

بررسی روش‌های شناخت حقایق فراطبیعی و موانع آن از نگاه حکمت متعالیه

علی الله بداشتی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۲/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۳/۲۳

چکیده

حکمت متعالیه، درباره سلسله‌ای از مفاهیم فراطبیعی مانند خدا و اسماء و صفات او - مانند علم، قدرت، اراده، مشیت - و مفاهیمی مانند عرش، کرسی، لوح، قلم، جاودانگی نفس و حیات آن در برزخ و قیامت و ... سخن می‌گوید. در این مقاله، روش‌های شناخت این مفاهیم از طریق عقل و عرفان و وحی؛ و موانع آن مانند محدودیت عقل بشری، و کوتاهی زبان از بیان آن حقایق، و زنگارهای قلبی، و محصور بودن انسان در حصار زمان و مکان بررسی می‌شود و این نتیجه به دست می‌آید که با گذشتن از موانع و دست‌یافتن به آن عوامل، می‌توان به اندازه توان بشری، حقایق ماوراء عالم حسن را دریافت و شناخت.

واژگان کلیدی

معرفت، حقایق فراطبیعی، روش‌های شناخت، موانع شناخت، حکمت متعالیه

مقدمه

بی‌تردید در حکمت متعالیه با مفاهیمی مواجه هستیم که از حقایق فراطبیعی حکایت می‌کنند. با فرض درستی این اعتقاد، سخن در اینجاست که چگونه می‌توان تصویری روشن و فهمی درست و مطابق با واقع از آن حقایق به دست آورد؛ و چگونه می‌توان آنچه را در عالم ذهن نقش بسته به زبان آورد یا به خامه قلم نگاشت. در این مختصر هدف این است که با بررسی روش‌های شناخت و موانع آن از نگاه حکمت متعالیه، گامی در این راه برداریم. بدین منظور لازم است چند مسئله بررسی شود:

- ۱- مراد از مفاهیم فراطبیعی چیست؟
- ۲- روش‌های معرفت به مفاهیم فراطبیعی در حکمت متعالیه کدام است؟
- ۳- چه اموری مانع شناخت حقیقت این مفاهیم هستند؟ و چگونه باید از این موانع گذر کرد تا به شناخت حقیقت این مفاهیم دست یازید؟

۱. مراد از مفاهیم ماورای طبیعی چیست؟

در حکمت متعالیه با مفاهیمی مانند خدا و صفات او (علم، قدرت، حیات، اراده، سمع و بصر)، عقول (ملائکه)، عرش و کرسی، لوح و قلم، قضا و قدر، کتاب، صراط، میزان، قیامت، بهشت، جهنم و ... مواجه هستیم. در نگاه حکمت متعالیه، همه این مفاهیم از واقعیت‌های غیر مادی و فراتر از طبیعت (عالم ماده) حکایت می‌کنند که با مبانی هستی‌شناسی حکمت متعالیه به اثبات رسیده‌اند. این مفاهیم، در فلسفه‌هایی مطرح هستند که هستی را محدود به عالم ماده و جهان تجربی نمی‌کنند و حکمت متعالیه نیز یکی از آن‌هاست. از این رو، در حکمت متعالیه با مراتب چهارگانه هستی روبه‌رو می‌شویم:

(۱) مرتبه مادی و عالم طبیعت که پایین‌ترین مرتبه هستی است و جز سوفسطایی و ایده‌آلیست محض، کسی در وجود آن تردیدی ندارد. البته برخی مانند ماتریالیست‌ها، از این عالم فراتر نرفته و ماورای آن را انکار کرده‌اند.

(۲) مرتبه عالم مثال که مرتبه‌ای بالاتر از عالم ماده است و تفاوت آن با عالم ماده در این است که جرم و ثقل، زمان و مکان ندارد؛ بلکه محیط بر عالم طبیعت است و عالم ماده محاط در آن است. مشابهت عالم مثال با عالم طبیعت در این است که اشیای آن عالم، همانند اشیای این عالم دارای ابعاد هستند و از نظر هستی‌شناسی حکمت متعالیه، هندسه

اشیای این عالم بر وزان هندسه اشیای عالم مثال یا خیال منفصل است (طباطبایی، بی‌تاب، ص ۲۷۶). وجه شباهت دیگر امور این عالم که به شناخت اشیای آن عالم به ما کمک می‌کند، شناخت ماهیت اشیاء در عالم خیال متصل است؛ چنان‌که مفاهیم در عالم خیال دارای ابعاد هستند اما جرم ندارند، اشیای عالم خیال منفصل نیز بُعد دارند اما جرم ندارند. اثبات این عالم، مجال دیگری می‌طلبد و در کتب معتبر حکمت متعالیه مضبوط است.

