

Distinctive Features of Epistemology in the Theology of Rumi and Ibn Arabi Compared to Christian Mysticism and Western Philosophical Schools

Amir Yousefi ¹ | Ali ashrafimami ²

1. Ph.D. Candidate, the Religions and Mysticism group at Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran E-mail: yousefi.amir@ut.ac.ir
2. Corresponding Author, Associate Professor of Religions and Mysticism of Ferdowsi University, Iran. E-mail: imami@um.ac.ir

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article Article history: Received: 9 July 2025 Received in revised form: 19 August 2025 Accepted: 16 September 2025 Published online: 27 September 2025 Keywords: Rumi, Ibn Arabi, mystical theology, Christian mysticism, Western philosophy	This research delves into the characteristics of authentic knowledge in Islamic Sufism, particularly focusing on the epistemologies of Rumi and Ibn Arabi. It aims to compare these perspectives with Christian mysticism and philosophical and theological epistemology. The study highlights the distinct approaches of Rumi and Ibn Arabi as two prominent figures in Islamic Sufism, contrasting them with the understanding of God in Christian mysticism. Contemporary scholars' analyses of mystical knowledge and the perspectives of certain philosophers of religion are examined to provide a comprehensive evaluation, which is a primary goal of this paper. By examining the relationship between mystical knowledge and rationality, the study assesses the position of knowledge within a mystical system structured around intuition. Authentic knowledge passes through the gate of a legitimate and moderate spiritual path. Its validity is linked to the manner of this spiritual journey and the belief in the One God, as true revelation is in fact derived from a correct connection with the singular reality of existence, and this connection necessitates its appropriate requirements. Ultimately, the paper argues that the mystical knowledge of Rumi and Ibn Arabi is not confined to limited, instrumental reason but aligns with a higher reality known as universal reason. This starkly contrasts Christian belief, with its emphasis on incarnation and the mystical perspectives accompanying it. Consequently, approaches that contradict explicit rationality, such as incarnation, and theosis, cannot be considered valid in their understanding of God.

Cite this article: Yousefi, A, & Ashrafimami, A .(2025). Distinctive Features of Epistemology in the Theology of Rumi and Ibn Arabi Compared to Christian Mysticism and Western Philosophical Schools.. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 9 (2), 319-345. DOI: <http://doi.org/10.22111/jrm.2025.49819.1234>



© The Author(s). Yousefi, Amir, Ashrafimami, Ali
DOI: <http://doi.org/10.22111/jrm.2025.49819.1234>

Publisher: University of Sistan and Baluchestan

Introduction

This present research aims to examine and analyze the characteristics of authentic knowledge within the realm of Islamic mysticism (Irfan), with particular emphasis on the views of two prominent figures of this mystical tradition: Mewlana (Jalal al-Din Balkhi) and Ibn Arabi. This study is conducted within a comparative framework between Islamic and Christian mysticism, as well as engaging with philosophical and theological epistemology. The main goal of this research is to clarify the distinctions and similarities between the mystical outlooks of these two Islamic thinkers and the mystical approaches of Christianity, especially concerning aspects such as intuitive knowledge, mystical path, and the ways of attaining the supreme truth.

In this context, the present study analyzes the viewpoints of contemporary scholars regarding mystical knowledge and attempts, by referencing the opinions of certain philosophers of religion, to provide a comprehensive evaluation of the position of this knowledge within different intellectual systems. One of the primary themes of this investigation is the relationship between mystical knowledge and rationality. Here, questions such as whether mystical knowledge conflicts with rationality or exceeds it are carefully examined. Moreover, the structure of knowledge in the mystical system—being intuition-centered—is explored in detail.

Research Methodology

This writing is based on an analytical-descriptive approach, in which library sources within this field have been thoroughly reviewed, and various interpretations related to the subject have been analyzed in relation to one another.

Results of the Article

From the perspective of this research, authentic knowledge in Islamic mysticism is a path that passes through a lawful, moderate, and balanced spiritual journey, where its validity depends on the proper conduct of this journey and a firm belief in the One God. In fact, correct intuition, which results from a proper connection with the ultimate reality, can only be achieved if the traveler (salik) correctly fulfills the necessary conditions for this relationship. This viewpoint is especially clear in the teachings of Mewlana and Ibn Arabi. In the doctrines of these two mystics, mystical knowledge is not confined to the realm of partial or instrumental reason, but is understood within the horizon of the Whole Reason (Aql)—a rationality that transcends ordinary reasoning to attain discovery and intuition.

Compared to Christian mysticism, this research clearly demonstrates that doctrines such as union, incarnation, and residency—which hold central places in Christian divine knowledge—are not accepted in Islamic mysticism. From the viewpoints of Mewlana and Ibn Arabi, such approaches conflict not only with explicit rationality but are also incompatible with the foundational Tawhid (divine monotheism) of Islamic mysticism. Therefore, this study emphasizes that these concepts cannot be regarded as valid within the framework of Islamic mystical theology.

In conclusion, this research evaluates the place of mystical knowledge within the thought systems of Mewlana and Ibn Arabi, illustrating how this knowledge interacts or contrasts with Christian mysticism and with philosophical and theological epistemologies. This analysis not only deepens the understanding of the differences between these traditions but also facilitates intercultural and interfaith dialogue in the fields of mysticism and divine knowledge.

One of the most fundamental distinctions in Islamic mystical knowledge (Irfan) concerning the knowledge of God, as compared to Christian mysticism, is its markedly different approach to the relationship between humans and God. In Islamic mysticism, especially in the teachings of figures like Mewlana and Ibn Arabi, concepts such as unity and incarnation—which are central in Christianity—are strongly challenged and rejected. These concepts are viewed as incompatible with rationality and Tawhid (the Islamic doctrine of monotheism). Instead, Islamic mysticism explains the relationship between God and human beings through concepts such as divine manifestation, finitude, eternity, and being dissolved in God's Will, which are seen as concepts that do not oppose the broader understanding of rationality. It elevates the understanding of knowledge about God from being perceived as irrational (as in some Christian interpretations) to a level beyond reason.

1. Authentic Knowledge and the Path to Attain It

In Islamic mysticism, authentic knowledge of God is attained through a righteous, balanced, and lawful spiritual journey. This journey is based on the divine guidance of the prophets and aligns with Islamic teachings. Contrary to some modern philosophers of religion's mistaken views, this approach does not lead to a constructivist or relativist understanding of truth; rather, it results in tawhid (divine unity) in knowledge. In other words, this form of mystical knowledge is grounded in a single, immutable reality rooted in the divine essence and is accessible through experiential and intuitive means.

2. Conditions and Preconditions for True Knowledge

Achieving this knowledge requires adherence to certain conditions that transcend purely theoretical rationality. It involves action and practical spiritual effort, characterized by a transcendental and spiritual perspective, which compels the individual to go beyond material constraints and attain divine insight. Only through this can one acquire correct and trustworthy knowledge.

3. Mewlana and Ibn Arabi as Distinguished Figures

Mewlana and Ibn Arabi, as two prominent figures in Islamic mysticism, defend this form of knowledge. They believe that mystical knowledge is not confined to partial or instrumental reasoning, nor is it in opposition to Divine Wisdom (Aql). This knowledge is both theoretical and practical; it is not limited to contemplation alone, nor divorced from action and spiritual practice. Moreover, their worldview emphasizes that humans are connected to various aspects of life, such as love, thinking, and being in relation to the Living God. Central in this perspective is the Islamic Revelation (Wahi) as the primary guiding source. Additionally, by understanding the universe as a unified entity under the sovereignty of God, they underline the necessity of a transcendental and intuitive approach to grasping the true nature of existence.

4. Fundamental Differences from Christian Mysticism and Western Philosophy

Given these foundational principles, the methodology and worldview of Mewlana and Ibn Arabi in Islamic mysticism are entirely different from Christian mysticism and Western philosophical schools. While Christian mysticism emphasizes concepts like incarnation and union, these are rejected in Islamic mysticism with clear rational reasons, advocating instead for Tawhid and experiential knowledge through intuition. Consequently, the results and insights of these two traditions naturally differ.

Conclusion

In conclusion, knowledge of God in Islamic mysticism, based on comprehensive rationality, practical spiritual effort, and experiential insight, charts a path that not only does not oppose rational thought but elevates it to a higher level. This worldview stands in contrast to some irrational interpretations found in Christian mysticism and to relativism prevalent in certain philosophical schools, presenting a singular, immutable truth rooted firmly in Tawhid (Islamic monotheism).

