

UDC: 1(091); 297;
LBC: 60.03.
DOI: 10.33864/2617-751X.2024.v7.i2.143-155
MJ № 216

رابطه تجربه عرفانی با عقل

اورخان ممدوف*

ابوالفضل کیاشمشکی**

چکیده

یکی از مباحث مهم در حوزه فلسفه عرفان بحث رابطه تجربه عرفانی با عقل است. در این رابطه نظرات مختلف وجود دارد؛ عمده آنها به دو دیدگاه برمی‌گردد، یکی آنکه اساساً رابطه میان تجربه و عقل تناقض است، به عبارت دیگر تجارب عرفانی قابل بیان با عقل نیستند. اصولاً تجارب عرفانی از حوزه شناخت عقلی خارج است. نتیجه این دیدگاه، غیر واقعی بودن تجربه های عرفانی است. در مقابل این دیدگاه، نظر دیگر آن است که تجارب عرفانی، ذاتاً با عقل و عقلانیت تناقض ندارد، بلکه می‌توان تجارب عرفانی را کاملاً بصورت عقلانی تبیین کرد. این دیدگاه مبتنی بر واقعی بودن تجارب عرفانی است.

دیدگاه اول به خاطر مشترک بودن گزارشات خود عرفا از مشهودات خود در مکان و زمان‌های مختلف، مردود است. در رابطه با دیدگاه دوم نیز برای حل مسئله چند دیدگاه ذکر شده که از میان آنها نظریه های تعدد حیثیات و تعدد معانی می‌باشد که استیسی آنها را قبول نمی‌کند و نهایتاً خود نویسنده دچار تناقض شده و قائل به متناقض بودن تجربه های عرفانی در عین واقعی بودن آنها شده است. یعنی تجربه عرفانی هم متناقض است و هم واقعی.

* دانشجوی دکتری عرفان اسلامی، جمهوری آذربایجان
جامعة المصطفی (ص) العالمية؛

پست الکترونیکی: orxan.memmedov114@mail.ru
<https://orcid.org/0009-0004-4053-8726>

** دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه امیر کبیر، ایران
پست الکترونیکی: akia45@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-2550-9631>

ارجاع به مقاله: ممدوف، او. کیاشمشکی، ا. [2024]. رابطه تجربه عرفانی با عقل. مجله متافیزیکا، 7(2)، ص. 143-155
<https://doi.org/10.33864/2617-751X.2024.v7.i2.143-155>

تاریخچه مقاله:

تاریخ دریافت: 09.12.2023

تاریخ بازنگری: 08.01.2024

تاریخ پذیرش: 18.03.2024

بنظر می‌رسد که آنچه موجب شد استیسیس به این نتیجه برسد، دو چیز است: کج‌فهمی کلمات شبیه‌طور و راه‌طور عقل بودن عرفان و ضعف مبانی فلسفه غرب. بنابراین در متن تحقیق سعی شده است که اولاً: جایگاه عقل را در حوزه علوم و معارف اسلامی بشناسیم، ثانیاً: کارکرد عقل نظری در علوم تجربی و تجریدی و شهودی بیان کنیم. ثالثاً: نظریه استیسیس را بعد از نقل و توضیح آن مورد بررسی قرار داده و نقد کنیم. رابعاً: علت اینکه استیسیس قائل به متناقض واقعی بودن تجربه عرفانی شده است، توضیح و تبیین کرده‌ایم. خامساً: ضعف مبانی فلسفه استیسیس را نشان داده و مسئله رابطه تجربه عرفانی با عقل را به واسطه مبانی فلسفی صدرایی تبیین کرده‌ایم.

کلیدواژه: تجربه عرفانی، عقل تجربی، عقل تجریدی، عقل مشهوداتی

1. درآمد (جایگاه عقل در علوم و معارف الهی)

راه و روش رسیدن به حق در هر مکتبی متفاوت از دیگری است. بر اساس حکیمان مشائی روش رسیدن به حق عبارت از عقل و عقلانیت و تفکر و استدلال است. ولی نزد حکیمان اشراقی عقل و استدلال تنها زمینه‌ساز است و اصل و اساس در راه رسیدن به حق تهذیب و تزکیه درون است. اما در روش اهل معرفت راه رسیدن به حق تنها عبارت از تهذیب و تزکیه است.

