



فصلنامه علمی - پژوهشی حکمت و فلسفه پژوهشگاه علوم و حیان معارج

سال هفدهم - شماره چهارم - پیاپی ۵۱ - زمستان ۱۴۰۴

صاحب امتیاز: پژوهشگاه علوم و حیان معارج

مدیر مسئول: مرتضی واعظ جوادی

سر دبیر: محمدتقی چاوشی

مدیر اجرایی و دبیر تخصصی: هادی یساقی

اعضای هیئت تحریریه

احمد واعظی (استاد دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام)

حمید پارسانیا (دانشیار دانشگاه تهران)

محمدتقی چاوشی (استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)

مسعود آذربایجانی (استاد پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)

غلامرضا فیاضی (استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام)

محسن قمی (دانشیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام)

محمدرضا مصطفی پور (استاد حوزه و دانشگاه)

مرتضی واعظ جوادی (استادیار پژوهشگاه علوم و حیان معارج)

یدالله بزدان پناه (استاد فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم)

نشریه «حکمت اسراء» به استناد ماده واحده مصوب مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و براساس مصوبه ۵۷۳ مورخ ۱۳۸۷/۰۴/۱۶ شورای عالی حوزه‌های علمیه در جلسه مورخ ۱۳۸۹/۱۰/۱۴ کمیسیون نشریات علمی حوزه، حائز رتبه علمی - پژوهشی شد.

این دو فصلنامه در پایگاه معتبر جهانی (Philosopher's Index)؛

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)؛

بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran) و پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags)

سامانه نشریات پژوهشگاه معارج به آدرس <http://hikmat.isramags.ir>

نمایه شده و قابل بازیابی است.

ویراستار: هادی یساقی

امور فنی و صفحه آرایی: مهدی احمدی

ناشر: مرکز نشر اسراء

نشانی: قم، ۷۵ متری عمار یاسر، نبش خیابان شهید قدوسی، بنیاد بین المللی علوم و حیان اسراء، طبقه سوم، مدیریت نشریات علمی.

صندوق پستی: ۱۳۵۱ - ۳۷۱۹۵ - تلفن و دورنگار: ۰۲۵ ۳۷۱۸۹۲۳۱

آدرس سایت: <http://www.isramags.ir> پست الکترونیکی: israhikmat@yahoo.com



شیوه‌نامه مقالات و راهنمای نویسندگان

فصلنامه حکمت اِسرا، پذیرای مقالاتی است که با نگاهی نو در حوزه فلسفه و حکمت متعالیه، تحقیق و تألیف شده‌اند.

بایسته است در مقاله ارسالی، اصول ساختاری و نکات نگارشی زیر رعایت گردد.

۱. مقاله نباید پیش‌تر چاپ شده یا برای چاپ به جایی ارسال شده باشد.

۲. حجم مقاله، نباید بیش از ۶۵۰۰ کلمه باشد.

۳. مقاله ارسالی باید دربردارنده بخش‌های زیر باشد:

الف. صفحه نخست: عنوان مقاله، چکیده فارسی (حداکثر در ۲۵۰ کلمه)، و کلیدواژه‌ها.

ب. مقدمه، محتوا، نتیجه‌گیری و در پایان، فهرست منابع.

۴. پانوشتهای توضیحی و معادل‌های لاتین اصطلاحات خاص، در پایین صفحه و با شماره‌گذاری مستقل ذکر شود.

۵. ارجاعات، باید به شیوه درون‌متنی باشد و فهرست کامل منابع مقاله با مشخصات کامل کتاب‌شناختی به ترتیب حروف الفبایی نام خانوادگی در پایان مقاله آورده شود.

الف. شیوه مشخصات منبع در متن مقاله: (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار: جلد/ صفحه) مانند: (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج. ۱، ص. ۲۲۲).

ب. شیوه و ترتیب مشخصات کتاب‌ها و مقاله‌ها در فهرست منابع:

کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار کتاب)، **عنوان کتاب** (پررنگ bold)، مترجم در

صورت ترجمه، نام ناشر، محل نشر، نوبت انتشار.

مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار مقاله یا نشریه)، «عنوان مقاله»، مترجم، **نام نشریه**

(پررنگ bold)، دوره انتشار، شماره انتشار، صفحات.

۶. برای ذکر متن آیات قرآن کریم و روایات، از نرم‌افزارهای معتبر استفاده شود.

۷. مقاله‌های برگرفته از پایان‌نامه‌ها، همراه با نام و تأیید استاد راهنما باشد.

۸. چاپ مقاله، مشروط به رعایت نکات فوق و تأیید هیأت تحریریه و داوران نشریه است.

۹. فصلنامه در ویرایش و تلخیص مقاله‌های ارسالی، آزاد است.

۱۰. در همه مقاله‌ها نویسنده اول، نویسنده مسئول مقاله شناخته شده و چنانچه مقاله‌ای دارای نویسندگان مسئول باشد در پانوشته مشخص می‌شود.

۱۱. مقاله‌ها، ترجمه‌ها و گزارش‌های موجود در بخش کتابشناسی، مقاله علمی پژوهشی شمرده نمی‌شوند.

۱۲. ارسال مقاله به فصلنامه تنها از طریق مراجعه به سامانه نشریات پژوهشگاه معارج به نشانی:

<http://www.isramags.ir> امکان‌پذیر خواهد بود.

فهرست

تحلیل اعتبارسنجی نظام برهانی ملاصدرا در اثبات مُثُل با تأکید بر آراء آیت‌الله جوادی آملی / ۵

وحید داوری چهارده | منصور ایمانیور

بستر سازی اصلاح طبقه بندی علوم، راهبردی برای تحقق علم دینی مبتنی بر رویکرد عقلانیت و حیانی آیت الله

جوادی آملی / ۳۳

سید حسام‌الدین حسینی | احمد صادقی

تأویل عرفانی ازمنه مقدس قرآنی، بررسی موردی: آراء فناری و تلقی او از آموزه "یوم" ابن عربی / ۵۹

مهدی حسن آهنگری

مقایسه قوه متصرفه در فلسفه اسلامی با نواحی ارتباطی مغز در علوم اعصاب / ۸۳

زهرا سلحشور سفیدسنگی

ضرورت احیای مفهوم علم مقدس در پارادایم مدرن تربیت / ۱۱۷

حمید آرمانی | علی سلمانی

امکان فلسفی تکوین هوش مصنوعی در پرتو ایده‌های دکارتی-هابزی / ۱۴۵

محمد حسین وفائیان ۱۴۵

المستخلفات / ۱۷۹

187/ Abstracts

تحلیل اعتبارسنجی نظام برهانی ملاصدرا در اثبات مُثُل با تأکید بر آراء آیت‌الله جوادی آملی

وحید داوری چهارده* | منصور ایمانپور**

چکیده

این پژوهش با هدف ارزیابی نظام‌مند استدلال‌های هستی‌شناختی ملاصدرا در باب مُثُل افلاطونی و واکاوی انتقادات بنیادین استاد جوادی‌آملی بر این ادله، صورت‌بندی شده است. مسئله محوری، بررسی میزان اتقان و استحکام چهار برهان اصلی صدرالمتألهین (برهان معرفت‌شناختی، برهان حرکت، برهان آثار در اجسام و برهان ادراک) در مواجهه با نقدهای ساختاری فیلسوف معاصر است. ملاصدرا با تکیه بر اصول بنیادین حکمت متعالیه، از جمله اصالت وجود، حرکت جوهری و تشکیک وجود، خوانشی نوین از مُثُل ارائه می‌دهد و آن‌ها را نه اموری صرفاً ذهنی، بلکه «جواهر مجرد، مستقل و علل وجودی انواع طبیعی» می‌انگارد. در مقابل، استاد جوادی‌آملی، با حفظ اصل اعتقاد به مُثُل، این تقریرات برهانی را به دقت مورد نقادی قرار می‌دهد. از منظر ایشان، برهان‌های حرکت و آثار در اجسام، در نهایت تنها به اثبات یک «مبدأ مجرد کلی» می‌انجامند و فاقد توان اثبات کثرت مُثُل خاص برای هر نوع هستند. همچنین در برهان معرفت‌شناختی، مسئله وحدت یافتن صور متکثر در عالم عقل با کثرت مسیرهای سلوک وجودی ناسازگار می‌نماید و برهان ادراک نیز در تبیین استقلال هر مُثُل با چالش مواجه است. ضرورت انجام این پژوهش، از خلأ موجود در مطالعات پیشین نشأت می‌گیرد؛ بدین معنا

* دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران. (نویسنده مسئول)
 (v.davari110120@gmail.com)

** استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی - دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران. (man3ima@yahoo.com)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۱۶؛ تاریخ اصلاحات: ۱۴۰۴/۰۹/۰۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۰؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۱۲)

□ داوری چهارده، وحید؛ ایمانپور، منصور (۱۴۰۴). تحلیل اعتبارسنجی نظام برهانی ملاصدرا در اثبات مُثُل با تأکید بر آراء

جوادی آملی، فصلنامه حکمت اسراء، ۴ (۵۱)، ۵-۳۲. | doi: 10.22034/hi.2026.471947.2145

که اگرچه نوآوری ملاصدرا در تلفیق حکمت متعالیه با نظریه مُثُل شناخته شده، اما مواجهه تحلیلی و نظام‌مند با نقدهای گسترده و دقیق یک فیلسوف معاصر چون جوادی‌آملی، تاکنون به صورت جامع محقق نشده است. این تحقیق با روش تحلیلی-تطبیقی و با اتکا به منابع کتابخانه‌ای اصلی، در جبران این خلأ است. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که اگرچه نقدهای مذکور، ضعف‌هایی در تقریر و صورت‌بندی برخی ادله صدرایی را آشکار می‌سازند، اما هسته اصلی نظریه با بازخوانی در پرتو اصول خود حکمت متعالیه، به ویژه تشکیک وجود و وحدت در عین کثرت، کماکان قابل دفاع است. نتیجه کلی آنکه، نقدهای استاد جوادی‌آملی را نه می‌توان به منزله ردّ کلیت نظریه مُثُل صدرایی انگاشت و نه صرفاً به عنوان اشکالاتی حاشیه‌ای. این نقدها در نقش تصحیح‌کننده و تعمیق‌بخشی درون‌ماندگار عمل کرده، انسجام درونی این نظریه را در چهارچوب حکمت متعالیه بیش از پیش آشکار می‌سازند و گواهی بر پویایی و ظرفیت خوداصلاحی این دستگاه فلسفی هستند.

کلیدواژه‌ها

ملاصدرا، تحلیل فلسفی، ادله مُثُل، جوادی‌آملی، ملاحظات، وحدت در کثرت.

مقدمه

نظریه مُثُل افلاطونی، به عنوان یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم در تاریخ فلسفه، نه تنها در غرب، بلکه در جهان اسلام بازتاب‌هایی عمیق و تحول‌آفرین داشته است. این نظریه، که به زعم برخی نخستین بار در اثر «کراتیلِس» افلاطون صورت‌بندی شده (برن، ۱۳۶۳، ص. ۳۲)، در تقابل اندیشه‌های هراکلیتوس (اصالت حرکت) و پارمنیدس (ثبات و وحدت) و تحت تأثیر پرسشگری‌های اخلاقی-معرفت‌شناختی سقراط شکل گرفت. (Silverman, 2014:5; Vlastos, 1991:45) حتی فیلسوفانی مانند برتراند راسل، ریشه‌های آن را در آموزه‌های فیثاغورس و باورهای اورفئوسی می‌جویند (راسل، ۱۳۸۸، ص. ۹۵). در منظومه فکری افلاطون، مُثُل حقایق عقلانی، ثابت و مستقل از جهان محسوسات هستند که در عالم معقولات وجود دارند و اشیاء عالم محسوس تنها «مشارکت» محدودی در آنها دارند (افلاطون، ۱۳۹۸، ج. ۲، ص. ۱۱۲۱). شناخت حقیقی، خطاناپذیر و نامتغیر، تنها از طریق نگرستن به این مُثُل و دیالکتیک عقلانی حاصل می‌شود (افلاطون، ۱۳۹۸، ج. ۳، ص. ۱۳۱۸). ارسطو نیز با نقدی بنیادین، این نظریه را فاقد ضرورت منطقی دانست و مشکلاتی مانند تسری مُثُل به امور سلبی، مشکل اشتراک، عدم نقش در علیت تغییرات و دور باطل در الگو بودن را مطرح کرد (ارسطو، ۱۳۷۸، ص. ۵۵-۵۷). با انتقال این میراث به جهان اسلام، فیلسوفان اسلامی مواجهه‌ای انتقادی و بازآفرینانه داشتند. فارابی با نظریه «مُثُل الهی»، آنها را صور علمی در علم خداوند تفسیر نمود (فارابی، ۱۴۰۵، ص. ۱۰۶). ابن‌سینا با تمایز میان تجرید ذهنی و تجرد وجودی، این نظریه را رد کرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص. ۳۱۹ و ۳۲۴). در دوره‌های متأخر، شیخ اشراق با استدلال‌هایی مبتنی بر ثبات قوای طبیعی و قاعده «امکان اشرف»، از وجود «مُثُل نوریّه» دفاع کرد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج. ۱، ص. ۴۵۳-۴۵۴). اما اوج این تحول در حکمت متعالیه ملاصدرا رخ داد. وی با تلفیق اصالت وجود، حرکت جوهری و تشکیک در وجود، بنیانی نو برای نظریه مُثُل نهاد و آنها را جواهر عقلانی مجرد و علل وجودی انواع طبیعی دانست و برای اثبات آن براهینی مانند برهان حرکت، برهان آثار در اجسام، برهان معرفت‌شناختی و برهان ادراک و غیره ارائه داد (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج. ۲، ص. ۵۷). هم‌زمان، میرداماد با تبیینی دو سطحی، مُثُل را در سطح فلسفی، «عقل ربانی»

(رب النوع) و در سطحی عرفانی، تمثیل موجودات در «وعاء دهر» (علم عینی الهی) تفسیر کرد (میرداماد، ۱۳۷۴، ص. ۴۲۴). در دوران معاصر، آیت الله جوادی آملی به عنوان شارح حکمت صدرایی، با پذیرش کلی اصل مُثُل، به نقد تقریرهای ملاصدرا پرداخته است. نقدهای ایشان در پژوهش حاضر معطوف به هستی‌شناسی مُثُل است و استدلال‌های چهارگانه صدررا را می‌کاود. از نگاه وی، براهین حرکت و آثار در اجسام تنها به اثبات یک مبدأ مجرد کلی می‌انجامند و قادر به اثبات کثرت مُثُل خاص برای هر نوع طبیعی نیستند. همچنین در برهان معرفت‌شناختی، وحدت صورت متکثر در عالم عقل با کثرت مسیرهای سلوک وجودی افراد ناسازگار است. افزون بر این، چالش کثرت مُثُل و جمع وحدت صورت عقلی با کثرت ادراکات انسانی از نقاط ابهام‌آمیز است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۶، ص. ۴۵۰). با این توصیف، مسئله محوری این مقاله این است که آیا نظام استدلالی ملاصدرا در اثبات هستی‌شناسی مُثُل، در مواجهه با نقدهای بنیادین و نظام‌مند جوادی آملی از استحکام و اتقان کافی برخوردار است؟ به عبارت دیگر، آیا معماری فلسفی حکمت متعالیه می‌تواند از ساختمان نظریه مُثُل خود در برابر این ملاحظات دقیق دفاع کند و آن را به عنوان بخشی زنده و کارآمد تثبیت نماید؟ ضرورت پژوهش حاضر از خلاء موجود در مطالعات پیشین نشأت می‌گیرد؛ چرا که ارزیابی نظام‌مند نقدهای جوادی آملی و ارائه پاسخی درون‌سیستمی به آنها کمتر مورد توجه قرار گرفته است. حتی در پژوهش‌های تطبیقی موجود، عمدتاً به طرح اشکالات بسنده شده و فاقد تحلیل عمیق است. بنابراین، این مقاله با رویکردی فلسفی-انتقادی و روش تحلیلی-تطبیقی، در پی سنجش کارآمدی اصول بنیادین حکمت صدرایی در مواجهه با این نقدهاست. هدف نهایی نشان دادن این امر است که آیا با بازخوانی نظریه مُثُل در پرتو اصولی مانند تشکیک وجود و وحدت در عین کثرت، می‌توان هسته اصلی آن را حفظ کرد و نقدها را به عنوان عوامل تصحیح و تعمیق درون‌ماندگار نظام صدرایی تفسیر نمود.