۳) عالم عقل عالمی است فوق عالم ماده و عالم مثال و وسیع‌تر از آن‌ها؛ فارغ از حدود این عوالم و بسیط‌تر از عالم مثال است و واسطه فیض است برای موجودات دو عالم دیگر؛ چنان‌که علامه طباطبایی می‌نویسد: عقل مفارق، وجودش وسیع‌تر و حدودش کمتر و ذاتش نیز بسیط‌تر از عالم مثال است (طباطبایی، بی‌تاب، ص ۲۷۶). این عالم نیز با براهین خاص خود در فلسفه الهی به اثبات رسیده است (رک. ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۳۵، صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، صص ۱۴۹-۱۵۲).

۴) مرتبه بعد از عالم امکان (عالم طبیعت، مثال و عقل) مرتبه هستی ربوبی است که مرتبه وجود لا یتناهی حق تعالی و اسماء و صفات اوست؛ حقیقتی که اصل همه حقیقت‌هاست و واحد و بسیط من جمیع جهات است و هیچ‌گونه کثرتی - چه کثرت خارجی و چه کثرت عقلی - در او راه ندارد. در عین حال که همه کمالات مراتب وجود را داراست و همه صفات کمالیه مانند حیات، علم، قدرت، اراده، مشیت و رحمت را داراست اما در عین حال، این کمالات به نحو بساطت و وحدت در آنجا موجودند و با ذات بی‌همتا و بی‌انتهای حق عینیت دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، صص ۱۲۰-۱۴۴). خدای تعالی، از همان جهت که عالم است قادر است و مرید، و بقیه صفات کمال را نیز به نحو عینیت با ذات و سایر صفات داراست. از اینجاست که فهم حقیقت علم و حقیقت قدرت و حیات در خدای تعالی دشوار می‌نماید و موجب گردیده تا آرای متعارضی از سوی حکیمان و متکلمان ارائه گردد؛ چنان‌که بعضی به نفی صفات، و بعضی به زیادت صفات بر ذات، و برخی دیگر به اشتراک لفظی بین اسماء و صفات حق و اسماء و صفات در عالم امکان، و بعضی به عینیت مفهومی و مصداقی برخی صفات تفوه

کرده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، صص ۱۲۰-۱۴۴). پس باید با دقت در مبانی معرفتی خویش، راه درست فهم این حقایق را تحصیل کنیم. بر این اساس باید گفت که مراد از مفاهیم فراطبیعی، مفاهیمی است که از موجودات حقیقی فوق عالم ماده خبر می‌دهند؛ یعنی مفاهیمی که از موجودات عالم مثال، عقل و مرتبه ربوبی حکایت می‌کنند.

۲. روش‌های معرفتی حکمت متعالیه در شناخت حقایق فراطبیعی

به طور کلی، در حکمت متعالیه روش‌های تجربی - حسی، عقلی - برهانی و شهود عرفانی و وحیانی معتبر شناخته شده‌اند؛ اما پیداست که روش حسی و تجربی، تنها در عالم طبیعت معرفت‌بخش است و باب شناخت ماورای طبیعت بر آن بسته است؛ چرا که ابزارهای معرفتی عالم ماده، چشم، گوش و سایر حواس پنج‌گانه برای شناخت طبیعت خلق شده‌اند و آنچه بشر از ابزارهای علوم تجربی از میکروسکوپ تا تلسکوپ و ... می‌سازد، همه برای کمک به همین ابزارهای حسی ساخته شده‌اند؛ لذا این‌ها هم در شناخت آن حقایق بی‌فایده‌اند. از این رو، فلسفه‌های ماتریالیستی و پوزیتیویستی نمی‌توانند درباره بی‌معنایی یا معناداری^۱ و انکار یا اثبات این مفاهیم سخنی بگویند؛ چرا که این حقایق، اموری نیستند که به چنگ ابزارهای حسی در آیند. بنابراین باید راه دیگری را پیمود تا شاید روزنه‌ای به آن عوالم محیط بر این عالم بگشاییم. در نتیجه باید به روش‌های دیگر یعنی معرفت عقلانی، شهود عرفانی و وحیانی روی آورد. از نظر حکمت متعالیه، روش عقلی و فلسفی که با منطق برهان یقینی طی طریق می‌کند و شهود عرفانی که با سلوک عرفانی به صید حقیقت می‌نشیند، هر کدام تا حدی می‌توانند ما را در دریافت حقایق مورد نظر یاری نمایند؛^۲ اما برای دریافت عمیق حقایقی مانند اسماء و صفات الهی و مفاهیم و حقایقی مانند عرش و کرسی، لوح و قلم و ویژگی‌های معاد جسمانی، بهشت، جهنم، صراط و میزان و ...، ویژگی نفس در عالم برزخ، عقل برهانی و حتی شهود عرفانی هم ناتوان است؛ پس باید منبع معتبرتری را جست‌وجو کرد و آن منبع وحی است^۳ که برای انبیا بی‌واسطه، و برای پیروان آن‌ها با واسطه حاصل است؛ چنان‌که در «قرآن کریم» به پیامبر (ص) فرموده است: «أنزل الله علیک الكتاب و الحکمة و علمک ما لم تکن تعلم: ای پیامبر، خدا بر تو کتاب و حکمت

