

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۴

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۳

دوره ۲۱- شماره ۸۱- پاییز ۱۴۰۳- صص: ۳۹-۵۶

مقاله پژوهشی

تحلیلی از معرفت‌بخشی تجربه محض و باورهای پیشین در آن از دیدگاه ابن عربی

لیلا میرزاخانی^۱

عبدالرضا مظاهری^۲

بنخشعلی قنبری^۳

چکیده

پژوهش حاضر یک نوع روش ماهیت‌شناسی در حوزه سبک زندگی، معرفت‌بخشی اسلامی و باورهای سنتی اسلامی و عرصه‌های مشابه را تبیین می‌کند. شناخت و تبیین مفاهیم ترکیبی همچون سبک زندگی اسلامی، کاری است پیچیده که در عهده شرح‌اللفظ نیست و در این راستا دین مبین اسلام در تمامی حوزه‌ها چارچوب‌هایی را در جنبه‌های مختلف ارائه نموده که بر این اساس نظریه‌های متفاوتی نیز ارائه شده است. در برخورد با تجربه دینی دو دیدگاه وجود دارد. یکی ساخت‌گرایی که تجربه را مجموعه ساختار ذهنی فرد تجربه‌گر می‌داند و دیگری ذات‌گرایی که تجربه‌های گوناگون را دارای هسته‌ای با اوصاف مشترک می‌داند. معرفت‌شناسان جدید، تجربه محض و بدون تغییر را قبول نداشته و باورهای پیشین را مسبوق به تجربه آورده و تأثیر زمان و مکان و فرهنگ تجربه را سبب تفسیر آلودشدن آن می‌دانند. اما صاحب این قلم با بدعت خواندن مکاشفات برخی از عرفا توسط هم-عصران آن‌ها و تعارض داشتن مکاشفات لیدی جولیان با تعالیم کلیسای دوران خودش، نقش زمان و مکان را در تجربه محض نپذیرفته و برای اثبات آن به شش دلیل از ابن عربی بدین قرار توسل جسته‌اند و آنگاه با این استدلال‌ها مکاشفه عارف را زمانی معرفت‌زا و قابل اعتماد می‌داند که خالص بوده و دارای این شرایط باشد تا از این طریق تجربه محض را اثبات نماید.

کلیدواژه‌ها: سبک زندگی اسلامی، تجربه دینی؛ تجربه عرفانی، وحی، کشف، الهام، معرفت.

۱- دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

۲- استاد گروه ادیان و عرفان، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. نویسنده مسئول:

Mazaheri711@yahoo.com

۳- دانشیار گروه ادیان و عرفان، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

پیشگفتار

سبک زندگی به عنوان مجموعه درهم تنیده‌ای از الگوهای رفتاری فردی و اجتماعی، برآمده از نظام معنایی متمایزی است که یک فرهنگ در یک جامعه انسانی ایجاد می‌کند؛ و از آن‌جاکه هیچ کدام از جوامع بشری را نمی‌توان عاری از فرهنگ تصور کرد، بنابراین، می‌توان گفت تمام اجتماعات انسانی، از ابتدای تاریخ تاکنون دارای سبک زندگی خاص خود بوده و از الگوهای رفتاری متناسب با شاخص‌های فرهنگی خود برخوردار بوده‌اند (فاضل قانع، ۱۳۹۱). اسلام آخرین دین الهی و کامل‌ترین آن، که همه آن چه بشر برای تعالی و رشد خویش در طول زندگی بدان نیازمند است، در اختیارش می‌نهد. توحید به معنای یکتاپرستی، از جمله اعتقادات اصیل اسلامی که بر همه جنبه‌های زندگی یک مسلمان تأثیر می‌گذارد. این اصل مهم اسلامی عاملی برای معنابخشی به زندگی انسان است و نقش و اهمیت زیادی در تأمین بعد معنوی انسان برعهده دارد (مظاهری، ۱۳۹۵). اگر پیشرفتی در توسعه الگوهای عملی و عینی سبک زندگی اسلامی به‌روز و متناسب با عصر و زمان از سوی پیروان یک مکتب صورت پذیرفته‌باشد، زمینه آن را باید هم در علل و هم در دلایل جستجو کرد. دلایل اموری معرفتی هستند و علل اموری وجودی؛ دلایل ناظر به مقام اثبات هستند و علل ناظر به مقام ثبوت (ظهیری، ۱۳۹۲). معنویت‌جویی و عرفان‌گرایی یکی از اصیل‌ترین و پرجاذبه‌ترین کیش‌های فطری انسان است که در مظاهر متنوعی جلوه‌نمایی کرده و غایاتی را جستجو می‌کند. ادیان الهی همواره یکی از منابع غنی، مطمئن و بی‌بدیل برای تأمین نیاز و تقاضای معنوی بشر بوده‌اند و تدین متکی به پشتوانه‌های معرفتی قویم و مبتنی بر سلوک عملی هدایت‌شده و هدفمند، همواره مطمئن‌ترین مسلک و شیوه برای شکوفایی قابلیت‌ها و ظرفیت‌های معنویت‌خواهانه انسان و رسیدن وی به غایات مقصود بوده‌است (شرف‌الدین، ۱۳۹۸). معنویت دینی به زندگی انسان معنا می‌بخشد و انسان را به هدفی عالی رسانده و حلال مشکلات و برطرف‌کننده نارسایی‌ها در نظام خانواده و اجتماع است. معنویت دینی نقش به‌سزایی در کامیابی و سعادت یک زندگی خانوادگی دارد و هیچ خانواده‌ای نمی‌تواند برای مدتی طولانی، بدون معنویت زنده بماند. تحقیق حاضر با هدف مفهوم‌سازی و تبیین جایگاه معرفت‌بخشی تجربه محض در معنویت دینی و نیز سبک زندگی اسلامی انجام شده‌است و قصد دارد نشان‌دهنده گفتمان‌ها و باورهای معنوی اسلامی پیشین هویت‌بخش است و می‌تواند مبنای گفتگو و در نتیجه بهبود سبک زندگی اسلامی شود (مظاهری، ۱۳۹۵). این تحقیق درصدد پاسخگویی به این سؤال است که

