بیرونی است که همان هنر به دست آوردن

رحمت خداست. در مقابل آن، شاخه فردی دین، حالات درونی انسان هاست که مرکز علاقه، وجدان، شایستگی‌ها، استحقاق‌ها و نقص هاست (جیمز، ۱۹۳۵، ص ۲۸-۲۹). اصطلاح «تجربه عرفانی» ناظر به شاخه فردی دین است.

جیمز درباره بخش فردی دین می‌گوید:

به یک معنا - دست کم - ثابت خواهد شد دین فردی، بنیادی‌تر از هر الهیات و کلیساگرایی است. کلیساها در دومین سو، وقتی برای اولین بار تأسیس شدند که بر روی سنت قرار گرفتند و بنیان‌گذاران هر کلیسای اصل قدرت خود را مدیون حقیقت ارتباط مستقیم فرد با خدا هستند (جیمز، ۱۹۳۵، ص ۳۰).

جیمز در بخش فردی، «دین» را این گونه تعریف می‌کند:

احساسات، افعال و تجارب اشخاص در تنهایی خود، تا جایی که خودشان را درک می‌کنند که در ارتباط با چیزی که آنها آن را الهی تلقی می‌کنند، قرار دارند (همان، ص ۳۱).

او ادعا می‌کند که با این تعریف، بسیاری از اختلاف عقاید از میان می‌رود و تنها در کلمه «امر الهی» اختلاف پیش می‌آید. این «امر الهی» ممکن است خدای مشخصی باشد، یا چیزی خدا گونه (مانند آنچه بوداییان معتقدند). او برای روشن کردن منظور خود از «امر الهی» صفاتی را ذکر می‌کند: اولین بودن در وجود و قدرت؛ متعالی و محیط بودن؛ هیچ کس نمی‌تواند از او فرار کند و آنچه به او ربط دارد اولین و آخرین کلمه درباره حقیقت است (همان، ص ۱۳-۱۴).

بنابراین، از نظر جیمز، تجربه دینی وقتی به انسان دست می‌دهد که فرد در ارتباط با «امر الهی» باشد. در این تجربه، فرد وجودی را در نزدیکی خود حس می‌کند و حتی مکان او را تشخیص می‌دهد، بدون آنکه هیچ یک از حواس پنج گانه او در این کار دخیل باشد. این احساس حضور، همراه با انبساط و شادمانی است. او ادعا می‌کند در این ارتباط، انسان معتقد می‌شود که یک نظم نامرئی در میان چیزهای این جهان وجود دارد و بهترین کار برای او این است که خود را با این نظم هماهنگ سازد (همان، ص ۵۳).

جیمز معتقد است در باطن انسان، یک حس «درک واقعیت» و «حضور عینی» وجود دارد. کارکرد این حس از کارکرد حس‌های معمولی دیگر، عمیق‌تر است، به گونه‌ای که می‌توان گفت: حس‌های دیگر برای آنکه منشأ اثر واقع شوند، باید در ابتدا این حس را تحریک کنند. علاوه بر چیزهای مادی، اگر تصور و اندیشه‌ای بتواند این حس را تحریک کند، آن تصور و اندیشه نزد ما همان قدر واقعیت خواهد داشت که اشیای محسوس واقعیت دارند. این حس برای صاحبش مانند چیزهای محسوس و ملموس، دارای نیروی اقتناع‌کننده‌ای است که غالباً بیش از قدرت اقتناع دلیل‌های عقلی و منطقی است. جیمز از این بحث چنین نتیجه می‌گیرد که، چون مفاهیم دینی این حس درک واقعیت را تحریک می‌کنند، مردم به آن مفاهیم به‌رغم تمام انتقادات، باور دارند (همان، ص ۵۸-۷۲). از سوی دیگر، جیمز درباره این حس می‌گوید: «این حس درک واقعیت، در نوسان است. بنابراین، مؤمنان در ایمان خود میان گرمی و سردی متناوبند» (همان، ص ۶۴). احساسات و احوال دینی بالقوه انسان‌ها، غالباً به این علت فعلیت نمی‌یابد که به مانعی عقلی، مانند داشتن عقاید مادی مشربان و لا ادربان، بر می‌خورد (تیلور، ۱۳۸۹، ص ۲۳).

جیمز بهترین نشانه برای وجود «حس درک واقعیت» را وجود تجارب تجسم خیالی در میان برخی افراد می‌داند.

تجربه‌گر، حضور فردی را اطراف خود احساس می‌کند، حتی جای او برایش کاملاً مشخص است، بدون آنکه نیازی به حواس پنج‌گانه خود داشته باشد. این تصورات کاملاً مجسم و خارج از اندیشه هستند (همان، ص ۵۸-۶۳).

به اعتقاد جیمز، گرایش‌های آدمی بستگی دارند به آنچه درک می‌کند و یا معتقد می‌شود. واکنش به چیزهایی که در عالم ذهن و یا فکر است، گاهی قدرت و قوت‌شان از واکنش به چیزهایی که در عالم طبیعت وجود دارند بیشتر است؛ مانند خاطره توهینی که به ما شده و بیش از خود توهین ما را خشمناک می‌سازد؛ یا یادآوری خطایی که مرتکب شده‌ایم و ما را بیش از موقع ارتکاب آن عمل، شرمنده می‌کند (همان، ص ۵۳). بنابراین، این احساس حضور و درک آن در تجارب عرفانی، اثرات عمیقی بر روی فرد می‌گذارد و مشی زندگی او را معین می‌کند (همان، ص ۷۲).