۱. هستی‌شناسی مُثُل صدرایی

حکمت متعالیه ملاصدرا با ابتدای بر اصول سه‌گانه‌ی اصالت وجود، تشکیک در حقیقت وجود

و حرکت جوهری، کوششی نوین برای بازتعریف و احیای نظریه مُثُل افلاطونی در افقی وجودشناختی و البته معرفت‌شناختی به انجام رساند. رویکرد صدرایی نه تقلیدی از افلاطون بود و نه پذیرشِ صرفِ نقدهای مشائیان، بلکه کوششی ژرف برای تلفیق این میراث فکری در نظام فکری خویش بود. از منظر ملاصدرا، مُثُل صور ذهنی نیستند، بلکه «جوهر عقلانی مجرد، مستقل و علل وجودی انواع طبیعی» در عالم ماده محسوب می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج. ۲، ص. ۵۷). درک این نظریه مستلزم فهم سه رکن بنیادین است: نخست، اصالت وجود که در آن وجود یگانه حقیقت اصیل و ماهیات اموری اعتباری‌اند؛ بنابراین سخن از مُثُل در این نظام به معنای سخن از مراتب و تعیین‌هایی عینی از حقیقت وجود است (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ص. ۱۳۴-۱۳۵). دوم، تشکیک وجود که حقیقت واحد وجود را دارای مراتب شدت و ضعف می‌داند و عالم را سلسله‌مراتبی طولی از تجلیات وجود می‌شناسد. این اصل پلی وجودشناختی میان مجرد و مادی می‌زند و مُثُل را مراتب شدیدتر و کامل‌تر وجود همان انواعی می‌داند که در ماده به مرتبه‌ای نازل‌تر تحقق یافته‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج. ۲، ص. ۱۴). سوم، حرکت جوهری که براساس آن جوهر اشیای مادی در سیلانی دائمی به سوی کمال خویش است؛ این حرکت، شوق و عطش وجودی مرتبه نازل (ماده) برای اتحاد با مرتبه کامل (مُثُل) خود است. پس مُثُل تنها علل ایستای ماهوی نیستند، بلکه غایت و کمال جوهری حرکت طبیعت‌اند (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ص. ۲۱۰). بر اساس این مبانی، ملاصدرا هویت مُثُل را به عنوان جوهر عقلی قائم‌بالذات ترسیم می‌کند. از نگاه وی، مُثُل جوهر عقلی مجرد و قائم‌به‌ذات خویش‌اند، نه مفاهیمی ذهنی یا صور علمیه در ذات الهی. او تصریح می‌کند که «مراد افلاطون از مُثُل، موجوداتی عقلانی و مجرد، قائم به ذات خویش بوده» و این را از تفسیر فارابی که مُثُل را صور علمیه الهی می‌دانست متمایز می‌سازد (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ص. ۲۵۷؛ فارابی، ۱۴۰۵، ص. ۱۰۶). دایره شمول مُثُل نیز محدود به ماهیات نوعیه (مانند انسانیت، اسب بودن) است که دارای ما به ازای خارجی و ساختار وجودی منسجم‌اند. اعراض، فصول، اجناس و ذات الهی به دلیل فقدان ماهیت مستقل یا تمامیت وجودی، نمی‌توانند مُثُلی در عالم عقل داشته باشند (ملاصدرا،

۱۳۹۲، ص. ۲۵۹). هر مُثُل، اصل، علت و حقیقت متعالی نوع خود است و افراد مادی، فرع، مظهر و تجلی تنزل یافته آن حقیقت واحدند. این رابطه تقلید صرف نیست، بلکه اتحاد وجودی در سایه تشکیک است؛ فرد مادی و مُثُل آن، دو مرتبه از یک حقیقت وجودی‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج. ۲، ص. ۵۷). البته باید دانست که نقش مُثُل در دستگاه صدرایی نقشی فعال و پویاست. آنها نسبت به افراد طبیعی، هم علت فاعلی (به عنوان مُفیض وجود)، هم علت صوری (به عنوان صورت نوعیه کامل)، هم علت غایی (به عنوان کمال مطلوب در حرکت جوهری) و هم به یک معنا علت مادی (به عنوان اصل و ریشه‌ای که ماده از آن نشأت می‌گیرد) محسوب می‌شوند. در مقام رب‌النوع‌های عقلانی، تدبیر و هدایت وجودی افراد نوع خویش را در عالم ماده بر عهده دارند و منشأ نظم، ثبات و هویت نوعی در میان کثرت متغیر افراد مادی‌اند. ملاصدرا برای حل اشکال کثرت مُثُل که ممکن است وحدت مبادی عالی را مخدوش کند با تمایز نهادن میان ذات مُثُل و نحوه ادراک ما، توضیح می‌دهد که کثرت مُثُل، کثرتی عرضی و ناشی از نسبیتهای ادراکی است. ذات مُثُل در مرتبه خویش بسیط است، اما نفس انسان به تناسب سیر وجودی خود، ادراکات متکثری از آن حقیقت واحد دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج. ۱، ص. ۳۴۱). ملاصدرا با دقت مرزهای مفهوم مُثُل را نیز مشخص می‌سازد. نخست آنکه مُثُل با «کلی طبیعی» (ماهیت لا بشرط) که وجودی بالعرض در ذهن یا خارج دارد، متفاوت‌اند؛ مُثُل وجودی بالذات و عینی در عالم عقل دارند (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ص. ۲۵۹). دوم، آنها متعلق به عالم عقل هستند، نه عالم مثال یا خیال؛ عالم مثال دارای وضع و کم و کیف است، در حالی که مُثُل مجرد تام و فارغ از این قیودند (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ص. ۲۵۹). سوم، از هرگونه تعین حسی، کمی، وضعی و فردی متعلق به عالم ماده منزله‌اند؛ فرد عقلی هر نوع، واحد، بسیط و ثابت است (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ص. ۲۶۰). چهارم، منفعل نیستند؛ ادراک آنها از نوع ادراک عقلی حضوری است، نه ادراک حسی انفعالی؛ بنابراین نسبت دادن انفعال به آنها لغو است (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ص. ۲۶۵). هستی‌شناسی مُثُل ملاصدرا در نهایت خوانشی پویا، یکپارچه و عمیقاً وجودشناختی از این نظریه کلاسیک است. در این نگاه، مُثُل نه موجوداتی

منجمد در جهانی دیگر، بلکه فعال‌ترین مراتب وجود در سلسله طولی خلقت هستند. آنها حلقه اتصال عالم ماده به عوالم بالاتر، علت غایی سیر تکاملی اشیا، و تبیین‌گر حقیقت وحدت‌بخش در پس کثرت محسوسات‌اند. ملاصدرا با این تفسیر، نه تنها از نظریه مُثُل در برابر نقدهای شدید مشائی دفاع کرد، بلکه آن را به عنصری زنده و ضروری در تبیین «نظام علیت طولی» و «غایت‌مندی حرکت هستی» در دل حکمت متعالیه تبدیل نمود. نقدهای بعدی فیلسوفانی چون جوادی آملی نیز، با نشان دادن نقاط ابهام در تقریر برخی ادله، در نهایت به تعمیق و تکمیل این ساختمان استوار کمک کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۶، ص. ۴۵۰).

۱-۱. براهین مُثُل از منظر ملاصدرا

در این مقام، به براهینی پرداخته می‌شود که صرفاً محل تأمل و نقد استاد جوادی آملی قرار گرفته‌اند؛ گرچه براهین دیگری در این زمینه وجود دارد لکن به سبب رعایت اختصار و پرهیز از اطاله کلام از ذکر آنها صرف‌نظر شده است.