ویژگی‌های متمایز معرفت‌شناسی در خدانشناسی مولانا و ابن عربی در مقایسه با عرفان مسیحی و مکاتب فلسفی غرب

امیر یوسفی^۱ | علی اشرف امامی^۲

۱. دانشجوی دکتری، گروه ادیان و عرفان دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: yousefi.amir@ut.ac.ir
 ۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه ادیان و عرفان دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: imami@um.ac.ir

چکیده	اطلاعات مقاله
پژوهش پیش رو به دنبال ویژگی‌های معرفت معتبر در خدانشناسی عرفان اسلامی با تکیه بر معرفت‌شناسی مولانا و ابن عربی در قیاس با عرفان مسیحی و معرفت‌شناسی فلسفی و کلامی‌ست. در این میان، تمایزات نگاه مولانا و ابن عربی به عنوان دو شاخص در عرفان اسلامی با خدانشناسی عرفان مسیحی برجسته می‌شود. نظرات محققان معاصر در تحلیل‌شان نسبت به معرفت عرفانی و عنایت به آراء برخی فیلسوفان دین، می‌تواند ارزیابی مهمی به دست دهد که از اهداف این نوشتار است. ضمن بررسی نسبت معرفت عرفانی با عقلانیت، جایگاه معرفت در نظام عرفانی به عنوان ساختاری شهود محور، مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. معرفت معتبر از درگاه سلوک مشروع و معتدل می‌گذرد و اعتبار آن به نحوه سلوک و باور به خدای یگانه مرتبط است، چراکه شهود صحیح در واقع ناشی از ارتباط درست با حقیقت واحد هستی‌ست و این ارتباط، لوازم مناسب خود را می‌طلبد. در بررسی نهایی، معرفت عرفانی مولانا و ابن عربی، در حصار عقل جزیی و ابزاری نیست و مطابق حقیقتی فراتر به نام عقل کل است. با ایمان مسیحی و آموزه تجسد و نگاه عرفای مسیحی در خدانشناسی کاملاً مغایر است، لذا نمی‌توان رویکردهای در تعارض با عقلانیت صریح را از قبیل اتحاد و حلول و تجسد، در خدانشناسی ایشان معتبر قلمداد کرد.	نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۴/۱۸ تاریخ ویرایش: ۱۴۰۴/۵/۲۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۶/۲۵ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۷/۵ واژه‌های کلیدی: مولانا، ابن عربی، خدانشناسی عرفانی، عرفان مسیحی، فلسفه غرب

استناد: یوسفی، امیر؛ و اشرف امامی، علی (۱۴۰۴). ویژگی‌های متمایز معرفت‌شناسی در خدانشناسی مولانا و ابن عربی در مقایسه با عرفان مسیحی و مکاتب فلسفی

DOI: <http://doi.org/10.22111/jrm.2025.49819.1234>

غرب. مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی، ۹ (۲)، ۳۱۹-۳۴۵



© نویسندگان. یوسفی، امیر؛ و اشرف امامی، علی

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

مقدمه

۱- معرفت در تعریف عرفان

در تعریف عرفان آن را از مصدر «عرف» به معنای شناختن دانسته‌اند و آن را برای درجه ویژه‌ای از علم و دانستن به کار می‌برند و به شناخت چیزی با تفکر و تدبر در آثار آن اطلاق می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۳۸۹، ص. ۳۴۶). در قرآن از ریشه «عرف» برای شناخت حق نیز استفاده شده است (المائدة: ۸۳).

چیتیک^۱ از زبان ارنست^۲ می‌گوید که واژه تصوف برای اطلاق به عرفان اسلامی گرچه در مواردی ریشه تاریخی اسلامی نیز دارد لکن توسط مستشرقان بریتانیایی بیشتر مورد رواج قرار گرفته است (چیتیک، ۲۰۰۸، ص. ۲)، (ارنست، ۱۹۹۷). با این حال حتی چیتیک نیز که چنین تعبیری را در این باب به کار می‌برد همچون دیگر محققان غربی و البته بسیاری در تاریخ اسلام استفاده از تصوف را ترجیح می‌دهد (چیتیک، ۲۰۰۸، ص. ۳) و بر خلاف این نگاه مرسوم در میان ایشان، در بین محققان معاصر ایرانی برخی مفهوم عرفان را عام‌تر از تصوف می‌دانند و گویی معنایی منفی برای تصوف قائل‌اند (موحدیان عطار، ۱۳۹۶، ص. ۶۲). در این نوشتار، شناخت و ابزار کسب معرفت در خدانشناسی عرفانی به عنوان بنیان معرفت عرفانی طرح می‌شود. از این جهت، از منظر اندیشمندان معاصر، معرفت عرفانی دارای ویژگی‌های منحصر به فردی است که آن را از دیگر طبقه‌بندی‌های دین‌مدارانه جدا می‌سازد و به آن هویتی قابل تعریف می‌بخشد. ویژگی‌های کسب معرفت در خدانشناسی عرفان اسلامی با عرفان مسیحی و مکاتب فلسفی و کلامی دارای تفاوت‌های بارزی است که نگارنده در پی تبیین این تمایزات است.

جستجوی معرفت در خدانشناسی و به مثابه راز

در زبان انگلیسی از معادل «Mysticism» برای عرفان استفاده می‌شود که با ریشه‌های آن در زبان عربی متفاوت است (Gove, 1981, vol2, 1497). البته واژه (Gnosticism) را برخی برای عرفان معادل مناسب می‌دانند لکن به دلیل شهرت کمتر آن برای معنای عرفان مورد بحث این نوشتار نیست. دلیل دیگر این است که این واژه به نحله خاصی در اروپا منتسب است و از این جهت نیز

¹ William C, Chittick

² Carl W, Ernest

استفاده آن را نامعمول کرده است. ریشه واژه (Gnosticism) از (gnosis) به معنای دانش باطنی ست (همان، جلد ۱، ص. ۹۷۱) و از این جهت به معنای عرفان و ریشه آن در زبان عربی نزدیکتر است. این انتخاب از حیث دلالت‌های زبان‌شناختی اشاره به این امر دارد که گویی نزد ایشان رازواری عرفان برجسته‌تر از معرفت‌بخشی آن است و به همین دلیل است که شمن‌ها و شمنیسم را معمولاً در طبقه‌بندی «Mysticism» قرار می‌دهند. جهت قرینه این مطلب می‌توان به صفت بیان‌ناپذیری که جیمز^۱ بر آن تأکید کرده است اشاره کرد که می‌تواند بی‌ارتباط با این زمینه فکری نباشد. گرچه هر تجربه‌ای عیناً به کلمات قابل تقلیل نیست لکن انسان‌ها در همه امور، تجارب خود را بیان می‌کنند و بیان‌ناپذیری را نمی‌توان از این جهت صرفاً به تجارب عرفانی اطلاق کرد. از این جهت است که عرفا، خصوصاً عرفای اسلامی به معرفت بخش بودن تجارب خود همواره تأکید ورزیده‌اند و از آن در موضوعاتی چون خداشناسی بهره جسته‌اند. لذا می‌توان تقلیل‌گرایی را در بطن نگاه جیمز به عرفان مشاهده کرد. از کسانی که در مقابل این نگاه به تعریف عرفان پرداخته است، آندرهیل^۲ است. او برخلاف جیمز که بیش‌تر ناظر بر احساس شخصی عارف و بیان‌ناپذیری آن مانور می‌دهد، عرفان را با خداشناسی و افزایش معرفت مرتبط می‌داند (Underhill, 1920, p.6) از این‌رو، شخصی انگاشتن تجربه عرفانی به نحوی که اعتبار آن را برای بیان به دیگران و معرفت‌بخش بودن آن زیر سوال ببرد نظری نیست که مورد قبول همگان باشد. عنصر اصلی عرفان نزد آندرهیل با خداشناسی پیوند خورده است و این راز خود را در خداشناسی نشان می‌دهد. به نحوی که نگاه و ارتباط خاص با خدا در عرفان را، ویژگی خاص عرفا دانسته و نوعی ارتباط خاص را ذکر می‌کند که از آن با مفهوم وحدت^۳ نام می‌برد. وحدتی که میان روح و خدا رخ می‌دهد و هدف و ویژگی اصلی عرفان را این موضوع می‌داند (همان، ۲۰). از تفاوت‌های مهم دیگر، میان آندرهیل و جیمز تأکید آندرهیل بر عملی بودن و منفعل نبودن عرفان است که از این منظر نیز به عرفان اسلامی نزدیک‌تر می‌شود. چراکه در عرفان اسلامی نیز خداشناسی و رسیدن به درک و غایت آن با سلوک عملی ممکن است و سلوک عملی‌ست که دروازه‌های معرفت حقیقی را می‌گشاید.

¹ William, James

² Evelyn, Underhill

³ Union

تمایز اصلی میان خداشناسی عرفان مسیحی و عرفان اسلامی

اسپنسر^۱، مهمترین ویژگی عرفان را ارتباط مستقیم با امر متعال^۲ می‌داند که به وسیلهٔ شهود و تجربهٔ یگانگی توصیف می‌شود و این نوع خاصی از معرفت را پدید می‌آورد (spencer, 1963, p. 9). در نگاه اسپنسر گویی عرفان با خداشناسی بیش از همه عجین است و نگاه عارف به خداشناسی است که ویژگی اصلی عرفان را تبیین می‌کند. وی نگاه عارفانه را در چارچوبی فراتر از عرفان مسیحی تصویر می‌کند که منوط به داشتن تجربهٔ شهود و ارتباط مستقیم با امر متعال است؛ لکن این ارتباط مستقیم، لزوماً درک اتحادآمیز نیست و عمومیت ارتباط به شکل مستقیم را شامل می‌شود. چندان که او در کتاب خود، ویژگی ارتباط مستقیم را در انبیای بنی اسرائیل و بخشی از عرفان یهودی برجسته می‌داند (همان، ص ۲۱۲) ولی در عرفان مسیحی اتحاد با خدا را ویژگی مورد تأکید عرفای مسیحی معرفی می‌کند و آن را بنا بر سخنان پولس^۳ تبیین می‌کند (spencer, 1963, p. 219).