بنابراین در تعریف عرفان عملی که اصل عرفان است، می‌گویند:

عرفان یک فرایند عملی مرحله به مرحله و منزل به منزل است که با بریدن از نفس و برطرف ساختن موانع و رهایی از تعلقات و وابستگی‌ها و عبور و دوری از کثرات شروع می‌شود و به شهود حق تعالی و اسما و صفات و افعال وی و فنایی در او و بقا به او پایان می‌یابد. (رمضانی، 1398: 25)

تفاوت روش مکاتب حکمت اشراق و اهل معرفت در این است که در روش حکیمان اشراقی عقل و استدلال ضروری است ولی برای رسیدن به حق کافی نیست. لذا عقل و استدلال در این مکتب مشروط به تهذیب نفس است. اما در روش اهل معرفت تفکر و استدلال در مقام ثبوت و نفس الامر هیچ نقشی ندارد، ولی در مقام اثبات و تبیین معارف عرفانی و دفاع از آن نقش دارد.

اهل معرفت برای تایید مطالب و انس مخاطب از ادله عقلی و نقلی استفاده می‌کنند.

برای مردان الهی معارفی که نه با گمان بلکه با شهود یافت می‌شوند، بی‌نیاز از استدلال است و اگر در این باره دلیل عقلی و یا نقلی ارائه می‌دهند، برای تثبیت اصل مطلب نیست؛ بلکه برای تأیید آن است و تأیید مطلب با ادله عقلی و یا نقلی، برای انس محجوبان از شهود است. (آملی، 1399: 101/1)

2. کارگرد عقل نظری در علوم تجربی و تجربیدی و شهودی

برخی وقت‌ها انسان خودش به مشاهده مشهودات اهل معرفت نائل می‌گردد و گاهی با ایمان به مشاهدات دیگران، آن را می‌پذیرد و گاهی نیز آن را نمی‌پذیرد، در این صورت گفته‌اند برای وی از مصادرات است. برای پذیرش عرفان از ناحیه چنین شخصی ارائه برهان نظری است. برای رسیدن به این مقصود، استفاده از عقل و حکمت ضروری است؛ لذا بحث درباره کارکرد عقل نظری ضروری است تا برای آشکار ساختن آن از غیب و بطون به شهادت و ظهور قدمی باشد.

عقل نظری هم علوم تجربی را تکمیل می‌کند و هم علوم تجربیدی و شهودی را. انسان در علوم تجربی از طریق حواس جزئیات را درک می‌کند و عقل با استفاده از وهم و خیال، نتیجه را به عنوان امر کلی ارائه می‌دهد. در این فرایند، نفس مواد خام را به عقل نظری می‌دهد و عقل نیز با تجرید تجربه، نتیجه کلی ارائه می‌کند و به ادراک و کشف حقایق در عالم طبیعت دست می‌یابد.

در علوم تجربیدی، عقل مواد خام را از جای دیگر نمی‌گیرد؛ بلکه خود عقل مواد را می‌سازد و تحلیل می‌کند. عقل نظری حقیقت مجرد خود را می‌یابد و برهان برای تجرد نفس اقامه می‌کند. عقل در اثبات تجرد نفس، مواد را از جایی نمی‌گیرد؛ بلکه عقل به خودش عارف است و با عرفان به خویش، مواد برهان یادشده را تأمین و به حکمت تبدیل می‌کند. (همان، 1399: 37/1)

در نظام عرفانی اهل معرفت می‌توانند مشهودات خود را کاملاً به صورت عقلانی و منطقی تبیین کنند. همان‌طور که شیخ اکبر ابن عربی و شاگردان بی‌واسطه و با واسطه وی این روش را طی کردند. مولفات عرفانی مانند فصوص الحکم و شروح آن و تمهید القواعد و مصباح الانس نیز بر این کلام گواه است. خلاصه آنکه: عقل نظری دو کارکرد دارد:

1. عقل از راه حس، مواد خام را می‌گیرد و با تجرید آن از ماده و صورت و جزئی بودن، معنا را به موجود مجرد عقلی می‌رساند.