معرفت‌بخشی تجربه محض چه جایگاهی در سبک زندگی اسلامی دارد و از دیدگاه ابن عربی چه چارچوبی را خواهد داشت؟ از طرفی رابطه میان دین و اخلاق را می‌توان از جهات گوناگون مورد بررسی قرارداد. یکی از این وجوه بررسی رابطه تجربه دین و سبک زندگی اسلامی به لحاظ رفتاری است. سؤال این است که آیا تجربه دین تأثیری بر سبک زندگی اسلامی دارد یا خیر. در این مورد دیدگاه‌های مخالف و موافقی وجود دارد که در این مقاله آن‌ها را بررسی خواهیم کرد. پدیدارشناسان و فیلسوفان دین برای دین، ابعاد و ویژگی مختلفی ذکر کرده‌اند. یکی از آن‌ها بُعد تجربی دین است. ممکن است دستورات اخلاقی، حقوقی و عقیدتی، به پیدایش احساسات خاصی مانند حیرت یا خشیت کمک‌کنند و زمینه‌ساز تجربه‌ای شگرف و شورانگیز مانند، احساس حضور در پیشگاه خدا، یا شنیدن تسبیح موجودات و تجارب درونی دیگری شوند، که کاملاً متمایز از تجارب بیرونی است. انسان‌ها، در سنت‌های دینی مختلف، مدعی داشتن تجربه‌هایی هستند که متفاوت از تجربه‌های عادی بشرند. عموم دینداران چنین حالاتی را در خود سراغ دارند و به دیگران نقل می‌کنند. از همه بالاتر، عرفا و سالکان برای کشف و شهودهای خود اهمیت خاصی قائل بوده‌اند و کتاب‌های عرفانی ادیان مختلف، مشحون از تجارب و احوال درونی عرفاست. واقعه زیر، نمونه‌ای از گزارش و ترجمان تجربه‌ی دینی در سنت مسیحی می‌باشد. خود را این چنین استنطاق می‌کردم [«چرا در همین لحظه به گناهان کریه خود پایان ندهم؟»] اما تلخ‌ترین و گزنده‌ترین اندوه در دلم موج می‌زد، و بی‌امان اشک می‌ریختم. در همین اثنا، از خانه مجاور نغمه کودکی به گوشم رسید. صاحب آن نغمه، دختر بود یا پسر، نمی‌دانم، اما به تکرار چنین می‌سرود: «برگیر و بخوان». سر برداشتم و سعی کردم دریابم که این کلمات در کدام بازی کودکانه خوانده می‌شوند، اما چیزی به خاطر نیاوردم. از گریستن دست برداشتم، به پا خاستم و به خود گفتم که این باید فرمانی الهی باشد که مرا امر می‌کند تا کتاب مقدس را بگشایم و نخستین عباراتی را که در برابر دیدگانم ظاهر می‌شود، بخوانم. (آگوستین، ۱۳۸۰، ۲۵۵-۲۵۴).

بنابر نظر نگارنده، باز به تبعیت از دنیای غرب که ساحت تجربه را از یک تجربه ساده عوامانه تا ساحت وحی گسترده‌اند. این عزیزان نیز همین دیدگاه را ادامه داده‌اند و وحی را جزء تجربه آورده‌اند و در نتیجه پیروی را از این دیدگاه، رویا، کشف و وحی از یک سنخ گردیده و تنها تفاوت آن‌ها در مرتبه و درجه آن‌ها قرار گرفته است و تمام اصطلاحاتی نظیر طوابع، لوايح، بواده، کشف، رویا، خواطر، حضور، شهود، غیبت و... همگی در تحت تنها عنوان تجربه دینی، ترجمه شده‌اند. لذا کلیه شبهاتی که به تجربه و کشف وارد گردیده به ساحت وحی نیز سرایت داده‌اند و از همین جا است که عبدالکریم سروش، زمان، مکان و فرهنگ کاروانی و چوپانی و عربیت رسول الله (ص) را بر قرآن کریم سرایت داده و بیان قرآن را از جانب رسول الله دانسته و الفاظ آن را بشری قلمداد نموده است.

لذا اکنون سوال اساسی این است که آیا «تجربه محض» وجود دارد و یا خیر. این مقاله برخلاف دیدگاه حاکم، در صدد بیان این فرضیه است که تجربه محض وجود دارد و برای اثبات این نظریه، از دیدگاه ابن عربی شش دلیل می‌آورد، تا اثبات نماید که تجربه محض و یا کشف عرفانی اگر وجود نداشته باشد. آن کشف دارای معرفتی نیست و نمی‌توان به آن اعتماد نمود و علاوه بر این شش دلیل از دیدگاه ابن عربی یک دلیل نیز از دیدگاه لیدی جولیان عارف مسیحی می‌آورد تا از این طریق باورهای پیشین را در تجربه و کشف عارف دخیل نداند و فرهنگ و زمان و مکان را از ساحت تجربه محض دور نماید، تا بتواند «وحی» خالص را نیز اثبات نماید و الهی بودن قرآن کریم را ثابت نماید. لذا برای ورود به اصل بحث ابتدا اشاره‌ای به مباحث معرفت‌شناختی و پدیدارشناختی تجربه کرده و دیدگاه ساخت‌گرایی و ذات‌گرایی را به‌طور موجز بیان نموده و آنگاه به اصل بحث تجربه محض و نقش باورهای پیشین و شرایط زمان و مکان در آن پرداخته و نقادی نموده و سپس به ادله اثبات آن از طریق لیدی جولیان و ابن عربی می‌پردازد.

۲. پیشینه تحقیق

در کلام جدید و فلسفه دین، کشف و تجربه مورد نقد و تحلیل قرار داده و دو دیدگاه را ارائه نموده‌اند.

معرفت‌شناختی:

در این نگاه باورهای دینی برپایه تجارب دینی توجه می‌شوند و این مسائل مطرح می‌کردند که:

- ۱- آیا تجربه دینی مستقل از تفسیر داریم یا خیر؟
 - ۲- آیا اعتقادات، تعهدات، نحوه نگرش، انتظارات شخصی و... در تجارب عارف نقشی دارند یا خیر؟ (هیوم، ۱۳۶۲: ۲۱۷) و مسائلی دیگر که بعلمت تمرکز این مقاله بر روی تجربه محض و تفسیر آن از آن مسائل چشم پوشی می‌نمایم.
- پدیدارشناختی:

این دیدگاه در صدد تعیین رابطه تجارب دینی با گوهر دین است لذا سؤال آن این است که:

- ۱- ویژگی‌های تجارب دینی چگونه است؟
 - ۲- ارتباط تجارب دین با گوهر دین به چه صورت است؟
 - ۳- ارتباط تجربه‌های دینی با اعتقادات و تعالیم دینی مانند احکام و اخلاق چگونه است؟
- برای اینکه بتوانیم پاسخی برای این پرسش‌ها پیدا کنیم و موضع‌گیری ابن عربی را نسبت به این پرسش‌ها روشن کنیم در ابتدا نیاز است که دو دیدگاه اساسی «ساخت‌گرایی» و «ذات‌گرایی» را نیز نسبت به تجربه دینی و مکاشفات بیان نماییم و سپس به نقش زمان و مکان و باورهای پیشین در شکل‌گیری تجربه دینی و یا مکاشفات پردازیم و اثبات نماییم که آیا تجربه محض وجود دارد، یا خیر؟ و اگر وجود دارد، جنبه معرفت بخشی آن به چه صورت است و چه معیارهایی برای صحیح و

کاذب بودن آن مکاشفات وجود دارد که بتوان معرفت بخش بودن آن‌ها را قبول کرد و اگر تجربه محض را نتوان اثبات کرد و تفسیر آلود بودن تجارب عرفانی با باورهای پیشین و فرهنگ زمانه ثابت شود، آنگاه چگونه می‌توان از عصمت وحی دفاع کرد و آن را الهی دانست و چه فرقی بین وحی و تجربه بشری خواهد بود و وحی را برای تمام زمان‌ها و مکان‌ها هدایتگر و راهگشا دانست.

البته این بحث مقاله‌ای جداگانه می‌طلبد و تمرکز ما بر روی تجربه محض و تفسیر آن است. در پاسخ به این پرسش‌ها دو نظریه مهم وجود دارد که ما ابتدا این دو نظریه را بیان نموده و آنگاه به بررسی و تحلیل و نقد تجربه محض و تفسیر آن و نقش زمان و مکان و فرهنگ در آن می‌پردازیم.

۳. ساخت-گرایی

ساخت-گرایان با تأکید بر ریشه‌مندی تجارب عارفانه و نفی حقیقت آن‌ها مدعی‌اند مکاشفات شخصی بر ساخته‌ای از باورها، انتظارات و ذهنیات درونی شخص و محصول زمانه و فرهنگ دینی و سنتی وی است. یعنی بازگوکننده چیزی بیش از مجموعه ساختار ذهنی فرد تجربه‌کننده نیست.