این تمایز در معرفت به خدا در همه ادیان مورد بحث و مناقشه بوده است، لذا باور به اتحاد با خدا ویژگی ضروری عرفانی بودن یک نحله به شمار نمی‌آید و اصولاً در مسیحیت و عرفان مسیحی است که بیش از همه به آن پر و بال داده شده است و اتحاد با خدا از اصول باورهای مسیحی و به تبعیت از آن عرفای مسیحی بوده است و اتحاد با خدا هدف نهایی ایشان است، چندان که عرفای مسیحی قرون وسطی از اصطلاح «در خدا شدن»^۴ استفاده کرده‌اند و پولس نیز در همین راستا می‌گوید: «آن کس که با خداوند یگانه می‌شود با او یک روح است» (اول قرنتیان، ۱۷:۶)، (سیار، ۱۳۹۶، ۸۳۵). حتماً در تعریف و چگونگی معنای اتحاد می‌توان مناقشه کرد و تعبیر مسیحی و تأکید پولس را تفسیری خاص از اتحاد دانست که در آن به تعبیر او دو روح یک روح می‌شوند. این سخن اگر تأویل نشود الزاماً با تعالی خداوند در تعارض است، و همین تفاوت مبنا در معیار رسیدن به معرفت صحیح در خداشناسی عرفان مسیحی و اسلامی است. چندان که در مسیحیت، اصل و بنیان معرفت و شناخت خدا با ایمان و اقرار به چنین امکانی است در صورتی که معنای دیگری در عرفان اسلامی توسط عرفا

¹ Sydney, Spencer

² The Trancendent

³ Paul

⁴ Deification

استفاده شده است که به معنای یگانه شدن روح به معنای مسیحی آن نیست. از این روست که در تبیین شخصیت عیسی در مسیحیت با تجسم خداوند مواجه هستیم و بیان می‌شود که «کلمه خدا بود» (سیار، ۱۳۹۶، ص. ۴۶۹) و در ادامه گفته می‌شود که «کلمه جسم گشت» (سیار، ۱۳۹۶، ص. ۴۷۱). این طرز تلقی که با تجسم حقیقی خداوند در قالب انسانی همراه است، با نگاه عرفان اسلامی در تعارض است. این سنخ از معرفت در خدانشناسی عرفان مسیحی، آن را به تعارض با عقلانیت در هر تعریف از آن کشانده است. معرفت به خدا در میان انبیاء بنی اسرائیل نیز چندان یکسان با عرفان اسلامی حداقل مولانا و ابن عربی نیست گرچه برخی از محققان بر این عقیده هستند که عرفان یهودی در تاریخ عهد عتیق با درجات مختلفی وجود داشته است (Abelson, 1913, p.7). لکن برخی به دلیل تأکید تعالی خداوند در یهودیت این امر را که عرفان یهودی از ابتدا وجود داشته است را منکر می‌شوند. این سخن از آنجا بر می‌خیزد که باور به نوعی وحدت را ضروری عرفانی بودن می‌دانند. از این جمله این افراد فردریچ هایلر^۱ است تأکید هایلر و تعریف او با الفاظی مشابه نسبت وحدت میان انسان و خدا طرح می‌شود (Heiler, 1932, p.169) لکن به هیچ روی آثار و معنای یکسانی با آنچه اندر هیل از وحدت طرح کرده است ندارد. لذا معرفت الهی و عرفانی به باور بسیاری از محققان با تفسیری از وحدت انسان با خدا و خدانشناسی نسبتاً متمایزی طرح می‌شود که در آن نسبت میان انسان و خدا، خدا و جهان پرسش‌هایی است که از درون آن به درک درست از نسبت معرفت عرفان اسلامی و تفاوت آن با عرفان مسیحی می‌توان رسید. ابن عربی در رد هرگونه همه‌خدایی یا امکان تجسد، ذات خداوند را در اوج تنزیه تبیین می‌کند، وی تأکید می‌کند که خداوند را نباید مانند ماهیت مخلوقات یا هر ماهیتی شناخت: «و قد نهانا الشارع أن نتفكر في ذات الله و ما منعنا من الكلام في توحيد الله بل أمر بذلك فقال فاعلم أنه لا إله إلا الله و استغفر لذنبك و هو هنا ما يخطر لمن نظر في توحيد الله من طلب ماهيته» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ۹۰)

مولانا نیز چنین رویکردی دارد و می‌گوید:

«گر بدیدی حس حیوان شاه را پس بدیدی گاو و خر الله را»

(مثنوی معنوی، دفتر دوم، ۶۵)

¹ Friedrich, Heiler

«صورت بی‌صورت بی‌حد غیب ز آینه دل تافت بر موسی ز جیب
گرچه آن صورت ننگجد در فلک نه به عرش و فرش و دریا و سمک
زانکه محدود است و معدود است آن آینه‌ی دل نباشد حد بدان»

(مثنوی معنوی، دفتر اول، ۳۴۸۶-۳۴۸۹)

معرفت عرفانی در اسلام را نباید به معنای اتحاد با خدا با بستر تفکر مسیحی بررسی کرد. چراکه این سخن، تفسیر مختص عرفان مسیحی است و قابل تطبیق با دیگر عرفان‌ها به خصوص عرفان اسلامی به نظر نمی‌رسد و معنای «فنا» در عرفان اسلامی به عنوان غایت سلوک مطرح است که در انگلیسی از آن با واژه (annihilation) استفاده می‌شود و این واژه با (unification) هیچ مترادفی ندارد و این واژه اخیر مورد استفاده محققان غربی برای اتحاد با خداست که در تعریف معرفت الهی-عرفانی استفاده می‌کنند. در صورتی که واژه اول در عرفان اسلامی برای اوج ارتباط سالک و عارف با خدا در متون عرفانی و غرق در اراده الهی شدن استفاده می‌شود.

تفاوت معرفت عرفانی با معرفت کلامی

نکته دیگر در فهم معرفت‌شناسی عرفان اسلامی، تفاوت آن با دیگر معارف از جمله رویکرد کلامی است. کسب معرفت در کلام، به خصوص در باب خداشناسی و در استفاده از روش استدلالی-عقلانی برای اثبات گزاره‌های اعتقادی-ایمانی (نقل) تبیین شده است. ولفسن^۱ که از متخصصان برجسته علم کلام به شمار می‌آید می‌گوید که تاریخ علم کلام بنا به نظر ابن خلدون بعد از اختلافات عقیدتی بر سر تفصیل جزئیات ایمان میان مسلمانان شکل گرفت (Wolfson, 1976, pp. 4,5). همانطور که در تعریف پیداست، در علم کلام عموماً اعتقادات به نحو پیشینی، متعلق ایمان قلمداد می‌شوند و از منظر گزاره‌ها و نصوص دینی بنا به تفسیر هر گروه و با باوری خاص شکل گرفته‌اند. لذا اهل کلام، با استدلال در پی تحکیم اعتقاد خود هستند و حتماً در این میان نیز برخی بنا بر استدلال‌های گوناگون تغییر عقیده می‌دهند و از این منظر، استدلال نقش تأسیسی برای اعتقادات ندارد و صرفاً نقش اثباتی

¹ Harry Austryn Wolfson

ایفا می‌کند. ولسن ابتدا علم کلام را با خداشناسی تبیین می‌کند و از اصطلاح (Theology) استفاده کرده است و از این منظر گرچه علم کلام با همه گزاره‌های اعتقادی دینی اعم از گزاره‌ای مربوط به نبوت، معاد، فرشتگان، خلقت و... سر و کار دارد اما در این میان نیز کسی منکر نخواهد بود که خداشناسی در رأس این موضوعات مورد بحث علم کلام است. این اشتراک موضوعی در دیگر ادیان، خصوصاً ادیان ابراهیمی وجود دارد چندان که در مسیحیت و یهودیت نیز موضوع اصلی علم کلام خداشناسی است. استدلال همیشه در علم کلام در جایگاه اثباتی نبوده است و در کلام مسیحی در موارد متعدد نه با استدلال که با کنار کشیدن عقل و استدلال و توصیه به ایمان در برابر امر غیر معقول خصوصاً در خداشناسی شکل گرفته است چندان که فان اس^۱ دیگر متخصص علم کلام نیز چنین باوری دارد (van Ess, 2006, pp. 153).

این نگرش در کلام مسیحی خصوصاً در خداشناسی ایشان تبدیل به رویه شده است، در میان ایشان تأکید بر جایگاه ایمان به عنوان امری خلاف امر معقول است که بنا بر همین تعریف خاص است که می‌توانند از امر متضاد با عقل در خداشناسی دفاع کنند. در صورتی که در معرفت‌شناسی عرفان اسلامی چنین تقابلی در ساحت فراعقلانی است نه آن که در تعارض و تناقض با عقل قرار گیرد. بنا بر نظر فان اس، در کلام اسلامی آنچه مسلمانان را به استفاده از استدلال عقلانی بر خلاف مسیحیت سوق داد، دفاع از عقاید اسلامی در برابر دیگران بوده است، از آن جا که نمی‌توانستند در برابر دیگران از آیات قرآن و احادیث به عنوان دلیل احتجاج کنند، لذا به دفاعی عقلانی روی آوردند (Ibid, p. 158) این مسئله ریشه‌های تکیه بیش‌تر به عقلانیت را در تاریخ اسلام نسبت به مسیحیت نشان می‌دهد و بدین جهت در معرفت عرفانی نیز در جریان اصلی عرفان اسلامی نزدیکی بیش‌تری به فهم عقلایی دیده می‌شود چندان که در نسبت خدا و انسان قابل اشاره است و بر خلاف مسیحیت، مفاهیمی چون تجسد خداوند، جایی ندارد.