2. عقل مشهوداتی را می‌یابد و آن علم حضوری را به علوم حصولی تبدیل می‌کند. اگر استادی دست حکیم را بگیرد و حقیقت های دیگری به او نشان دهد، او می‌تواند این امور را نیز به علم حصولی تبدیل و عرضه کند. (همان، 1399: 38/1)

3. عرفان و منطق بر اساس کتاب استیسی

3.1. متناقض‌نمایی گزاره‌هایی عرفانی

استیسی برای حل متناقض‌نمایی گزاره‌های عرفانی، چهار نظریه ارائه می‌کند که همه آنها درصدد حل تناقض منطقی در حوزه عرفان است. اما خود استیسی هیچ کدام از آن نظریه ها را نمی‌پذیرد و همه آنها را مردود حساب می‌کند و در نهایت نظریه نهایی خود را ارائه می‌کند.

اساس کلام استیسی آن است که اصل تناقض در وعاء کثرت حاکم است. اما در وعاء وحدت، صرف است که در آن هیچ کثرتی راه ندارد. بنابراین اصل تناقض در آنجا راه ندارد. بنابراین تجربه عرفانی در ساحتی است که عقل در آن راه ندارد. زیرا عقل در جایی راه دارد که سه اصل منطقی (این‌همانی، امتناع اجتماع و امتناع ارتفاع نقیضین) در آن مطرح باشد. هر ساحتی که این اصول در آن حاکم نباشد، عقل نیز در آن راه ندارد، پس ساحت عرفان از ساحت عقل متفاوت است. آنچه عارفان گفته‌اند که عرفان طوری وراء طور عقل است، مرادشان همین معناست.

استیسی در مواردی که برشمردیم چنین می‌گوید:

دیگر چه باید گفت؟ همه عرفا در زمان و مکان های مختلف گزارش داده اند که احوالشان فراتر از حد عقل و بیرون از دایره عقل است. باید این سخنان را به چه حمل کنیم؟... اینکه می‌گویند حال یا تجربه اهل معرفت و رای طور عقل است، صریحاً به این معناست که فراتر از منطق و برهان است. (استیسی، 1367:

276)

هرچند استیسی عرفان و ساحت آن را قبول می‌کند و با مباحث دیگری که در آن کتاب طرح می‌کند واقعیت داشتن مدعیات عرفانی را تثبیت می‌کند، اما عرفان و تجربه عرفانی را منطق‌گریز و عقل‌گریز می‌داند و اصولاً ساحت جریان عرفان و عقل را جدا می‌داند. لذا تعارضی هم بین آنها نمی‌بیند.

بنابراین نظر استیسی در این مورد این است که تجارب عرفانی حقیقی است، ولی معقول نیست. به عبارتی نا معقول یا نا منطقی بودن تجربه عرفانی خللی به واقعی بودن آنها نمی‌رساند. بنظر استیسی واقعیت اعم از معقول بودن است. یعنی ما واقعیت هایی داریم که معقول و منطقی نیستند.

3.2. علت متناقض واقعی بودن تجربه عرفانی در نگاه استیسی

آنچه که موجب شد استیسی به این نتیجه برسد، دو چیز است:

1. کج فهمی کلمات شبیه طور وراء طور عقل بودن عرفان.

2. ضعف مبانی فلسفه غرب.

4. معنای طور وراء طور عقل بودن عرفان

4.1. نقد عقل مشائنی

انگیزه تالیف اکثر تراث عرفان نظری مانند آثار محقق قیصری و ابن ترکه مبارزه با اهل نظر و مشائنی ها بود. بنابراین مراد از عبارت طور وراء طور عقل بودن عرفان در متون عرفان نظری، برتری عرفان بر عقل تاریخی مشائنی است.

طور وراء طور العقل: بمعنى أن العقل لا يفی بإدراکه و لا یصل إليه بقوته الفكرية، لا بمعنى أنه ینکره و یحیله. طور وراء طور عقل به این معناست که عقل به وسیله قوه فکری نمی تواند به مرتبه شهود برسد. ولی معنای این کلام آن نیست که عقل آن را انکار کند یا به آن جاهل باشد. (جامی، 1358: 82)

هذا طور وراء طور العقل لا یتوصل الیه الا بالمجاهدة الكشفية دون المناظرات العقلية عرفان طور وراء طور عقل است، یعنی به آن حقایق نمی توان با مناظرات عقلانی رسید، راه رسیدن به آن حقایق فقط مجاهدت کشفی است. (آملی، 1383: 88)