طبق تقریر افراطی این دیدگاه زمینه‌ها نسبت به تجربه عارف، نقش علی و مکون دارند در این تقریر، تجربه عارفانه راهی برای شناخت واقعیت نیست، بلکه تنها جنبه فرهنگی و اجتماعی دارد (استیس، ۱۳۷۵، ۱۳۴).

یکی از نتایجی که از نظریه ساخت-گرایی کاتز گرفته می‌شود، این است که فهم تجربه عرفانی فقط مطالعه گزارش‌های عارف بعد از حادثه نیست بلکه خود تجربه با مفاهیم و نظریاتی شکل گرفته است که در چارچوب معرفتی عارف هست، لذا باید به چارچوب معرفتی عارف هم ارزش داد. مثلاً اگر عارف هندو تجربه‌ای دارد و به تفسیر آن می‌پردازد، چنین نیست که تجربه از X داشته باشد و سپس آن را به زبان و نمادهای هندویی تفسیر کند بلکه خود تجربه او هم تجربه‌های هندویی است. او تجربه‌ای بی-واسطه از X ندارد. تجربه او از قبل توسط انتظارات و اعتقادات او شکل به خود گرفته است. تجربه عارف مسیحی نیز چنین است. در نتیجه نمی‌توان تفسیر را از نفس تجربه جدا کرد و در واقع تفسیر در محتوای این تجارب داخل است (proud foot ۱۲۳، ۱۹۸۵).

ساختارگرایی در تجربه دینی از کتز آغاز شد، به این معنا که تا پیش از وی فلاسفه نوعاً قائل به امر مشترک و هسته مرکزی در همه ادیان بودند لیکن کتز این هسته و امر مشترک را رد کرد. از نظر وی متون عرفانی به گونه‌های مختلف به ما رسیده است:

گزارش‌های عارفان؛ تفسیر آن گزارش‌ها توسط عارفان؛ تفسیر آن گزارش‌ها توسط مفسران پیرو سنت دینی عارفان؛

تفسیر آن گزارش‌ها توسط مفسران در سنت دینی دیگر؛ متون عرفانی در اشکال مختلف چون زندگی نامه کلمات قصار، رساله‌های علمی، فلسفی، اشعار، مناجات-نامه‌ها و بحث و گفتگوها (Katz, ۱۹۸۳).

کنز به تجربه محض یعنی تجربه‌ای که بی‌واسطه باشد، معتقد نیست. بلکه به نظر وی هر تجربه‌ای بر مبنای مفاهیم فرهنگی و اعتقادات و هنجارهای فرد تجربه‌کننده شکل می‌گیرد. محتوای تجربه به صورت این مفاهیم وابستگی دارد و تنوع تجربه‌ها نزد عارفان فرهنگ‌های مختلف معلول تنوع مفاهیم فرهنگی و باورهای آن‌هاست. لذا این تنوع فرهنگی و باورها از یک سو و اشکال مختلف متون عرفانی از سوی دیگر زبان عرفانی را پیچیده می‌کند. برای درک زبان عارف باید به فرهنگ، اعتقادات، هنجارها و باورهای او رجوع کرد. بنابراین زبان عرفانی در عارفان فرهنگ‌های مختلف متفاوت است و کلید درک زبان هر عارفی در اندیشه‌ها و تفکرات رایج در فرهنگ او نهفته است. و از آنجاکه تجربه بی‌واسطه و تفسیر ناشده معنا ندارد پس در نهایت تجارب محتوایی نداشته و پوچ و تهی خواهند شد.

در سخنان کنز درباره نظریه وی سه دلیل قابل شناسایی است.

الف. با رجوع به عارفان در ادیان و مذاهب و مسلک‌های مختلف گزارش‌هایی را از آنان می‌یابیم که مطابق با فرهنگ آن‌هاست. بنابراین به میزان تفاوت در زبان و تفکر موجود در فرهنگ‌های مختلف، در گزارش‌ها تفاوت مشاهده می‌شود. وی برای اثبات نظر خود به ذکر شواهد متعدد می‌پردازد، مثلاً از عارف یهودی هیچگاه اتحاد با خدا گزارش نشده است. علت این امر، یهود به امتیاز و فاصله بسیار بین خالق و مخلوق است که هیچگاه این فاصله بر طرف نمی‌شود. در عرفان یهود مقام نهایی در سیر و سلوک دوکوت می‌باشد، که آن را نمی‌توان اتحاد با خدا دانست. در حالی که این امر اتحاد با خدا در عرفان مسیحی متحقق است؛ چراکه در اعتقادات و باورهای مسیحیان، خدا به انسان چنان محبت و عشق دارد که امکان اتحاد بین آن‌ها وجود دارد بر اساس اعتقادات کلامی در مسیحیت عنصر انسانی و عنصر الهی در حضرت مسیح متحد شده‌اند.

کنز در مقاله «زبان معرفت‌شناسی و عرفان شواهد بسیاری از ادیان مختلف برای اثبات نظر خود، ذکر می‌کند. هدف وی از ذکر آن شواهد اثبات رابطه علی بین ساختار فرهنگی - اعتقادی و ماهیت تجربه عرفانی است. دلیل این رابطه تقدم زمانی باورها و مفاهیم فرهنگی بر تجربه است. ب. آنچه به‌عنوان ویژگی‌های مشترک برای تجربه‌های عرفانی در فرهنگ‌های مختلف ذکر می‌شود و جوهرگرایی چون جیمز و استیس آن ویژگی‌ها را شاهدهی بر وجود جوهر مشترک در همه تجربه‌های عرفانی دانسته‌اند به اعتقاد کنز اساساً مشترک نیستند عینیت و واقعیت‌داری که به‌عنوان ویژگی مشترک ذکر می‌شود در اعتقاد بودائیان، نیروانا و به اعتقاد پیروان مذهب تائوئیسم، تائو و به اعتقاد افلاطونیان، مثل و در ادیان الهی خداست.

ج. اگر تجربه‌های عرفانی بیان‌ناپذیر و متناقض‌نما یا مغایر با عقل هستند، چه توصیفی از تجربه می‌توان ارائه داد. معنای این سخن که تجربه‌ها چنین‌اند این است که هیچ ادعای معقول و مفهومی برای گزارش‌های عرفانی ممکن نیست (Katz, 1978: 59). بنابراین ثبوتاً X غیرقابل بیان

و متناقض‌نماست، پس می‌تواند نزد عارفی دارای خصائص a b c باشد، و نزد عارف دیگر از همچون خصایصی برخوردار و همین طور نزد عارفان دیگر دارای خصائص دیگری باشد. اگر چنین است اثباتاً نیز درباره آن چیزی نمی‌توان گفت. بنابراین زبان فایده‌ای در انتقال تجربه‌های عرفانی نخواهد داشت و برحقیقت و واقعیتی دلالت نمی‌کند.

بنابراین محتوای پدیداری تجارب، صورت این چارچوب را دارند و با آن تعیین یافته‌اند و معلول آن می‌باشند. (فعالی، ۵۲۸، ۱۳۸۵) لذا کاتس، استیس را تخطئه می‌کند و می‌گوید: استیس رابطه تجارب عرفانی و باورهای دینی را به‌درستی در نظر نگرفته است. زیرا رابطه تجربه با باورهای دینی رابطه «تقارن دو طرفه» است. یعنی همانطور که تجارب باورهایی را شکل می‌دهند، باورها نیز به تجربه صورت می‌دهند. (همان، ۵۲۹).