جیمز معتقد است: حقیقت دین همان احساس و حال دینی است. کنه دین، حال‌رهایی است که در دوبارزادگی به دست می‌آید و ثمراتش حالت یقین، از بین رفتن تشویش، اشتیاق به بودن، حتی هنگامی که اوضاع بیرونی تغییر نکند احساس پیوستگی به حیاتی وسیع‌تر و قدرتی عظیم‌تر، احساس شادی و آرامش و معناداری عالم است (تیلور، ۱۳۸۹، ص ۲۰؛ ۸۲-۸۵).

### ویژگی‌های تجربه‌های عرفانی از نظر جیمز

واژه «عرفان» معانی متفاوتی را به ذهن متبادر می‌کند. جیمز برای جلوگیری از مجادلات لفظی در این باره چهار ویژگی را برای احوال عرفانی ذکر می‌کند:

#### ۱. وصف‌ناپذیری

اولین و سرراست‌ترین نشانه‌ای که برای احوال عرفانی می‌توان ذکر کرد، یک ویژگی سلبی است. کسی که حال عرفانی به او دست می‌دهد، می‌گوید که حال خود را نمی‌تواند در قالب الفاظ گزارش کند. بنابراین، این حالت باید مستقیماً به تجربه درآید و قابل انتقال به دیگران نباشد. به لحاظ این ویژگی، این احوال بیشتر شبیه حالت‌های احساسی است تا حالت‌های عقلی (جیمز، ۱۳۷۲، ص ۶۲، همو، ۱۳۷۹، ص ۲۶). باید گفت: «بیان‌ناپذیری» یک واژه نسبی است و هیچ چیز به‌طور مطلق قابل بیان و یا غیرقابل بیان نیست. از این‌رو، برخی معتقدند: «بیان‌ناپذیری» منظور جیمز که «وصف بسیط احساس» تفسیر شده، برخاست (پراودفوت، ۱۳۸۳، ص ۱۷۶-۱۸۸)؛ زیرا که بعضی از وظایف عقل در دین، تعبیر منظم تجربه دینی، آزمون این تعبیرات، کندوکاو در ملازمه‌های عقاید دینی، و تفهیم تجربه دینی به دیگران است. اما از آن‌رو، که بین «تجربه» و «تعبیر» نمی‌توان مرز مشخصی کشید و یک هم‌کنشی دو سویه میان آن دو وجود دارد، انسان در تعبیر تجربه خود، به ویژه از طریق آرزو اندیشی، چیزهایی به تجربه نسبت می‌دهد که اعتبار ندارد. همچنین هر نوع تفهیم، مستلزم استفاده از زبان کنایی و نمادین و قالب‌های مفهومی است که متأثر از فرهنگ است. بنابراین، هر جا تعبیر انسانی در کار باشد، امکان سوء تعبیر هم هست (باربور، ۱۳۶۲، ص ۲۴۸-۲۶۴). مسئله امکان سوء تعبیر با وصف‌ناپذیر بودن متفاوت است.

#### ۲. معرفت‌بخشی (noetic quality)

از نظر جیمز، احوال عرفانی حالت‌هایی از معرفت را به دنبال دارد. این احوال، مراتبی از بصیرت به اعماقی از حقیقت

است که عقل استدلالی به آن راه ندارد (جیمز، ۱۳۷۹، ص ۲۶). جیمز در اشاره به ویژگی «وصفناپذیری» احوال عرفانی، آن را غیرعقلانی و از نوع احساسات و عواطف معرفی می‌کند. حال این سؤال مطرح است که چگونه یک امر احساسی می‌تواند معرفت‌بخش باشد؟

جیمز این احساس را با احساسات و عواطفی همچون خشم، رضایت، گرسنگی و تشنگی متفاوت می‌داند و بیان می‌کند: اگر چه عرفانیات در ظاهر، شبیه احساسند، ولی در حقیقت، حالت‌های عرفانی برای کسانی که به درک آنها قابل می‌شوند، شکلی از شناسایی و معرفت است. حالت‌های عرفانی عبارتند از: بصیرت باطنی و روشن‌بینی از اعماق حقایق که با میزان عقل و استدلال جور در نمی‌آید» (جیمز، ۱۳۷۲، ص ۶۳).

### ۳. زودگذر بودن

احوال عرفانی، جز در موارد استثنایی، مدت زیادی دوام ندارند؛ نیم ساعت تا دو ساعت حداکثر زمان ممکن است، و پس از آن احوال عرفانی در پرتو زندگی روزمره محو می‌شوند و فرد به حالت عادی زندگی برمی‌گردد. البته نشانی از آنها در حافظه می‌ماند و هنگام بازگشت دوباره به این حالات، زمینه بسط آن را فراهم می‌کند و غنا و نفوذ باطنی آن در درون آدمی احساس می‌شود (همان، ۱۳۷۹، ص ۲۷).

