

نیم نگاهی به

جهان شناسی سنتی و علم جدید اثر تیتوس بورکهارت

علی سنایی

اشاره: تیتوس بورکهارت^۱ (۱۹۰۸-۱۹۸۴) حکیم و فیلسوف سوئیسی آلمانی تبار و دارای آثار ارزشمندی در حوزه هنر قدسی و مابعدالطبیعه سنتی. به نظر بورکهارت رخنه‌هایی در علم جدید وجود دارد که با در نظر گرفتن وجوه غیر جسمانی واقعیت مرتفع می‌شود. او برای نقد و بررسی علم جدید به جهان شناسی سنتی - که اکنون به دست فراموشی سپرده شده است - روی می‌آورد و شاخه‌هایی از علم جدید مثل فیزیک، زیست شناسی و روان شناسی را از منظر جهان شناسی سنتی، در مظان نقد قرار می‌دهد. در این نوشتار کتاب جهان شناسی سنتی و علم جدید وی مورد بررسی و نقد قرار گرفته است.

کتاب ماه فلسفه

بخش اول کتاب به ارائه تعریفی از جهان شناسی سنتی و جنبه‌های مختلف آن اختصاص می‌یابد. جهان شناسی یا کاسمولوژی ریشه در واژه یونانی کاسموس دارد که به معنای نظم است و مفهوم وحدت را نیز شامل می‌شود. بورکهارت معتقد است که کاسمولوژی، بیانگر نظم و هماهنگی درونی در عالم است که یگانه هستی مطلق یعنی خداوند را در خود منعکس می‌سازد. تمام جهان شناسی‌های سنتی، وجوه مختلف یک حقیقت واحدند و هر کدام به یک اندازه موجه‌اند؛ زیرا اولاً ملتمز به وحی الهی هستند و ثانیاً از اصول کلی عقل نشأت می‌گیرند. رهایی عقل انسان از مرزهای محدود طبیعت زمانی میسر است که انسان با مجاهدت شخصی، خود را به عناصر مافوق طبیعی متصل کند. جهان شناسی‌های سنتی، هر کدام ظاهر و شیوه بیان خود را دارند، ولی جان مایه ای واحد دارند که همان التزام به حقیقی و حیاتی است. البته این حقیقت و حیاتی، گاه به صورت اسطوره آفرینش در کتاب مقدس بروز می‌کند و گاه در قالب آموزه‌های عقلانی جلوه گر می‌شود. آموزه‌های عقلانی مربوط به جهان شناسی یونانی است که ساختار عالم را با سلسله مراتبی از وجود که در مرتبه اسفل مقید به زمان، مکان و عدد است و در مرتبه اعلی و رای محدودیت‌های زمانی و مکانی است، به تصویر می‌کشد. به نظر بورکهارت اصطلاحاتی که در جهان شناسی یونانی به کار می‌رود، مبتنی بر عقل جزئی نیست، بلکه ریشه در اصول کلی عقل دارد که قانون هستی را منعکس می‌سازد؛ مثلاً تمایز بین صورت و هیولا در فلسفه ارسطو، از یک شناخت قدسی و مافوق عقلی ناشی می‌شود. کتاب مقدس فی نفسه عاری از آموزه جهان شناختی است ولی در رابطه با اندیشه یونانی مجهز به جهان شناسی نیز می‌شود. در واقع سنت مسیحی، ابزار تحلیل و مذاقه عقلانی را از فلسفه ارسطو و آموزه مُثُل اعلی را از افلاطون اخذ می‌کند و با آمیختن فکر استدلالی با شهود رمزآلود عقلی، جهان شناسی نوینی را پی ریزی می‌کند. عامل پیوند دهنده اندیشه مسیحی و جهان شناسی یونانی، آموزه انجیلی لوگوس است.

در جهان شناسی سنتی انسان می‌تواند در باطن خویش به هستی مطلق و ذات متعال برسد یعنی مراتب طولی عالم را ببیند و معرفتی مطابق با واقع پیدا کند. در نظام بطلمیوسی، افلاک و سیارات به صورت دوایر متحد المکز به تصویر کشیده می‌شود که مرتبه بالاتر محیط بر مرتبه پایین تر است. تمام این کرات متحد المکز که بر گرد زمین می‌چرخند، در نهایت به فلک الافلاک ختم می‌شوند که شعاعی نامحدود دارد و زمینه همه حرکت‌ها است. همه چیز از جمله نظام فیزیکی افلاک ستارگان، محاط در هستی مطلق الهی چونان مرکزی است که تمام مراتب وجود را شامل می‌شود. نظام بطلمیوسی مراتب هستی را به صورت یکپارچه، موزون و هماهنگ به تصویر می‌کشد و از این جهت بیشتر از نظام کوپرنیکی به متن واقع نزدیک است. ملاک بورکهارت برای واقعی دانستن نظام بطلمیوسی این است که زمینه را برای هماهنگ شدن باطن انسان با اطوار وجود فراهم می‌کند. به تعبیر دیگر بیش زمین مرکزی همه چیز را به صورت منظم و هماهنگ در نظر می‌گیرد و از این جهت با فطرت وحدت جوی انسان، متلائم است. نظام کوپرنیکی با مرکز قرار دادن خورشید، هیچ جایگاه ارگانیکی برای انسان در نظر نمی‌گیرد و خالی از هر گونه رمزآلودگی و دیدگاه باطنی است.

علم جدید یکسره واقعیت غیر جسمانی را نادیده می‌گیرد و صرفاً بر جنبه‌های مادی حیات تمرکز می‌کند. علم جدید ماهیت کمی دارد، واقعیت را با اعداد ساده سازی می‌کند و به دنبال شناخت عینی از عالم است. شناخت عینی به این معنا است که انسان به دور از هر گونه پیشداوری یا ذهنیت شخصی، واقعیت را بشناسد و از این طریق به دانشی که برای همه کس، قابلیت آزمون و تکرار دارد، دست یابد. به عقیده بورکهارت، شناخت عینی زمانی میسر است که وجود زمینه مافوق فردی و بی طرف را که همان روح یا عقل کلی است، بپذیریم. بدین ترتیب علم جدید ناخواسته ملزم به وجود عقل کلی یا روح می‌شود که از ابتدا قصد انکار آن را داشت. هر حقیقت نسبی وابسته به این است که بین ساختار انسان تحت عنوان جهان صغیر و ساختار عالم به عنوان جهان کبیر، تناظر وجود داشته باشد. در غیر این صورت، هیچ مسانختی بین انسان و هستی نخواهد بود که به درکی هر چند ناتمام از واقع، منجر می‌شود.