۴. ذات‌گرایی

از نظر این دیدگاه مکاشفاتی که عرفا گزارش کرده‌اند با وجود اختلاف سنت‌های دینی، زمینه‌های متنوع فرهنگی، باورها و انتظارات گوناگون عارفان و تفاوت‌های مکانی و زمانی، دارای هسته‌ای مشترک‌اند. از نظر ایشان کانون اصلی مکاشفه و تجربه عرفانی، مواجهه با حقیقت مطلق واحد یا امر وحدانی یا نفس کلی است (استیس، ۱۳۷۵، ۱۳۴) بنابراین تجارب عرفانی در اعصار و اقالیم مختلف جهان و در سنت‌های گوناگون دین دارای اوصاف مشترکی هستند. از این رو مکاشفات عرفا حقیقت و ذات یکسانی دارند به‌ویژه در اینکه تجاربی وحدانی هستند (کاتز، ۱۹۷۸، ۶۵).

به همین دلیل، ویلیام جیمز اوصاف مشترکی را که استیس برای تجارب عرفانی اعم از آفاقی و انفسی شناسایی کرده است. در تنوع تجربه دینی پی‌می‌گیرد و مهمترین این اوصاف عبارتند از:

۱- آگاهی محض و وجدانی (کیفیت معرفتی)

۲- بیان‌ناپذیری.

۳- بی‌زمانی و بی‌مکانی.

۴- متناقض‌نمایی (جیمز، ویلیام، ۱۳۹۱، ۶۹) و...

ما در این مقاله ابتدا به نقش زمان و مکان در شناخت تجربه می‌پردازیم و بعد تاریخی و زمانی و مکانی آن را نقد می‌نماییم و سپس بررسی تجربه محض را پی‌می‌گیریم.

۵. نقش باورهای پیشین در شکل‌گیری تجربه و تفسیر آن

معرفت‌شناسان جدید امکان وجود تجربه محض و بدون تفسیر را رد کرده (قائم‌نیا، ۱۳۸۱، ۱۱۸) و می‌گویند: معرفت ما همواره مسبوق به پیش‌فرض‌هایی است لذا آغاز از نقطه صفر ممکن نیست زیرا محتوای تجربه‌های دینی ما را پیش‌فهم‌های دینی ما معین می‌کند و محتوای تجربه‌های دینی به‌قدری تفسیرآمیز و نظریه بار است که نمی‌توان آن را مبنای مستقل برای کسب معرفت دانست. (عباسی، ۱۳۹۱، ۲۲۹) زیرا در ذات هر تجربه‌ای تفاسیر حضور دارند و تفکیک تفاسیر

از تجربه نادرست است، فقط شدت و پیچیدگی حضور تفاسیر فرق می‌کند، لذا فرهنگ‌های گوناگون دینی در متن این تجارب دخیل می‌باشند. همان‌طوری که بیان‌کردیم این گروه از فلاسفه دین را «ساختارگرا» می‌گویند. (قائمی نیا، ۱۳۸۱، ۷۶)

استیفن کتز که یکی از آن‌هاست، معتقد است که باورهای پیشین تجربه‌گر علت پیدایش تجربه او هستند، هیچ تجربه‌ای وجود ندارد که از طریق مفهوم و باور شکل نگرفته باشد همه تجربه‌ها، حتی خودآگاهی انسان در چارچوبی مفهومی و در مقولاتی خاص پدیدمی‌آید. چارچوب مفهومی و مقولات خاص را می‌توان علت حصول تجربه دانست. هر تجربه‌ای بر شکل و اساس همان چارچوب و ساختارهای از پیش موجود است و این ساختارها از طریق تعالیم مریبان و معلمان شکل‌می‌گیرد. (شیروانی، ۱۳۸۱، ۱۷۳)

پراودفوت گامی پیشتر می‌نهد و می‌گوید: باورهای پیشین و چارچوب مفهومی قبلی، جزئی از تجربه است. رابطه میان باور و تجربه رابطه علت نیست، بلکه از آن محکمتر است، رابطه «جزئیت» است. یعنی می‌توان میان آن‌ها ارتباطی منطقی و تحلیلی برقرارکرد. (همان، ۱۷۳)

اما اشلایر ماخر مانند ویلیام جیمز مدعی شده بود که تجربه دینی مهمتر از تفسیرهایی است که از آن صورت‌می‌گیرد. (اسپیلکا، ۱۳۹۰)

۶. نقش زمان و مکان در شناخت تجربه

این ادراک تازه وجوددارد که پایه‌های ایمان آدمی تا حد زیادی متکی بر زمان و مکانی باشد که در آن متولد شده است. (همان، ۴۳)

استون کتز اصرار دارد که باورها، ارزشها و مفاهیم عرفا، مستقیماً بر ماهیت تجربه‌های عرفانی آنان تأثیر می‌گذارند. وی می‌گوید:

ساختارهای وجود شناختی هر سنت اصیل عرفانی با سنتی دیگر متفاوت است و این ساختار پیشین و موروثی، بی‌واسطه در موقعیت عرفانی خودش قرارمی‌گیرد.

ساختارگراها تفاوت‌های عظیم در تبیین و توصیف‌های عرفانی را، مدرکی بر تفاوت‌های نوع تجربه (عرفانی) تعبیر و تفسیر می‌نمایند. (حسین زاده، ۱۳۷۶، ۱۵۹).

جان هیک با اینکه تأکیدمی‌کند که تجربه‌های عرفانی حاکی از یک واقعیت مجرد هستند، ولی معتقد است که این تجربه، توسط چارچوب مفهومی اجتماعی - دینی که عرفا این تجربه‌ها را با آن وفق‌می‌دهند، معین و مشخص می‌گردد.

او این واقعیت را خاطر نشان می‌کند که عرفا «تجربه‌های مستمر و مداوم را که در بین سنت‌های خاص آن‌ها مشترک است، به دست می‌آورند، به قول وی: این مطلب حاکی از این است که عارفان در سنن مختلف از قید و شرط‌های فرهنگی خود، رها نمی‌شوند. آن‌ها کماکان، ذهن‌های مجسم‌اند که در در زمان و مکان خود ریشه‌گرفته‌اند. آنان در سیر و سلوک عرفانی همراه خود،

برای هندو، بودایی، یهودی و مسلمان، مجموعه‌ای از اندیشه‌ها و انتظارات را به ارمغان می‌آورند و به مدد آن‌ها به سوی نوعی تجربه که سنت آنان، آن را به رسمیت می‌شناسد، رهنمون می‌شوند. (جان هیک، ۱۳۸۲، ۲۵۶).

تالیا فرو می‌گوید: این که تجربه دینی عمیقاً به موجب شرایطی اجتماعی مستقل از آن تجربه شکل می‌گیرد مؤید نظریه ناسازگاری میان تجارب دینی و متناقض بودن آن‌ها در دیدگاه مایکل مارتین است.