### ۴. انفعالی بودن

اگر چه احوال عرفانی را می‌توان در اثر عمل کردن به بعضی آداب خاص، اجرای تمرینات خاص بدنی و ریاضت‌ها تسهیل کرد، اما همین که این احوال دست می‌دهد عارف احساس می‌کند به حالت تعلیق درآمده و اراده‌اش در تصرف قدرتی برتر درآمده است. این ویژگی، احوال عرفانی را با برخی پدیده‌های دیگر، از قبیل خلسه‌ای که با واسطه ایجاد می‌شود، شبیه می‌کند؛ اما اینجا یک فرق عمده وجود دارد و آن این است که وقتی این حالت‌های اخیر کاملاً قطع می‌شود، هیچ خاطره‌ای از آنها باقی نمی‌ماند و اهمیتی هم برای حیات باطنی فرد ندارند، در حالی که در احوال عرفانی، جریان فکری و روحی کاملاً قطع نمی‌شود و همیشه خاطره‌ای از محتوای آن در روح فرد باقی می‌ماند (همان).

جیمز این نکته را تذکر می‌دهد که از نظر او، دو ویژگی اول در هر حالت عرفانی مشاهده می‌شود و دو ویژگی اخیر با قاطعیت کمتری نشانه تجربه عرفانی است، اما غالباً در این تجربه‌ها دیده می‌شوند (همان، ص ۲۷). او به دنبال ذکر این ویژگی‌ها، مثال‌هایی از تجارب عرفانی را نقل می‌کند که دارای چند جنبه شاخص و بارز است: اول. آگاهی نسبت به خداوند تجربی است و مانند تجربه حسی متضمن حضور متعلق است. دوم. تجربه عرفانی، مستقیم و بی‌واسطه است. سوم. تجربه فاقد محتوای حسی است. چهارم. تجربه‌ای اصلی و محوری است که در آن هر چیز دیگری غیر از آگاهی به خدا محو می‌شود (آلستون، ۱۳۸۳، ص ۶۸-۶۹). جیمز به شیوه پدیدارشناسانه، به بررسی این تجربه‌ها می‌پردازد. هدف او تمیز یک یا چند جوهر اساسی از تفاسیری است که توسط عارف در پرتو عقاید او انجام می‌گیرد.

جیمز معتقد است: در هنگام ایجاد تجربه عرفانی و مواجهه با امر غایی، فرد احساس می‌کند تضادها از بین رفته است (جیمز، ۱۳۷۲، ص ۷۱). او در نهایت، عرفان را مسلکی «وحدت وجودی» می‌داند که مخالف اصالت دادن به طبیعت است و با عقیده معاد و مراتب اخروی نفس هماهنگ است (جیمز، ۱۹۳۵، ص ۴۲۲).

جیمز هرگز معلوماتی را که از راه تعقل و استدلال برای انسان حاصل می‌شوند با مسائلی که در تجربه عرفانی و در قلب حاصل می‌شوند، قابل مقایسه نمی‌داند. او معتقد است: با اینکه آنچه از نتیجه و روش استدلال برای انسان به دست می‌آید به واسطه سازگاری با موازین منطقی دارای حیثیت تردیدناپذیر است، اما اگر این نتایج با آنچه در قلب و وجدان انسان است، هماهنگ نباشد، مانند شیرهای برفی است که با یک گرمای آفتاب از هم پاشیده می‌شوند. او معتقد است: با تفکر نمی‌توان به امور ماورای طبیعی دین پی برد. در واقع، این گونه است که مایه اولیه مفهومات دینی از اعتقادات قلبی سرچشمه می‌گیرد و سپس استدلال‌های منطقی آنها را تحت نظم و فرمول در می‌آورند (همان، ۱۳۷۲، ص ۵۶-۵۷).

بنابراین، دستورالعمل‌های علم خداشناسی، فرمول‌های دست دوم هستند؛ مانند مطالب ترجمه شده‌ای که اصل آن به زبان دیگر است. اما باید پذیرفت که تعقل و استدلال دین را از جنبه فردی و ناسالم دور می‌سازد و برای آن جایی در علم بشری تعیین می‌کند (جیمز، ۱۳۷۲، ص ۱۲۲-۱۲۳).

اکنون که مشخص شد تجارب عرفانی از منظر جیمز معرفتی فراعقلانی دارند، این سؤال مطرح می‌شود که آیا این تجارب می‌توانند مرجعی معتبر برای عقایدی مانند معاد و وحدت وجود باشند؟ جیمز پاسخ می‌دهد که حالت‌های عرفانی برای کسانی که این احوال به آنها دست می‌دهد، معتبرند. از سوی دیگر، کسانی که این احوال را درک نکرده‌اند، اجباری برای پذیرش آنها ندارند و حتی می‌توانند آنها را نقد کنند. احوال عرفانی تنها اعتبار و حجیت آگاهی‌هایی را که فقط مبتنی بر فهم و حس هستند از بین می‌برند و نشان می‌دهند که آگاهی عقلانی تنها یک نوع آگاهی است و راه را برای امکان دیگر مراتب حقایق باز می‌کنند (همان، ۱۳۷۹، ص ۳۴).