إنّ العقل النظري دائما في التقييد والتعین، و المطلوب و المقصود دائما لا يوجد إلا في الإطلاق و التجرد الذي هو مقتضى العشق و الذوق، و این ذاك من هذا، و این العقل من العشق، و ورد عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «إنّ الله تعالى خلق العقل لأداء حقوق العبودية لا لإدراك حقّ الربوبية». فيجب حينئذ استعمال العقل في أداء حقّ العبودية لا في إدراك حقّ الربوبية فإنه ليس من مقتضياته. (آملی، 1382: 727)

عقل نظری همیشه در تقييد و تعین است. مطلوب و مقصود عارف تنها بوسیله اطلاق و تجرد حاصل می گردد. اطلاق و تجرد مقتضای ذوق و مشاهده است. لذا با تقييد و تعین حاصل نمی شود. حضرت پیامبر (ص): خداوند عقل را برای اداء حقوق عبودیت آفریده است و آن را برای ادراک حق ربوبیت نیافریده است. لذا باید عقل را برای اداء حق عبودیت استعمال کرد، و نه ادراک حق ربوبیت.

و لهذا قال العارف أيضا: «و هذا لا يعرفه عقل بطريق نظر فكري، بل هذا الفنّ من الإدراك لا يكون إلا عن كشف إلهي، و منه يعرف ما أصل صور العالم القابلة للأرواح». (همان، 1382: 727)

لذا عارف می‌گوید: این حقایق را از طریق عقل نظری فکری نمی‌توان درک کرد. تنها وسیله شناخت این حقایق کشف و مشاهده است.

سید حیدر آملی می‌گوید: دعوی عرفا با فلاسفه بر سر این است که عقل نظری برای رسیدن به این حقایق کافی نیست. عقل نظری باید تابع ذوق حقیقی و کشف الهی باشد. (آملی، 1382: 730)

4.2. ضعف ادراک عقلی

غالباً خیلی از نقدهایی که عرفا در باره طریق عقلی ارائه می‌کنند، اشاره به ضعف شناخت عقلی، و برتری شناخت شهودی و حضوری دارد. علت بالاتر دانستند شهود از عقل نظری آن است که فلسفه و عقل به واسطه صور و مفاهیم ذهنی و به عبارت دیگر از طریق علم حصولی واقعیت را می‌شناسند. اما اهل معرفت با علم حضوری و شهودی و بدون وساطت مفاهیم و صور ذهنی به واقع دست می‌یابد.

محقق قیصری راه عقلی و نقلی را معتبر و حجت می‌داند، ولی هیچ کدام را از منظر هویت شناختی، به پایه مشاهده حضوری نمی‌داند؛ ترجمه متن قیصری:

مراد از ذوق و چشیدن حقایق آن است که عالم حقیقتی را از راه وجدان و کشف دریابد نه از راه برهان و کسب و نه از طریق ایمان و تقلید، چراکه هر یک از این دو (برهان و ایمان) هرچند به حسب مرتبه خویش معتبرند (و واقعیت را نشان می‌دهند) لکن به هر کجا برسند، به مرتبه و پایه معارف کشفی و شهودی نخواهند رسید، زیرا هرگز خبر و شنیدن همچون عیان و دیدن نیست. (قیصری، 1375: 26 و 67)

از سوی دیگر در روش عقلی و استدلالی متعلق شناخت ما آثار و لوازم شیء است. اما در کشف و شهود عرفانی متعلق شناخت متن شیء است که مورد ادراک عارف قرار می‌گیرد.

فالعالم بها إما أن يكون بالمشاهدة الحضورية أو بالاستدلال عليها بآثارها ولوازمها فلا تعرف بها إلا معرفة ضعيفة. (صدرالدین شیرازی، 1981: 53/1)

علم به حقایق اشیا یا با مشاهده حضوری است (که خود اشیا درک می‌شوند) و یا با استدلال بر آنها به وسیله آثار و لوازم است که در این صورت جز معرفتی ضعیف از راه آثار و لوازم به حقایق اشیا، حاصل نخواهد شد.