فرستاد و حقایقی را به تو آموخت که تو (با عقل بشری و شهود عرفانی) نمی‌توانستی به آن‌ها برسی» (نساء: ۱۱۳). و در همین راستا به مؤمنان می‌فرماید: «و یعلمکم ما لم تکنوا تعلمون: پیامبر چیزهایی به شما می‌آموزد که نمی‌توانستید (با ابزارهای معرفتی خودتان) به آن‌ها معرفت پیدا کنید» (بقره: ۱۵۱).

معرفتهای وحیانی، از جهت مطابق با واقع بودن، معرفت روشنی از حقایق را برای دریافت‌کننده وحی ارائه می‌دهد؛ چون نبی الهی که دریافت‌کننده وحی است با سرچشمه حقیقت متصل می‌گردد؛ اما آنگاه که می‌خواهد این معرفت وحیانی به مردم منتقل شود و برای آنان بیان گردد، باید تنزل پیدا کند تا به زبان بشری و مردمی که پیامبر در میان آن قوم مبعوث شده است درآید؛ چنان‌که خدای سبحان درباره قرآن می‌فرماید: «انه لتنزیل رب العالمین ... بلسان عربی مبین: همانا این [قرآن] فرو فرستاده پروردگار جهانیان است ... [که] به زبان عربی روشن [نازل شده است]» (الشعرا: ۱۹۵). اینجاست که قرآن به عربی و تورات به لسان عبری نازل می‌شود. با همه این احوال، خردی ناب و صدی پاک می‌خواهد تا این حقایق را فهم کند.

۳. موانع معرفت به حقایق ماورای طبیعی و راه‌های عبور از آن

برای معرفت به مفاهیم فراطبیعی، مشکلاتی فراروی فاعل شناسا وجود دارد که باید از آن‌ها عبور کند. مهم‌ترین مشکلات عبارت‌اند از:

۱- زبان بشری: معرفتهایی که برای انبیای الهی از طریق وحی حاصل می‌شود، در نهایت باید در قالب الفاظ بشری ریخته شده و به مردم عرضه گردد. در اینجا با مشکل محدودیت زبان بشری مواجه هستیم. این مشکل، در معرفت شهودی و عقلانی نیز حاکم است؛ هنگامی که عارف یا حکیم می‌خواهد آنچه را شهود کرده یا تعقل کرده بیان کند، به ناچار باید آن را در قالب الفاظ بریزد. الفاظ غالباً برای معانی محسوس و مادی وضع شده‌اند؛ حال اگر الفاظ را ظرف حقایق فراطبیعی قرار دهیم، لازم است که توسع پیدا کنند و آن حقایق هم تنزل یابند و مضیق شوند تا ظرف و مظروف تناسب پیدا کنند. پس گرچه زبان بشری نقش اساسی و زیربنایی در انتقال معرفت دارد، لکن تنگنای زبان مانع انتقال معرفت از دریافت‌کننده معرفت - خواه وحیانی باشد یا شهودی و عقلی - به جویندگان معرفت است؛ چرا که زبان، در آغاز برای رفع حوائج دنیوی و مادی وضع شد

و سپس هنگامی که حکیمان، عارفان و انبیا دریافت‌های عمیقی از حقایق وجود پیدا کردند و خواستند آن را برای مردم بیان کنند، به ناچار می‌بایست با همین زبان بشری با آنان سخن می‌گفتند و یا بر الواح می‌نوشتند. استاد مطهری گفته است: محدود بودن مفاهیم و الفاظ و کلمات از یک طرف و انس اذهان به مفاهیم حسی و مادی از طرف دیگر، کار تفکر و تعمق در مسائل ماوراء الطبیعی را دشوار می‌سازد؛ زیرا معانی ماوراء الطبیعی را در محدوده مفاهیم وارد کردن و در قالب الفاظ جا دادن ... شبیه ریختن دریا در کوزه است (طباطبایی، بی‌تألف، ج ۵، مقدمه، ص ۳۳).