### مقایسه آراء ابن عربی و جیمز درباره تجربه عرفانی

براساس آنچه بیان شد *ابن عربی* و جیمز هر دو عرفان را مسلکی «وحدت وجودی» می‌دانند و معتقدند: تجربه عرفانی زودگذر است و حقیقت غایی، خود را در تجربه عرفانی بر انسان مکشوف می‌سازد. تجارب عرفانی گاهی قابل بیان نیست و کسانی که خواهان درک چنین تجربی هستند، باید با مجاهدت و ریاضت، زمینه فراهم شدن آن تجارب را در خویش فراهم کنند.

کسی که در مواجهه با حقیقت غایی قرار می‌گیرد، احساس می‌کند تحت تصرف قدرتی بالا قرار گرفته است. اما در این میان، تفاوتی هم در قابل بیان نبودن تجربه عرفانی *ابن عربی* و جیمز وجود دارد. *ابن عربی* تنها علم اسرار را، که فراسوی عقل است و ویژه انبیا و اولیاست، برای عموم قابل بیان نمی‌داند؛ اما علم احوال را با وضع اصطلاحاتی، برای افراد دیگری هم که صاحب تجربه عرفانی هستند قابل بیان می‌داند. وی غیر قابل بیان بودن علم اسرار را مربوط به تنگنای زبان نمی‌داند، بلکه آن را مربوط به سرشت خود مدرک (واقعیت درک شده) می‌داند. به عبارت دیگر، آنچه درک شده به گونه‌ای است که قابل توصیف نیست، در حالی که جیمز معتقد است: امکان توصیف مدرک وجود دارد، اما تفاوتی که در کیفیت و شدت عواطف افراد وجود دارد منجر به بیان ناپذیری تجربه عرفانی برای دیگران شده است.

این عربی تجربه عرفانی را کاملاً معرفت‌بخش می‌داند و مدعی است که این معرفت، فراعقلی است. اگرچه جیمز نیز تجربه عرفانی را معرفت‌بخش می‌داند و معرفت‌بخشی را در شمار یکی از ویژگی‌های اصلی احوال عرفانی می‌آورد، اما باید توجه داشت که او «پراگماتیست» (عمل‌گرا) است و اعتقاد عقیده‌ای حق است که نیاز یا انتظاری را برآورده سازد. بنابراین، هنگامی که از جنبه معرفتی احوال دینی سخن می‌گویید، معرفت در همان چارچوب تعریف عمل‌گرایی او از حقیقت و صدق تعریف می‌شود.

جیمز دین را احساسات، اعمال و تجربیات افراد هنگام تنهایی می‌داند؛ یعنی آنگاه که خود را در برابر هر آنچه «امر الهی» نامیده می‌شود، می‌یابد (جیمز، ۱۹۳۵، ص ۳۲). او با شیوه «پدیدارشناسانه»، این احساسات را بررسی می‌نماید و این‌گونه ادعا می‌کند که تجربه دینی گوهر دین و اساس و بنیان است. او هسته مشترک همه ادیان را در وجود احساس نقص در خود و دین احساس که این نقص در ارتباط با یک حقیقت عالی‌تر برطرف می‌شود، می‌داند (همان، ۱۳۷۲، ص ۱۹۴)؛ اما دیدگاه ابن عربی در این باره، به تفسیر ما از گوهر دین بستگی دارد. اگر منظور ما از اینکه تجربه عرفانی گوهر دین است، این باشد که حقیقت دین همان احوال و عواطف خاصی است که در انسان، هنگام مواجهه با امر الهی و حقیقت غایی پدید می‌آید، در این صورت، از نظر ابن عربی تجربه عرفانی گوهر دین نیست. ابن عربی دین را همان دستورات الهی می‌داند که خداوند به وسیله رسولان در اختیار بشر قرار داده است. تعالیم پیامبر شامل گزاره‌های عقیدتی، احکام و قوانین عملی و احوالی اوست که باید در خود پدید آورد. بنابراین، احوال دینی (تجربه دینی) همه دین نیست، بلکه تنها بخشی از دین را تشکیل می‌دهد.

اگر «تجربه عرفانی گوهر دین است» را این‌گونه تفسیر کنیم که هدف و غایت و غرض اصلی دین رسیدن به تجربه عرفانی است، بر این اساس، ابن عربی تجربه عرفانی را گوهر دین می‌داند. از نظر او، شریعت راهی است که سالک از طریق آن وارد وادی طریقت می‌شود و سپس به حقیقت دست می‌یابد (شیروانی، ۱۳۸۱، ص ۲۷۳-۲۷۷).

ابن عربی بر پی‌روی از شریعت تأکید دارد و دست‌یابی به عالی‌ترین تجارب عرفانی را مشروط به پی‌روی از پیامبر خاتم<sup>ﷺ</sup> می‌داند و معتقد است: هر پیغمبری نبوت و علم اسرار را از روزنه ایمان به پیامبر خاتم<sup>ﷺ</sup> کسب کرده است (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۶۴). همچنین او معتقد است: هر کسی متناسب با اعتقاد خود، حق تعالی را بر صورتی می‌بیند و صور دیگر را انکار می‌کند. در حالی که این اسائه ادب است و این‌گونه مشاهده تجلی حق در صور دیگر محروم است. حق تعالی حقیقتی واحد است که در صور گوناگون متجلی می‌گردد و عارف باید گنجایش این را داشته باشد که حق را در تمام اعتقادات ببیند. حق تعالی بزرگ‌تر و وسیع‌تر از آن است که مقید به قیدی خاص و منحصر در اعتقادی ویژه گردد. ابن عربی می‌گوید: عارف می‌داند که حق صورت معینی ندارد، بلکه هر آن در صورتی است. پس مبادا که مقید به عقیده مخصوصی شوی و غیر آن را انکار کنی که در آن صورت، خیر بسیاری را از دست داده‌ای و علم به واقع از تو فوت می‌شود! (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۱۱۳). او شهود افراد را که مقید به اعتقادی خاص هستند مانند شهود کسی که مقید به اعتقاد خاص نیست و به حقیقت تمام اعتقادات معتقد است،