معرفت‌شناسی عرفان اسلامی و عقلانیت

این امر که خداشناسی تنزیهی در جریان اصلی عرفان اسلامی چون ابن‌عربی و مولانا توانست جایگاه خود را به نحوی اصولی و بنیادین حفظ کند و مانع از تفاسیر عرفانی صرفاً تشبیهی شود، ناشی از

^۱ Josef van Ess

وجود رویکرد عقلانی در اسلام است. چندان که شهرستانی (از بزرگان کلام اشعری که مولانا و ابن عربی نیز از آن سنت ریشه گرفته‌اند و البته در ادامه رویکرد مستقل پیشه کرده‌اند) الهیات تنزیهی خود را مدیون ابوحنیفه می‌داند که در قرن اول و دوم هجری زیسته است (فان اس، ۱۴۰۱، ج ۳، ص. ۶۷). این سخن شهرستانی نشان از ورود این نوع از عقلانیت از همان سده اول هجری می‌دهد. ورود عقلانیت به خداشناسی نه به دوران اسلام که به یونان باستان بر می‌گردد؛ چندان که واژه (Theology) ابتدا توسط افلاطون و ارسطو استفاده شده است و ورنر یگر^۱ بر آن صحنه می‌گذارد (Jaeger, 1948, p. 5) ظهور (rational conception of the divine) از فلسفه یونان باستان عرصه‌ای را در خداشناسی گشود و به نظر یگر، همان روش عقلایی در خداشناسی دیگر ادیان نیز اثرآفرین بوده است. امروزه نیز این نوع از خداشناسی در قالب فلسفه وجود ادامه دارد و از منظر نظام معرفتی نه زیر مجموعه عرفان یا کلام که زیرمجموعه فلسفه است و با اسامی دیگر چون: "first philosophy" "metaphysics" "science of first principles" از این نوع از خداشناسی یاد می‌شود (همان، ۶). معرفت عرفان اسلامی در جریان اصلی خود، با آن که در روش اثبات، خود را بی‌نیاز از استدلال عقلانی می‌داند، لکن در درون خود خالی از عقلانیت نیست و به هیچ وجه جزمیت‌گرایی مخالف عقلانیت صریح، در آن ترویج نمی‌شود. هرچند در مواردی با عقل ظاهرین، ابزاری و عرفی که توان تحلیل عمیق معنایی خصوصاً در خداشناسی را ندارد به ستیزه پرداخته‌اند، لکن ساحتی دیگر از عقلانیت به نام عقل کل را طرح کرده‌اند که جایگزین عقلانیت ابزاری شود و به نظر عارفان سطح بالاتری از عقلانیت را که گاه مخالف عقل ابزاری است را معرفی و تأیید می‌کنند. این نگاه در نزد دیگر محققان عرفان اسلامی نیز دیده می‌شود، برای مثال شimmel^۲، مبنای ابن عربی را استفاده از عقلی تیز و سرد برای شکل دادن نظام عرفانی و اندیشه‌ی خود می‌داند که شimmel از آن به نام (theosophical) یاد می‌کند (Schimmel, 1975, p.273) که به معنای حکمت الهی یا به عبارتی همان خداشناسی عرفانی است. آنچه در نزد شimmel مطرح است؛ نه دوری از هر نوع عقلانیتی که وجود عقلانیتی بر مبنای عقل کل است که در مقابل (reason) به معنای

¹ Werner Jaeger

² Annemarie Schimmel

عقل جزئی از واژه (intellect) برای تبیین آن استفاده می‌شود که می‌تواند معادل «عقل شهودی» قلمداد شود.

۱- نقش استدلال از نوع بهترین تبیین در معرفت‌شناسی عرفان اسلامی

مسلمانان به دلیل داشتن خدانشناسی قابل دفاع از منظر عقلایی، از استدلال‌های عقلانی نیز استقبال کرده‌اند. به گفته فان اس، این استدلال‌ها نقش مهمی در معرفت‌شناسی کلام اسلامی ایفا کردند. در مقابل، عرفا نیازی به اثبات اعتقادات خود از طریق استدلال عقلانی نمی‌دیدند و به نوعی معرفت و یقین درونی اتکا می‌کردند که بدیهی دانسته می‌شود. این روش را می‌توان تا حدودی با «استدلال از طریق بهترین تبیین» در فلسفه مقایسه کرد، هرچند که چنین قیاسی کاملاً تطابق ندارد. عرفا باورهای شهودی خود را با عقل کل تطبیق می‌دادند و معتقد بودند که توضیحات آنها از هستی و خداوند، حقیقی‌ست و تفسیر دقیق‌تری از امر واقع به دست می‌دهد و در نتیجه به سؤالات بیشتری نیز پاسخ می‌گوید. از این جهت، بدون اعتراف به این امر، ولی در پی استدلال از جنس بهترین تبیین هستند. موردی که غالباً مغفول است و فقط به علم حضوری برای معرفت‌شناسی عرفان اسلامی استناد می‌شود.

نظام معرفت عرفانی: نظام شهودمحور

معرفت عرفانی مبتنی بر شهود است، بر خلاف نظام‌های معرفت دیگر چون نظام علم تجربی که بنایش بر محسوسات است و در چارچوب آزمایشگاهی یا محیط معمولاً میکروسکوپی به یافتن روابط میان اشیاء و محسوسات می‌پردازد. متعلق نظام معرفت عرفانی، معنای زندگی، انسان و خدا و ارتباط ایشان با یکدیگر است. شناخت آنها و غایت آنها موضوعاتی هستند که نه بنا بر استقراء، چندان که در علوم تجربی به آن تکیه می‌شود و نه صرفاً بنای بر محسوسات است. بلکه مسیر معرفت عرفانی با توسل به عالم معنا و غیر حواس پنج‌گانه در کنار محسوسات پیش می‌رود تا بدان وسیله تبیین به خصوص خود را ارائه کند. تفاوت آن با نظام معرفت فلسفی نیز در این است که در فلسفه بر برهان و استدلال بنا بر عقل متعارف مواجه هستیم در صورتی که در عرفان، بینش عارف مبتنی بر دریافت‌های قلبی و شهودی‌ست و در تبیین شهود به عقل متعارف نیز لاجرم متوسل می‌شوند. لذا این مبنای معرفت‌شناسی عرفان اسلامی، ابتدا حوزه خاصی از نظام معرفت‌بخشی را ارائه می‌کند که می‌تواند از منظر مدعیان دیگر نظام‌های معرفتی، پایه و اعتبار آن مورد شک و تردید یا انکار واقع شود. با این

همه، از نظرگاه عارفان چنین دروازه‌ای از معرفت، وجود حقیقی دارد و البته هرکس نمی‌تواند بدان مستقیماً دست یابد. رسیدن به معرفت معتبر در عرفان اسلامی، مستلزم مقدمات و سلوک خاص است تا تجربه شهودی ایشان برای دیگری نیز رخ نماید. از این حیث است که عرفای بزرگ به تبیین ما حصل شهود خود پرداخته‌اند تا دیگران نیز از آن بهره‌مند شوند.

۱- موازین و اعتبار سنجی در معرفت عرفان اسلامی

از دلایل عارفان برای توضیح اعتبار چنین معرفتی این است که عالم و هستی در دیدگاه ایشان زنده است و عارفان کافی‌ست خود را به وسیله سلوک صحیح صیقل دهند آن‌گاه خداوند در مقام وجود مطلق خود را بر ایشان می‌نمایاند و آینه قلب عارف، صورت حقیقت را به قدر وسع او نشان می‌دهد. سالک بر خلاف روش فیلسوفان یا دانشمندان علوم تجربی به کنکاش و جستجو در عالم مادی و بحث و استدلال با دیگران نمی‌پردازد، بلکه خود را با سلوک آماده می‌سازد تا خداوند خودش معارف حقیقی را در قلب او القاء کند. لذا اولین وسیله رسیدن به معرفت صحیح، سلوک صحیح و تصفیه نفس ذیل شریعت اسلامی‌ست و ثانیاً گرچه این القاء یا صور شهودی معصوم از خطا نیستند لکن با موازینی و ذیل اتوریته‌های معرفتی دیگر چون وحی رسولان و... قابل ارزیابی و فهم و قضاوت توسط عارفان هستند. این اتوریته‌ها، موازینی برای اعتبارسنجی در معرفت‌شناسی عرفان اسلامی‌ست، تا معرفت حاصل از شهود خود را بتوانند وثاقت نسبی دهند و از آن در تبیین معرفتی برای دیگران بهره جویند.

۲- درجات معرفت شهودی به قدر استعداد و مرتبت وجودی سالک

ویلیام چیتیک درباره مفهوم شهود در کتاب طریق عرفانی معرفت می‌گوید:

«این واقعیت که همه موجودات متفاوت هستند به این معناست که هرکس توان دریافت شهود را بنا به آمادگی خود دارد و این بنا به باور هر کس می‌تواند ویژه تلقی شود» (Chittick, 1989, p.105). در نظر وی، شهود مطابق با ظرفیت وجودی هر فرد رخ می‌دهد. وی فتوحات را اساساً در نتیجه افاضه ضمن تجربه‌های شهودی بر ابن عربی می‌داند (همان، مقدمه ص ص. ۱۴-۱۵) و بر این باور است که جستجوی نور که همان شهود حقیقت است مراتبی دارد و افراد مختلف در سطوح گوناگونی در معرض شهود حقیقت هستند. تأکید او بر این است که بالقوه هر انسانی دارای قابلیت دریافت شهود

است و از این منظر، خلقت انسان به ما هو انسان دارای پتانسیل ارتباط با عالم قدسی است. این قابلیت باید بالفعل شود و انسان، مرتبت وجودی لازم را برای این منظور کسب کند. لازم است که سالک در این راه خود را آماده این ارتباط سازد چراکه شأنیت و سنخیت در ارتباط، مفهومی عقلایی است که در خلقت نظام‌مند قابل درک و انتظار است و ارتباط صحیح هر انسانی فارق از صیقل و صافی وجود او مخالف حکمت خالق حکیم است. انسان با شرایط خاصی و کسب شایستگی لازم می‌تواند به این ارتباط هرچند در مراتب پایین‌تر از وحی انبیاء برسد. هرچند این ارتباطات برای غیر انبیاء با فرض ممکن‌الخطا بودن تجربه شهودی صورت پذیرد، با این همه، ارتباط انسان فاقد فضائل معنوی با عالم قدس، نامتناسب و خلاف حکمت خواهد بود. اعتقاد به وحدانیت خدا به نوعی اولین و اصولی‌ترین کلیدهای این ارتباط است که گویی شرط لازم است ولی شرطی کافی نیست. از این‌روست که چیتیک این نکته را با منازل و مقامات سلوک پیوند می‌زند و در نظر او آنان که با عالم محسوسات دنیوی صرفاً خود را محدود می‌سازند گویی مانند کسانی هستند که با سایه‌ها مشغول شده‌اند. (Ibid, 20-21).