۱ - ۱ - ۱. برهان معرفت‌شناختی

از دیدگاه ملاصدرا مُثُل عقلائی، در ذات و هستی خود، حقیقت‌هایی مستقل و جوهری‌اند. آن‌ها سرچشمه و بنیاد ماهیت‌های نوعی این جهان‌اند و در واقع، حقیقت‌های پنهان همین اشیای محسوس مادی به شمار می‌آیند. بی‌گمان در این عالم، موجوداتی محسوس مانند انسان وجود دارند که با ماده و ویژگی‌های خاص خود شناخته می‌شوند؛ این همان انسان طبیعی است. همچنین روشن شده است که انسان اگرچه ماده‌اش در خارج نباشد در عالم خیال با شکل، اندازه و ویژگی‌های فردی‌اش حضور دارد. از سوی دیگر، عقل نیز می‌تواند انسان را درک کند؛ با تمام ویژگی‌های ذاتی، اعضا، شکل‌ها و صفاتی که چه لازم باشند و چه عرضی، اما در قالبی کلی و معقول که قابلیت اشتراک میان افراد نوع انسان را دارد. همچنین برای تعقل، نیازی نیست که همه صفات عرضی حذف شوند، هرچند این کار ممکن است. آنچه در تعقل ضروری است، جدا کردن ماهیت از نوعی از وجود است که در یکی از ابعاد عالم مادی تحقق دارد.

بنابراین، انسان سه گونه وجود دارد (وجود مادی، وجود خیالی و وجود عقلی). از برهان‌های قطعی می‌دانیم که وجود محسوس، همان حس و حاس است؛ و وجود معقول، همان وجود جوهر عقلی است. عاقل و معقول در این مرتبه یکی‌اند. و چون عاقل، جوهری مفارق و مستقل است، معقول نیز چنین خواهد بود. از این‌رو، صورت‌های محسوس در عالم خیال، عین قوه خیال‌اند و چون با جوهر متحدند، خود نیز جوهر به شمار می‌آیند. پس انسان، هم در عالم اشباح (عالم مثال) دارای صورتی جوهری و مستقل است، و هم در عالم عقول، صورتی عقلی و قائم به ذات دارد. این قاعده در باره همه موجودات طبیعی صادق است. اما نکته مهم این است که وجود عقلی هر نوع، تنها یکی است و نمی‌تواند متعدد باشد؛ زیرا اگر حقیقتی دارای حد نوعی مشخص باشد، تعدد آن تنها از راه ماده یا عوامل بیرونی ممکن است. در مقابل، وجود مثالی و مادی می‌توانند در قالب افراد متعدد از یک نوع تحقق یابند؛ خواه از طریق تأثیرات ماده، مانند صورت‌های طبیعی، یا از راه عوامل فعلی، مانند ادراکاتی که خیال آن‌ها را حفظ می‌کند. بنابراین، اگر صورتی از یک نوع (مثلاً انسان) از ماده و خیال تجرید شود و به عالم عقل برسد، و اثرش در آنجا پدیدار گردد، آنگاه اگر صورت دیگری از همان نوع نیز به همان درجه تجرد برسد، وجودی جداگانه نخواهد داشت؛ بلکه با همان وجود اولی یکی خواهد بود و اثرش نیز همان خواهد بود. همین قاعده در باره همه صورت‌های دیگر از همان نوع نیز صادق است، گرچه هزاران هزار صورت از آن نوع در این مقام حضور داشته باشند و چه پیش‌تر و چه بعدتر آمده باشند. از این برهان روشن می‌شود که هر نوع طبیعی در این جهان، چه دارای افراد بی‌شمار باشد و چه تنها در یک فرد تحقق یافته باشد، در عالم عقل، تنها یک صورت عقلی قائم به ذات دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج. ۳، ص. ۵۴۵ - ۵۴۷).

۱ - ۱ - ۲. برهان حرکت

در برهان حرکت، ملاصدرا برای اثبات نیاز طبیعت جسمانی به محرکی عقلانی، استدلالی فلسفی و مبتنی بر دو مقدمه ارائه می‌دهد؛ مقدمه اول: صور طبیعی مانند «این»، «کم»، «کیف»

و «وضع»، علل تکوینی حرکت اشیای جسمانی اند. مقدمه دوم: هر محرکی باید خود نیز متحرک باشد؛ بنابراین طبیعت، به‌عنوان جوهری مادی، ذاتا متحرک و فاقد ثبات است. بر اساس این مقدمات، طبیعت همواره آمادگی پذیرش صور جدید را دارد و هیچ‌گاه به فعلیت تام نمی‌رسد. چون حرکت و زمان تابع طبیعت‌اند، خود طبیعت نمی‌تواند محرک خویش باشد و نیازمند محرکی بیرونی، ثابت و مجرد از ماده است. اگر طبیعت محرک خود باشد، تناقضی پیش می‌آید؛ زیرا حرکت، صفت ذاتی متحرک است و نمی‌توان آن را از طبیعت جدا کرد. بنابراین ملاصدرا نتیجه می‌گیرد که طبیعت برای تحرک و وجود خود، نیازمند محرکی است که وجود را به‌صورت جعل بسیط افاضه کند؛ محرکی که ثابت بالذات و عقلانی باشد تا از تسلسل باطل جلوگیری شود. حتی نفس ناطقه نیز نمی‌تواند محرک طبیعت باشد، چون خود در زمره متحرکات است و نیازمند محرکی مافوق است. در نهایت، مقوم هر طبیعت، جوهری عقلانی و مجرد است که به‌عنوان رب النوع، علت نوعی طبیعت جسمانی محسوب می‌شود؛ نه فردی محسوس، بلکه موجودی وحدانی و مستقل از ماده (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ص. ۲۶۰).

۱ - ۱ - ۳. برهان آثار مُثُل در اجسام

در حکمت متعالیه، طبیعت‌های جسمانی مانند عناصر، نباتات و حیوانات دارای آثار و افعال خاص‌اند، اما ملاصدرا تأکید می‌کند که این طبیعت‌ها در مقام ذات، علت تام صدور افعال خود نیستند؛ زیرا وجودشان قائم به ماده است و بدون مشارکت قیود مادی مانند حرکت، وضع و تعیین، نمی‌توانند فعلی از خود صادر کنند. فرض استقلال طبیعت از ماده، به‌معنای انقلاب در ذات آن و ناسازگار با مبانی صدرایی است. ملاصدرا تصریح می‌کند که فاعلیت هر موجود وابسته به وجود اوست، و اگر فاعلی بی‌نیاز از ماده باشد، در وجود نیز اولویت در تجرد دارد (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ص. ۲۶۳). این اصل شامل نفس ناطقه نیز می‌شود که در فعل خود محتاج به ماده است. بنابراین، آثار طبیعت‌های جسمانی در حقیقت به واسطه فاعلی عقلانی تحقق می‌یابند؛ فاعلی که هم مقوم وجود آنهاست و هم تدبیر افعالشان را بر عهده دارد. از آن‌جا که فاعل

عقلانی به طور مساوی بر همه افراد نوع افاضه می‌کند، اختصاص افعال به افراد خاص نیازمند مخصصی در مرتبه قابلی است. نتیجه آن است که صور طبیعی، در مقام فاعلیت، وابسته به علتی مفارق و عقلانی اند که در عالم عقل، به عنوان رب النوع، نقش محرک حقیقی و مقوم ذاتی را ایفا می‌کند (همان).

۱ - ۱ - ۴. برهان ادراک

در برهان ادراک، ملاصدرا بیان می‌کند که برای طبایع نوعیه مانند انسان، حیوان و نبات، سه نوع وجود قابل تصور است: وجود حسی، وجود عقلی، و وجود کلی طبیعی. انسان محسوس، در عالم ماده و با عوارضی چون کم و کیف و وضع، قابل ادراک حسی است. در مقابل، انسان کلی طبیعی، تنها از حیث ذات و ماهیت لحاظ می‌شود و فاقد هرگونه قید و شرط مادی است؛ و از نظر ما، موجودی بالعرض است نه بالذات. نوع سوم، انسان معقول است که کلی، مجرد از ماده، و مشترک میان همه افراد انسانی است. این انسان عقلانی، با وجود کلی بودن، دارای تشخیص عقلی است که جامع همه تشخصات حسی است و در ذات خود، شامل همه افراد جزئی است. چنین حقیقتی یا در نفس موجود است یا در عالم خارج؛ و اگر در نفس باشد، با وجود آنکه عرض است، از حیث حقیقت عقلیه‌اش جوهر محسوب می‌شود؛ جوهری ثابت، مستمر و سزاوارتر از جوهر مادی. ملاصدرا نقدی بر دیدگاه رایج در فلسفه دارد که جوهر بودن مفاهیم کلی در ذهن را مشروط به استقلال در خارج می‌دانند. او این نظر را باطل می‌داند و تأکید می‌کند که صورت ذهنی، کیفیتی نفسانی است که نفس را برای مشاهده حقیقت عقلی آماده می‌سازد. نفس همچون آینه‌ای است که صورت هر حقیقتی اعم از مادی یا مجرد، در آن منعکس می‌شود. بنابراین، صورت کلی جوهر در نفس، انعکاسی از حقیقت عقلانی موجود در عالم عقل است؛ و نفس از طریق تجلی این صورت، به حقیقت عقلی نزدیک می‌شود و آن را با چشم ملکوتی مشاهده می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ص. ۲۶۱).