نمی‌داند. او اختلاف شرایع را به سبب اختلاف امت‌ها می‌داند و اصل راه‌های انبیا را یکی تلقی می‌کند (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۴؛ همو، بی تا، ج ۱ ص ۴۴۴). جیمز در پی پژوهش‌های پدیدارشناسانه‌اش دربارهٔ دین، نتیجه می‌گیرد که هستهٔ مشترک تجربهٔ عرفانی، درک یا آگاهی از حضور واقعیت یا قدرت است که فوق نفس و دنیای عادی آن است، و این درک یا آگاهی به احساس شبیه‌تر است تا تعقل. او مدعی است که مقایسه سنت‌های دینی گوناگون، نشان می‌دهد که تجربه و احساس دین، در همهٔ فرهنگ‌ها، به رغم عقاید و آموزه‌های بسیار متنوع، امری یکسان و ثابت است. به نظر او، «احساسات» و «سلوک»، ثابت‌ترین عناصر دین هستند (جیمز، ۱۳۷۲، ص ۳۹-۴۱).

ابن عربی هرگز منکر نقش و حجیت عقل در زمینهٔ شناخت خداوند نیست، اما آن را برای کسب معرفت حقیقی نسبت به خداوند و آگاهی به علم اسرار ناکافی می‌داند. جیمز نیز معرفت کسب شده در تجربه عرفانی را فرا عقلانی می‌داند.

### نتیجه‌گیری

تجربهٔ عرفانی گوهر و لبّ تجربهٔ دینی است که در آن تغایر میان بنده و حق از میان می‌رود و به وحدت و یکپارچگی می‌رسد. در این تجربه، فرد به معرفتی می‌رسد که با تلاش‌های عقلانی هرگز به آنها دست نمی‌یافت.

تجربهٔ عرفانی در مکتب اسلامی/ابن عربی، که همان «کشف و شهود» است، امری در خدمت دین به شمار می‌رود و از طریق، آن به عمق دین می‌توان پی برد. بنابراین، بدون داشتن تجربهٔ عرفانی هم می‌توان دیندار بود و نسبت به خداوند معرفت کسب نمود، اگرچه این معرفت، معرفتی تام و کامل نیست.

تجربهٔ عرفانی فقط برای صاحبِ آن حجت است، و فقط برای کسانی که آمادگی‌های لازم را کسب کرده‌اند محقق می‌شود. باید توجه داشت که امکان خطا در کشف و مکاشفه‌ها، به دلیل القانات شیطان وجود دارد.

در نظر جیمز، تجربهٔ عرفانی، حالت ایمانی و از نوع تجربهٔ حسی است که در همهٔ فرهنگ‌ها مشابه هم است. محل حقیقی دین در زندگی «جمعی» نیست، بلکه در حال «فردی» و احساس است. احساسات به کردار انسان تعیین می‌بخشد و این برای جیمز به عنوان یک عمل‌گرا، نکتهٔ اساسی است. از این‌رو، او شکل اصیل دین را حال می‌داند، نه قال. در نتیجه، نقش پیامبر و شریعت از منظر وی، اهمیتی ندارد.

## منابع

- آشتیانی، جلال الدین، ۱۳۶۵، *تسرح مقدمه القیصری*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- آلتون، ویلیام، ۱۳۸۳، *تجربه دینی*، مالک حسینی، در مجموعه دربارهٔ دین، اول، تهران، هرمس.
- ابن عربی، محمد بن علی، بی تا، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دارصادر.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۵، *الفتوحات المکیه*، محمد خواجوی، تهران، مولی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۶، *فصوص الحکم*، تصحیح ابو العلاء عقیفی، اول، قم، الزهرا.
- \_\_\_\_\_، بی تا، *رسائل ابن العربی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ایزتسو، توشیهیکو، ۱۳۷۹، *صوفیسم و تائوئیسم*، محمد جواد گوهری، تهران، روزنه.
- باربور، ایان، ۱۳۶۲، *علم و دین*، بهاءالدین خرماهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- پراودفوت، وین، ۱۳۸۳، *تجربه دینی*، عباس یزدانی، قم، طه.
- تیلور، چارلز، ۱۳۸۹، *تنوع دین در روزگار ما*، مصطفی ملکیان، دوم، تهران، نشر شور.
- جیمز، ویلیام، ۱۳۷۲، *دین و روان*، مهدی قائمی، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۹، «تجربه دینی اصل و منشأ دین»، مالک حسینی، *نقد و نظر*، سال ششم، شماره سوم و چهارم، ۲۵-۴۳، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- شبروانی، علی، ۱۳۸۱، *مبانی نظری تجربه دینی مطالعه تطبیقی و انتقادی آرای ابن عربی و رودلف اتو*، قم، بوستان کتاب.
- عین القضاة همدانی، بی تا، *زبده الحقایق*، بی جا.
- قیصری، داوود، ۱۳۸۷، *تسرح فصوص الحکم*، محمد خواجوی، تهران، مولی.
- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۸۴، *لطائف الاعلام فی اتسارات اهل الالهام*، تهران، مرکز نشر میراث مکتوب.
- کربن، هانری، ۱۳۸۴، *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، انشاء الله رحمتی، تهران، جامی.
- James, William. 1935, *The Varieties of Religious Experience*, 38ed, London & New York & Toronto, Longmans & Green & Co.