تفکر ریاضی به طور تصنعی و یک جانبه یک وجه از واقعیت را در نظر می‌گیرد و آن وجه را به سطوح متفاوت حیات، تسری می‌دهد. این در حالی است که ذات یا صورت نوعی اشیا، جنبه کیفی و نه کمی دارد و کیفیت اشیا در انسان که آینه لطیفی برای نمایاندن پدیدارها است، متجلی می‌شود. در بینش ریاضی، این واقعیت که انسان ضامن پیوستگی و درک عینی از عالم است، نادیده گرفته می‌شود. عقل جزئی مدعی است که ذوات اشیا را با پژوهش علمی در می‌یابد. این در حالی است که ذوات اشیا، حیثیت کیفی دارد و فی نفسه با عقل جزئی شناخته نمی‌شود، بلکه از طریق روح که تمام امکانات جزئی اشیا یا ساختار مادی عالم در آن منظوم است، ادراک می‌گردد. قوه عاقله از مصدری متعالی تحت عنوان عقل فعال نشأت گرفته و ملهم از آن است. جهان شناسی سنتی، ایستا و طولی است؛ ایستا است؛ زیرا کیفیات ذاتی اشیا را امری ثابت می‌انگارد و طولی است؛ زیرا هستی را به نحو سلسله مراتبی لحاظ می‌کند و مرتبه اعلی را علت مرتبه اسفل می‌داند.

هنر جدید، شهود هنری را از علم جدا می‌کند و بیشتر به جنبه‌های احساسی در انتخاب صورت‌های زیبا، تأکید

به نظر بورکهارت

اصطلاحاتی که

در جهان شناسی یونانی

به کار می‌رود،

مبتنی بر عقل جزئی نیست،

بلکه ریشه در

اصول کلی عقل دارد

که قانون هستی را

منعکس می‌سازد.

می‌کند. این در حالی است که هنر قدسی ویژگی تأمل‌گرایانه دارد و صورت‌های محسوس را برای بیان یافته‌های معنوی خود به کار می‌گیرد. جهان‌شناسی سنتی متضمن هنر است؛ زیرا انسان برای انتقال کیفیات متعالی که در باطن خویش یافته است، نمی‌تواند به زبان روزمره متوسل شود و لازم است که از استعاره و شعر برای بیان امور متعالی استفاده کند. موضوع علوم سنتی، وحدت همه موجودات است و همین به ارائه تصویری سازمند، هماهنگ و موزون از هستی می‌انجامد که در نهاد خود عنصر زیبایی را دارد. در مقابل، علم جدید به غایت زشت است؛ زیرا واقعیت را یکسره به امور مادی و کمی فرو می‌کاهد و تصویری مغشوش، ناموزون و در هم ریخته از هستی به نمایش می‌گذارد که عاری از هر گونه ذوق زیبایی شناختی است.

نظریه‌های جدید درباره آغاز جهان کاملاً بی‌معنی است؛ زیرا انسان را بخشی از جریان تکوین عالم می‌داند. این سؤال قابل طرح است که چگونه انسان بخشی از جریان تکوین ماده است، در حالی که می‌تواند درباره منطق درونی امور دآوری کند؟ به عبارت دیگر اگر انسان وجود کاملاً مادی داشت، نمی‌توانست در طبیعت دخل و تصرف کند و به عنوان یک معلول درباره علت خود به تأمل بپردازد. اینکه آدمی به دنبال حقیقت است، نشان می‌دهد که واقعیتی ذو ابعاد است و از یک مصدر متعالی نشأت می‌گیرد. انسان عهد عتیق بر این باور بود که واقعیت منحصر به امور جسمانی نیست، بلکه واقعیتی لطیف‌تر و بزرگتر، محیط بر عالم ماده است. البته این عالم لطیف در روح انسان منطوقی است و همین باعث می‌شود که انسان بتواند ملکوت آسمان و زمین را طی کند و سیری در مراتب طولی عالم داشته باشد. کیهان‌شناسی امروز در افلاک و سیارات، آیات الهی را نمی‌بیند و زمین را به مثابه گویی معلق در مفاکی سرگردان و دوار می‌داند که کارسازی آن معلول نیروهای کور طبیعت است.

برخی، جهان‌شناسی فیلسوفان مسلمان آن را به سخره می‌گیرند که به غلط، فلسفه افلاطون و ارسطو را به هم آمیخته است. به نظر بورکهارت اگر فلاسفه ای مثل کندی، فارابی و ابن‌سینا اندیشه منضبط و روش‌مند ارسطویی را با روح تأمل‌گر

افلاطون نمی‌آمیختند، شکوفایی عقلی در دوره قرون وسطی اتفاق نمی‌افتاد. فلاسفه مسلمان برای این کار رکن رکنی تحت عنوان توحید در اختیار داشتند که اولاً به وحدانیت خدای متعال ملزم بود و ثانیاً همه چیز را برآمده از پروردگار می‌دانست. یکی از مهمترین ویژگی‌های فلاسفه جهان‌شناس مسلمان این بود که عالم را سلسله مراتبی می‌دانستند و از این طریق کثرت را به وحدت و وحدت را به کثرت مرتبط می‌کردند. حتی از همین الگوی سلسله مراتبی برای برشمردن وجوه و ساحت‌های گوناگون نفس استفاده می‌کردند. اگر از منظر ذهن فردی یا تعیین ذهنی بنگریم، ابتدا واقعیت بیرونی را خواهیم داشت که از طریق اندام‌های حسی بر ما تأثیر می‌گذارد. در مرحله بعد صور حسی شکل می‌گیرد که در قوه حس مشترک، ادراکی واحد از اشیا را عرضه می‌دارد. بعد قوه خیال، عقل جزئی و نهایتاً عقل کلی واقع می‌شود که به عنوان یک ناظر مافوق فردی اصول کلی و بدیهی را به عقل جزئی الهام می‌کند. با توجه به اینکه امر عالی علت امر دانی است، رابطه بین سطوح متنوع نفس به طریقی دیگر ظاهر می‌شود. یعنی اگر از منظر عینی و نه ذهنی بنگریم، ابتدا عقل کلی را خواهیم داشت که به مثابه یک منبع نور، بر عقل جزئی پرتو افشانی می‌کند. بعد از عقل جزئی، به ترتیب قوه خیال، حس مشترک و ادراکات حسی را خواهیم داشت و در نهایت واقعیت بیرونی قرار می‌گیرد. بدین ترتیب عالم روحانی مشتمل بر عالم نفسانی و عالم نفسانی مشتمل بر عالم جسمانی است و اگر تأثرات حسی که از خارج دریافت می‌کنیم، از قبل مندرج در نفس نباشد، درک ما از طبیعت به صورت مجموعه‌ای از تقارن‌های تصادفی در می‌آید. خدای متعال مشتمل بر همه مراتب عالم و مرکز ثقل وجود نیز هست و همین ویژگی دوسویه موجب می‌شود که از یک سو خداوند را با دایره ای بیرونی که همه پدیدارها را دربر گرفته است و از سوی دیگر به مثابه مرکزی که تمام مراتب عالم بر محور آن می‌چرخد، نشان دهیم.