گاهی منظور عرفا از ضعف شناخت عقلی، عقل مشوب به وهم است که مقابل عقل سلیم قرار می‌گیرد. به همین خاطر در علوم نبوت و ولایت (یعنی علوم عرفانی) گفته می‌شود آنها فوق طور عقل‌اند و عقل به نحو فکری در آنها راهی ندارد، لکن (باید توجه داشت که) عقل و به‌ویژه عقل سلیمی که شبهه خیالی و

فکری نگاهش را فاسد نکرده باشد، می‌تواند همه آن علوم و معارف را بپذیرد و قبول نماید. (حقی بروسوی، 81/4)

بنابراین معلوم می‌شود که اهل معرفت با عقل بما هو عقل دعوا ندارند. مشکل عرفا با عقل یا بخاطر عقل نظری فکری مشائی است یا عموماً بخاطر ضعف ادراک عقلی است.

5. نتیجه و نظر نهایی (ضعف مبانی فلسفی استیسی و حل مسئله)

سیستم شناختی و معرفتی استیسی تابع طبیعیات و ریاضیات است. بنظر می‌رسد که استیسی عقل را ثابت و لایتغیر تصور می‌کند. در حالی که عقل در سیستم شناختی فلسفه اسلامی متکامل است. یعنی عقل به واسطه داده‌های مختلف حوزه خود را انبساط داده و می‌تواند پا به پای شهود ارتقاء پیدا کند.

فلسفه اسلامی با مبانی همچون اصالت وجود و علم حضوری و معقولات ثانی فلسفی غنی شده است. بنابراین علم حضوری به فیلسوف اسلامی اجازه می‌دهد که وجود را درک کند و نیز معقولات ثانی به وی اجازه می‌دهد که ادراکات خود را راجع به وجود کاملاً به صورت عقلانی تبیین کند. بنابراین از همین جا اهمیت و ارزش سنت فلسفی اسلامی، بیش از پیش روشن می‌شود.

علاوه بر این در حوزه عرفان اسلامی گزارشات ظاهراً متناقض اهل معرفت به وسیله تعدد حیثیات و تعدد معانی قابل تبیین است. این دو روش از نظر استیسی مردود است.

اهل معرفت می‌گویند: الحق حقّ و الخلق خلق و الحق خلق و الخلق حقّ همه این چهار تعبیر درست است. یا وقتی عارف می‌گوید: عالم هست و عالم نیست، درست است. چون هر کدام از جملات ناظر به یک حیث است که دیگره ناظر به آن نیست.

اما استیسی می‌گوید که عرفا وقتی از کلمات متناقض استفاده می‌کند، مردشان دقیقاً یک حیث است. یعنی وقتی عارف می‌گوید عالم هست و عالم نیست، دقیقاً به یک عالم اشاره می‌کند. لذا کلمات عرفا متناقض است و این تناقض قابل حل نیست، البته تناقض بودن تجارب عرفانی با واقعی بودن آنها منافات ندارد. خود استیسی در اینجا دچار تناقض می‌شود.

جواب: استیسی به خاطر ضعف مبانی خویش متوجه نشده است که منظور از تعدد حیثیات یا تعدد مصادیق، تکرر تباینی نیست. لذا استیسی از کلمات عرفا تکرر تباینی فهمیده است. در حالی که تعدد حیثیات ضرورتاً مستلزم تکرر تباینی و مصادیق کثیر نیست. تعدد مصادیق چند گونه قابل تصور است: تعدد خارجی

کثرات خارجی) و تعدد ترکیبی (کثرات ترکیبی) و تعدد حیثی (کثرات تحلیلی). علاوه بر این، کلام عرفا نیز نص در تعدد مصادیق نیست.

مبانی فلسفی و عرفانی اسلام به ما اجازه می‌دهد که از موجود بسیط و مطلق نیز حیثیات و مفاهیم متعدد انتزاع کنیم. به عبارت دیگر یک وجود بسیط عینی واحد می‌تواند در ظرف تعقل به نسبت‌های مختلف و متکثر ظهور پیدا کند. این نوع کثرات با وحدت حقیقی حق منافات ندارد.

از منظر استیسی تجارب عرفانی با عقل متعارف قابل پذیرش نیست. چیزی که با عقل متعارف قابل پذیرش نیست، متناقض است. چون منطق در قالب عقل متعارف کار می‌کند.

جواب: استیسی در بند عقل و منطق متعارف است. لذا منطق ثابت دارد. ولی بنظر می‌رسد که عقل بوسیله ارتقاء مفاهیم انبساط پیدا می‌کند. یعنی مفاهیم گاهی مبنی بر محسوسات و گاهی مبنی بر ریاضیات و گاهی نیز مبنی بر وجدانیات و مشهودات است. درست است که منطق مبنی بر محسوسات و ریاضات نمی‌تواند تجارب عرفانی را حل کند. چون اصولاً ناظر به دو حوزه مختلف است که از جهت متدولوژی کاملاً متفاوت است.