پرو، شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## راهنمای اشتراک نشریات تخصصی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

۱. اشتراک به صورت آبونمان پذیرفته می‌شود؛ ۲. در صورت تمایل به اشتراک وجه اشتراک را به حساب ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱+ به نام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره واریز و اصل فیش بانکی یا فتوکی آن را به همراه فرم اشتراک و مشخصات کامل خود به نشانی مجله ارسال نمایید؛ ۳. در صورت تغییر نشانی، اداره نشریات تخصصی را از نشانی جدید خود مطلع نمایید؛ ۴. کلیه مکاتبات خود را با شماره اشتراک مرقوم فرمایید؛ ۵. بهای اشتراک خارج از کشور با احتساب هزینه پست سالانه ۲۰ دلار و یا معادل آن می‌باشد؛ ۶. لطفاً در ذیل نوع نشریه و مبلغ واریزی و نیز مدت اشتراک خود را مشخص فرمایید.

فروشگاه الکترونیک <http://eshop.iki.ac.ir>

ردیف	عنوان نشریه	رتبه	تک شماره (ریال)	یک ساله (ریال)	از شماره تا شماره
۱.	دو فصل نامه «معرفت اقتصاد اسلامی»	علمی - پژوهشی	۱۸۰.۰۰۰	۳۶۰.۰۰۰	
۲.	دو فصل نامه «تاریخ اسلام در آینه پژوهش»	علمی - پژوهشی	۱۸۰.۰۰۰	۳۶۰.۰۰۰	
۳.	دو فصل نامه «قرآن شناخت»	علمی - پژوهشی	۱۶۵.۰۰۰	۳۳۰.۰۰۰	
۴.	دو فصل نامه «معرفت سیاسی»	علمی - پژوهشی	۱۶۵.۰۰۰	۳۳۰.۰۰۰	
۵.	دو فصل نامه «معرفت کلامی»	علمی - پژوهشی	۱۵۵.۰۰۰	۳۱۰.۰۰۰	
۶.	دو فصل نامه «اسلام و پژوهش های تربیتی»	علمی - پژوهشی	۱۶۵.۰۰۰	۳۳۰.۰۰۰	
۷.	دو فصل نامه «معارف منطقی»	علمی - پژوهشی	۱۸۰.۰۰۰	۳۶۰.۰۰۰	
۸.	دو فصل نامه «انوار معرفت»	علمی - پژوهشی	۱۵۵.۰۰۰	۳۱۰.۰۰۰	
۹.	فصل نامه «روان شناسی و دین»	علمی - پژوهشی	۱۶۵.۰۰۰	۶۶۰.۰۰۰	
۱۰.	فصل نامه «معرفت ادیان»	علمی - پژوهشی	۱۶۵.۰۰۰	۶۶۰.۰۰۰	
۱۱.	فصل نامه «معرفت فرهنگی اجتماعی»	علمی - پژوهشی	۱۶۵.۰۰۰	۶۶۰.۰۰۰	
۱۲.	فصل نامه «معرفت فلسفی»	علمی - پژوهشی	۱۸۰.۰۰۰	۷۲۰.۰۰۰	
۱۳.	دو فصل نامه «اسلام و پژوهش های مدیریتی»	علمی - ترویجی	۱۶۵.۰۰۰	۳۳۰.۰۰۰	
۱۴.	دو فصل نامه «معارف عقلی»	علمی - ترویجی	۱۸۰.۰۰۰	۳۶۰.۰۰۰	
۱۵.	دو فصل نامه «معرفت اخلاقی»	علمی - ترویجی	۱۵۵.۰۰۰	۳۱۰.۰۰۰	
۱۶.	دو فصل نامه «عبار پژوهش در علوم انسانی»	علمی - ترویجی	۱۵۵.۰۰۰	۳۱۰.۰۰۰	
۱۷.	ماهنامه «معرفت»	علمی - ترویجی	۱۹۰.۰۰۰	۲.۲۸۰.۰۰۰	
۱۸.	دو فصل نامه «اندیشه های حقوق عمومی»	علمی - ترویجی	۱۶۵.۰۰۰	۳۳۰.۰۰۰	

نام نشریه: .....

مدت اشتراک: .....

مبلغ واریزی: .....

### فرم درخواست اشتراک

اینجانب: .....	استان: .....	شهرستان: .....
خیابان / کوچه / پلاک: .....	کد پستی: .....	صندوق پستی: .....
تلفن: (ثابت) .....	(همراه) .....	۹+ متقاضی دریافت مجله / مجلات فوق می‌باشم.
لطفاً از شماره‌های ذکر شده مجلات به مدت: .....	به آدرس فوق ارسال فرمایید.	
در ضمن فیش بانکی به شماره: .....	مبلغ: .....	ریال به پیوست ارسال می‌گردد.