استاد حسن‌زاده آملی نیز درباره قصور الفاظ در ادای معانی ماورای طبیعی می‌نویسد: «وضع الفاظ برای همه معانی و حداقل برای اکثر آنها از دیدگاه طبیعت است و رنگ ماده گرفته است ... و از انتقال یافتن به معانی‌ای که در طول معانی مادی قرار گرفته‌اند، در زحمت می‌افتیم.» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۸۰) یا در جای دیگری گفته است که عالم علم و غیب را دانستی که معانی‌اند و غیر متصف به اوصاف و احکام ماده؛ پس چگونه محدود می‌تواند مبین و معرف نامحدود باشد. ایشان در ادامه، به لوح و قلم مثال می‌زند و می‌نویسد:

«این لوح و قلم مادی است که به آنها انس پیدا کرده‌ایم، اما در باب معانی، [ارباب معرفت] می‌فرمایند که هر چه واسطه نگارش است قلم؛ و هر چه پذیرنده نقش و نگار و خط و کتابت است، لوح است؛ و هر یک از لوح و قلم را مراتبی است که بعضی‌ها مادی‌اند و بعضی‌ها مجرد از ماده. و احکام آن یعنی لوح و قلم بر موجودات ماورای طبیعت نیز به معانی لطیف و دقیق اطلاق می‌شود که اگر آن را تنزل دهیم تا در عالم ماده خود را نشان دهد، این لوح و قلم مادی می‌شود و اگر این لوح و قلم عادی را تجرید کنیم و ترفع دهیم یعنی بالا ببریم، همان لوح و قلم نوری عاری از ماده می‌گردد.» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۸۲)

نتیجه این که برای درک مفاهیم ماورای طبیعی، یا باید مستقیماً در کارگاه عقل بنشینیم و با مقدمات برهانی و فارغ از قالب الفاظ در حقیقت فرو رویم، یا آینه دل را صاف و مطهر نماییم تا انوار حقیقت بر آن بتابد و از گفتن و نوشتن آن حقایق دم فرو بندیم، یا این که به محدودیت‌های الفاظ در مقام تعلیم و تعلم حقایق توجه داشته

باشیم تا به جهت ضیق لفظ، تصویری واژگونه در لوح ذهن ما نقش نبندد و یا در جان دیگران نشانیم.

۲- انس به محسوسات: ما آدمیان به دلیل انس به محسوسات و غوطه‌وری در عالم ماده دوست داریم مفاهیم قدسی ماورای طبیعی را در حد محسوسات و وابسته به محسوسات تنزل دهیم و انتظار داریم حقایق عالم غیب را با همان ابزارهای عالم مادی رصد نماییم؛ و حال آن‌که آن‌ها را ابزار دیگری بایسته است. علامه طباطبایی در باب این مانع می‌نویسد: انس و عادت چنین است که وقتی الفاظی را می‌شنویم، معانی مادی یا وابسته مادی آن‌ها به ذهن متبادر می‌شود؛ چون بدن‌ها و قوای متعلق به آن، تا زمانی که در این جهان زندگی می‌کنیم، در قالب مادی ریخته شده‌اند. از این رو، وقتی الفاظی مانند حیات علم، قدرت، سمع و بصر، کلام و ... را می‌شنویم، وجودهای مادی آن مفاهیم به ذهن ما متبادر می‌شود. همچنین وقتی الفاظ آسمان، زمین، لوح، قلم، عرش، کرسی و ملک و ... را می‌شنویم، مصادیق طبیعی آن به ذهن ما متبادر می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۲).

پس برای آن‌که از زندان عالم محسوسات رها شویم، باید با تعقل در امور معنوی و ترک شهوات دنیا، قدری نفسمان را از مرتبه نباتی و حیوانی به مرتبه عقلانی رسانده و از آن نیز عبور کرده به عقل قدسی و فنای ربوبی برسیم؛ چنان‌که ملاصدرا، آخرین مرتبه کمال عقل عملی نفس را فنا از ذات خویش و (استغراق در ذات و صفات الهی) می‌داند که این، مرتبه نهایی سیر و سلوک به جانب خداست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۰۷).