منابع و مأخذ

1. استیسی، والتر، (1367). *عرفان و فلسفه*. چاپ سوّم. (مترجم: خرمشاهی، بهاء‌الدین)، تهران، سروش.
2. آملی، حسن‌زاده، (1383). *انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه*. چاپ اوّل، تهران، الف لام میم.
3. آملی، سید حیدر، (1382). *أنوار الحقیقة و أطوار الطریقة و أسرار الشریعة*. چاپ اوّل، (محقق/مصحح: سید محسن موسوی تبریزی)، قم، نور علی نور.
4. جامی، عبد الرحمن، (1358). *الدرة الفاخرة فی تحقیق مذهب الصوفیة*. چاپ اوّل، (محقق/مصحح: نیکولاهیر / علی موسوی بهبهانی)، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
5. حقی بروسوی، اسماعیل، *تفسیر روح البیان*. چاپ اوّل، بیروت، دار الفکر.
6. رمضان، حسن، (1398). *عرفان در آئینه قرآن و روایت*. چاپ اوّل، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
7. جوادی آملی، عبدالله، (1399). *عقلانیت شهود*. چاپ اوّل، (تدوین: حمید پارسانیا)، قم، اسراء.

8. قيصرى، محمد داود بن محمود، (1375 ش). شرح فصوص الحکم (القيصرى). چاپ اول، (محقق/مصحح: سيد جلال الدين آشتياني)، تهران، شرکت انتشارات علمى و فرهنگى.

İrfani təcrübə (şühud) ilə ağıl arasındakı əlaqə

Orxan Məmmədov*

Əbülfəzl Kiyəşimşəki**

Abstrakt. İrfan fəlsəfəsi sahəsində mühüm mövzulardan biri də irfani təcrübə ilə ağılın əlaqəsidir. Bununla bağlı müxtəlif fikirlər vardır. Onların əksəriyyəti iki əsas görüşə əsaslanır. Onlardan biri budur ki, əsasən təcrübə ilə ağıl arasındakı əlaqə ziddiyyətdən ibarətdir. Başqa sözlə, irfani təcrübələr ağılla ifadə edilə bilməz və bu təcrübələr əsasən rasionel mərifət sahəsindən xaricdir. Bu görüşün nəticəsi irfani təcrübələri qeyri-real hesab etməkdir. Bu görüşün müqabilində olan başqa bir görüş də ondan ibarətdir ki, irfani təcrübələr mahiyyət etibarilə ağıl və rasionallığa zidd deyildir. Əksinə, irfani təcrübələr tamamilə rasionel şəkildə izah edilə bilər. Bu görüş irfani təcrübələrin real olmasına əsaslanır.

Birinci görüş rədd edilir. Çünki müxtəlif məkan və zamanlarda yaşamış ariflərin şahid olduqları həqiqətlər barəsində verdikləri xəbərlərin hamısı eynidir.

İkinci görüşlə bağlı isə problemin həlli üçün bir neçə baxış qeyd olunmuşdur. Onların arasında cəhətlərin çoxluğu və mənaların çoxluğu nəzəriyyələri var ki, bunu Valter Terens Steys qəbul etmir.

Nəhayət, müəllif özü də ziddiyyətə məruz qalmışdır. Belə ki, o hesab edir ki, irfani təcrübələr gerçək olsalar da, ziddiyyətlidir. Yəni irfani təcrübələr həm ziddiyyətlidir, həm də realdır.

Görünür, Steysin bu qənaətə gəlməsinə səbəb olan iki şeydir: irfanın ağıl (məntiq) və rasionallığın fəvqündə olmasına bənzər sözlərin yanlış

* İslam mistisizmi üzrə doktorant; Azərbaycan Beynəlxalq Əl-Mustafa Universiteti
E-mail: orxan.memmedov114@mail.ru
<https://orcid.org/0009-0004-4053-8726>

** Fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, Dosent, Əmir Kəbir Universitetinin professoru; İran
E-mail: akja45@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-2550-9631>

Məqaləyə istinad: Məmmədov, O., & Kiyəşimşəki, Ə. [2024] İrfani təcrübə (şühud) ilə ağıl arasındakı əlaqə. "Metafizika" jurnalı, 7(2), səh.143-155.