در دوره قرون وسطی علوم را به دو دسته چهارتایی و سه تایی تقسیم می‌کردند. علوم چهارگانه حساب، هندسه، موسیقی و نجوم و علوم سه‌گانه نیز صرف و نحو، منطق و خطابه بود. این علوم که هنر نیز محسوب می‌شود، با علم تجربی متفاوت است؛ زیرا ترجمان قوای نفسانی بشر که نیازمند بالیدن و پرورش هماهنگ است، می‌باشد. دانته هنرهای هفتگانه آزادمردان را با سیارات هفتگانه مقایسه می‌کند؛ مثلاً صرف و نحو را متناظر با ماه یا حساب را متناظر با خورشید می‌داند. علوم چهارگانه که اشاره به شرایط چهارگانه وجود جسمانی یعنی عدد، زمان، مکان و حرکت دارد، روشی برای



هراکلیتوس

تربیت فکر و علوم سه گانه نیز روشی برای بیان فکر هستند. در قرون وسطی علم حساب صرفاً وسیله ای برای محاسبه و سنجش نیست، بلکه شیوه‌ای برای درک ماهیت اعداد است. عدد نیز یک مفهوم کیفی و نه کمی است که نسبت‌های درونی اشیا را نشان می‌دهد. به نظر بوئتیوس هر چه وحدت درونی یک شیء بیشتر باشد، میزان بهره مندی آن از هستی بیشتر خواهد بود. علوم هفتگانه می‌خواستند بشر را به بینش جامعی از وجود برسانند، به طوری که چشم روحانی را برای دیدن تناسبات ریاضی و گوش روحانی را برای شنیدن موسیقی افلاک پرورش دهند.

معنای کلی لوگوس
در یونان باستان،
عقل و کلام بود
ولی هراکلیتوس،
لوگوس را به معنای
عقلی که
در درون عالم بود،
استعمال می‌کرد.

بخش دوم کتاب به سنجش علم جدید اختصاص یافته است. ابتدا بورکهارت علم فیزیک را مورد مذاقه قرار می‌دهد. فیزیک جدید فضای بین اجرام آسمانی و همین طور فضای بین الکترون‌ها را به صورت خلأ تصور می‌کند. وقتی که فیزیک هر نقطه مادی را جدا از نقاط دیگر لحاظ می‌کند، زمینه را برای نگرش صرفاً انتزاعی و ریاضیاتی از ماده فراهم می‌آورد. در این رویکرد، فضای خالی بین نقاط مادی با طرح میدانهای نیرو توضیح داده می‌شود. بورکهارت معتقد است که فیزیک ارسطویی که فضای خالی بین اجرام آسمانی را با ماده ای به نام اثیر پر می‌کرد، بهتر از فیزیک جدید می‌توانست رابطه بین نقاط مادی را تبیین کند. در واقع اثیر زمینه پیوسته ای است که همه ناپیوستگی‌ها از آن منفک می‌گردد، ولی اثیر فی نفسه، هیچ کیفیت متمایزی ندارد. استدلال بورکهارت این است که اولاً ماده نمی‌تواند بدون تکیه گاه وجود داشته باشد، ثانیاً با طرح فرضیه اثیر، ویژگی‌های به ظاهر متناقض نور توجیه می‌شود. اینکه نور هم خاصیت ذره ای و هم خاصیت موجی دارد به خاطر وابستگی مستقیم نور به اثیر است؛ زیرا همان طور که گفتیم، اثیر سرشت پیوسته و نامتمایزی دارد که کمیت پذیر نیست.

اینشتین معتقد است که اگر ما در جهت چرخش زمین و یا مقابل مسیر چرخش زمین حرکت کنیم، مقدار حرکت نور ثابت است. ثبات حرکت نور نشان می‌دهد که یا زمین ثابت است یا زمان و مکان نسبی است و بسته به ناظر بیرونی تغییر می‌کند. اینشتین ثبات حرکت نور را با نسبی بودن زمان و مکان توضیح می‌دهد. به نظر بورکهارت فیزیک اینشتین قلمرو ذاتی و کمی واقعیت را خلط کرده است؛ زیرا از یکسو حرکت نور را به عنوان یک سنججه مطلق تعریف می‌کند که زمان و مکان با آن ارزیابی می‌شود و از سوی دیگر هر حرکتی را با زمان و مکان نسبی می‌سنجد. آیا می‌توان از قلمرو عالم فیزیکی فراتر رفت و ثابت نمود که مقدار حرکت نور ثابت است و عددی مشخص دارد؟

فیزیک جدید برای توضیح فضا از هندسه غیر اقلیدسی که متوسل به نوعی تخیل منظم می‌شود، استفاده می‌کند. به نظر بورکهارت فیزیک برای اینکه یک تصویر کاملاً کمی از فضا ارائه دهد، سرشت کیفی قوه خیال را نادیده می‌گیرد و به قوه تخیل متوسل می‌شود. در این رویکرد هر قوه عقلانی به جز تفکر ریاضی، باطل و مردود انگاشته می‌شود. علم جدید به دنبال نگرش پراگماتیستی خود، امور کیفی را به کمی تقلیل می‌دهد. تجزیه و تحلیل کمی در علم اتم گرای، به قوانین احتمالاتی و آماری که بیانگر نوعی عدم تعین است، منتهی می‌شود و این نشان می‌دهد که ماده در سرحد هاویه و انحلال واقع شده است. در واقع سرشت نامتعین ماده که علم جدید به آن می‌رسد، تأییدی بر سخن قدما است که ماده نخستین یا هیولای اولی ذاتاً شناختنی است. در متافیزیک سنتی گفته می‌شود که ماده نخستین، فی نفسه نامتعین است که از طریق صور کیفی، تشخیص می‌یابد. به نظر بوئتیوس ماده شناختنی است و به یاری صور نوعی که از ذات واهب الصور ساطع می‌شوند، هم حد و مرز وجود شناختی پیدا می‌کند و هم شناختنی می‌شود. بدین ترتیب امور شناختنی در فاصله بین ذات واهب الصور و ماده شناختنی واقع شده‌اند.