۲. ملاحظات جوادی آملی در ادله مُثُل و ارزیابی‌ها

استاد جوادی آملی در بررسی نظریه مُثُل، هم در سطح هستی‌شناسی و هم در سطح معرفت‌شناسی، با بیان ملاحظاتی به بازخوانی جایگاه مُثُل در حکمت اسلامی می‌پردازد.

۱-۲. ملاحظاتِ دلیل معرفت‌شناسی

استاد جوادی آملی معتقد است که صدرالمُتألهین در این استدلال صورتهائی را که در قوس صعود با تجرید از عالم طبیعت و عالم مثال به سوی عالم عقول می‌روند، پس از وصول به آن عالم، واحد و یگانه می‌بیند، به گونه‌ای که آثار مربوط به دو نشئه طبیعی و مثالی از آن‌ها زایل شده و کثرت آنها منتفی می‌شود و این بیان ایشان در این مقام خلاف راهی است که در مباحث «علم النفس» طی کرده‌اند و قابل دفاع نیست، زیرا در حرکت به حسب قوس صعود، هر موجود از مسیر عمل و رفتار خود به مقصد می‌رسد و از این طریق کثرت طبیعی آثار و پیامدهای خود را در دو مرتبه مثال و عقل حفظ می‌کند، در قوس صعود هر کس بر سفره خویش می‌نشیند و از طریق خود با حقیقت عقلی واحدی که در قوس نزول است، ارتباط پیدا می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج. ۲۰، ص. ۶۴۸-۶۴۹).

ارزیابی‌ها

۱. تحلیل استنادی

در این بخش مستندات ارائه خواهد شد که بیانگر پابندی ملاصدرا در برهان «معرفت نفس» به مباحث «علم النفس» است.

الف) ملاصدرا با نگرشی یکپارچه به نفس انسان می‌نگرد و نظریه مشائیِ قائل به ترکیب نفس از قوای نباتی، حیوانی و انسانی (مانند ابن‌سینا) را به دلیل غفلت از «وحدت وجودی» و «سیر کمالی» نفس، مردود می‌داند. از منظر او، نفس انسانی، حقیقتِ بسیط و واحدی است که مراتب و کمالات گوناگون (از نباتی و حیوانی تا عقلانی) در ذیل این وحدتِ فراتر از ترکیبِ

مادی، جمع شده‌اند. این نفس واحد، مسیر تکاملی خود را از مراحل نازل طبیعی آغاز می‌کند و با حرکت جوهری، تا مرحله اتحاد با عقل فعال پیش می‌رود. ملاصدرا اثبات نهایی این وحدت حقیقی را در "اتحاد عاقل و معقول" می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج. ۸، ص. ۱۵۳ - ۱۵۵).

ب) در مرتبه عقلانی، انسان نیازی به قوا و اعضای جسمانی مفصل ندارد؛ زیرا همه کمالات به صورت بسیط و واحد در ذات او حاضر است. آغاز و انجامش یکی است، چرا که حقیقت او عین وجود است و علت فاعلی و غایی اش نیز واحد می‌باشد. قوای نفس - اعم از غاذیه، حاسه، متخیله و ناطقه - هر یک در مرتبه‌ای خاص، انسان را به سوی کمال عقلانی رهنمون می‌کنند و سرانجام در «عقل فعال» همه در وحدتی وجودی جمع می‌شوند. این قوا اگرچه به ظاهر اجزایی از نفس هستند، اما ترکیبشان مادی نیست، بلکه وحدتی معنوی و وجودی دارند (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ص. ۳۳۲ - ۳۳۳).

ج) ملاصدرا با اشاره به اینکه هر کثرتی واجد یک وحدت فلسفی است، تأکید می‌کند که صورت عقلی، قابل انقسام نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج. ۸، ص. ۳۱۴). از نظر وی، توانایی تعقل صورت کلی، همگانی نیست؛ چرا که اکثر افراد، از مرحله تکامل لازم برای تجرید قیود جزئی از صورت خیالی و دستیابی به صورت کلی مشترک فراتر نرفته‌اند. وی این دیدگاه را در نقد استدلال مشائیان درباره تجرد همگانی نفس ناطقه مطرح می‌سازد و نشان می‌دهد که این استدلال تنها شامل کسانی می‌شود که قادر به گذر از تجرد مثالی و درک صورت مجرد در نفس الامر باشند - توانایی که به طور طبیعی در همه انسان‌ها وجود ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج. ۸، ص. ۳۱۶).

۲. تحلیل بنیادین

الف) به طور کلی از نظر ملاصدرا، ادراک عقلی مستلزم تجرید کامل و تبدیل امر مادی کثیر به یک امر واحد نیست. وی بر این باور است که اولاً، بر اساس وجه معقولیت موجودات، باید

۱. رجوع به مقاله: «نسبت عقل فعال و مُثُل در فلسفه ملاصدرا». در پژوهش مذکور به تعبیری عقل فعال همان مُثُل است.

حیثیت اشتراکی آن‌ها حفظ شود، و ثانیاً، هیچ ضرورتی وجود ندارد که در فرآیند تعقل، تمام اوصاف و عوارض از ماهیت جدا گردد؛ اگرچه این کار ممکن است، اما قطعی و لازم نیست. آنچه از دیدگاه او در تعقل ضروری می‌باشد، تجرید از اوضاع و شرایط عالم مادی است (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص. ۴۶۳). علت این امر آن است که از ویژگی‌های ذاتی ماده، فقدان حیثیت اشتراکی و داشتن عنوان جزئی است؛ از این‌رو، تجرید از اوضاع مادی امری ضروری است.

ب) ملاصدرا بر این باور است که حقایق کلی و معانی عقلی، دارای وجودی گسترده، مطلق و عام هستند. این حقایق از یک سو، افراد حقیقی انواع در عوالم ماده و مثال محسوب می‌شوند و از سوی دیگر، تجلی‌هایی از عقل کلی و ربّ‌النوع در عقل انسان هستند. فرآیند ادراک کلی، با حرکت جوهری نفس از عالم ماده به سوی عالم عقل صورت می‌پذیرد. این سیر با مشاهده افراد خارجی آغاز شده، به تصور خیالی می‌رسد و با تجرید از قیود مادی و خیالی، نفس را برای عروج به عالم عقل آماده می‌سازد. در این مرحله، نفس به شهود حضوری حقیقت واحد نوع (مانند حقیقت واحد آب که منشأ تمام آب‌های جزئی است) نائل می‌آید. در نهایت، نفس با بازگشت به عالم کثرت، مفهوم کلی صادق بر تمام مصادیق را با خود همراه می‌آورد (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص. ۴۷۲).

۳. تحلیل تناقض کاوی

الف) به نظر می‌رسد دیدگاه استاد جوادی آملی در این مسئله، با تفسیر دیگری که خود از برهان ملاصدرا ارائه داده، در تعارض است. وی در جای دیگری تصریح کرده که از نظر صدرالمتألهین، ادراک معقولات نه از راه احساس و تخیل و انتزاع، بلکه از طریق ادراک حضوری ذوات عقلانی مجرد حاصل می‌شود. در این نگاه، مدرکات خیالی و عقلی هر یک در مرتبه خود دارای ثبات و تجرد ذاتی هستند و نفس با حرکت جوهری، مراتب حسی و خیالی را پشت سر گذاشته و در سلوکی وجودی (قوس صعود) به ادراک حقایق عقلانی نائل می‌شود؛ به گونه‌ای که گذر از مراتب پایین‌تر، مقدمه‌ای برای وصول به مراتب عالی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۴، ص. ۱۵۹).