امضا

<http://eshop.iki.ac.ir>

## The Criteria of Mystical Experience from the Viewpoint of Ibn 'Arabi and William James

Eshrat Ranjbar / MA in Philosophy and Islamic Theology, Al-Zahra University

ranjbar.ac@gmail.com

Ali Akbar Momeni / PhD Student in Comparative Studies of Religions, URD

**Received:** 2018/05/04 - **Accepted:** 2018/09/20

### Abstract

In a comparative study, this paper seeks to analyze the views of Ibn 'Arabi and William James on mystical experience. Ibn Arabi and James consider mystical experience indescribable and transient in which man acquires a transcendental and private epistemic knowledge through a transcendental force; in this experience one acquires a knowledge that never achieves through rational efforts. Whatever one gains in one's own experience cannot be transmitted empirically to others, and thus, those who seek such experiences should strive to gain those mystical experiences with spiritual struggle and self-discipline. In spite of the similarities, Ibn al-'Arabi believed that mystical experience can be acquired in the light of the Shari'a, which strengthens faith, but James considers the feeling as the source of religion and mystical experience, and regards theology as a secondary matter.

**Keywords:** religious experience, mystical experience, illuminative disclosure, intuition, Ibn Arabi, William James.

## **A Comparative Study of the Viewpoint of the Martyrs of the Sacred Defense and Khwaja Abdullah Ansari on the Conductive-mystical Stage of "Awakening"**

Mohammad Miri / Assistant Professor, Faculty of Islamic Studies, University of Tehran

**Received:** 2018/03/16 - **Accepted:** 2019/07/20

m.miri57@ut.ac.ir

### **Abstract**

The first step towards Allah is awakening or awaking from negligence. Khwaja Abdullah Ansari listed the most influential elements of this stage in *Manazil al-Sa'irin*. The Martyrs of the Sacred Defense, who, according to Imam Khomeini, attained the highest degrees of conduct and mysticism, have pointed to the features the stage of awakening in their valuable handwritings. Using an analytical and desk-research method, this paper, in a comparative study, proves the convergence of the viewpoint of the martyrs of the Sacred Defense and Khwaja Abdullah Ansari in the mystical stage of awakening. The martyrs' references to the effective factors in the awakening such as "hearing knowledge", "self-knowledge", "celebrating the Almighty God", "expecting the Occulted Help of the Almighty God", "taking benefit of life", "acknowledging the promises of the Almighty God", "accompanying the righteous" and finally "abandoning common habits" indicate that their heart were imbued with this mystical stage, as their point of view coincided with Khwaja Abdullah's view.

**Keywords:** practical mysticism, conductive home, the awakening of mysticism in holy defense, Khwaja Abdullah Ansari, lifestyle, holy defense martyrs

## Theoretical Capabilities of Islamic Mysticism in Civilization-making

Alireza Kermani / Associate Professor, Department of Islamic Mysticism, IKI

Kermania59@yahoo.com

Mohammad Mahmoudi / PhD Student of Islamic Studies Teachings, Qom, Islamic Maaref University

mahmoodi.mod@gmail.com

**Received:** 2019/02/12 - **Accepted:** 2019/06/16

### Abstract

The impacts of mystical theoretical foundations extend to various levels of human life, even to the social and civilization level. One of the fundamental dimensions of civilization is the theoretical and intellectual foundations, which itself have a connection with the mystical theoretical foundations. While possessing political, cultural, social and artistic capacities, Islamic mysticism has unique theoretical capacities that can play a role in the theoretical foundations of civilization. Analyzing the mystics works, this paper studies the role of mystical teachings in the theoretical dimension of civilization. This paper also analyzes the theoretical foundations of the Islamic mysticism regarding the theoretical philosophy of the history of civilization, the ontological status of unity and its civilizational role, systemic attitude to civilization, the connection of manifest and non-manifest in Islamic civilization, the position of man and his true destination and the importance of intuition in epistemology.

**Keywords:** modern Islamic civilization, capabilities of Islamic Mysticism, civilization-making, mysticism and civilization

## The Absolute Imagination in Sadr al-Din al-Qunawi's Mystical School

Mohammad Ali Ardestani / Assistant Professor of Philosophy, Research Institute for Islamic Culture and Thought  
aghlenab@gmail.com

**Received:** 2019/01/15 - **Accepted:** 2019/04/22

### Abstract

The Qunawi's mystical school is undoubtedly the largest school in the domain of the Ibn 'Arabi's mysticism school. One of the issues of this school is the issue of imagination, which has been proposed in both absolute and confined domains. The world of the absolute imagination is a matter between the World of Spirits and the World of Sense, and the third house of the absence of ipseity. The world of the restricted imagination also, is the middle world between man's natural and heavenliness emanation and its meaning. In mystical ontology, distinction realizes through absolute and binding, and individuation and non-individuation, as the distinction of the absolute imagination realizes through the mingling of light and darkness.