به دنبال این نظریه است که استفان کاتس معتقد است که همه تجارب دینی واسطه‌مند هستند، و واسطه آن‌ها نیز طرح‌هایی مفهومی است که به آن‌ها حیات می‌بخشند، از این حیث، خود تجارب، شواهد و قرائنی حاکی از زمینه تربیتی شخص‌اند. ولی نمی‌توانند مجاری روشنی برای آگاهی مبین به یک واقعیت الهی بیرونی باشند. بافت اجتماعی رقابت‌آمیز تجارب دینی مختلف می‌تواند، هم تبیینی باشد برای این‌که چرا آن تجارب این همه متنوع‌اند و همه این طرح طبیعت‌گرایانه کلی را می‌خواهد تبیین کند که چگونه می‌شود، بدون استناد به خدا، برهنه و نظایر آن واجد تجارب دینی بود، هرچه بیشتر تأیید و تقویت کند. (تالیا فرو، ۱۳۸۲، ۴۵۶)

اما برخلاف این دیدگاه، ملکیان می‌گوید: «اوضاع و احوال فرهنگی و زبانی بر خود تجربه عرفانی هیچ تأثیری ندارند، بلکه فقط در تعبیر تجربه عرفانی مؤثرند، و این خلاف قول بعضی از روانشناسان عرفان و فیلسوفان دین است که بر این اعتقادند که اوضاع و احوال فرهنگی و زبان نه فقط در تعبیر و تفسیر و بیان تجربه عرفانی تأثیر دارند، بلکه در نفس این تجربه نیز اثر می‌نهند. (ملکیان، ۱۳۸۱، ۳۳۷)

۷. نقد بعد تاریخی و زمانی و مکان تجربه

مکاشفه امری صرفاً عقلانی نیست که با مجموعه‌ای از اصطلاحات و نمادهای موروثی ارتباطی داشته باشد و حتماً باید از طریق آن‌ها بیان شود که حتماً به زمان و مکان و تاریخ مکاشفه گر ارتباط داشته باشد و می‌بایست حتماً در قالب آن ظهور نماید. اگر اینگونه بود نمی‌بایست هیچ مکاشفه عارفی بدعت محسوب شود و با اینکه عرفای اسلامی به شدت پایبند به شریعت و قالب آن بودند، اما گاهی سخنان آنان در تفسیر مکاشفه آن‌ها، از طرف همعصران خودشان بدعت محسوب می‌شده است و حتی درباره لیدی جولیان از زنان عارف مسیحی در قرن چهاردهم با اینکه به قول خودش اصرار دارد به اصول ایمانی کلیسا اعتقاد داشته باشد و پایبند باقی بماند و هیچ چیز را برخلاف آن اصول نپذیرد، ولی چگونه است که بسیاری از مکاشفات او برخلاف اعتقادات و مطالعات پیشین اوست. دیدگاه حاکم بر مسیحیت در قرن چهاردهم، دیدگاهی با تفسیر اوگوستین بود، که بر هبوط و نجات و رستگاری و فطری بودن گناه بشر تمرکز داشت و مرگ عیسی (ع) را کفاره گناه بشر می‌دانست که خشم عادلانه خداوند را فرومی‌نشاند. این نگاه دوازده قرن بر دیدگاه کلیسای مسیحی حاکم بود و جولیان نیز می‌گوید: «براساس تعلیمی که من قبلاً داشتم، درک می‌کردم که

معنای لطف و رحمت خداوند آمرزش خشم او بعد از ارتکاب گناه از سوی ما خواهد بود» و بنابراین من پذیرفتم که آمرزش خشم او یکی از ویژگی‌های اصلی رحمت او خواهد بود.

اما او می‌گوید: هر چیزی را که می‌توانستم ببینم یا آرزو کنم، نمی‌توانستم این ویژگی را در همه مکاشفه مشاهده کنم، همچنین او از آن داوری منصفانه و دلپذیر که در همه آن مکاشفه روشن به او نشان داده شد و در آن (خدا) را دیده که هیچ تقصیری را به ما نسبت نمی‌دهد. او می‌گوید: که «پروردگار ما خداوند نمی‌تواند در داوری خود از خطای ما چشم‌پوشی کند، زیرا او نمی‌تواند بر کسی خشم بگیرد. این امر امکان‌ناپذیر است». او درباره این مکاشفه می‌گوید: «من نمی‌توانستم به‌طور کامل تنها با تأمل درباره آن تسلی خاطر بیابم، و این به سبب داوری کلیسای مقدس بود که من قبلاً به آن آگاهی یافته بودم و همیشه در مقابل چشمان بود... و به واسطه آن من فهمیدم که گنهکاران گاهی مستحق سرزنش و خشم الهی هستند و من نمی‌توانستم این دو وجه را در وجود خداوند ببینم. و بنابراین اشتیاق من بیش از آن چیزی بود که به دلیل داوری عالی‌تر خود خداوند که در همان زمان آشکار شده بود، می‌توانم بگویم بنابراین من ناگزیر بودم آن را بپذیرم و داوری پایین‌تر قبلاً در کلیسای مقدس به من تعلیم داده شده بود، و بنابراین من نمی‌توانستم به هیچ روی داوری پایین‌تر را نادیده بگیرم.

روشن است که در اینجا نوعی تعارض بین تعلیم کلیسای مقدس که او نمی‌تواند آن را رد کند و حقیقت مغایر با آن که به گونه تجربی با قدرت تمام بر او آشکار شده بود، وجود دارد. به نظر می‌رسد که راه حل براساس دو دیدگاه متفاوت استوار است. یکی دیدگاه بشری که در آموزه‌های کلیسا تجسم یافته است و دیگری دیدگاه الهی که جولیان در تجربه عرفانی خود لمحهای از آن را دریافت نمود. از دیدگاه بشری «ما انسان‌هایی گنهکار هستیم و بسیاری از اعمال شریانه را مرتکب می‌شویم به طوری که ما مستحق درد و رنج و سرزنش و خشم الهی هستیم. اما در مکاشفه‌های جولیان او می‌گوید: من به درستی دیدم که پروردگار ما هرگز خشمگین نبود، و هرگز هم نخواهد بود، زیرا او خداست، او منشأ خیر است و ذات حقیقی است، او عشق است، او آرامش است، قدرت، حکمت، احسان، وحدت و یگانگی او اجازه نمی‌دهد که او خشمگین باشد. خداوند آن وجود خیری است که نمی‌تواند خشم بگیرد. زیرا خداوند چیزی نیست مگر خیر مطلق. (جان هیک، ۱۳۸۲، ۲۱۹)

۸. تجربه محض و تفسیر تجربه از نظر ابن عربی

یکی از دلایلی که استیسی برای تمایز میان تجربه و تفسیر تجربه بیان کرده این است که «تجربه محض همیشه صادق است. اما تعبیر و تفاسیر همیشه در معرض خطا و اشتباهند، از این روست که یک فیلسوف به خود حق می‌دهد قسمتی از توصیف عارف و یا تمام توصیف او را خطا بداند و به نقد بکشد و به‌طور کلی، پیرامون گزارش‌ها و حکایات عارفان پرسش کند. (استیسی ۱۳۷۵-۳۵) ابن

عربی نیز برای تمایز مکاشفات محض از تفاسیر آن‌ها و صحت آن‌ها، معیارهایی ارائه می‌دهد از جمله می‌گوید:

۱. هر کشفی که صرف و خاص و جدا از هرگونه آمیختگی نباشد، قابل اعتماد نیست، مگر آنکه صاحب کشف نسبت به آنچه که به صورت آمده، علم داشته باشد.