۳- محصور بودن ما در زمان و مکان: ما موجودی زمانی و محاط در دایره مکان هستیم و تا خود را از این زندان آزاد نکنیم، نمی‌توانیم وجودات محیط بر این دایره و حقایق فرازمانی و بی‌زمان^۴ را درک کنیم. این‌که عرفا همواره بدن را قفس جان دانسته و آرزوی آزادی آن را داشته‌اند، مقصود آن‌ها تفریح و تفرج به عوالم دیگر نبوده است؛ بلکه مقصودشان وصل به حقایق و فهم حقایق نازمانی و لامکانی بوده است. حافظ می‌گوید:

«خرم آن روز که با دیده گریان بروم تا زخم آب در می‌کده یک‌بار دگر
معرفت نیست در این قوم خدا را سببی تا برم گوهر خود را به خریدار دگر»

(حافظ، ۱۳۷۴، ص ۱۵۸)

و این آرزوی عارف برای شکافتن مرزهای زمان و مکان است. اما چون اشیای محسوس را همواره در قید زمان و مکان درک می‌کنیم؛ و به عبارت دیگر، عادت ما چنین است که لباس زمان و مکان را بر اندام هر مفهومی که می‌شنویم بیوشانیم، از این رو وقتی مفاهیم فرازمانی و لامکانی را هم می‌شنویم، دوست داریم آن‌ها را در همین لباس پوشانده و مقید به زمان و در حوزه مکان درک کنیم؛ چنان‌که علامه طباطبایی می‌فرماید:

«وقتی می‌شنویم خدا عالم را آفرید و چنین کرد، چیزی را دانست یا اراده کرد یا خواست یا می‌خواهد و ... فعل خدا را مقید به زمان می‌کنیم بر اساس آنچه نزد ما شناخته شده است و به آن انس داریم. همچنین وقتی می‌شنویم که خدای تعالی می‌فرماید: «لَاتَّخَذْنَهٗ مِنْ لَدُنَّا: از نزد خود می‌گرفتیم» (انبیاء: ۱۷) و «ما عندالله خیر: آنچه نزد خداست بهتر است» (قصص: ۶۰) و «الیه ترجعون: به سوی او باز می‌گردید» (بقره: ۲۸)، این گفته‌های خدای تعالی یعنی «نزد»، و «به سوی او» را مقید به مکان می‌کنیم.» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۲)

علامه طباطبایی راه برون‌رفت از این محذورات را در این می‌داند که باید متوجه باشیم ملاک درستی یک نام بر یک مصداق، غایت و غرض حاصل از آن شیء است نه جمود ورزیدن بر یک شکل واحد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۳). ایشان برای توضیح مطلب، مثال چراغ را بیان کرده است که مفهوم چراغ، در پانصد سال قبل بر چراغ‌های فتیله‌ای روغن‌سوز یا نفت‌سوز صدق می‌کرد و الان هم که بنا بر تحولات علمی، چراغ‌های الکتریکی جدید اختراع شده، همین نام بر آن‌ها صادق است؛ در حالی که نه فتیله‌ای است و نه روغن یا نفتی که در آن چراغ‌ها بود؛ اما غایت و هدف تسمیه چراغ که اعتبار نوربخشی آن است، ثابت مانده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۳).

بر این معنا، اگر بخواهیم درباره مفاهیم ماورای طبیعی سخن بگوییم - مثلاً وقتی در باب علم الهی سخن می‌گوییم - باید همین نکته را در نظر داشته باشیم که غایت علم، آگاهی‌های روشنی است که ما از هستی و جهان اطراف خود حاصل می‌کنیم. این معنا در موجودات ماورای طبیعی هم صادق است؛ خدا عالم است هم همین معنا را دارد و اگر چه علم ما با علم خدا بسیار متفاوت است به گونه‌ای که علم ما زاید بر ذات ماست ولی علم خدا عین ذات اوست، یا علم ما امکانی است و علم خدا وجوبی

است، و یا علم ما کیف نفسانی است و علم خدا عین وجود است؛ اما مفهوم علم در ما و خدا یکسان است و غایت عالم بودن در هر دو جا، به نحو یکسان صادق است.