نظریه تکامل گونه‌های مختلف زیستی را نتیجه فرایند تدریجی حیات می‌داند که از یک آمیب تک سلولی آغاز می‌شود و به پیچیده‌ترین موجودات می‌انجامد. نظریه تکامل، ثبات انواع را انکار می‌کند و بر حسب اشتراکاتی که بین گونه‌های مختلف جانوری هست، به دنبال حلقه‌های واسطه‌ای است که نحوه تغییر و تبدل موجودات را نشان دهد. در مقابل، بورکهارت معتقد است که کوچکترین پدیدارها، کیفیاتی دارند که با کیفیت پدیده ای دیگر قابل سنجش نیست، برای مثال ماده تشکیل دهنده یخ و آب یکسان است، ولی یخ کیفیتی متمایز از آب دارد. بدین ترتیب در جهان نوعی پیوستگی در عین ناپیوستگی وجود دارد به طوری که وحدت کیفی هر پدیده از ساختار مادی آن متفاوت است. نظریه تکامل تنها به پیوستگی مادی بین پدیده‌ها توجه دارد، ولی به خواص کیفی آنها نمی‌پردازد. خواص کیفی که ویژگی‌های منحصر به فرد یک موجود را شامل می‌شود، با نظریه صورت نوعی قابل تبیین است. صورت نوعی به عنوان امری تغییر ناپذیر و ثابت، واقعی‌تر از ماده است؛ زیرا تفرد هر ساختار مادی به صورت نوعی آن است. کثرت پدیده‌ها مربوط به ساختار مادی موجود است؛ بنابراین هر پدیده مادی بازتابی از یک صورت نوعی محسوب می‌شود. نظریه تکامل در پی یافتن فاصله زیستی بین میمون و انسان است تا ثابت کند که آدمی از اخلاف میمون‌های انسان نما است. این سؤال را می‌توان طرح کرد که یک میمون تا کجا می‌تواند پیش رود و آیا شباهت ظاهری بین میمون و انسان کافی است که آن دو را دارای منشأ مشترک بدانیم. به نظر بورکهارت بر اساس نظریه طولی خلقت، میمون مربوط به مرتبه

Aristoteles



ای از تکامل است که نوعاً با مرتبه وجودی انسان فرق دارد و از آنجا که مرتبه وجودی بالاتر، امکانات مرتبه پایین تر را در خود دارد، عجیب نیست که میمون‌ها برخی از خواص ظاهری انسان را داشته باشند. در زیست‌شناسی گفته می‌شود که به ترتیب دانه، درخت، غنچه و گل در یک روند تدریجی واقع شده‌اند، ولی بر اساس نظریه طولی خلقت، به ترتیب گل، غنچه، درخت و دانه را خواهیم داشت؛ زیرا مرتبه بالاتر مقدم بر مرتبه پایین تر است. بدین ترتیب ماده فعالیت ذوات یا صور نوعی را به طور وارونه منعکس می‌سازد، ولی مراتب وجودی خلقت، مسیری برخلاف واقعیت مشهود مادی را طی می‌کند. ظهور متوالی صور موجودات در سلسله مراتب صعودی دلیلی بر تکوین پیوسته آنها نیست؛ بنابراین آنکه هر گونه از موجودات، تجلی جداگانه صور نوعی است. شباهت‌های ظاهری بین موجودات نشان می‌دهد که موجود عالی، برخی از خصوصیات حیوان دانی را تقلید می‌کند و این صور تقلیدی فقط با رجوع به سیر طولی خلقت قابل توضیح است. از سوی دیگر خصوصیات مشترک حاکی از این است که تمام وجوه حیات از وجود منبسط و مطلق الهی، نشأت گرفته‌اند. نظریه تکامل قوه عاقله را ماده ای سازمان یافته می‌داند و به سرشت روحانی بشر که نقطه تلاقی هستی مطلق و عالم جسمانی است، توجه نمی‌کند. تیار دوشاردن به دنبال حلقه‌های واسط است تا نظریه تکامل را ثابت کند، ولی بورکهارت معتقد است که اگر انسان بخشی از سیر تدریجی حیات زیستی بود نمی‌توانست سر از این جریان بیرون بیاورد و درباره کل هستی، داوری کند. قوه عاقله بخشی از دگرذیسی ماده نیست؛ زیرا می‌تواند درباره کل عالم، به سنجش و داوری بپردازد و سنجش و قضاوت نیز کار یک قوه مجرد است که به عنوان یک زمینه بی طرف، واقعیت را به نظاره می‌نشیند. انسان تنها موجودی است که خود را عینیت می‌بخشد و اتفاقاً زبان یا توانایی سخن گفتن، یکی از امکانات بشر در عینی‌سازی واقعیت است که این امر از سرشت روحانی انسان حکایت می‌کند. نظریه تکامل بیشتر از یک فرضیه علمی نیست، ولی از آنجا که علم همان یقینی را به مردم امروز می‌دهد که در گذشته دین به ارمغان می‌آورد، نظریه تکامل از قوت بسیار زیادی برخوردار شده است.

به نظر بورکهارت قوه عاقله یک زمینه بی طرف و مافوق فردی در انسان است که شناخت عینی را ممکن می‌کند. از سوی دیگر درک حقیقت ولو به طور نسبی زمانی میسر است که تمام صور جزئی حیات در نفس بشر منطوبی باشد. در غیر این صورت هیچ سنخیتی بین عالم و معلوم نخواهد بود تا مطابقت بین ذهن و عین محقق شود. او برخلاف روان‌شناسی جدید، معتقد است که ساحت‌های مختلف نفس متناظر با مراتب عالم هستند و شناخت نفس زمانی میسر است که در مقابل خواهش‌های آن بایستیم. با ایستادگی در مقابل نفس و تهذیب آن، آدمی می‌تواند مراتب طولی عالم را طی کند و با حقایق مندرج در مراتب هستی یکی شود. بورکهارت از ناقدان سرسخت یونگ است. یونگ می‌گوید که روان انسان‌ها دارای صور یا سرنمون‌های نیاکانی مشترک است؛ زیرا انسان‌ها ساختار مغزی مشترک دارند. یونگ با غفلت از ارض ملکوت یا عالم خیال منفصل، روان مشترک انسان‌ها را با سازمان فیزیولوژیک مغز که اساس کاملاً زیستی دارد، توجیه می‌کند. یونگ با فرض ناخودآگاه جمعی که مخزن سمبل‌ها یا صور نیاکانی است، رؤیا را توجیه می‌کند در حالی که به عقیده بورکهارت رؤیای صادقه حاکی از نشئه‌ای لطیف و ماورایی است که انسان با آن مرتبط می‌شود. هر حقیقت معنوی خود را در قالب یک صورت محسوس یا نمادی خاص آشکار می‌سازد که باطناً متناسب با آن صورت یا نماد است. تناسب بین حقایق معنوی و صور محسوس با نظریه طولی خلقت که مرتبه بالا، علت مرتبه دانی است و مرتبه پایین نیز انعکاسی ضعیف از مرتبه بالاتر است، تبیین می‌شود.