ب) این موضع استاد جوادی آملی در استدلال مذکور با تفسیر ایشان از ادراک معقولات از منظر ملاصدرا را که حاصل از سلوک وجودی و مشاهده ذوات عقلانی (و نه صرفاً انتزاع) می‌دانست، متفاوت است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۶، ص. ۴۵۷-۴۵۸). بنا براین این ملاحظه هم با مبانی اصیل ملاصدرا و هم با مواضع قبلی استاد جوادی آملی در تبیین دیدگاه ملاصدرا در تعارض است؛ زیرا ادراک عقلی در مکتب صدرایی مستلزم ارتقای وجودی به وحدت مفهومی است، نه حذف کامل کثرت.

۲-۲- ملاحظه برهان حرکت

استاد جوادی آملی معتقد است: «در برهان منقول از ارسطو، از حرکت طبیعی برای اثبات محرک اول و واجب استفاده شده است و بحث از حرکت طبیعی که از اعراض جسم مادی است، مسئله ای طبیعی است و استفاده از آن برای اثبات واجب، به منزله به کار بردن اصل موضوعی از علم دانی برای اثبات مسئله در علم عالی است. صدرالمتألهین با اثبات حرکت جوهری، حرکت را که عَرَض جسم طبیعی پنداشته می‌شد، به نحوه وجود و هستی مادی ارجاع داده است. ارجاع حرکت به نحوه هستی، دو اثر عمده را در پی دارد: نخست اینکه بحث از آن در زمره مسائل هستی‌شناسی و فلسفی قرار می‌گیرد و دوم اینکه جعل حرکت برای هستی مادی، از صورت جعل تألیفی خارج شده، به صورت جعل بسیط درمی‌آید؛ یعنی همان گونه که کسی تجرّد را برای موجود مجرد خلق نمی‌کند، بلکه موجود از ابتدا و به صورت مجرد آفریده می‌شود، تحرک برای موجود مادی خلق نمی‌شود، بلکه تحرک، همزاد با هستی مادی بوده و از نگاه به آن انتزاع می‌شود. اثبات حرکت برای هستی مادی و نیاز حرکت به متحرک، و استحاله دور و تسلسل در تحریک، بر ضرورت وجود متحرک غیر متحرک و در نتیجه متحرک غیر مادی که مبدئی مفارق است، دلالت می‌کند. لکن این برهان از دیدگاه استاد جوادی آملی تنها اثبات‌کننده یک موجود مجرد مفارق است، نه مُثُل عقلانی یا واجب‌الوجود» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج. ۲، ص. ۹۳).

ارزیابی‌ها

۱. تحلیل چندسویه

الف) تفکیک حرکت فاعلی و غایی

حرکت به یک اعتبار فاعلی و به اعتبار دیگر غایی است. حرکت فاعلی، مبتنی بر محرک خارجی است و در فلسفه مشاء و ارسطویی برای اثبات محرک اول به کار می‌رود (گمپرتس، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۱۴۴۵). در مقابل، حرکت غایی در فلسفه ملاصدرا، مبتنی بر کمال‌طلبی درونی شیء است و او حرکت را سیر وجودی به سوی فعلیت مطلق می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج. ۶، ص. ۴۰ - ۴۲). در این تلقی، غایت حرکت، صور نوعیه عقلانی‌اند که در عالم عقل تحقق دارند. بنابراین، برهان حرکت در حکمت صدرایی نه تنها اثبات‌کننده موجود مجرد، بلکه اثبات‌کننده صورت نوعی خاص در عالم عقل است.

ب) نقد استنتاج از حرکت به مُثُل عقلانی

در مقابل بیان می‌شود اشکال همچنان باقی است. زیرا این غایت، اگرچه می‌تواند به موجود مجرد منتهی شود، لزوماً به اثبات صور نوعیه خاص نمی‌انجامد. به عبارت دیگر، حرکت وجودی ممکن است به عقل فعال یا واجب‌الوجود ختم شود، اما این امر دلالتی بر تحقق مُثُل نوعیه ندارد. بنابراین، استنتاج ملاصدرا از برهان حرکت، فراتر از ظرفیت محسوب می‌گردد؛ چراکه این برهان صرفاً اثبات‌کننده «کمال» است، نه «نوع خاص در عالم مُثُل».

ج) پاسخ به نقد و بازسازی استنتاج

اگر با وجود تقریرهای پیشین، همچنان اشکال باقی بماند و پذیرفته نشود که حرکت به صور نوعیه عقلانی ختم می‌شود، آنگاه این پرسش بنیادین مطرح می‌گردد که آیا حرکت، فاقد غایت خواهد بود؟ زیرا در حکمت متعالیه، حرکت جوهری نه صرفاً تغییر عرضی، بلکه سیر وجودی از نقص به کمال است و این سیر، بدون غایت مشخص، بی‌معنا خواهد بود. اگر غایت حرکت مشخص نباشد، نه تنها اصل حرکت زیر سؤال می‌رود، بلکه نظام علیت و غایت‌مندی در هستی

نیز مخدوش می‌شود. بنابراین، به نظر می‌رسد پذیرش وجود صور نوعیه عقلانی به‌عنوان غایت حرکت، نه یک فرض زائد، بلکه لازمه حفظ انسجام در نظام فلسفی صدرایی است.

همچنین در مواجهه با این سوال که چرا موجود عقلانی باید علت انواع باشد؟ آیا نمی‌توان گفت که علت طبایع مادی، خودشان یا یک موجود مجرد غیر مشخص‌اند، نه مُثُل عقلانی؟ (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج. ۲، ص. ۹۴). در حکمت متعالیه، حرکت جوهری، نحوه‌ی وجودی ذاتی موجود مادی و سیری از نقص به سوی کمال است. این سیر، ضرورتاً متوجه غایتی مشخص است، زیرا حرکت بدون غایت، معنای فلسفی خود را از دست می‌دهد و به تغییری تصادفی و بی‌جهت تبدیل می‌شود. اکنون پرسش این است: آیا این غایت می‌تواند صرفاً یک وجود مجرد کلی و نامعین (مانند عقل فعال یا مبدأ اعلی) باشد؟ اگر غایت را تنها یک وجود مجرد کلی فرض کنیم، اگرچه اصل غایت‌مندی و سنخیت عام حفظ می‌شود، اما تعیین و جهت‌مندی خاص حرکت هر نوع تبیین نمی‌گردد. حرکت انسان به کمال انسانیت است، نه به کمال کلی مجرد. این تعیین غایی، ناگزیر باید حقیقتی عقلانی باشد که کمال نوعی خاص را در خود دارد؛ حقیقتی که همسرخ با افراد مادی (به‌عنوان مرتبه‌ای شدیدتر از وجودشان) و در عین حال مفارق و کامل است. این حقیقت، چیزی جز «نوع عقلانی» یا مُثُل آن نوع نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج. ۳، ص. ۴۸؛ ملاصدرا، ۱۳۹۲، ص. ۲۵۷). بنابراین، برهان حرکت به تنهایی شاید نتواند تعدد و تفصیل تمام مُثُل را به طور انفرادی اثبات کند، اما اصل ضرورت وجود مرتبه‌ای عقلانی و کامل به‌عنوان غایت حرکت طبیعی را به‌طور قطعی اثبات می‌نماید. هنگامی که این نتیجه را با اصل تشکیک وجود (که کثرت مراتب عقلانی را در طول یک حقیقت ممکن می‌سازد) و اصل سنخیت دقیق علی ترکیب کنیم، پذیرش مُثُل نوعیه به‌عنوان غایات معین حرکت، نه یک فرض زائد، بلکه تکمیل‌کننده و تبیین‌گر دقیق‌تر انسجام درونی نظام فلسفی صدرایی خواهد بود. در این نگاه، وحدت مبدأ فاعلی و غایی اعلی با کثرت مُثُل به‌عنوان مراتب تعیین‌یافته و مدبر آن مبدأ، جمع می‌شود.