بنابراین اگر بخواهیم مفاهیمی را که در عرف بشری بکار می‌بریم، در مورد خدا و سایر موجودات ماورای طبیعی بکار ببریم، باید متوجه باشیم که همان گونه که وجودات فوق مادی، از لحاظ وجودی، وجودی برتر دارند و وجود به نحو تشکیکی بر همه آنها صادق است، اوصاف وجودی نیز همین گونه‌اند؛ یعنی علم، قدرت، اراده، حیات، بینایی و شنوایی و همه صفاتی که کمالات وجودی‌اند و هم از نظر عقلی و هم به بیان صادق و حیانی در مورد خدا و سایر موجودات قدسی وارد شده‌اند، بر آنها به نحو تشکیکی و توسع در مفهوم صادق است. مثلاً در باب مفهوم بینایی، نکته اساسی در دیدن این است که می‌تواند به ما آگاهی‌های رو در رو و مورد اعتماد بدهد. اگر می‌گوییم خدا بیناست، واژه دیدن را در همان معنای خودش به کار می‌بریم؛ اما با دیدی بس وسیع‌تر از آنچه معمولاً در استعمال عرفی این کلمه در مد نظر است و با حفظ غایتی که از دیدن در نظر داریم. پس در معنای الفاظ، غایت و هدف باید مورد توجه قرار گیرد نه شکل و صورت لفظ. اگر دیدن در عالم طبیعت با چشم و دستگاه‌های کمکی چشم است، همه این‌ها یک مرتبه از وجود بینایی و آن هم در عالم ماده است؛ در حالی که این لفظ، وقتی به عالم بالاتر صعود کند، رقیق‌تر و لطیف‌تر می‌شود و دیگر چشم مادی مورد نیاز نیست؛ چون عالم ماده نیست. بنابراین اگر خدای تعالی می‌فرماید که خدا اعمال شما را می‌بیند و یا رسول خدا اعمال شما را می‌بیند (توبه: ۹۴ و ۱۰۵)، دیگر نباید به دنبال چشمی انسان گونه در ذات خدای تعالی باشیم؛ آن گونه که مشبهه و برخی اهل حدیث و ظاهرگراها تصور کرده‌اند (شهرستانی، ۱۴۲۱، ص ۱۲۰؛ ابن خزیمه، ۱۴۱۸، صص ۱۰۶-۱۰۹).

۴- محدودیت عقل بشری: بسیاری از حقایق ماورای طبیعی، به‌ویژه حقایق مربوط به اسماء و صفات الهی، بی‌کرانه و نامتناهی هستند؛ اما عقل بشر محدود است. این حقیقتی است که غواصان معرفت الهی هم به آن اشاره کرده‌اند؛ چنان‌که امیرمؤمنان (ع) فرموده است: «لم یطلع العقول علی تحدید صفت: عقل را بر کرانه‌های صفاتش مشرف نساخته است» (عبده، ۱۴۱۳، ص ۱۵۳). و امام زین العابدین (ع) در مناجات العارفين می‌فرماید: «الهی عجزت العقول عن ادراک کنه جمالک ... و لم تجعل للخلق طریقاً الی معرفتک الا بالعجز عن معرفتک:

پروردگارا، عقل‌ها از ادراک کنه جمالت عاجزند ... و آفریدگان را راهی به مقام معرفت تو نیست جز اعتراف به ناتوانی از شناختت» (قمی، ۱۳۸۷، ص ۲۱۴).

۵- آلودگی‌های نفسانی: چون حقایق فراطبیعی از عالم قدس و پاکی هستند، پس تنها جان‌های پاک می‌توانند ظرف وجودی آن حقایق باشند. قرآن کریم شرط دریافت حقایق و حیانی را طهارت درونی و بیرونی می‌داند و در باب دریافت حقیقت قرآن می‌فرماید: «لا یمسّه الا المطهرون: تنها جان‌های پاک می‌توانند حقایق این کتاب را دریابند» (واقعه: ۷۹). همان گونه که تنها دست‌های پاک حق دارند آن را لمس نمایند.

علاوه بر آن، هر جا قرآن از تعلیم کتاب و حکمت سخن می‌گوید، پیش‌زمینه آن را تزکیه، یعنی پاک نمودن درون ذکر می‌کند؛ چنان‌که چند بار تکرار می‌کند: «یزکّیهم و یعلمهم الكتاب و الحکمة» (رک. جمعه: ۲؛ بقره: ۱۲۹ و ۱۵۱؛ آل عمران: ۱۶۴). یعنی تا پاکی درونی نباشد، علم به کتاب و حکمت الهی حاصل نمی‌شود و به همین سبب است که خداوند تزکیه را مقدم بر تعلیم ذکر کرده است.