۲. «کل کشف لایکون صرفا لایخالطه شی من المزاج لا یعول علیه الا ان یکون صاحب علم بالصور» (ابن عربی، ۱۹۹۷، ۲۵۴)

۳. ذهن، دل، نفس و عقل سالک باید «هیولائی الصفت» باشد و هیچ نقش و خاطری در او وجود نداشته باشد تا اینکه بعد از این فراغت کامل و خلوت تام، تجلی الهی به صورت جذبه و اسرار بر او نازل شود و این اسرار با قیاس عقلی و علوم نقلی به دست نمی‌آیند. (ابن عربی، ۲۰۰۳، ۱۳۲)

آنگاه پس از اثبات وجود «تجربه محض» و جدا کردن آن از «تفسیر تجربه» به اثبات عدم تأثیر باورهای پیشین و فرهنگ و مکان و زمان عارف بر روی تجربه او می‌پردازد، و این امر برای ابن عربی تا آن اندازه مهم بوده است که رساله‌ای تحت عنوان «ملا یعول علیه» می‌نویسد و ۳۱۹ مورد از مکاشفات و احوال و تجلیات عارفان را در هنگام سلوک نقد و بررسی می‌نماید و ما در این مقاله به چندین مورد از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

۹. باورهای پیشین از دیدگاه ابن عربی

ابن عربی محور و ملاک معتبر بودن تجربیات عرفانی را معرفت‌بخشی آن‌ها درباره خدا و اسماء و افعال او می‌داند و قوام تجربیات عرفانی را عواطف و احساسات نمی‌داند. وی هر حال الهی و تجربه عرفانی که تنها به جنبش حسی مانند لرزش بدن و رعشه یا حالت غشوه بیانجامد و فایده عملی در بر نداشته باشد را نامعتبر می‌داند. «کل حال الهی یعطی حرکه سیه لا یعول علیه» «هر حال الهی که باعث جنبش حسی شود، اعتباری ندارد» (ابن عربی، ۱۹۹۷، ۲۵۱)

و تجلی‌ای که بر قلب عارف می‌شود در صورتی قابل اعتنا است که حقیقتی را برای عارف مکشوف نماید چنانکه می‌گوید: «کل تجل لایعطیک العلم بحقیقه لا تعول علیه»

و همچنین معرفتی که به دنبال خود آثاری نیاورد قابل اعتماد نمی‌داند. (همان، ۱۹۹۷، ۲۵۰)

بنابراین ابن عربی برای اینکه تجربه، محض باشد و باورهای پیشین بر روی آن اثر نداشته باشد معیارهای بدین قرار می‌آورد.

۹-۱- شناخته نبودن تجربه:

ابن عربی با اینکه ملاک اعتبار تجربه عرفانی را معرفت‌بخشی آن می‌داند درباره معرفت و اعتماد به آن می‌گوید: عارف در معرض شناخت تازه و معرفتی است که برای او سابقه نداشته و دم‌به‌دم برای او حاصل می‌شود. اما اگر احساس کند آنچه به دست آمده سابقه هرچند به نحو اجمال یا

ابهام برای او موجد بوده است. این معرفت را قابل اعتنا نمی‌داند چون امکان دارد بازیابی و استحضر عناصر ذهنی سابقش باشد. «المعرفة اذا تعدت الى مفعولين فليست معرفة فلا يعقول عليها». چون در زبان عربی فعل عرف، يعرف، گاهی با یک مفعول متعدی می‌شود و گاهی با دو مفعول. عرف با یک مفعول به معنای شناختن و یافتن حقیقت و دست‌یافتن به علمی است که آن دانش پیش از آن موجود نبوده است. اما عرف با دو مفعول به معنای به جای آوردن و تطبیق دادن و بازشناسی است مثلاً گرفته زید، یعنی دانستم که آن مرد زید است.

بنابراین ابن عربی معرفتی را که دو مفعول باشد و در آن مکان حضور عناصر ذهنی سابق و پیشین در آن باشد را قابل اعتماد نمی‌داند. (ابن عربی، ۱۳۹۴، ۱۶۹)

۹-۲- مورد انتظار نبودن تجربه:

و همچنین حالی که مطلوب و مورد انتظار سالک بوده است را قابل اعتماد نمی‌داند. زیرا چه بسا که پرداخته خود او و منتج از خیال وی بوده باشد لذا اعتبارش مورد تردید است. «الحال اذا كان مطلوباً للعبد لا يعول عليه» (ابن عربی، ۱۹۹۷، ۲۵۴)

و همچنین حال عارفان را که در این دنیا برایشان کشف الغطاء حاصل شده است اگر برحسب اعتقاد مضبوط سابقشان بر آن‌ها تجلی شود این رویت و تجلی را قابل اعتماد نمی‌داند و این قانون و قاعده که می‌گویند: اله معتقد یا خدای مخلوق در اعتقاد رویت هر کس از حق برحسب پیش فرض و اعتقاد خاص او صورت می‌گیرد. در اینجا کاربرد ندارد چنانچه ابن عربی می‌گوید:

«رويه ماضبطه المعتقد في الحق عند كشف الغطاء لا يعول عليه» (ابن عربی، ۱۳۹۴، ۱۹۹)

«دیدن آنچه که فرد در باب حق تعالی بدان معتقد بوده، به هنگام کنار رفتن پرده‌ها، اعتباری ندارد» زیرا او محدود به مرتبه بود و مراتب طالب محدودند. (ابن عربی، ۱۴۰۵، ۱۱۵)

۹-۳- سابقه نداشتن تجربه:

از جمله رهنمون‌های تجربیات عرفانی، احتمال تأثیر عقاید پیشینی در تجارب عرفانی است بدان‌سان که آنچه عقل یا وهم سالک بخواهد همان را ببیند. چنانکه ابن عربی می‌گوید: «التجليات المطابقة لإمثلتها القائمة بالنفس قبل ذلك لا يعقول عليها». (ابن عربی، ۱۳۹۴)

«تجلیاتی که منطبق بر مثال‌هایی باشد که قبل از آن در نفس سالک موجود بوده‌اند، اعتبار ندارد». زیرا تجلی در قلب عارف هر چند از سنخ علم حضوری است. اما پس از آن در ذهن او به صورت علمی حصولی تعبیر می‌شود حال این تعبیر اگر به صورتی از صورت‌های مأنوس در نزد ذهن سالک باشد قویاً متحمل است از سنخ تحمیل قالب‌های ذهنی بر تجارب فرد باشد و در نتیجه اصالت تجربه مزبور خدشه‌دار شده باشد. بنابراین لزوماً به آن اعتنا نمی‌توان کرد، زیرا چه بسا از سنخ تجلیات نفس و یا فراقی صورت مخزون در ذهن باشد، هر چند لزوماً نمی‌توان حکم به غلط بودن آن نیز دلالت نمود. حتی ابن عربی حکم آنچه از مکاشفات که در خلوت بر سالک وارد می‌شود و مطابق با

مبادی نظری و عقاید او یا حتی مطابق با حالات و اذکار او باشد. را قابل اعتماد نمی‌داند و دخالت تجربه‌های پیشین بر مکاشفات او می‌داند.

۹-۴- مناسب نبودن تجربه با طبع سالک

و باز می‌گوید: «کل تلقی الهی مناسب لایعول علیه» «هر تلقی الهی که مناسب با طبع انسان باشد، اعتبار ندارد». زیرا ممکن است مقصود از متناسب بودن تلقی الهی با طبع انسان، تناسب با پیش‌فرض‌ها و معتقدات سالک دریافت‌کننده تلقی باشد و سر عدم اعتنا بدان نیز آن است که مناسب بودن تلقی مزبور می‌تواند کاشف از رنگ و اندازه ظرفیت خود فرد درآمدن تلقی باشد، لذا به جای آنکه معرفت-بخش باشد به رنگ معارف وی درآمدن است که در این صورت از علم خالی است و قابل اعتنا نمی‌باشد. (ابن عربی، ۱۹۹۷، ۲۵۱)

۹-۵- تکرار نشدن تجربه:

و اینکه ابن عربی بر حالی که در دو زمان دوام یابد، اعتماد نمی‌کند. «کل حال یدوم زمانین لایعول علیه» برای آن است که می‌ترسد آن بر اثر احضار ذهنی خاطره سابق عارف بوده باشد نه حال وارده از ناحیه حق تعالی و اینکه از میان خاطر اول و خاطر دوم، خاطر اول معتبر می‌داند و خاطر دوم را نامعتبر می‌گیرد به همین دلیل است.