تو گویی چیتیک آن کس را که به دنبال عالم محسوس و دلخوش به آن است را در امر شهود، سالبه به انتفاء موضوع می‌داند چراکه راه را بیراهه رفته است. ارتباط انسانی که درگیر سایه‌هاست با نور و روشنایی به بدهت عقلایی امری بیهوده است. لذا سلوک و قصد لازم و متناسب در این راه، دلالت بر داینامیک بودن این مسیر و زنده بودن جریان فهم و معرفت شهودی می‌دهد و به هیچ وجه انفعالی وجود ندارد. کسب معرفت شهودی، سرتاسر مسیری است که متناسب با سلوک انسانی و فضیلت او دریچه‌ای از حقایق عرفانی بر انسان گشوده می‌شود. این نوع از کسب معرفت نه تنها کاملاً از منظر روش‌شناختی متفاوت است، بلکه از منظر هستی‌شناختی نیز در بستر کاملاً متفاوتی رخ می‌دهد و شرایط متفاوتی را ترسیم می‌کند. یک تفاوت روشن در این است که دیگر علوم چون علوم تجربی این‌گونه هستند که در آن‌ها هر انسانی فارغ از شأن اخلاقی و فضائل معنوی اگر در کار پشتکار داشته باشد و لوازم مادی لازم را در پیش بگیرد می‌تواند به نتیجه مرتبط با آن امر تجربی نائل گردد و به هیچ وجه فضائل معنوی انسانی امری دخیل در کسب علوم تجربی نیستند. اثباتاً نیستند. حتی در فلسفه در عموم شاخه‌های آن نیز به میزان ذکاوت عقلانی، یک فرد می‌تواند فارغ از سطح معنویت خود استدلال کند و یا مغالطات سخنی را شناسایی کند یا در حیطه موضوعات فلسفی نظریه پردازی

نماید. ولی در روش کسب معرفت عرفانی این معنویت و سلوک فرد است که حتی با اعتقادات نادرست می‌تواند مسیر اشراق را به ظلمات بدل کند. لذا چیتیک، شهود را در واقع گشودگی در برابر خداوند به عنوان حقیقت مطلق می‌داند که راه‌های شهود را بر انسان می‌گشاید (Ibid, 166). چیتیک نشان می‌دهد که شهود، بنیان معرفتی ضروری برای فهم مفاهیم عرفانی است و خود ضمن تجربه‌ای شهودی به دست می‌آید نه از راه استدلال.

۳- شهود عرفانی و نسبتش با شهود فلسفی غرب

معرفت‌شناسی عرفان اسلامی بر خلاف آنچه کانت پنداشته، تقریر شده است؛ چراکه کانت معرفت را صرفاً از دروازه فهم دنیوی و به واسطه مقولات دوازدهگانه ترسیم می‌کند (کانت، ۱۹۲۹، ۱۱۲-۱۱۴). بدین وسیله هر فهمی از ایزدهای بیرونی، به واسطه این مکانیزم درونی انسان به شهود و ادراک می‌رسد. در این بستر، معنای شهود کاملاً متفاوت با نظام معرفت عرفانی است. در این نظام معرفتی، زاویه دید از منظر فاعلیت انسانی و مقام سوژگی او طرح می‌شود که او به عنوان فاعل شناسای هستی با چنین مکانیزمی به ادراک می‌رسد. لذا این ادراک محدودیت‌های کانتی خود را خواهد داشت و فارغ از مقولات دوازدهگانه ادراکی فراتر را به نوعی غیر قابل دسترس تصویر می‌کند و لاجرم به لادری‌گری یا نیاز ایمان صرف به حقایق والاتر می‌انجامد. در نظام معرفت‌شناسی عرفان اسلامی، فاعلیت شناسا به نحوی که کانت آن را کاملاً بر دوش سوژه می‌گذارد مورد بحث نیست و هستی و وجود مطلق با فرد انسان در یک ارتباط دوطرفه تحلیل می‌شود. این ارتباط، ساختاری پویا و زنده دارد و بنا بر فاعلیت انسان که در اینجا همان سلوک اوست با او وارد ارتباطی متناسب می‌شود. در همین راستاست که با توجه به مرتبت وجودی انسان، خداوند به عنوان وجود مطلق، دروازه‌ای از هستی را به او نشان می‌دهد و قدرت فهم و میزان معرفت او و صدق آن را با توجه به مرتبت او تنظیم می‌کند. لذا فاعلیتی یک طرفه وجود ندارد بلکه رابطه‌ای است که از یک منظر دو سویه است و از منظری دیگر همه در درون و درجات وجود شکل می‌گیرد که بخشی از وجود نسبت به ساحت‌های دیگر وجود یا به وجود مطلق، شناخت پیدا می‌کند. آنکه در مراتب پایین وجود است شناخت، شهود و فهم او نیز متناسب با همان درجات وجود شکل می‌گیرد. از این منظر است که عده‌ای شناخت خود را به جهان محسوس مادی، محدود می‌پندارند و عده‌ای دیگر دروازه‌های شناخت فراتری را برای خود گشوده می‌بینند.

شهود عرفانی چندان که ذکر آن رفت با سخنان هایدگر که انسان را دازاین و مبنای شناسا می‌داند نیز، تفاوت‌های آشکار دارد. در تفسیر هایدگر، دازاین به معنای انسان همواره یا در کنار دیگران یا «کسان» خود را تسلیم کرده است (هایدگر، ۱۹۶۲، ۱۶۵). و از این جهت غالباً مغلوب دیکته کردن آن‌ها می‌شود. در نزد او، دازاین در مقام فرد و هم در مقام جمع انسانی طرح شده است که فاعل شناسا را شکل می‌دهد. در تفسیر او سیطره دازاین در مقام جمع انسانی قابل توجه است و بدین وسیله دازاین حقیقی چه در قالب انسان‌ها یا فرد انسان آنگاه که به خود حقیقی خود برسد به شناخت جهان هم می‌تواند برسد و از این رو جدایی بین سوژه و ایزه آنچنان که در فلسفه کانت و دکارت وجود دارد در فلسفه هایدگر نیست و قدمی به سمت نظام عرفانی مطروح نزدیک‌تر است (Ibid, p.167).

با این همه، مشکل اصلی فلسفه و نظریه معرفتی او در مقایسه با نظام عرفانی مطروح در این نوشتار این است که وی از کیفیت امور باطنی، معنوی و غیر فیزیکی در نظریه فهم هستی خود غافل است، و نقش پویا بودن و زنده بودن این ارتباط و پروژه شناخت هستی خصوصاً از ناحیه وجود مطلق برجسته نمی‌شود. در صورتی که در عرفان مولانا و ابن عربی، خداوند در مقام وجود مطلق کاملاً آگاهانه در پی شناخته شدن است و از این رو نسبت به سلوک انسان از حیث کیفیت معنوی، بازخورد متناسب می‌کند و دروازه‌های شناخت و شهود صحیح گشوده یا بسته می‌شود. مولانا چنین می‌گوید:

چشم باز از تاسه گیرد مر تو را دان که چشم دل ببستی، بر گشا

آن تقاضای دو چشم دل شناس کو همی جوید ضیای بی قیاس

(مثنوی معنوی، دفتر دوم، ۸۶-۸۷)

چندان که چیتیک نیز از این منظر، حقیقت هستی یا خداوند را به مثابه معشوقی می‌داند که در پی شناخته شدن توسط عاشق است و از این رو سلوک عاشق نیز ارتقا می‌یابد تا به حقایق والاتر برسد (Chittick, 1989, p. 106). به روشنی در نحوه بیان چیتیک ارتباطی زنده و دینامیک بین سالک و خداوند دیده می‌شود که سالک مسیری در پیش دارد که خداوند او را امتحان می‌کند و چون سالک نشان دهد که شایستگی فراتری دارد، راهی برای شهود صحیح و معتبر گشوده می‌شود. استفاده از واژگان (his station is increased) نشان‌دهنده پیوست جایگاه وجودی انسان با میزان شهود معرفتی صحیح او دارد، که این جایگاه با اعمال انسان و سلوک عارف ارتقاء یا تنزل پیدا

می‌کند. استفاده واژگانی مانند: (The Beloved keeps Himself absent) حکایت از زنده‌انگاری خداوند چون معشوقی دارد که در پی ارتباط با انسان است و پروسه شهود و معرفت انسان با پیچیدگی چنین ارتباطی با خداوندی که در جایگاه معشوق قرار گرفته، پیوند خورده است. در نظام معرفت عرفان اسلامی، این انسان نیست که صرفاً در پی معرفت و خداشناسی صحیح است که خداوند نیز در پی شناخته شدن می‌باشد. با این تفاوت که خود را نه برای هر انسانی، بلکه برای طالبان حقیقی و شایسته می‌شناساند. و مراتب معرفت عمیق را در یک پروسه فعال و دارای پستی و بلندی‌هایی به پهنای زندگی و تجربه زیسته سالک نصیب می‌کند. چنین تصویری را می‌توان از نحوه بیان چیتیک از معرفت شهودی درک کرد که با نظام معرفت فلسفی کاملاً متفاوت و بیگانه است چندان که در فلسفه هایدگری که به فلسفه وجود نزدیک می‌شود نیز فاصله بنیادین دارد. چراکه از منظر عارفان و عارف‌پژوهانی چون چیتیک، فلسفه هایدگر و نظریاتش در بن‌بست امور فیزیکال و سیطره انسان‌ها بر خود و جهان فیزیکال بر انسان و بالعکس اسیر شده‌اند و توان نظریه‌پردازی در فضای گسترده‌تر را ندارند.