**Keywords:** absolute imagination, restricted imagination, existence, lack of manifestation, light, luminosity, darkness.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

### **The Semantics of Free Will and attributing it to God in Islamic Mysticism**

Hasan Amiri / Level Four at Qom Seminary, Al-Mustafa International University Researcher

**Received:** 2019/01/15 - **Accepted:** 2019/05/20

aminierfan2@gmail.com

#### **Abstract**

Using an analytical-descriptive approach, this paper seeks to analyze the meaning of free will and attributing it to God in Islamic mysticism. Muslim mystics have expressed various applications for "free will". Their passages imply that they have used this term both for God and man in homonym way. While considering the internal evidences and some other mystic's expressions, the author attempts to turn the different meanings into a single meaning and provide a comprehensive concept. Their passages also reveal that, "free will" with wonder and doubt cannot be applied to God. Focusing on their expressions, this paper seeks to justify the attribution of free will along with doubt to the Almighty God with regard to other validities, and resolve the primitive conflicts of their expressions.

**Keywords:** meaning of free will, homonym, Divine free will, unity of synthesis, manifestation, attribution of free will

# Abstracts

## A Brief Investigation into the Most Important Principles of the Mystical Interpretation of the Holy Qur'an

Hossein Mozaffari / Assistant Professor, Department of Mysticism, IKI      h.mozaffari48@gmail.com

**Received:** 2018/10/31 - **Accepted:** 2018/03/20

### Abstract

According to Muslim mystics, esoteric interpretation of the holy Qur'an, which means explaining the inner meanings of the holy Qur'an, has some principles. To dispel some doubts and reject accusations against Muslim mystics, this paper briefly studies the most important principles of interpretation of the holy Qur'an. These principles are as follow: 1. Setting words for the spirit of meanings; 2. The various meanings of the holy Qur'an; 3. The reference of all the inner and outer meanings of the holy Qur'an to God; 4. The unexclusiveness of the awareness of the esoteric interpretation of the Qur'an to God and the infallibles (peace be upon them). Using a descriptive-analytical method, this paper, under each of the above-mentioned titles, first, refers to some of the mystics' words, explains their meanings and then reviews and criticizes their ideas and perhaps those of their opponents. The research results show that, first, the general terms are not set only for their examples; second, the holy Quran has many apparent and inner meanings; third, God has intended all these meanings; fourth, although only the infallibles (as) can be aware of all the apparent and inner meanings of the Divine Book, others can also understand and explain the esoteric interpretation of the Qur'an to some extent, based on their scientific level and the degree of their inner purity.

**Keywords:** principles, mystical interpretation, the holy Quran, Muslim mystics.



## Table of Contents

<b>A Brief Investigation into the Most Important Principles of the Mystical Interpretation of the Holy Qur'an / Hossein Mozaffari .....</b>	<b>5</b>
<b>The Semantics of Free Will and attributing it to God in Islamic Mysticism / Hasan Amini.....</b>	<b>21</b>
<b>The Absolute Imagination in Sadr al-Din al-Qunawi's Mystical School / Mohammad Ali Ardestani.....</b>	<b>31</b>
<b>Theoretical Capabilities of Islamic Mysticism in Civilization-making / Mohammad Mahmoudi / Alireza Kermani .....</b>	<b>45</b>
<b>A Comparative Study of the Viewpoint of the Martyrs of the Sacred Defense and Khwaja Abdullah Ansari on the Conductive-mystical Stage of "Awakening" / Mohammad, Mir.....</b>	<b>63</b>
<b>The Criteria of Mystical Experience from the Viewpint of Ibn 'Arabi and William James / Eshrat Ranjbar /Ali Akbar .....</b>	<b>79</b>

## *In the Name of Allah*

Anwār-Ma'rifat

Vol.8, No.1, Spring & Summer 2018

An Academic Semianual on Journal of Mysticism

**Proprietor:** *Imam Khomeini Educational and Research Institute (IKI)*

**Editor in Chief:** *Ali Reza Kermani*

**Editor:** *Ahmadhusein Sharifi*

**Page Setup:** *Hamid Khani*

**Publication:** *Hamid Khani*

### **Editorial Board:**

- ☐ **Ali Amini Nezhad:** *Seminary Professor, Qum Seminary*
- ☐ **Hasan Saidi:** *Associate Professor, Shahid Beheshti University*
- ☐ **Askari Solimani Amiri:** *Associate Professor, IKI*
- ☐ **Ahmadhusein Sharifi:** *Professor IKI.*
- ☐ **YarAli Kord Firozjahi:** *Associate Professor, Bagher al-Olum University.*
- ☐ **Mohammad Fanai Ashkevari:** *Associate Professor, IKI*
- ☐ **Golamreza Fayazi:** *Professor, IKI*
- ☐ **Mohsen Gomi:** *Associate Professor, Bagher al-Olum University*
- ☐ **Ali Reza Kermani:** *Associate Professor, IKI.*
- ☐ **Mohammad Mahdi Gorjiyan:** *Associate Professor, Bagher al-Olum University*

---

### **Address:**

**IKI**

Jomhori Eslami Blvd, Amin Blvd., Qum, Iran

**PO Box:** 37185-186

**Tel:** +9825-32113471

**Fax:** +9825-32934483

**<http://nashriyat.ir/SendArticle>**

**<http://iki.ac.ir> & <http://nashriyat.ir>**

---