۹-۶- نتیجه فکر نباشد:

ابن عربی آنچه را که از نتیجه فکر در باب معرفت الهی حاصل می‌شود، قابل اعتماد نمی‌داند «ما انتجه الفكر من معرفه الله لا یعول علیه». (ابن عربی، ۱۹۹۷، ۲۵۰) زیرا نتایج افکار همان مفاد و مؤدی علم حصولی است که از دید عارف برخورداردی غایبانه و از وراء حجاب با حق متعال است و نمی‌تواند انتظار وی را که شهود حاضرانه و بدون حجاب‌های ظلمانی و نورانی می‌باشد، برآورده کند. به تعبیر شبستری:

خرد را نیست تاب نور آن روی برو از بهر او چشمی دگر جوی

زیرا او معتقد است که کشف و فتح باید موجب اضمحلال صفات روح و قلب شود تا چه رسد به فکر (آشتیانی، ۱۳۸۰، ۱۰۵).

اکنون بحث این است که اگر تجربه محض وجود دارد و معرفت-بخش است و باورهای پیشین و شرایط زمان و مکان و فرهنگ عارف در آن نقشی ندارد و می‌شود از طریق کشف بدون مقدمات به معرفتی دست پیدا کرد و آن تجربه محض غیر از تفسیر آن است چگونه نمی‌شود که وحی خالص باشد و تحت تأثیر زندگی شخصی و فرهنگ زمانه انبیاء نباشد و برای زمان‌ها و مکان‌های دیگر هم قابل سرایت باشد. بنابراین تمام آنچه که درباره بشری بدون وحی بحث شده است، ریشه از عدم اثبات تجربه محض است که اکنون در پایان بحث به نمونه‌ای از آن اشاره می‌کنیم که چگونه نتایجی از این بحث گرفته شده است.

۱۰- تاریخی خواندن قرآن

اینکه سرورش گفته است: «حتی در مقام تکون هم، احوال شخصی و صور ذهنی و حوادث محیطی و وضع جغرافیایی و زیست قبایلی پیامبر، صورت بخش تجارب او بوده اند. و بر آن‌ها جامه تاریخ و جغرافیا پوشانده اند، تحت تأثیر همین دیدگاه‌هایی بود که بیان کردیم، اما باید گفت که امامان شیعه برای پیشگیری از تاریخ زدگی، همواره تکرار کرده اند که اگر معنای آیه‌های قرآن به اشخاص و شرایطی که به مناسبت آن‌ها به ترتیب نازل شده، محدود می‌شود، قرآن تا به حال باید مرده بود و فقط مخصوص گذشته بود.»

اما این کتاب هنوز زنده است چراکه همواره در روان انسان‌ها جریان و سریان دارد و تا روز قیامت باقی خواهد بود و این به دلیل آن است که هدایت زنده و همیشگی قرآن به هیچ وجه به یک لحظه تاریخی و سیستم اجتماعی و مکان و زمان خاص بستگی ندارد. (کربن، ۱۳۸۲، ۶۶)

و از طرفی دلالت به کاررفته در قرآن کریم در این زمینه، دلالت التزام است که از جلوه‌های اعجاز قرآن کریم می‌باشد که استعداد و ظرفیت علمی و عقلی آن فراتر از وسعت و ظرفیت علمی و عقلی انسان در همه دوران است. زیرا دلالت التزامی به تناسب ترقیات علمی و عقلی بشر در هر دوره مصادیق جدیدی می‌یابد.

اصطلاح جری و انطباق را که مفسرین در خصوص تطبیق مسائل روز با قرآن کریم به کار می‌برند، در واقع بیانگر دلالت التزامی می‌باشد پس با توجه به این مباحث است که آیات قرآن کریم هرگز با گذر زمان محکوم به انقضاء زمان نمی‌شوند. امام صادق (ع) نیز به این موضوع این چنین اشاره می‌فرمایند: «لأن الله تبارک و تعالی لم يجعله لزمان دون زمان، و لالناس دون ناس، فهو فی کل زمان جدید، و عند کل قوم غض الی یوم القیامه». چون خداوند تبارک و تعالی، آن را تنها برای زمانی خاص و مردمی خاص قرار نداده است. از این رو، در هر زمانی و برای هر مردمی، تا روز قیامت تازه و با طراوت است. (محمدی ری شهری، ۱۳۹۱، ۶۲۲)

و اینکه پیامبر (ص) فرمود: «اوتیت جوامع الکلم» از این روایت می‌توان استفاده کرد که زبانی که پیامبر از آن استفاده کرد یعنی عربی با نحوه خاص کاربرد آن و فرهنگ خاصی که بر آن حاکم است (نه فرهنگ خاص قبیلگی) و معنای خاصی که لغات در مجموعه قرآن ادا می‌کنند، جوابگوی حقایق مندرج در آن است و نیازی به زبان‌های دیگر ندارد و گویا از همه کلمات و زبان‌ها استفاده شده است. (مجلسی، ۱۴۰۳، ۲۷۴)

«فانزل الله سکینه علیه و ایده بجنود لم تروها» (توبه، ۴۰) دیگر، آن گونه که مفسران دیگر از آن درمی‌یابند، که فرشتگانی که در غزوه بدر برای او جنگیدن، نیستند. بلکه «لشکرهای یقین و ایمان به خدا و توکل بر اویند».

همچنین «سبعاً من المثانی» نه هفت آیه فاتحه است و نه هفت سوره بزرگ قرآن، بلکه هفت کرامتی است که خدا به محمد(ص) به‌عنوان وقایع تجربه درونی عطا فرموده‌است. همدلی، نبوت، رحمت، شفقت، مودت و الفت، نعمت و سکینه و قرآن عظیم که شامل اسم اعظم خداست. این قرائت استنباطی که تاریخ بیرونی را به تاریخ درونی تغییر ماهیت می‌دهد، مستلزم مراجعه دائم به تفسیر اشعار قرآن است. (پل نویا، ۱۳۲)

این است که ملکیان این پرسش‌ها را مطرح می‌کنند که آیا دین در مقام بیان جمیع حقوق انسان‌ها برای همه مکان‌ها، همه زمان‌ها، و جمیع اوضاع و احوال بوده‌است. و دیگر اینکه روش و شیوه‌ای وجود دارد که به مدد آن بتوان احکام و تعالیم بنیانگذار دین را که همه در مکان، زمان و اوضاع و احوال خاصی بیان شده‌اند، از رنگ تعلق به آن مکان، زمان و اوضاع و احوال خاص آزاد کرد تا در هر مکان و زمان و اوضاع و احوال دیگری نیز قابل اعمال و اجرا باشد. (ملکیان، ۱۳۸۵، ۱۳۲) اکنون ما در این مقاله پاسخ دادیم که: بلی.

نتیجه‌گیری

۱. هر یک از اصطلاحات عرفانی مانند طوابع، بواده، حضور، رویا، کشف و وحی (دارای معنای خاص خود می‌باشند و نمی‌توان همگی آن‌ها را تحت عنوان «تجربه دینی» ترجمه نمود و کشف و رویا را تا سرحد وحی بالا برد و تمام ویژگی‌های کشف و رویا و یا تجربه دینی را به وحی سرایت داد و از یک سنخ دانست و تنها تفاوت آن‌ها را در مرتبه قرارداد.