نقد و بررسی

۱. بورکهارت می‌گوید که جهان‌شناسی‌های اصیل یک بنیاد مشترک دارند که آن التزام به حقیقت و حیانی است. به عقیده او جهان‌شناسی مسیحی از دو بخش اسطوره ای و عقلانی تشکیل می‌شود که نامتجانس نیستند. اسطوره آفرینش کتاب مقدس، وحیانی است و اندیشه یونانی نیز که بخش عقلانی جهان‌شناسی مسیحی را به خود اختصاص می‌دهد، صرفاً زاییده ذهن بشر نیست، بلکه در تعامل با امر قدسی شکل می‌گیرد. منظور بورکهارت از وحیانی بودن اسطوره کتاب مقدس چیست؟ ترکیب "اسطوره کتاب مقدس"، از نظر مفهومی ترکیب درستی نیست؛ زیرا اسطوره خصلت کاملاً طبیعی و نه وحیانی دارد و صرفاً یک مرحله ابتدایی در تفکر بشر است.^۲ شاید منظور بورکهارت از اسطوره

آفرینش در کتاب مقدس این باشد که کتاب مقدس تحریف شده و حاوی عناصر غیر الهی یا اسطوره ای است. اسطوره ای دانستن داستان آفرینش در کتاب مقدس تنها در صورتی امکان پذیر است که برخلاف نظر بورکهارت، جهان شناسی مسیحی را یک جهان شناسی اصیل ندانیم. بورکهارت جهان شناسی مسیحی را یک جهان شناسی اصیل می‌داند و ملاک او برای اصالت جهان شناسی مسیحی، التزام آن به وحی الهی است. بدین ترتیب بورکهارت مفهوم اسطوره را به معنای منفی استعمال نمی‌کند و اسطوره وحیانی در نظر او، دلالت بر تحریف یا دخالت یافتن اندیشه‌های خام بشری در کتاب مقدس ندارد. اگر واقعاً بورکهارت مضمون اسطوره وحیانی را از جهت تحریف شدن کتاب مقدس وضع می‌کند، باید صراحتاً نظر خود را اعلام می‌کرد وگرنه این نظر به ذهن متبادر می‌شود که او اسطوره را دارای منشأ وحیانی می‌داند. در این صورت، اسطوره نیز در امتداد جهان شناسی یونانی قرار می‌گیرد که به زعم بورکهارت منشعب از امر قدسی است. نظر به اینکه بخش عمده ای از مضامین اسطوره ای مربوط به دوره‌ای از تاریخ بشر می‌شود که پیامبران الهی ظهور نکرده‌اند و انسان اولیه با رجوع به اندیشه محدود خود، سعی دارد که رویدادهایی مثل تولد و مرگ یا علل اصلی پدیده‌های طبیعی را با وضع نیروهای مرموز تبیین کند، می‌توان این سؤال را از بورکهارت پرسید که منظور از امر قدسی چیست و آیا همان امر قدسی که الهام بخش مضامین اسطوره ای است، تجربه وحیانی را در پیامبران ایجاد می‌کند؟ به نظر می‌رسد که بورکهارت هر چیز رمزآلودی را با امر قدسی نسبت می‌دهد و از این جهت، تلقی روشنی از امر قدسی ندارد. شاید به نوعی بتوان گفت که داستانهای اسطوره ای محصول ارتباط انسان با عالم خیال منفصل یا ملکوت اسفل باشد، ولی بدون تردید اسطوره هیچ ارتباطی با تجربه وحیانی نمی‌یابد. قرآن کریم می‌فرماید که منکران وحی، پیام خدا را اساطیر یا افسانه‌های پیشینیان می‌دانستند در حالی که وحی چیزی غیر از اسطوره است: «وَ إِذَا تَنَلَىٰ عَلَیْهِمْ آیَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ»^۴ در واقع تمام تلاش پیامبران این بود که غبار از آینه وجود انسان بزایند تا آدمی پذیرای حقایقی از ملکوت اعلی شود.

آنچه بورکهارت درباره تطابق ذهن و عین می‌گوید، با نظریه ارسطو که مدرک و مدرک را از یک سنخ می‌داند، شباهت دارد.

۲. بورکهارت بر این باور است که تمام جهان شناسی‌های سنتی وجوه مختلف یک حقیقت واحدند و همگی به یک اندازه موجه‌اند. بخش اول ادعای بورکهارت مبنی بر اینکه جهان شناسی‌های سنتی وجوه مختلف یک حقیقت واحدند، تنها به این شرط قابل دفاع است که نظر خود را به جهان شناسی‌هایی معطوف کنیم که برخاسته از ادیان الهی هستند. می‌توان ادیان الهی و جهان شناسی‌های برخاسته از آنها را، تجلی یک حقیقت واحد دانست که در جوامع یا دوره‌های مختلف تاریخ، به اشکال متنوع ظاهر می‌شوند. این رویکرد شبیه نظر برخی از فلاسفه دین مثل جان هیک است که با استفاده از الگوی نومن و فنومن در فلسفه کانت، کثرت گرایی دینی را اثبات می‌کنند، بدین نحو که ادیان الهی در سطح نومن یا ذات اختلاف ندارند؛ زیرا همگی برخاسته از یک حقیقت واحدند، بلکه اختلاف ادیان در بعد فنومن یعنی مناسک، آداب، واقعیت‌های تاریخی و اجتماعی است.^۵ بخش دوم ادعای بورکهارت مبنی بر اینکه تمام جهان شناسی‌های سنتی به یک اندازه موجه‌اند، محل تردید است. با توجه به اینکه میزان عقلانیت یا توجیه پذیری گزاره‌های دینی در اسلام و مسیحیت متفاوت از یکدیگر است، نمی‌توان جهان شناسی منبث از اسلام و مسیحیت را به یک اندازه موجه و قابل دفاع دانست. علاوه بر اینکه قرآن کریم صراحتاً تثلیث را نفی می‌کند، متألهان مسیحی نیز پس از سال‌ها بحث و تدقیق نظر، به این امر اعتراف می‌کنند که آموزه تثلیث قابل دفاع عقلانی نیست و تنها جنبه ایمانی دارد. با نظر به اینکه تثلیث مسیحی قابلیت دفاع عقلانی ندارد، آیا می‌توان آن جهان شناسی را که برآمده از آموزه تثلیث است، به اندازه جهان شناسی اسلامی موجه دانست؟ به نظر بورکهارت مسیحیت، فی نفسه فاقد جهان شناسی است ولی در رابطه با تفکر یونانی مجهز به جهان شناسی می‌شود. نقطه تلاقی مسیحیت و جهان شناسی یونانی، مفهوم لوگوس است.