۲-۳- ملاحظه برهان آثار در اجسام

در حکمت متعالیه، برهان «آثار در اجسام» تلاشی است برای نشان دادن اینکه طبیعت‌های جسمانی مانند عناصر، نباتات و حیوانات، هرچند واجد افعال و آثارند، ذاتاً علت تمام افعال خویش نیستند؛ زیرا وجودشان قائم به ماده و قیود آن است. ملاصدرا تصریح می‌کند که فاعلیت هر موجود وابسته به وجود اوست، و اگر فاعلی بی‌نیاز از ماده باشد، در وجود نیز اولویت در تجرد دارد (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ص. ۲۶۳). بنابراین، آثار طبیعت‌های جسمانی در حقیقت به واسطه فاعلی عقلانی تحقق می‌یابند؛ رب‌النوعی که هم مقوم وجود و هم مدبر افعال است. این بازسازی برهان اشراقی در «اسفارالاربعه» صورت‌بندی تازه‌ای یافت (جوادی، ۱۳۸۷، ج. ۲، ص. ۹۳). ملاحظه استاد جوادی آملی در این باره به این شکل است که اگر انسان عقلی بر زید و بکر حمل شود، این حمل در ذهن است و قیام به ذهن دلیل بر عرض بودن آن‌هاست؛ پس برای جوهر بودن انسان عقلی از جانب ملاصدرا برهانی ارائه نشد (همان، ۹۴-۹۵). همچنین استاد جوادی آملی با تبعیت از دیدگاه علامه طباطبایی، می‌افزاید این برهان، مُثُل افلاطونی را به‌طور خاص اثبات نمی‌کند بلکه نهایتاً مبدأ مفارق را اثبات می‌کند (علامه طباطبایی، ۱۴۳۴، ج. ۲، ص. ۲۹۳).

تحلیل‌ها

۱. تحلیل مبنایی

۱.۱. ملاصدرا در ادراک حسی و خیالی نفس را فاعل می‌داند، اما در ادراک عقلی نفس را ناتوان از علیت می‌شمارد و نتیجه می‌گیرد که مدرک عقلی باید معلول موجودی مفارق باشد (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ص. ۱۵۶؛ همو، ۱۳۸۳، ج. ۱، ص. ۳۳۹-۳۴۰-۳۴۱). این امر بیانگر آن است که علت نفس موجودی فراتر از ماده و خود نفس است و موجود فراتر از جوهر جسم و نفس ناگزیر جوهر عقلانی است.

۲.۱. این برهان از افعال جزئی و خاص آغاز می‌کند. افعالی مانند جذب، دفع، رشد، شکل‌دهی اندام‌ها، در افراد خاص (زید، درخت سیب) رخ می‌دهند؛ پس فاعل باید نه تنها صورت نوعی را

داشته باشد، بلکه بتواند آن را در این فرد خاص محقق کند. همچنین این فاعل باید شعور و ادراک داشته باشد. چون افعال پیچیده‌اند و نیاز به نظم و غایت دارند، فاعل باید مدرک باشد؛ این ادراک، شرط لازم برای تخصیص است. بنابراین اگر فاعل عقلانی، مدبر فرد خاص باشد، نقش مخصص را ایفا می‌کند. پس اگر فاعل نه تنها حافظ نوع، بلکه تدبیرکننده فرد خاص باشد، مخصص نیز هست. در نتیجه، به نظر می‌رسد اگر فاعل عقلانی را به صورت «عقل عرضی» تفسیر کنیم، می‌توان از این برهان، نقش مخصص را به صورت ضمنی استخراج کرد.

۲. تحلیل‌های تناقض کاوی

۱.۱.۲. ادراک غبارآلود و شهودی

ملاصدرا قائل به «ادراک غبارآلود» است که تحقق خارجی آن به صورت شهودی است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۴۰). جوادی آملی نیز تأیید می‌کند که ادراک کامل، از نوع علم حضوری و شهودی است، اما ادراک ناقص و مبهم، همچنان در قلمرو علم حصولی و مفهومی باقی می‌ماند و به برهان وجود ذهنی خدشه‌ای وارد نمی‌سازد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۴۵۷ - ۴۵۸).

۲.۲. رابطه ادراک حسی و خیالی با مُثَل

به باور جوادی آملی، صور حسی و خیالی نیز مانند صور عقلی، به نفس منتسب هستند. نفس در حرکت جوهری خود، نخست مُظهِر این حقایق می‌شود و سپس منشأ تولید آن‌ها می‌گردد. صحت و صدق این صور، منوط به مطابقت آن‌ها با «مثال منفصل» است، در غیر این صورت، «اضغاث احلام» خواهند بود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۶۸ - ۱۶۹).

۳.۲. رابطه مُثَل و کلیات

جوادی آملی دیدگاه برخی فلاسفه که کلی را «جزئی متزلزل» می‌دانند، رد می‌کند. از نگاه وی، کلی مفهومی جامع و انتزاعی از خصوصیات افراد است. اما در نظام فلسفی صدرایی، منشأ این مفهوم کلی، خود فرد محسوس نیست، بلکه موجودی مفارق و عقلانی (مُثَل) است که بر

مصادیق متعدد خود احاطه وجودی دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۴، ص. ۱۰۶ - ۱۰۷).

این سه مسئله نشانگر آن است که استاد جوادی آملی در این مسئله با دقت کافی در پی تبیین مسئله ادراک کلیات از منظر ملاصدرا است و اساساً این دیدگاه را نفی نمی‌کند بلکه آن را از منظر خویش تبیین می‌نماید.

۳. تحلیل در پرتو اصل تشکیک

۱.۳. اصل «تشکیک وجود»

در نظام صدرایی، خود ماده دارای مراتب وجودی است و اصل تشکیک اثبات می‌کند که مرتبه بالاتر وجود (مجرد) بر مرتبه پایین‌تر (ماده) تقدم دارد. بر این اساس، برهان «وجود آثار در اجسام» نه به صورت تقابل دو سنخ متباین (مانند مشاء و اشراق)، بلکه در پرتو اصل تشکیک وجود بازسازی می‌شود.

۲.۳. مسئله در برهان کلاسیک «وجود آثار در اجسام»

حکمای پیشین مانند سهروردی استدلال می‌کردند که وجود آثار غیرمادی (نظم، علم، حیات) در ماده، مستلزم وجود عالمی مجرد و مفارق است. اما به نظر می‌رسد این استدلال فاقد ارتباطی روشن، بین دو سنخ کاملاً متباین (ماده و مجرد) بود و چگونگی تأثیر مجرد بر مادی را به درستی تبیین نمی‌کرد. این نقطه ضعف، محل ورود انقلاب فلسفی ملاصدرا شد (سهروردی، ۱۳۷۲، ج. ۱، ص. ۴۵۵ - ۴۶۴؛ ملاصدرا، ج. ۲، ۱۳۸۰، ص. ۵۰ - ۵۱ - ۵۲).

۳.۳. تطور صدرایی: پیوند برهان با اصل تشکیک

ملاصدرا با پذیرش تشکیک در وجود، عالم را دارای مراتب طولی وجودی (ماده، مثال، عقل) از یک سنخ واحد می‌داند. بر این اساس، هر مرتبه نازل‌تر (مانند جسم)، جلوه‌ای تنزل یافته از مرتبه بالاتر است. بنابراین، «وجود آثار مجرد در جسم» نشان‌دهنده نفوذ و اشراق مرتبه قوی‌تر در مرتبه ضعیف‌تر است، نه ارتباط دو جوهر بیگانه. به بیان دیگر، آثار مشاهده شده در ماده، تجلی و

تابش ضعیف‌شده همان وجود مجرد در بطن ماده است (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ص. ۱۳۵؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج. ۱، ص. ۳۸۳ - ۳۸۴). در این نگاه، وجود، حقیقتی مشکک و دارای مراتب است و مرتبه نازل (ماده) به نحو امکان فقری، نیازمند فیضان از مراتب بالاتر (نفس، مثال، عقل) است. پس وجود آن آثار، کاشف از اتصال طولی و اشراق مراتب عالی در مراتب دانی است. بر این پایه، ملاصدرا دیگر مانند سهروردی نیازی ندارد برای تبیین حیات در ماده، به علتی کاملاً مفارق و بیگانه متوسل شود، بلکه عین وجود ماده را مرتبه‌ای از سلسله وجود واحد می‌داند که مراتب بالاتر آن منشأ آثارش هستند (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ص. ۲۶۲؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ج. ۱، ص. ۴۵۵ - ۴۵۷).