۲. باورهای پیشین و شرایط زمان و مکان و فرهنگ زمانه اگر در کشف عارف تأثیر بگذارند آن کشف از دیدگاه ابن عربی اعتبار نیست و به معرفت حاصل از آن نمی‌توان اعتماد نمود. و اگر بخواهیم از طریق کشف به معرفت برسیم باید آن کشف و تجربه خالص و محض باشد و چون بسیاری از کشف و تجربه‌های عارف معرفت‌زا هستند، پس تجربه محض وجود دارد و اینکه از طرف بسیاری از همعصران آن‌ها این کشف بدعت نامیده می‌شود دلیل بر آن است که با فرهنگ زمانه خودش هماهنگ نیست و تحت تأثیر آن قرار نداشته‌است.

۳. هرآنچه که درباره کشف و تجربه دینی به‌کار برده می‌شود، نمی‌توان آن را به وحی نیز سرایت داد و وحی را تا سر حد کشف و تجربه دینی پایین آورد، چراکه کشف و تجربه دینی بشری هستند ولی وحی، الهی است و حتی اگر تجربه محض را هم نپذیریم و باورهای پیشین و فرهنگ و زمان عارف را در کشف او دخیل بدانیم باز هم نمی‌توان عربیت رسول الله(ص) و زندگی چوپانی و کاروانی او را در نوع وحی ایشان دخیل بدانیم.

منابع و مأخذ

۱. شرف الدین سید حسین؛ سبک زندگی با رویکرد معنوی؛ پژوهشنامه سبک زندگی سال سوم بهار و تابستان ۱۳۹۶ شماره ۴.
۲. اوجاقی ناصرالدین، دین و تأثیر آن بر رفتار اخلاقی، معرفت ۱۳۸۶ شماره ۱۱۳.
۳. فاضل قانع، حمید؛ سبک زندگی اسلامی؛ ضرورت‌ها و راهبردها؛ فصلنامه علمی تخصصی محفل؛ سال دهم، شماره هشتم، ۱۳۹۲.
۴. آشتیانی، سید جلال الدین، ۱۳۸۰، شرح مقدمه قیصری، قم، نشر بوستان.
۵. ظهیری، سید مجید. (۱۳۹۲). روش شناخت سبک زندگی اسلامی. پژوهش های اجتماعی اسلامی، ۱۹(۹۸)، ۳-۱۴.
۶. ابن عربی، محیی الدین، ۱۹۹۷، رسائل، رساله مالا یعول علیه، تقدیم و ضبط محمد شهاب الدین العرب، بیروت، داردار.
۷. -----، ۱۳۹۴، مالا یعول علیه، ترجمه و شرح سعید رحیمیان، نشر معاصر.
۸. -----، ۲۰۰۳، کتاب المعرفه، تقدیم و تحقیق محمد امین ابوجوهر، و مشق دارالتکوین.
۹. -----، ۱۴۰۵، ه.ق، التجلیات الالهیه، همراه با تعلیقات ابن سودکین و کشف الغایات فی شرح ما اکتشف علیه التجلیات با تحقیق اسماعیل عثمان یحیی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
۱۰. ابن فناری، شمس الدین محمد، ۱۳۸۴، مصباح الانس، مقدمه محمد خواجوی، ج ۲، انتشارات مولی.
۱۱. اسپیلکا، برنارد، ۱۳۹۰، روان شناسی دین، ترجمه محمد دهقانی، انتشارات رشد، تهران.
۱۲. پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۷۶، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
۱۳. پل نویا، ۱۳۷۳، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۴. تالیا فرو، چارلز، ۱۳۸۲، فلسفه دین در قرن بیستم، ترجمه انشاءالله رحمتی، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۱۵. حسین زاده، محمد، ۱۳۷۶، فلسفه دین، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
۱۶. جیمز، ویلیام، ۱۳۹۱، تنوع تجربه دینی، ترجمه حسین کیانی، انتشارات حکمت.
۱۷. جان هیک، ۱۳۸۲، بعد پنجم، ترجمه بهزاد سالکی، نشر قصیده سرا.
۱۸. سروش، عبدالکریم، ۱۳۹۲، قبض و بسط تئوریک شریعت، مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۹. شیروانی، علی، ۱۳۸۱، جستارهایی در کلام جدید، سمت و معاونت پژوهشی دانشگاه قم، چاپ اول.

۲۰. عباسی، بابک، ۱۳۹۱، تجربه دینی و چرخش هرمنوتیکی، بررسی و نقد آرای ویلیام الستون، انتشارات هرمس، تهران.

۲۱. قائمی نیا، علیرضا، ۱۳۸۱، تجربه دینی و گوهر دین، بوستان کتاب، قم.

۲۲. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳، بحارالانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار، بیروت، موسسه الوفاء.

۲۳. محمدی ری شهری، ۱۳۹۲، منتخب میزان الحکمه تلخیص سید حمید حسینی، ترجمه حمیدرضا شیخی، سازمان چاپ و نشر دارالحديث، چاپ یازدهم.

۲۴. ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۵، مشتاقی و مهجوری، نشر معاصر.

۲۵. وولف، دیویدام، ۱۳۹۳، روان شناسی دین، ترجمه محمد دهقانی، انتشارات رشد، تهران، چاپ دوم.

۲۶. هانری کربن، ۱۳۸۲، پیش داوری‌هایی درباره تشیع، ترجمه مرسده همدانی، عرفان ایران، شماره

۱۱.

۲۷. استیس، والتر، ۱۳۷۵، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، سروش.

۲۸. فعالی، محمد تقی، ۱۳۵۰، تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

Katz, Staven, fed, 1978, *Mysticism and philosophical analysis*,

.London, Sheldon press 45

Proud FOOT, Wayne, 1985, *religions, Experience*, university of

.California

Received: 2023/1/5

scientific quarterly journal of Islamic mysticism

Accepted: 2023/3/12

(Erfan.eslami.zanjan@gmail.com)

Vol.21/No.81/Autumn2024

<https://sanad.iau.ir/journal/mysticism>

An Analysis of the Epistemology of Pure Experience and Previous Beliefs in it from Ibn Arabi's Point of View

Leila Mirzakhani¹, Abdolreza Mazaheri^{2}, Bakhshali Ghanbari³*

PhD Student, Religion & Mysticism, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

Professor, Department of Religion & Mysticism, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. *Corresponding Author, Mazaheri711@yahoo.com

Associate Professor, Department of Religion & Mysticism, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

Abstract

The present research explains a type of essentialist method in the field of lifestyle, Islamic knowledge and traditional Islamic beliefs and similar fields. Recognizing and explaining hybrid concepts such as Islamic lifestyle is a complex task that is not in the responsibility of glossary, and in this regard, the religion of Islam has presented frameworks in different aspects in all areas, on the basis of which different theories have been presented. . There are two views in dealing with religious experience. One is constructivism, which considers experience to be the set of the mental structure of the experiencer, and the other is essentialism, which considers various experiences to have a core with common characteristics. But the author of this pen did not accept the role of time and space in pure experience by calling the revelations of some mystics by their contemporaries as heresy and the contradiction of Lady Julian's revelations with the teachings of the church of his time, and to prove it, he appealed to Ibn Arabi for six reasons. 1- Not knowing the experience 2- Not expecting the experience 3- Not having a history of experience 4- The experience not being suitable for the nature of the seeker 5- Not repeating the experience 6- The result of not thinking about the experience. And then, with these arguments, he considers the mystic's revelation to be epistemic and reliable when it is pure and has these conditions to prove pure experience

Keywords: Islamic lifestyle, religious experience; Mystical experience, revelation, discovery.