معنای کلی لوگوس در یونان باستان، عقل و کلام بود ولی هراکلیتوس، لوگوس را به معنای عقلی که در درون عالم بود، استعمال می‌کرد. با ظهور مسیحیت، لوگوس دو جنبه درونی و بیرونی تحت عنوان اندیشه و سخن، پیدا کرد. یوحنا اندیشه و سخن را به ترتیب متناظر با پدر و پسر در آموزه تثلیث دانست، یعنی همان طور که سخن بعد بیرونی اندیشه است، حضرت مسیح (ع) نیز تجلی ذات خداوند است. به یک معنا لوگوس همان حضرت مسیح (ع) یا نخستین مولود است که نقش واسطه را بین خدای متعال و جهان مادی ایفا می‌کند.^۶ در مسیحیت لوگوس، نامخلوق است، ولی در جهان شناسی اسلامی، لوگوس یا عقل اول مخلوق است. همان طور که می‌بینید در مسیحیت، مفهوم لوگوس بر حسب آموزه تثلیث معنا می‌شود و این به یک جهان شناسی متمایز از جهان شناسی اسلامی می‌انجامد. با این تمهید، آیا جهان شناسی اسلامی و مسیحی به یک اندازه موجه‌اند در حالی که میزان عقلانیت باورهای پایه هر کدام متفاوت از هم است؟

۳. بورکهارت به هیچ وجه نمی‌خواهد، فواید علم جدید را منکر شود یا جهان شناسی سنتی را جایگزین کیهان شناسی جدید کند. سخن اصلی بورکهارت این است که علم به چه پشتوانه‌ای، خود را یگانه رسانه راستین واقعیت

می‌داند و نگرش کمی را که تنها بیانگر یک بعد از هستی است، تصنعاً بر تمام وجوه حیات تسری می‌دهد. نگرش پراگماتیستی انسان معاصر، به علم، حجیت و اختیار تام داده است تا در مورد همه چیز به طور یک جانبه قضاوت کند. از نظر پراگماتیست، چیزی برحق است که فایده یا کارکردی مفید داشته باشد. پس اموری که در زندگی عملی انسان، فایده مند نیستند، هیچ وجهی از حقیقت ندارند. پراگماتیسم یک ساحت از وجود را که مربوط به نگرش کمی است، بزرگ نمایی می‌کند و بنا به مصلحت روش شناختی از وجوه دیگر هستی، غفلت می‌ورزد پس ملاک مناسبی برای تعیین حقیقت نیست.

علم جدید علی رغم ادعای خود در تأمین رفاه و سعادت بشر، وجود انسان را در برآوردن نیازهای کاذبی که نظام سرمایه داری جهانی برانگیخته است، به تلاطم می‌اندازد، به طوری که غایت قصوای بشر امروز این است که مال اندوزی کند، وام‌های سنگین مراکز اقتصادی را به جان بخرد و برای اینکه از دیگران عقب نماند، عمر خود را صرف تأمین وسایلی کند که تقریباً بود و نبود آن علی السویه است و هیچ وقت نیز فرصت این را نیابد که از آنچه گرد آورده است، در کمال آرامش بهره ببرد. آیا واقعاً حقیقت وجود انسان این است که عمر گرانیامیه را صرف رسیدن به سرایی کند که جسم او را فریه، ولی روح او را همواره تشنه و گرسنه به حال خود وا می‌نهد؟ همان طور که قرآن کریم می‌فرماید: «الَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بَقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ سَيْبًا وَ وَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ فَوْقَاهُ حِسَابًا وَ اللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ»^۷

با سیطره کمیت بر زندگی بشر هنوز از وجوه کیفی حیات مثل زیبایی، خیر و نوع دوستی سخن به میان می‌آید. انگیزه حقیقت جویی و زیبایی دوستی در انسان نشان می‌دهد که علم جدید اساساً قادر نیست که تمام امکانات وجود بشر را به فعلیت برساند. به نظر می‌رسد که علم رویکردی "جامع" و "درست" به وجود بشر ندارد؛ رویکرد "جامع" ندارد؛ زیرا ابعاد متنوع آدمی را لحاظ نمی‌کند و رویکرد "درست" نیز ندارد؛ زیرا انسان را همان طور که هست در نظر نمی‌گیرد. رخنه‌هایی که در علم جدید هست و همین طور نتایج شوم آن مثل بحران محیط زیست، بمب اتم و... ایجاب می‌کند که محدوده علم را تعیین کنیم. به عبارت دیگر لازم است که میزان موفقیت علم را در سطوح مختلف زندگی بسنجیم تا مشخص شود که علم در چه محدوده‌ای حق اظهار نظر دارد و در چه حیطه‌ای اصلاً نباید وارد شود. اگر بازنگری در مصالح و مفاسد علم به طور کامل انجام گیرد، علم به عنوان یک دیدگاه در عرض سایر چشم اندازهای بشری و نه بهترین دیدگاه ممکن، معرفی می‌شود. در این صورت علم مجاز نخواهد بود که نگرش کیفی را به سخره بگیرد و انسان را از شکوفا کردن بخش عمده‌ای از امکانات یا ظرفیت‌های روحی خود، بازدارد.



۴. از زمان کانت این تلقی رواج یافت که متافیزیک نتیجه‌ای جز مبهم کردن واقعیت نداشته است و موضوعات آن باید جنبه تنظیم بخش در معرفت داشته باشند.^۸ آگوست کنت نیز معتقد است که سیر تفکر بشر از نقص به کمال است؛ یعنی در یک دوره انسان با جادو سروکار داشت و دوره‌ای دیگر متافیزیک جای جادو را گرفت و اکنون که زمان سیطره پوزیتیویسم رسیده است، علم باید جایگزین متافیزیک شود.^۹ از فحوای سخن بورکهارت راجع به تفاوت جهان شناسی سنتی و جدید، چنین بر می‌آید که او سیر تفکر بشر را از نقص به کمال نمی‌داند. به نظر بورکهارت نمی‌توان جهان شناسی سنتی و جدید را به عنوان دو مرحله از اندیشه انسان دانست به طوری که اولی مرحله ابتدایی یا زمینه ساز دومی باشد. به عبارت دیگر جهان شناسی سنتی تفاوت ماهوی با جهان شناسی جدید دارد؛ زیرا جهان شناسی سنتی از یک تجربه قدسی حکایت می‌کند که در قلب ادیان آسمانی واقع شده است، ولی جهان شناسی جدید ریشه در تجربه حسی و نگرش کمی دارد که از دوره مدرن بر ساحت اندیشه بشر سایه افکنده است. برای فهم این مطلب لازم است که به تعریفی که دکتر حسین نصر درباره علم مقدس دارد اشاره کنیم: «علم اعلی یا مابعدالطبیعه، به مفهوم سنتی آن،... به مبدأ الهی و تجلیات آن در پرتو همین مبدأ می‌پردازد. این همان علمی است که به والاترین معنای آن، می‌توان از آن به علم مقدس تعبیر کرد. این همان علمی است که درست در اعماق وجود انسان و نیز در قلب تمام ادیان راست آیین و اصیل نهفته است و به مدد عقل می‌توان به آن رسید... این معرفت اصیل ذاتاً ریشه در امر مقدس دارد؛ چرا که از آن حقی صادر می‌شود که پدیدآورنده امر مقدس، به ماهو مقدس است... علم مقدس... تفاوت فاحشی هم با علم به معنای متعارف امروزی آن دارد، از آن حیث که ریشه‌ها و اصولش در مابعدالطبیعه یا علم مقدس واقع است، و هیچ گاه جهان