۴- معرفت‌بخشی شهود و نظریات فیلسوفان دین

از منظر معرفت بخشی شهود عرفانی، نظریات مختلفی وجود دارد. از سویی نظریه‌پردازان در حوزه تجارب عرفانی نیز مبانی خاصی را مشترک و اصل انگاشته‌اند که می‌توان آن‌ها را مورد مناقشه قرار داد. برای مثال، ویلیام جیمز توصیف ناپذیری را از ویژگی‌های مشترک تجارب عرفانی می‌داند و آن را اینگونه معرفی می‌کند که تجربه یا شهود عرفانی را نمی‌توان در قالب کلمات در آورد و باید آن را به نحو مستقیم تجربه کرد و نمی‌توان به دیگران آن را گزارش کرد (جیمز، ۱۹۸۲، ص. ۳۲۷). اما در عرفان اسلامی در میان عرفا چنین تعبیری نادرست به نظر می‌رسد و اتفاقاً شهود عرفانی معرفت‌بخش است و عرفا آن را در قالب کلمات گزارش می‌کنند. این نکته را به خوبی هیلن برند^۱ در توصیف نگاه غزالی از شهود می‌گوید که عرفا شهود را مبنای قوی‌تری از عقل عرفی و سنت می‌دانند و به آن به شکل تجربه‌ای شخصی و غیر قابل وصف نظر نمی‌کردند (Hillenbrand, 2020, p.69).

¹ Carole, Hillenbrand

لذا، می‌توان ویژگی توصیف ناپذیری^۱ را در مقام ذات تجربه استفاده کرد نه آنگونه که جیمز آن را به نحوی طبقه‌بندی می‌کند که به کلمات نمی‌آید. با این وصف، اصولاً تمام تجربه‌های انسانی در ساحت احساس و ادراک درونی و حضوری مانند عشق، لذت، درد و... عیناً با کلمات درک نمی‌شوند لکن می‌توان آن‌ها را با استفاده از کلمات وصف کرد و تا حدودی آن‌ها را گزارش کرد. لذا معرفت‌بخشی^۲ شهود، از ویژگی‌های مهم آن است. لکن این معرفت‌بخشی از سنخ معرفت‌بخشی شخصی و آنگونه که جیمز می‌گوید نیست و می‌توان این معرفت را به دیگران نیز منتقل کرد.

محققانی هستند که سعی دارند تجارب عرفانی و شهود عرفا را به تجربه‌های شخصی وابسته به زمینه‌های زندگی و مطالعات و گذشته‌هایشان تقلیل دهند. از افرادی که در این زمینه قلم زده است استیون تی کتز است؛ او در ردّ سخن افرادی مانند استیس، آندرهیل، اتو، باک، آربری، زمر و دیگران که وجود تجربه مشترک میان عرفا را حداقل در مواردی قائل هستند، منکر چنین اشتراکی است. وی به عدم دلالت شباهت‌های زبانی به حقایق یکسان استدلال می‌کند، به نظر او چون آنچه یک بودایی از نیروانا و هندو از برهمن و... نظر دارد به نظر خود ایشان با یکدیگر مختلف است لذا تجربه واحدی نیز نمی‌توان استنباط کرد. از این رو، تجارب عرفانی را باید بر مبنای زمینه‌های فردی و شخصی افراد تبیین کرد نه حقیقتی والاتر (کتز، ۱۹۷۸، ص ۴۶-۴۷).

برخلاف کتز، فورمن بر ضد ساخت‌گرایان آثار متعددی دارد. وی در این زمینه -در پاسخ به اتهامات کتز در بر ساخته بودن تجارب عرفانی از مطالعات و شرایط زیسته و...- از زبان اکهارت^۳ اشاره به مطلبی مشترک میان عموم عرفا در ادیان مختلف می‌کند. این نکته در متون اوپانیشادی نیز آمده است و حالتی برای سالک بیان می‌شود که در آن تأکید به قرار گرفتن در شرایطی است که در تهیگی نسبت به متعلقات ذهنی و حواس مادی است (forman, 1997, p.104). وجود چنین تعبیر مشترک و محتوای معرفتی مشترک میان عرفا در ادیان مختلف به نظر فورمن دلیلی برای ردّ نظر ساخت‌گرایان است.

^۱ Ineffability

^۲ Noetic quality

^۳ Meister Eckhart

از منظر کسب معرفتِ شهودی صحیح، مقدماتی لازم است که در عرفانِ اسلامی نیز از تعبیر اعتدالِ روحی و جسمانی از آن یاد می‌شود که در آن، سالک به مرتبهٔ مناسب برای ادراکِ شهودی صحیح دست پیدا می‌کند. از این جهت در عرفانِ ابن‌عربی نیز مقدماتِ لازم ایجاد می‌شود که در نهایت تناسبی هم در قالبِ فرم ایجاد می‌کند و هم محتوا، بر خلافِ استیسی که فرم و صورت‌ها و شنیده‌ها را شاملِ تجربهٔ اصیلِ عرفانی نمی‌داند (استیسی، ۱۹۶۰، ص ۴۷-۴۹). عموماً در قالبِ فرم است که زیست و ساختهای ذهنی سالک مؤثر است و تناسبِ فرمی ایجاد شده به دلیلِ ظرفِ خاصِ هر سالک است و این دلیلی بر عرفانی نبودنِ این قبیلِ شهودها نیست. در محتوای معرفتی اگر از فرم فراتر برویم و به معنای وحدتِ بخش و حقیقتِ وحدت، در شهودِ عارف بنگریم متوجه یکسانیِ معنایِ واحد در شهودِ عرفا در قالب‌ها و ساختهای متفاوت نیز می‌شویم. شباهت‌های موجود در شهودِ عرفا به دلیلِ حقیقتِ واحد و معنایِ مشترک آن‌هاست، حتی اگر به نظر برسد که در قالب‌های زبانی و فرهنگی متفاوتی ظاهر می‌شوند. برخلافِ نظرِ کتّز که شباهت‌ها را صرفاً زبانی می‌داند، صاحب این قلم معتقد است که شباهت‌های بنیادینی در معنای معرفتی این شهودها وجود دارد که لاجرم به یک حقیقتِ واحد اشاره می‌کند. به عبارتِ دیگر، شهودِ عرفانی همانند آبی است که در ظروف مختلف با رنگ‌ها و شکل‌های متفاوت دیده می‌شود، اما در اصل همان آب واحد است. لذا مشاهدهٔ تکثر، ناشی از تکثر در ظرف ماست نه به دلیلِ تکثر در حقیقت. فرهنگ‌ها، علایق، شرایط، حتی جغرافیا متفاوت است، لذا در فرم است که تکثر ایجاد می‌شود. البته این معنا صرفاً مربوط به شهودهای معتبر است، و شاملِ کشف و شهودهای نامعتبر که دارای مقدمات لازم و ذیلِ اتوریت‌های شهودی معتبر نیستند نمی‌شود.

۷- معرفت‌شناسی شهود مولانا و ابن‌عربی (روش کسبِ شهود و معیار صدق)

شهودِ عرفایِ مسلمان اولاً و ذاتاً مستقل نیست و خود در چارچوبِ شهودِ کاملِ وحیانیِ پیامبرِ اسلام است و در ضمنِ آن و با استفاده از آن تعالیم است که تبیین می‌شود. لذا شهودِ حقیقی و کامل، که در آن تردیدی نیست دریافتِ پیامبر خاتم است و در آن دایره است که عرفایِ مسلمان مدعی کشف و شهودهایی در مراتبِ پایین‌تر از وحی هستند. از این جهت است که شهودِ عرفا مصون از خطا نیست و ثانیاً در تبعیت و ذیلِ ولایتِ خاتمِ انبیاء است. در این چارچوبِ نظری باید به سراغِ فهمِ معارفِ عارفانِ مسلمانی چون مولانا و ابن‌عربی رفت. این ویژگیِ تفاوتِ مهمِ دیگرِ ایشان با فلسفه

است که آن هم تبعیت معنایی و معرفتی از معرفت وحیانی در عرفان است. که در فلسفه قاعداً چنین اتوریته‌ای نباید وجود داشته باشد و فیلسوفان ظاهراً فارغ از چنین اتوریته و پذیرشی به استدلال و برهان می پردازند. گرچه در مقام عمل نیز فیلسوفان، هریک متأثر از فیلسوفان دیگر هستند و می‌توان ایشان را در طبقه‌بندی‌های کلان‌تر پیرو مکاتب مختلف فلسفی تقسیم کرد. پذیرش مبنای معرفت متفاوت از عقل عرفی البته به معنای مسأله‌ای جدا از ساحت انسانی نیست که هرچه در خیال عارف بگنجد مبنای معرفتی پیدا کند. بلکه بر خلاف آن همانطور که گفته شد سلسله مراتب اتوریته وحی از صدر مراتب گرفته تا پذیرش مفهومی به نام عقل کل، همه این‌ها به نوعی منطقی درونی در عرفان را به صورت ضمنی اشاره دارد که هر ادعایی نمی‌تواند اجازه ورود به این نظام معرفتی داشته باشد. برای مثال ادعاهای باطنی‌گری برخی فرقه‌ها در عالم اسلام اولاً توسط عرفای جریان اصلی اسلام به دلیل عدم تطابق با شهود وحیانی یا سخنان پیامبر رد و نقض می‌شوند. تصدیق این سخن در این بیت مولاناست:

هر که او بی سر بجنبد، دم بود جنبشش چون جنبش کزدم بود

(مثنوی معنوی، دفتر چهارم، ۱۴۳۰)

ثانیاً ذیل معرفت حاصل از تعالیم پیامبر و دیگر عرفای سابق، نوعی نظام معرفتی شکل گرفته است که می‌توان در قالب تمثیل یک کاخ از آن یاد کرد، لذا هر سخن و ادعایی که با این نظام معرفتی، مغایرت جدی داشته باشد دارای اعتبار تلقی نمی‌شود. از این جهت است که حتی عقل‌بزاری، عرفی و استدلالی نیز از این جهت خواه و ناخواه مورد استفاده عرفا بوده است. و عقل است که هم در مقام استدلال و هم در مقام مقایسه یک ادعا با مبانی و اصول مورد تأیید بر می‌آید، و نظرات عرفا بنا و متوسل به آن است که عملاً شکل می‌گیرد. در این بین، جایگاه تجارب کشفی و شهودی عرفان مورد تأیید و به قولی واصل نیز اعتبار خود را از سلوک و علم و تأیید اهل فن گرفته است. در مقام عمل، جای طیفی از اختلافات به شرط عدم تعارض جدی با اصول بنیادین گشوده است، و از این حیث است که میان عرفای جریان اصلی و مطرح اسلامی نیز در تفاسیر و جزئیات و گاه نظرگاه‌های موضوعات مختلف چون خداشناسی اختلافاتی دیده می‌شود. این اختلافات از منظر عرفا می‌تواند به دلیل سعه وجودی هر عارف و هم عنایت الهی به او از منظر تقرب و تبعّد باشد.

ابن‌عربی در توجیه وجود چنین اختلافاتی می‌گوید: «فإن الإلقاء لكل واحد منهما إنما يكون بالمناسب الذي يقتضيه المزاج الخاص به الذي كان سبب اختلاف صور أرواحهما في أصل النشأة» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۷۶). از منظر او مزاج و یا همان مرتبه وجودی و استعداد هر کس چون متفاوت است القاء معارف نیز به او متفاوت است. مسئله دیگر که عامل مهمی در وجود این اختلافات از منظر ابن‌عربی ست وجود و اصل هرکس بنا بر عین ثابتۀ اوست و چون عین ثابتۀ افراد متفاوت است، لذا تجلی بر انسان‌ها و عرفای واصل نیز فرم کاملاً یکسانی ندارد لذا معارف در کلیات می‌توانند مشابه و یکسان باشند ولی نه الزاماً در فرم و جزئیات.

به نظر کاشانی در مقام شرح ابن‌عربی، چون استعداد افراد متفاوت است لذا تجلی وارد بر آن‌ها نیز متفاوت خواهد بود (کاشانی، ۱۴۲۶، ص ۱۴۴) ولی هرچه سلوک دو عارف و هرچه استعداد دو عارف به یکدیگر نزدیک‌تر باشد لاجرم تشابه معرفتی میان آن دو نیز بیش‌تر خواهد بود. گرچه در این میان نیز می‌تواند فرم‌ها و نحوه بیان گاه کاملاً اشکال ظاهری مختلف به خود بگیرد ولی معانی و محتوای معرفتی مشابهی را برای هر دو عارف متجلی سازد. چندان‌که برای مولانا و ابن‌عربی چنین رویه‌ای مشاهده می‌شود.

از آنجاکه مولانا و ابن‌عربی هر دو مقدمات لازم برای کسب شهود صحیح را از دروازه سلوک صحیح می‌دانند و از منظر سلوک صحیح نیز هر دو شباهت‌های بنیادین دارند. لذا توارد یکسان در کشف و شهود ایشان نمی‌تواند امری خلاف قاعده تلقی شود. برخلاف تفاوت‌های شهود ایشان با عرفای مسیحی، لذا ابن‌عربی می‌گوید: «پس چون این خان‌ها برفتند، و این تاریکی‌ها به احوال فنا نیست شوند، تجلی کند مر دل را» (ابن‌عربی، ۱۳۹۴، ص ۸). همچنین در رساله خود به فخر رازی می‌نویسد: «پس سزاوار است که عاقل کشف غطاء کند، از علم بالله و علم به موطن آخرت، به طریق ریاضت و مجاهدت و خلوت به طریقه معهود» (ابن‌عربی، ۱۳۹۴، ص ۱۹۱). از منظر ابن‌عربی با سلوک صحیح است که می‌توان دروازه‌های حقیقت را گشود و به معارف حقیقی نائل آمد. اصطلاح «کشف غطاء» دلالت بر آیه قرآن دارد و به نوعی پرده‌برداری از موانعی ست که آن پرده‌ها جلوی حقیقت را گرفته‌اند و مانند گذر کردن از خان‌های مشکلات باید از این مسیر نیز گذار کرد تا موانع رسیدن به معرفت حقیقی برداشته شود. نوع رسیدن به این حقیقت نیز با استفاده از واژه «تجلی» گره خورده است و

این تجلی نیز محلّ آن «دل» است. وی با این عبارات، به اختصار مسیر کشف و شهود را نشان می‌دهد که به واسطه تجلّی حق بر دل است که راهی برای رسیدن به معرفتِ قدسی ایجاد می‌شود. قیصری در شرح ابن عربی کسب معرفت صحیح را با تکیه بر آیه «والذین جاهدوا فینا لنهدينهم سبلنا» زهد و سلوک عملی معرفی می‌کند و می‌گوید: (سالک) هنگامی که به راه وارد شود، برای رسیدن به مقصودش از هرگونه خواسته‌های دنیوی به زهد می‌گراید و از هر اندیشه قلبی که او را از حق منصرف سازد، پروا می‌کند. (قیصری، ۱۳۹۳، ص. ۳۳) لذا ابن عربی به نوعی بر زهد و تمرکز بر یاد الهی تأکید می‌کند، این دو امر که اولی ناظر بر طهارت انسان از پلیدی‌ها به واسطه زهد است و دیگری ناظر بر تصفیه روح با توجه و یاد حق مهیا می‌شود، راه‌گشای کسب معرفت صحیح و هدایت به راه‌های حقیقت است.

ابن عربی در جای دیگری می‌گوید: «کل مقام فی طریق اللّٰه تعالیٰ فهو مکتسب ثابت و کل حال فهو موهوب غیر مکتسب غیر ثابت إنما هو مثل بارق برق فإذا برق إما یزول لنقیضه و إما أن تتوالی أمثاله فإن توالی أمثاله فصاحبه خاسر» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۷۶). وی به اکتسابی بودن مقامات اشاره دارد، همانطور که «حال» را در سلوک عرفانی ناشی از موهوبات الهی می‌داند و بالعکس آن، مقامات را ناشی از کسب سالک معرفی می‌کند. لذا سلوک و مجاهده سالک است که او را به مقامات می‌رساند و در نتیجه مقامات است که جایگاه لازم برای ادراک حقایق کسب می‌شود. کشف را می‌توان به دو حالت صوری و معنوی تقسیم‌بندی کرد که بر حسب استعداد و مقام سالک و شرایط روحانی او می‌تواند برای او رخ دهد. از آنجا که استعداد در نزد انسان‌ها متفاوت است و شرایط روحانی افراد نیز گوناگون است کشف نیز تغیر می‌یابد. وی دلیل صحت و کمال یک کشف را مربوط به اعتدال روحانی افراد می‌داند که انبیاء و اولیاء کامل در آن بالاترین حدّ آن هستند و مقامات کشف را بنا به علم سلوک می‌داند که این خود گره دیگریست که ایشان کسب معرفت شهودی را به سلوک می‌بندند. (قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۱۱۱)

مولانا نیز از این حیث با ابن عربی و یاران او هم‌نظر است، اولاً مولانا در جای جای معارف خود بر لزوم تبعیت از احکام ظاهری شریعت تأکید می‌ورزد و آیین ظاهری را شرط تقرب باطنی می‌داند (شیمل، ۱۳۸۹، ص. ۴۹۴). یا در مثنوی راه انبیاء را پریدن و رستن از قفس مادی می‌داند و از این حیث راه را با زهد و گرفتار نشدن در دنیا گره می‌زند و می‌گوید:

«روح‌هایی کز قفس‌ها رسته‌اند انبیای رهبر شایسته‌اند
از برون آوازشان آید ز دین که ره رستن ترا این است این
ما به دین رستیم زین ننگین قفس جز که این ره نیست چاره‌ی این قفس»
(مثنوی معنوی، دفتر اول، ۱۵۴۲-۱۵۴۴)

دین‌گرایی مولانا با معطوف بودن به آخرت و جهان دیگر پیوند خورده است که باید سالک نگاهش فراتر از جهان مادی باشد و به دنیا به چشم قفس بنگرد تا نگاه شهودی او گشوده شود و از دایره تنگ محسوسات فراتر رود، نه آنکه این دنیا را چون جهان باقی ببیند و گرفتارش شود.