<https://doi.org/10.33864/2617-751X.2024.v7.i2.143-155>

Məqalənin tarixçəsi:

Məqalə redaksiyaya daxil olmuşdur: 09.12.2023

Təkrar işlənməyə göndərilmişdir: 08.01.2024

Çapa qəbul edilmişdir: 18.03.2024

anlaşılması və Qərb fəlsəfəsinin əsaslarının zəifliyi. Buna görə də tədqiqat nəticəsində ilk olaraq İslam elmləri sahəsində ağılın mövqeyi, ikinci isə empirik (təcrübi), abstrakt (təcridi) və intuitiv (şühudi) elmlərdə nəzəri ağılın funksiyası tədqiq edilmiş, daha sonra isə Steys nəzəriyyəsi izah edilərək tənqid edilmişdir.

Yekunda Steysin irfani təcrübələrin gerçəkliyi ilə yanaşı onların ağılla ziddiyətli olmasına inanmasının səbəbi izah edilib. Nəhayət Steys fəlsəfəsinin əsaslarının zəifliyini göstərilərək irfani təcrübə ilə ağıl arasındakı əlaqə problemi Molla Sədra məktəbinin fəlsəfi əsasları ilə izah edilib.

Açar sözlər: irfani təcrübə, empirik (təcrübi), abstrakt (təcridi), intuitiv (şühudi) ağıl

Связь практики ирфана (шухуда) с умом

Орхан Мамедов*

Абульфазл Кияшимшаки**

Абстракт. Связь между опытом и разумом составляет одну из важных тем в области философии ирфана. Касательно этого вопроса существуют разные мнения. Среди этих заключений приоритет придается двум основным воззрениям. Одно из них заключается в том, что связь между опытом и разумом состоит в основном из противоречий. Иными словами, ирфанические практики невозможно разъяснить умом и такие практики в основном выходят за рамки рационального просвещения. В результате данного воззрения выявляется нереальность ирфанических практик. Согласно другому воззрению, противоречащему данной точке зрения, по сути ирфанические опыты не противоречат разуму и рациональности. Наоборот, ирфанические опыты возможно разъяснить рациональными

* Аспирант по исламскому мистицизму; Азербайджан
Международный университет имени аль-Мустафы,
E-mail: orxan.memmedov114@mail.ru
<https://orcid.org/0009-0004-4053-8726>

** Доктор философии по философии, доцент,
Технологический университет имени Амира Кабира; Иран
E-mail: akja45@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-2550-9631>

Цитировать статью: Мамедов, О., & Кияшимшаки, А. [2024]. Связь практики ирфана (шухуда) с умом. *Журнал «Metafizika»*, 7(2), с.143-155.
<https://doi.org/10.33864/2617-751X.2024.v7.i2.143-155>

История статьи:

Статья поступила в редакцию: 09.12.2023

Отправлена на доработку: 08.01.2024

Принята для печати: 18.03.2024

рассуждениями. Это воззрение основывается на реальность ирфанических опытов.

Первое воззрение не воспринимается. Так как сообщения знатоков разных мест и времен, свидетелями которых они были, одинаковы.

В связи со вторым воззрением с целью решения проблемы существуют несколько версий. Теории о множестве особенностей и понятий не поддерживаются Уолтером Теренсом Стейсом.

В результате сам автор подвергается противоречиям. Согласно его выводам, несмотря на реальность ирфанических опытов она противоречивы. То есть ирфанические опыты и противоречивы и реальны.

По-видимому, таким заключениям Стейса способствовали именно два подхода: первое - неправильное восприятие выводов об ирфанических опытах, разъясняющих связь ирфана с умом (логикой) и рационализмом, и второе - слабость основ западной философии. Поэтому в содержании исследования в первую очередь исследованы позиция ума в области исламских наук, второе – функция теоретического ума в эмпирических (практических), абстрактных (отдаленных) и интуитивных (свидетельственных) науках. Далее была разъяснена и критикована теория Стейса. И в заключении раскрыты причины поверья Стейса в несовместимость ирфанических практик и ума. Наконец, в итоге исследования выявлена слабость основ философии Стейса, а проблема взаимосвязи ирфанического опыта и ума раскрыта с помощью философских основ школы Мулла Садр.