امر مقدس را در مقایسه با علم جدید وانمی گذارد که مقدماتش، مستغرق در تجربه باوری و عقل باوری است و با هر معرفت والا مرتبه‌تری قطع رابطه کرده است... علوم مقدس عملاً چیزی به جز آن علوم سنتی که در دامان تمدن‌های سنتی پرورده شده‌اند نیستند، به شرط آنکه این علوم را... به منزله پس زمینه خام و ابتدایی ای برای پیدایش علوم کمی جدید، یا به منزله قصه‌های خرافاتی پیر زنانی که به حوزه بقایای تاریخی یا علوم غریبه متعلق اند، فهم نکنیم.^{۱۰}

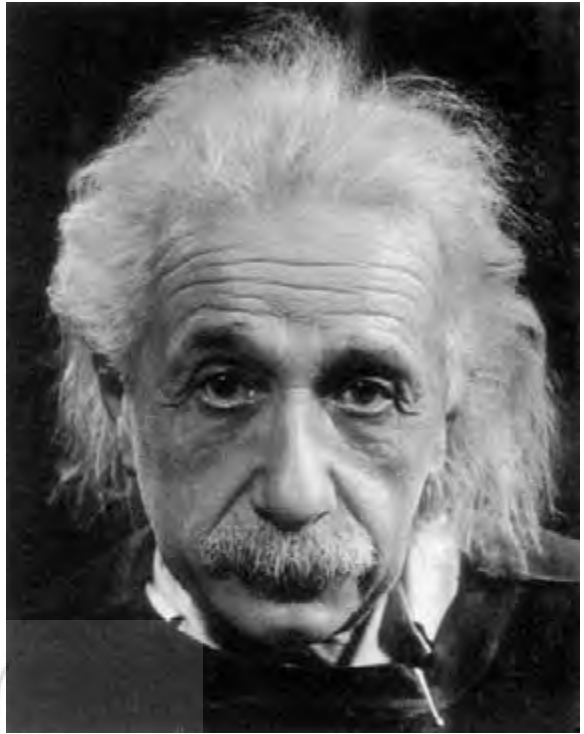
متافیزیک سنتی دو مؤلفه اصلی داشت: یکی اینکه می‌خواست واقعیت نهایی یا ماهیت اشیا را بشناسد و دیگر اینکه یک دیدگاه کلی و جامع نسبت به واقعیت داشت. البته علم جدید به گزاف این دو مؤلفه را از آن خود کرده است؛ زیرا هم مدعی شناخت خواص ذاتی عالم است و هم می‌خواهد به قوانین کلی حاکم بر پدیده‌ها دست یابد. البته جدا از روش و موضوع، یک تفاوت عمده بین علم امروز و متافیزیک سنتی هست بدین نحو که متافیزیک، واقعیت را به مثابه یک کل در نظر می‌گرفت ولی علم با امور واقع یا فاکت‌ها سرو کار دارد. تنها در مورد فیزیکالیسم است که می‌توان یک دیدگاه کلی نسبت به واقعیت دید. در واقع فیزیکالیسم، به عنوان یک چشم انداز کلی ادعا می‌کند که همه چیز فیزیکی است.^{۱۱}

فیزیکالیسم واقعیت را به مثابه یک کل لحاظ می‌کند و از این جهت با متافیزیک، شباهت دارد. به همین خاطر است که برخی مثل چامسکی معتقدند که فیزیکالیسم یک رویکرد متافیزیکی است؛ زیرا تمام حقایق عالم را تحت این دیدگاه کلی که همه چیز فیزیکی است، تبیین می‌کند.^{۱۲}

به یک معنا
لوگوس همان
حضرت مسیح (ع)
یا نخستین مولود است
که نقش واسطه را
بین خدای متعال و
جهان مادی
ایفا می‌کند.

۵. در گذشته مرز بین فیزیک و متافیزیک را امر مجرد می‌دانستند و امر مجرد را غیر مکانی و غیر زمانی و فاقد جرم می‌دانستند. فیزیک معاصر اعلام می‌کند که فوتون که فوتون که اجزای تشکیل دهنده نور است، جرم ندارد، ولی با این حال مجرد هم نیست؛ پس مرز بین فیزیک و متافیزیک، نمی‌تواند امر مجرد باشد. علم امروز بنا به نگرش فیزیکالیستی خود می‌گوید که همه چیز فیزیکی است و هیچ چیز اسرارآمیز و مجردی در عالم وجود ندارد و دیر یا زود پرده از فیزیکی بودن پدیده‌هایی که اکنون تن به تبیین فیزیکی نمی‌دهند، برداشته می‌شود. به نظر بور کهارت فیزیک جدید در تعیین جایگاه نور سردرگم مانده است؛ زیرا نور را توأمان دارای خاصیت ذره ای و موجی می‌داند. بور کهارت معتقد است که با فرضیه اثیر بهتر می‌توان ویژگی‌های به ظاهر متناقض نور را تبیین کرد؛ زیرا اثیر، پیوستاری است که همه ناپیوستگی‌ها را در خود دارد. از سوی دیگر اثیر به عنوان تکیه گاه ماده، فضای خالی بین اجزای اتم و همین طور اجرام آسمانی را پر می‌کند. این در حالی است که فیزیک جدید با کنار گذاردن فرضیه اثیر، ماده را متشکل از نقاط کثیر می‌داند که بدون هیچ تکیه گاهی در فضا معلق هستند. به نظر بور کهارت فیزیک جدید در تجزیه مداوم ماده، به امر نامتعینی می‌رسد که فعالیت‌های آن قابل تبیین و پیش بینی نیست و عملاً ناگزیر است که به نوعی، هیولای اولی یاهاویه را بپذیرد. بدین ترتیب جهان در دو سر یک طیف واقع شده است که ابتدای آن خدا و منتهای آن هیولای اولی است و صور، انواری از واجب الوجود هستند که حدودی برای ماده که ذاتاً شناختنی است، تعیین می‌کنند و علم نیز به صور یا کیفیات اشیا تعلق می‌گیرد. به نظر می‌رسد که اگر بور کهارت به نظریه لایب نیتس درباره ماده اشاره می‌کرد، بهتر می‌توانست رابطه بین امر مجرد و مادی را تبیین کند. آنچه من از نظریه لایب نیتس می‌فهمم این است که هر شیء مادی از اجزایی چند ساخته شده است به طوری که هر جزء، فضای را اشغال می‌کند که یک جزء دیگر اشغال نمی‌کند. اینکه اجزاء مادی، نافی یکدیگرند نشان می‌دهد که هر کدام، تشخیصی جدا از دیگری دارند. اگر هر جزء عین جزء دیگر بود، تمایز عددی بین اجزا وجود نداشت و به تعبیر دیگر هر کثرتی مستلزم وحدت است.^{۱۳} بنا به اصل عینیت امور متمایز، هر جزء عین خودش و غیر از اجزای دیگر است و از آنجا که وحدت و تشخیص، مربوط به امور روحانی است، اجزای نهایی عالم، موناذهای بسیط و بی در و پنجره ای هستند که بر حسب قوانین پیشین بنیاد خداوند در ارتباط با هم قرار گرفته‌اند. مونادها یا اجزای متافیزیکی عالم، فعالیت‌های مستقل و درون ماندگار دارند و هر کدام یک جوهر روحانی محسوب می‌شوند که فعالیت شان از سنخ ادراک است. امتداد مادی نیز ناشی از توهم یکسان انگاری موناذهایی است که ظاهراً شبیه یکدیگرند حال آنکه بنا به اصل عینیت امور متمایز، هر جزء، متمایز از جزء دیگر است. به نظر می‌رسد که لایب نیتس با یک شهود عقلانی منظم، رابطه بین امر مجرد و مادی را بیان می‌کند که نظریه بور کهارت فاقد آن است.