عارفان هم شرط اساسی معرفت را پاکی قلب از آلودگی‌های گناه و حبّ دنیا و آنچه مربوط به دنیاست، دانسته‌اند. مولوی می‌سراید:

دفت‌ر صوفی سواد و حرف نیست جز دل اسپید همچون برف نیست
زاد دانشمند آثار قلم زاد صوفی چیست آثار قدم»

(مولوی، ۱۳۷۷، ص ۱۸۹)

قلب سفید همان قلب پیراسته از آلودگی‌های دنیا و عالم ماده است. خواجه عبدالله انصاری، از آشنایی تا دوست‌داری را هزار مقام و از آگاهی تا گستاخی را هزار منزل و این جمله را بر صد میدان نهاده و میدان دهم را تهذیب دانسته است (انصاری، ۱۳۸۲، صص ۱۷ و ۲۷)

دکتر حسین نصر نیز درباره‌ی لوازم شناخت امر قدسی معتقد است که عیوبی مانند غرور، تنگ‌نظری و دروغ‌گویی، آلوده‌کنندگان روح‌اند و انحرافات هستند که مانع تحقق معرفت واقعی می‌گردند. منظر شهودی، این شرور و گناهان را نه تنها از نظر اخلاقی بلکه از لحاظ هستی‌شناختی مورد مذاقه قرار می‌دهد. آدمی بایستی متواضع باشد؛ تواضع نه احساسی عاطفی بلکه عقلانی است. همین نکته درباره‌ی نوع دوستی، صداقت و فضایل عمده‌ی دیگر صدق می‌کند. برای تحقق معرفت، آدمی بایستی این فضایل را در خودش

پرورش دهد و روح را به آن‌ها زینت بخشد؛ به طوری که شایستگی دیدار با فرشته معرفت را پیدا کند (نصر، ۱۳۸۳، ص ۲۵۷).

حکیمان الهی هم شرط فهم حقایق حکمت الهی را تهذیب باطن می‌دانند؛ چنان‌که حکیم اشراقی سهروردی می‌نویسد:

«کمترین درجات و شرایط خواننده این کتاب این است که بارقه خدایی بر دل او تابش کرده و فرود آمده باشد و ورود آن ملکه وی شده باشد و آنان که از بارقه‌های الهی بهره‌مند نشده باشند، نمی‌توانند از این کتاب سودی بگیرند.»

(سهروردی، ۱۳۶۷، ص ۲۲)

حکیم الهی، صدرالمتألهین، مؤسس حکمت متعالیه نیز بعد از آن که مدت مدیدی از مردم عالم شناس زمانه‌اش کناره گرفت، می‌نویسد:

«توجهم را به سوی مسبب الاسباب جلب نمودم و از اعماق وجودم به سوی او که آسان‌کننده هر مشکلی است تضرع کردم. پس وقتی مدت زیادی بر این حال اختفا و گوشه‌گیری باقی ماندم، نفسم به سبب این مجاهدت‌های طولانی، به شعله نوری مشتعل گردید و قلبم به دلیل کثرت ریاضت‌ها ملتهب شد؛ در نتیجه، محل افاضه انوار ملکوتی و فرود آمدن اسرار جبروتی گردید و انوار احدیت بر آن تابید و ... اسراری بر من آشکار شد که تاکنون بر آن آگاه نشده بودم و رموزی بر من هویدا گشت که با حکمت برهانی بدان نرسیده بودم.»

(صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۸)

استاد جلال الدین آشتیانی، حکیم حکمت متعالیه عصر ما نیز می‌نویسد:

«حق تعالی راهنمای اهل مکاشفه است که باطن آن‌ها را به ملکوت عالم متصل می‌سازد و حقایق را به چشم حق بین فرد شهود می‌نمایاند. سالک در مقام تحقق به علم یقین، اگر نفس خود را از رذائل تطهیر و پاک نماید ... و ملکات رذیله را که منشأ صدور معاصی است از خود دور سازد ... و قلب خود را از محبت غیر خدا خالی کند و حق را در قلب خود جای دهد ... از مقام علم یقین به مقام شهود [می‌رسد] و حق را با چشم دل می‌بیند.» (آشتیانی، ۱۳۷۰، صص ۵۳-۵۴)

بنابراین فاعل شناسا باید دو گام اساسی بردارد: یکی این‌که خود را از جهت درونی آماده نماید و این آمادگی درونی حاصل نمی‌شود مگر با تزکیه نفس از رذایل اخلاقی و آراستن آن به فضایل معنوی و ایجاد شوق و محبت در درون خویش برای دریافت این حقایق؛ به ویژه عشق به معرفت خدای سبحان و اسماء و صفات او، که افاضه‌کننده علم و مسبب الاسباب هر فضیلتی است. دیگر این‌که ظرفیت عقلی و وجودی خویش را افزایش دهد و آن، با اکتساب فضایل علمی و معارف عقلی و طی منازل معرفت با گام‌های استوار تحصیل می‌گردد. چنان‌که ملاصدرا معتقد است با اکتساب فضایل انسانی و معارف عقلی، انسان تا افق ملکوتیان و ملائکه مقربین تعالی می‌یابد و این اعلا مرتبه انسان بما هو انسان است. وی در ادامه می‌نویسد:

«وقتی این کمال برای انسان حاصل شد و به نهایت افق انسانی رسید، نور افق اعلا الهی بر او تابیدن آغاز می‌کند؛ آنگاه یا حکیمی الهی می‌شود که الهامات ربّانی به او می‌رسد یا نبی الهی می‌شود که وحی الهی را دریافت می‌کند.»

(صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۴۸)

پس آنگاه که انسان بر اثر طهارت نفس و مجاهدت علمی به مقام معرفت رسید، حقایق عالم قدس بر عقل و جان او هویدا می‌گردد و حقایق را می‌بیند و آگاهی‌های روشن از آن بدست می‌آورد و به حقایق عالم می‌گردد.

نتیجه

حاصل سخن این‌که شناخت مفاهیم ماورای طبیعی، بر اصول و ارکانی مبتنی است که فاعل شناسایی باید با قدم‌های استوار این راه را بپیماید و آن این‌که:

- ۱- هستی‌شناسی خود را تعالی بخشیده و از افق ماده و حصار طبیعت خارج گردد و عالم مثال و عقل را درنوردد و به فوق آن‌ها یعنی عالم ربوبی برسد.
- ۲- راه‌های معرفت را بشناسد و بداند که در فهم حقایق فراطبیعی، روش حسّی و تجربی پاسخ‌گو نیست؛ بلکه باید با عقل برهانی یا شهود عرفانی یا وحی رحمانی (به نحو مانعه الخلو) به فهم آن حقایق دست یازد.
- ۳- موانع معرفت را شناسایی نموده و این موانع را از سر راه بردارد.

۴- ویژگی‌های فاعل شناسایی را بشناسد تا بداند که همه کس، توفیق دریافت آن حقایق را ندارد؛ بلکه اوحدی از مردم بعد از طی کردن مراتب عقل نظری و عقل عملی و سلوک معنوی و شاگردی در مدرسه انبیای الهی می‌توانند توفیق تحصیل آن حقایق را کسب نمایند.

یادداشت‌ها

۱. پوزیتویست‌ها معتقدند که گزاره‌های ماورای طبیعی، چون با ابزار تجربی تحقیق پذیر (یعنی اثبات پذیر یا ابطال پذیر) نیستند، پس بی‌معنا هستند (رک. فعالی، ۱۳۷۹، ص ۳۰۲).
۲. در توضیح این مطلب، رک. صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، صص ۱-۱۱.
۳. ملاصدرا در مقدمه «اسفار» گفته است: «القینا زمام امورنا الیه و الی رسوله النذیر المنذر فکل ما بلغنا منه آمنا به و صدقناه» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۱).
۴. موجودات عالم عقل، فرازمان هستند و عالم ربوبی بی‌زمان است؛ چنان‌که میرداماد موجودات را به زمانی، دهری و سرمدی تقسیم کرده است.

کتابنامه

- قرآن کریم
آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، تهران: امیرکبیر.
ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶)، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تصحیح حسن‌زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۸۲)، *صد میدان*، تصحیح محمود نجفی، قم: اشراق.
ابن خزیمه، محمد بن اسحاق (۱۴۱۸)، *کتاب التوحید و اثبات صفات الرب عز و جل*، ریاض: بی‌نا.
حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۴)، *دیوان اشعار*، مقدمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: ناهید.
حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۶۳)، *دروس معرفت نفس*، تهران: علمی - فرهنگی، ج ۲.
سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۶۷)، *حکمت الاشراق*، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران: دانشگاه تهران.
شهرستانی، عبدالکریم (۱۴۲۱)، *الملل و النحل*، بیروت: دارالمعرفه.
صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

- همو (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیا تراث العربی، ج ۹.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷)، *المیزان*، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ج ۲۰.
- همو (بی‌تألف)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی مرتضی مطهری، قم: دارالعلم، ج ۵.
- همو (بی‌تألف)، *نهایة الحکمة*، قم: دارالتبلیغ اسلامی.
- عبده، محمد (۱۴۱۳)، *شرح نهج البلاغه*، بیروت: دارالبلاغه.
- فعالی، محمدتقی (۱۳۷۹)، *درآمدی بر معرفت‌شناسی دینی معاصر*، تهران: معارف.
- قمی، شیخ عباس (۱۳۸۷)، *مفاتیح الجنان*، قم: نور الکتاب.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۷)، *مثنوی معنوی*، تصحیح نیکلسون، تهران: اقبال.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۳)، *معرفت و امر قدسی*، ترجمه فرزاد جامی میرزایی، تهران: فرزاد روز.