Ключевые слова: ирфаническая практика, эмпирический (практический), абстрактный (отдаленный), интуитивный (свидетельственный) ум

The Relationship between Gnostic Experience (Shohud/Witnessing) and Reason

Orkhan Mammadov*

Abulfazl Kiyashimshaki**

* PhD student in Islamic mysticism; Azerbaijan
Al-Mustafa International University,
E-mail: orkhan.memmedov114@mail.ru
<https://orcid.org/0009-0004-4053-8726>

** Doctor of Philosophy (Ph.D), Assoc.Prof.,
Amirkabir University of Technology; Iran
E-mail: akia45@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-2550-9631>

To cite this article: Mammadov, O., & Kiyashimshaki, A. [2024]. The Relationship between Gnostic Experience (Shohud/Witnessing) and Reason. *“Metafizika” journal*, 7(2), pp.143-155.

Abstract. The relationship between gnostic experience and reason is a crucial issue in gnostic philosophy. Opinions are varied on this issue. Basically these various opinions can be summarized into two one of which sees the gnostic experience and the reason contradictory, that is, according to this perspective gnostic experiences cannot be explained by reason as they are outside the boundaries of the latter. What comes out of this standpoint is that gnostic experience is not real. The other perspective is that gnostic experiences are not irrational. In contrast, reason can entirely account for these experiences, that is, it regards gnostic experience to be real. The first perspective is denied. For, the stories narrated by gnostic people living in different times and areas on their mystical experiences are the same. In order to solve the issue related to the second view, a couple of solutions are presented. Among them are the theories of multiplicity of viewpoints and that of meanings, which Walter Terence Stace does not accept. Finally, the author, it seems to also find himself in controversy. Thus, he believes that gnostic experiences are contradictory in spite of being real. That is, gnostic experiences are both contradictory and real.

Apparently, there are two things that make Stace reach such a conclusion: misunderstanding of the statements that picture Gnosticism as something beyond reason (logic) and rationality, and inadequacy of the foundation of Western philosophy. Considering these issues, this research aims to: 1) determine the role of reason in Islamic sciences; 2) explore the function of theoretical reason in empirical, abstract, and intuitive sciences; 3) present and critically analyse Stace's theory; 4) clarify the reason behind Stace's regarding gnostic experiences contradictory to reason after acknowledging them as real; and 5) demonstrate the inadequacy of the foundation of Stace's philosophy, clarifying the relationship between gnostic experience and reason based on the principles of Mulla Sadra's transcendental philosophy.

Keywords: Gnostic experience, empirical reason, abstract reason, intuitive reason

REFERENCES

1. Stace, W. (1367 SH). *Mysticism and philosophy*. Third edition. (Translator: Khorramshahi, Bahauddin), Tehran, Soroush. ISBN: 978-0333082744 (in Persian)
2. Amoli, Hassanzadeh (1383 SH). *A perfect human being from the point of view of Nahj al-Balagha*. First edition, Tehran, A. Lam Mim. (in Persian)

3. Amali, Sayyid Haider (1382 SH). *The lights of truth, the stages of the method, and the secrets of Sharia law*. Chapter One, (editor/editor: Seyyed Mohsen Mousavi Tabrizi), Qom, Nour Ali Nour. (in Arabic)
4. Jami, Abdul Rahman (1358 SH). *The luxurious jewel in realizing the doctrine of Sufism*. First chapter, (editor/corrector: Nikolaher/Ali Mousavi Behbehani), Tehran, founder of Islamic Studies. (in Arabic)
5. Hakki Barsawy, I. *Tafsir Ruh al-Bayan*. Chapter One, Beirut, Dar Al-Fikr. (in Arabic)
6. Ramezani, Hassan (1398 SH). *Mysticism in the mirror of Quran and tradition*. First edition, Qom, Islamic Propaganda Office. (in Persian)
7. Javadi Amoli, Abdullah (1399 SH). *The rationality of intuition*. First edition, (edited by: Hamid Parsania), Qom, Israa. (in Persian)
8. Qaysari, Muhammad Daoud bin Mahmud (1375 SH). *Description of the errors of judgment* (al-Qaysari). First edition, (researcher/corrector: Seyed Jalaluddin Ashtiani), Tehran, Scientific and Cultural Publishing Company. (in Arabic)