۶ ملاک بور کهارت در انتخاب جهان شناسی سنتی، یک ملاک باطنی است. او معتقد است که نظام بطلمیوسی، تصویری سازگار، هماهنگ و موزون از عالم ارائه می‌دهد و از این جهت با فطرت وحدت جوی انسان در تلائم است. جهان شناسی سنتی، جایگاه ارگانیک انسان را بر روی زمین به عنوان مرکز عالم تعیین می‌کرد و تمام کرات آسمانی را به شکل دایره‌های متحدالمرکز بر گرد زمین قرار می‌داد. به نظر می‌رسد که این ملاک باطنی با پیام آسمانی قرآن کریم که تأکید بر فطرت خداجوی بشر دارد، سازگار است که «أَقِمُّوْهُ وَجْهَكَ لِلدِّیْنِ حَنِیْفًا فِطْرَتِ اللّٰهِ الَّتِیْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْهَا لَا تَبْدِیْلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ ذٰلِكَ الدِّیْنُ الْقَیْمُ وَ لٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا یَعْلَمُوْنَ»^{۱۴}. در جهان شناسی سنتی، نشئه لطیف محیط بر نشئه جسمانی است، ولی از آنجا که ماده، واقعیت را به طور معکوس منعکس می‌کند، همه چیز منحصر در امور مادی به نظر



اینشتین

می‌رسد. بورکهارت از این اصل در نقد نظریه تکامل نیز استفاده می‌کند، بدین نحو که صور نوعی یا سرنمون‌های ازلی مقدم بر پدیده‌های جسمانی است، ولی ظاهراً اشکال پیچیده حیات از یک تک سلولی ساده نشأت گرفته‌اند. برای تأیید سخن بورکهارت مبنی بر اینکه عقل جزئی را راهی به باطن عالم نیست، آیه ای از قرآن کریم می‌آوریم که پیوستگی بین حیات مادی و اخروی را بیان می‌دارد: «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ»^{۱۵}. این آیه شریفه نشان می‌دهد که حیات مادی، ظاهر و باطنی دارد و تنها کسانی می‌توانند باطن یا آخرت را از ورای ظواهر مادی درک کنند که اهل تعقل باشند.

۷. آنچه بورکهارت درباره تطابق ذهن و عین می‌گوید، با نظریه ارسطو که مدرک و مدرک را از یک سخن می‌داند، شباهت دارد. بنا به نظریه ارسطو قوه حساسه، بالقوه همان چیزی است که شیء محسوس، بالفعل چنان است؛ یعنی قوای حسی در رابطه با عالم خارج به فعلیت می‌رسند.^{۱۶} نظریه ارسطو مبنی بر سنخیت عالم و معلوم فقط در رابطه با ادراکات حسی قابل اثبات است، ولی توانایی تبیین ادراکات خیالی و عقلی را ندارد؛ زیرا ارسطو به عالم خیال منفصل و عالم عقل، قائل نیست. برای اینکه دیدگاه بورکهارت با نظریه خام ارسطو مشتبه نشود، بهتر بود که بورکهارت به اتحاد عقل و عاقل و معقول در حکمت متعالیه ملاصدرا اشاره می‌کرد. بر اساس نظریه حرکت جوهری ملاصدرا، نفس تمام مراتب وجود را سپری می‌کند؛ به همین خاطر صور مختلف حسی، خیالی و عقلی را که هر کدام متناسب با یک مرتبه از واقعیت است، در خویش دارد. نفس در مرتبه شناخت حسی با عالم حس، در مرتبه ادراک خیالی با عالم خیال منفصل و در مرتبه ادراک عقلی با عالم عقل وجوداً متحد می‌شود.^{۱۷}

پی‌نوشت‌ها

1. Titus Burkhardt.

۲. بورکهارت به اشتباه از فیلسوفان مسلمانی چون فارابی و ابن سینا به فیلسوفان عرب یاد می‌کند؛ شاید هر که به عربی، کتاب فلسفه می‌نویسد، فیلسوف عرب باشد.

۳. ضیمران، محمد؛ گذر از جهان اسطوره به فلسفه؛ انتشارات هرمس؛ ص ۵۵.

۴. سوره مبارکه الانفال، آیه ۳۱.

۵. هیک، جان؛ فلسفه دین؛ ترجمه بهزاد سالکی؛ انتشارات بین المللی الهدی؛ ص ۲۸۶.

۶. سفر پیدایش (۳۱-۱):۱.

۷. سوره مبارکه النور، آیه ۳۹.

8. Kant, Immanuel. (1929). *Critique of Pure Reason*. Trans: N. Kemp Smith. New York: St. Martin's Press. (A645/B673; A671/B699).

۹. آرون، ریمون؛ مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه شناسی؛ ترجمه باقر پرهام؛ انتشارات علمی و فرهنگ؛ ص ۱۴۳.

۱۰. نصر، حسین؛ نیاز به علم مقدس. ترجمه حسن میانداری؛ انتشارات طه؛ صص ۲۴-۲۵.

11. Papineau, David. (2001). *The rise of physicalism in Barry Smith(ed). physicalism and its discontents. Gillett and Barry Loewer(eds). Cambridge University Press. P. 8.*

12. Chomsky, Noam (2000). *New Horizons in the Study of Language and Mind, Cambridge. p. 144.*

۱۳. لایب نیتس، گتفرید ویلهلم؛ منادولوژی؛ ترجمه یحیی مهدوی؛ انتشارات خوارزمی؛ ص ۹۷.

۱۴. سوره مبارکه الروم، آیه ۳۰.

۱۵. سوره مبارکه الروم، آیه ۷.

۱۶. ارسطو؛ درباره نفس. ترجمه علیراد داوودی؛ انتشارات حکمت؛ صص ۱۲۲-۱۱۳.

۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۳)؛ شرکت دارالمعارف الاسلامیة؛ صص ۳۳۵-۳۲۱.