عارفان را سرمه‌ای هست آن بجوی تا که دریا گردد این چشم چو جوی
(مثنوی معنوی، دفتر پنجم، ۱۹۰۷)

در نظر مولانا باید سرمه عارفان را بر چشم کشید، تا چشم انسان به حقایق باز گردد و این همان مقام کشف است که رسیدن به سرمه نیز با جهد و سلوک حاصل می‌شود و انسان را به دریای حقایق می‌رساند. این مقدمه‌سازی مولانا همچون ابن‌عربی تکیه و اصرار به وجوب و لزوم سلوک مناسب و قرار گرفتن در بستر زیست عارفانه برای نائل شدن به معارف شهودی است و معیار و راه رسیدن را هر دو در یک طریق نشان می‌دهند و از این حیث نظرگاه ایشان نسبت به راه و مقصد حقایق یکسان است؛

«صوفیان را پیش رو موضع دهند کاینه‌ی جان‌اند و ز آینه بهند
سینه صیقل‌ها زده در ذکر و فکر تا پذیرد آینه‌ی دل نقش بکر
هر که او از صلب فطرت خوب زاد آینه در پیش او باید نهاد
عاشق آینه باشد روی خوب صیقل جان آمد و تقوی القلوب»
(مثنوی معنوی، دفتر اول، ۳۱۵۳-۳۱۵۶)

در نزد مولانا برای رسیدن به «نقش بکر» باید سینه را با ذکر و فکر تصفیه کرد و وجود را همچون راه ابن‌عربی که با ذکر متوجه حق می‌ساخت او نیز با یاد حق و توجه به خدا «دل» را محل تجلی حق می‌کند. در اینجا لفظ «نقش بکر» مترادف با تجلی است که ابن‌عربی آن را از واردات «دل» می‌داند که در نتیجه «کشف غطاء» صورت می‌پذیرفت. با تصفیه و زدودن موانع باید پاکی حاصل شود تا «دل» بتواند چون آینه حقایق را نشان دهد نه ظلمات و پلیدی‌ها و گمراهی‌ها را.

لیک صیقل کرده‌اند آن سینه‌ها	پاک از آرزو حرص و بخل و کینه‌ها
آن صفای آینه وصف دل است	کاو نقوش بی‌عدد را قابل است
(مثنوی معنوی، دفتر اول، ۳۴۸۳-۳۴۸۴)	
پنج حسی از برون میسور او	پنج حسی از درون مأمور او
ده حس است و هفت اندام و دگر	آن چه اندر گفت ناید می‌شمر
(مثنوی معنوی، دفتر اول، ۳۵۷۶، ۳۵۷۷)	

مولانا از آنجا که در مقوله کسب معرفت شهودی قرار دارد لذا با حواس باطنی مشغول است نه حواس مادی و ظاهری (همایی، ۱۳۹۳، ص ۱۶۹). در دیگر عرفان‌ها نیز به لزوم تصیف نفس برای رسیدن به معرفت عرفانی تأکید شده است برای مثال اینگ^۱ پاک‌سازی وجود را قدم اول راه عرفان مسیحی می‌داند (Inge, 1913, p.8). البته تفاوت اصلی میان عرفا نه تأکید عمومی و حداکثری ایشان به سلوک صحیح بلکه در معنا و روش و اعتقادات لازم در این سلوک است که میان یک عارف مسیحی و مسلمان در عمل تفاوت‌های مهمی دیده می‌شود.

نتیجه

مهم‌ترین ویژگی متفاوت در معرفت‌شناسی عرفان اسلامی این است که برخلاف مسیحیت با اتحاد و تجسد که امری خلاف عقلانیت است، مخالف هستند. و با مفاهیمی چون تجلی، فنا، بقا و محو در اراده خدا شدن، نسبت خداوند و انسان را تبیین می‌کنند که با عقل به مفهوم جامع آن منافات ندارد و معرفت نسبت به خدا را از امری نامعقول در مسیحیت به امری فراعقلانی تبیین می‌کنند. راه رسیدن به معرفت معتبر، با مفاهیمی چون سلوک صحیح، معتدل، مشروع و مطابق با وحی رسولان گره می‌خورد. این نسبت‌ها و تعاریف در معرفت‌شناسی عرفان اسلامی بر خلاف آنچه برخی فیلسوفان دین معاصر گمان کرده‌اند نه به ساخت‌گرایی و نسبی‌گرایی در حقیقت و معرفت که به توحید در معرفت می‌انجامد. لازمه چنین روشی، شروطی است که نه تنها آن را در حوزه عقلانی که باید در حوزه عمل و سلوک انسانی همراه با رویکردی فرادنیوی و فرامادی دنبال کرد، تا به نتیجه لازم دست یافت و معرفتی صحیح و قابل اتکاء کسب کرد. مولانا و ابن عربی به عنوان دو شاخص در

¹ William Ralph Inge

عرفان اسلامی چندان که ذکر شد در دفاع از چنین معرفت‌عرفانی هستند که نه در حصارِ عقل جزیی و ابزاری‌ست و نه خلاف عقل کل است، نه در حصر نظر است نه فارغ از عمل، نه در خانقاه است و بی معرفت و اندیشه و نه فارغ از عناصرِ خدای زنده و عشق. این نگاه، انسان را برای معرفتی صحیح به عناصر مختلفی از حیاتِ انسانی منوط می‌کند که در قلبِ خود وابسته به وحی اسلامی‌ست و از طرف دیگر با تبیین هستی به عنوان مقوله‌ای واحد و تحت سیطره واحد، لزوم نگاه فرامادی و شهودی را برای ارتباط با حقیقتِ هستی تبیین می‌کند. لذا مولانا و ابن عربی از این جهات در نگاه و روش شریعت‌محور خود و با بینش عقلانی از خداوند، راه متفاوتی با عرفان مسیحی و با مکاتب فلسفی غربی در پیش گرفته‌اند که بالطبع نتایج ایشان نیز متفاوت خواهد بود.

منابع

* قرآن کریم.

ابن عربی، محی‌الدین، ۱۳۹۴، *رسائل ابن عربی*، مقدمه و تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، چاپ چهارم، نشر مولی

ابن عربی، بی‌تا، *الفتوحات المکیه فی اربع المجلدات*، بیروت، طبعه الاولى، نشر دارالصادر
راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۸۹، *تلخیص و ترجمه المفردات فی غریب القرآن*، ترجمه
جهانگیر ولدبیگی، سنندج، نشر آراس

قیصری، داود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، بتصحیح و تحقیق آشتیانی، تهران، چاپ اول، نشر علمی
و فرهنگی

کاشانی، عبدالرزاق، ۱۴۲۶، *الأسفار عن رسالة الأنوار فیما یتجلی لأهل الذکر من الأنوار*، مصحح: عاصم
ابراهیم الکیالی، بیروت، دارالکتب العلمیه

قیصری، داود، ۱۳۹۳، *رسائل قیصری*، ترجمه حیدر شجاعی، تهران، چاپ اول، نشر مولی

مولانا، ۱۳۹۶، *مثنوی معنوی*، از روی نسخه ۶۷۷هـ، باهتمام توفیق سبحانی، تهران، نشر روزنه
شیمیل، آنه ماری، ۱۳۸۹، *شکوه شمس*، ترجمه حسن لاهوتی، تهران، چاپ ششم، نشر علمی فرهنگی

همایی، جلال الدین، ۱۳۹۳، *مولوی نامه*، تهران، نشر زوار

سیار، پیروز، ۱۳۹۶، *عهد جدید*، تهران، نشرنی

موحدیان عطار، علی، ۱۳۹۶، *مفهوم عرفان*، چاپ دوم، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب
 فاناس، یوزف، ۱۴۰۱، *کلام و جامعه در سده‌های دوم و سوم هجری تاریخ اندیشه دینی در صدر اسلام*، جلد سوم، ترجمه فرانک هاشمی، قم، نشر دانشگاه ادیان و مذاهب

References

- Abelson, J, 1913, *Jewish Mysticism*, London, G. Bell and Sons
- Chittick, William C, 1989, *The Sufi path of knowledge*, State of University of Newyork, press Albany
- Heidegger, Martin, 1962, *Being and time*, Macquarrie, translator; John, Robinson, Edward S. New York : Harper and row publisher
- Kant, Immanuel, 1929, *Critique of pure reason*, Translated by Norman kemp smith, London, Macmillan and printed by r. & k. Clakk, limited, Edinburgh
- William, James, 1958, *The varieties of Religious Experience*, New York
- Hillenbrand, Carole, 2020, *Alghazali in praise of sufism*, *Routledge Handbook on Sufism*, edited by Lloyd Ridgeon, Taylor & Francis Group. ProQuest Ebook Central
- James, William, 1982, *The Varieties of Religious Experience*, Open Road Integrated Media, Inc. New York, Philosophical Library
- Forman, Robert K. C, 1997, *The Problem of Pure Consciousness : Mysticism and Philosophy*, edited by Robert K. C. Forman, New York, Oxford University Press
- Katz, Steven T, 1978, *Mysticism and philosophical analysis*, New York : Oxford University Press
- Stace, W. T. (Walter Terence), 1960, *Mysticism and philosophy*, Philadelphia : J. B. Lippincott company
- Spencer, Sydney, 1963, *Mysticism in world religion*, Baltimore, Penguin books
- Heiler, Friedrich, 1932, *Prayer A Study In The History And Psychology Of Religion*, translated by Samuel mccomb, London, Oxford University Press
- Gove, P. B, 1981, *Websters's third new international dictionary of the English language Unbridged*, Chicago, Merriam Webster INC
- Underhill, Evelyn, 1920, *the essentials of mysticism*, New York, E. P. DUTTON AND CO INC

- Inge, William Ralph, 1913, *Christian Mysticism*, third Edition, London, Methuen Co.Ltd
- Ernst, 1997, *The Shambhala Guide to Sufism*, Boston: Shambhala
- Chittick, William C, 2008, *Sufism A Beginner's Guide*, Oxford, One world publication
- Wolfson, Harry Austryn, 1976, *The Philosophy of Kalam*, London, Harvard University press
- Van ess , Josef, 2006, *The flowering of Muslim theology*, translated by jane Marie Todd, London, Harvard University press
- Jaeger, Werner, 1948, *the theology of the early Greek philosophers*, translated by Edward s Robinson, oxford, Clarendon press
- Schimmel, Annemarie, 1975, *Mystical Dimensions Of Islam*, Chapel hill, the university of north Carolina press