با این تفسیر، روشن می‌شود که اشکال استاد جوادی آملی مبنی بر اینکه «ماده خود مراتب دارد و اثبات مبدأ مفارق جداگانه لازم نیست»، در واقع ناظر به درکی ایستا از ماده است، نه قرائت پویای صدرایی از تشکیک. زیرا ملاصدرا قائل به مبدأ مفارق جداگانه و بیرون از ماده نیست، بلکه وجود خود ماده را پرتوی از آن مبدأ در مرتبه تنزل یافته می‌داند. بنابراین، سخن از «آثار مجرد در جسم»، در حقیقت توصیف مراتب یک حقیقت وجودی واحد است. در این دستگاه، مُثُل نوعی مجرد، همان مراتب عالی‌ای هستند که آثار خود را در مراتب نازل (اجسام) متجلی می‌سازند. قابل ذکر است که این روش استدلالی (تتمیم استدلال با نظریه تشکیک)، از منظر استاد جوادی آملی مورد تایید است. زیرا برای اثبات وجود «واجب الوجود» از این روش بهره می‌برند (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص. ۳۷ - ۳۸).

۴.۳. ملاحظه برهان ادراک

از منظر استاد جوادی آملی این برهان، مُثُل را برای همه معقولات (اجناس، فصول و اعراض) اثبات می‌کند و نه فقط انواع جوهری افلاطونی. استدلال اصلی بر این است که چون معقولات ادراک شده یا در نفس ما نیستند یا اگر در مبدء عالی باشند، کثرت آن‌ها منجر به محذور صدور کثرت از واحد یا تکثر در واجب می‌شود؛ بنابراین، صورت عقلی باید یک حقیقت مجرد خارجی باشد که با ابهام قرین است. هر تلاشی برای توجیه وجود خارجی این صور از طریق

عقول طولیه یا رب النوع مورد نقد قرار گرفته است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۶، ص. ۴۴۹ - ۴۵۰). در ادامه، استاد به نقد نتیجه‌گیری صدرالمتألهین مبنی بر قیام صور عقلی به ذات خود می‌پردازد و معتقد است که اشکال کثرت بر این نظریه شدیدتر است، زیرا کثرت آن‌ها نیز باید به مبادی عالی استناد یابد. در بحث پاسخ به این اشکال، به مبنای شیخ اشراق مبنی بر صدور کثرت از جهات تعاکس عقول اشاره شده و نقد می‌شود که پاسخ حکیم سبزواری به این مسئله، با تمسک به مبانی مختلف (مشائی و اشراقی) برای دفع اشکال، ناتمام است؛ در نهایت، ایشان پیشنهاد می‌دهد که کثرت صور علمی می‌تواند در قالب هیئات نوری آن عقل مجرد یا در وحدت بسیطی مندمج باشد که نفس به تناسب استعداد خود به آن دست می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۶، ص. ۴۵۰ - ۴۵۱).

ارزیابی‌ها

بررسی ساختار استدلال و نقدهای مربوط به برهان ادراک:

۱- اثبات مُثُل ذیل برهان ادراک

صدرالمتألهین برای اثبات استقلال وجودی صور عقلی (مُثُل)، دو گام اصلی برمی‌دارد. گام اول: اثبات می‌کند که این صور صرفاً وابسته به نفس انسان نیستند. گام دوم: نظریه وابستگی صور به یک مخزن مجرد واحد (عقل فعال) را نقد می‌کند.

۲- اشکال ملاصدرا بر نظریه مشاء

دلیل اصلی ملاصدرا برای رد نظریه مشاء، مشکل کثرت است. زیرا در این مرتبه سوال این است که اگر کلیه صور عقلی، قائم به یک وجود مجرد واحد (عقل فعال) باشند، منشأ این کثرت چیست؟ از نظر وی این کثرت نمی‌تواند از مراتب دانی هستی ناشی شود (به دلیل امتناع تأثیر دانی بر عالی). بنابراین ناگزیر باید به خود آن مبدأ فاعلی واحد بازگردد که این امر به یکی از دو محذور می‌انجامد؛ ۱- تکثر در ذات واجب الوجود (نقض توحید ذاتی) ۲- صدور کثرت از واحد (نقض قاعده «الواحد»).

۳- نتیجه‌گیری ملاصدرا و نقد جوادی آملی

ملاصدرا از نقد فوق نتیجه می‌گیرد که صور عقلی باید قائم به ذات خود باشند (یعنی هر یک حقیقتی مجرد و مستقل است). اما استاد جوادی آملی استدلال می‌کند که اشکال کثرت با شدت بیشتری، خود نظریه‌ی استقلال صور عقلی ملاصدرا را هدف می‌گیرد؛ زیرا اگر هر صورتی مستقل باشد، کثرت این مجردات مستقل یا باید به مبادی عالی بازگردد (که همان محذورات پیشین را دارد) یا از مراتب پایین‌تر اثر پذیرد که با «امتناع تأثر عالی از دانی» در تعارض است (همان).

۴- پاسخ اشراقی و نقد آن

راه‌حل احتمالی بر مبنای حکمت اشراق، توجیه کثرت با «جهات عدیده» ناشی از تعاکس عقول طولی است. این دیدگاه محدودیت مشاء در شمارش عقول را می‌شکند و در حل برخی معضلات (مانند اشکال فخر رازی درباره کثرت ستارگان ثابت) کارآمد است (همان).

۵- نقد حکیم سبزواری و جمع‌بندی

حکیم سبزواری با ارجاع کثرت عقول عرضی به مبادی عالی (به جهت اشراقی) و جدا کردن آن از صور علمی که در عرض فاعلیت آن مبادی هستند، سعی در حل اشکال دارد. اما به نظر جوادی آملی، این پاسخ ناتمام است؛ زیرا سبزواری برای حل مشکل، ناخواسته به چارچوب مشاء بازگشته، در حالی که در نقد آن از مبانی اشراق استفاده کرده بود و این امر یکپارچگی روش‌شناختی دارد (همان).

۶- دیدگاه نهایی استاد جوادی آملی

ایشان با پذیرش ضرورت مُثُل، از دوراه‌حل برای اجتناب از محذورات پیشین سخن می‌گویند. الف) هیئات نوری: کثرت، هیئات و شئون مختلف یک مجرد نوری است. ب) وحدت فراگیر: کثرت ادراکی، تجلیات و ظهورات مختلف یک حقیقت بسیط و واحد است که نفس به اندازه استعداد خود آن را دریافت می‌کند (همان).

ذکر راه حل ملاصدرا

ملاصدرا خود برای حل اشکال کثرت، تمایز بین «وجود قائم به خود» و «وجود قائم به غیر» را مطرح می‌سازد. وی معتقد است صورت‌های کلی (مُثُل) اگرچه موجوداتی مجرد و قائم به ذات هستند (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج. ۲، ص. ۵۷)، اما کثرت آن‌ها ناشی از ذاتشان نیست، بلکه حاصل نحوه ادراک و انتزاع ماست (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج. ۱، ص. ۳۴۱). این امر مشابه انتزاع صفات گوناگون از ذات واحد حق تعالی است؛ زیرا که ذات واجب الوجود، واحد است، اما ادراک کننده به تناسب ظرفیت خود، صفات متمایز را از آن انتزاع می‌کند، بی‌آنکه این کثرت انتزاعی به ذات واجب سرایت کند (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج. ۶، ص. ۱۱۰). بنابراین، کثرت مُثُل، کثرتی عرضی و علمی است که به وحدت بساط فاعل (عقل فعال/ ذات حق) لطمه‌ای وارد نمی‌سازد.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با محوریت ارزیابی نظریه «مُثُل» ملاصدرا در مواجهه با ملاحظات دقیق استاد جوادی آملی، به این نتیجه کلیدی می‌رسد که اگرچه نقدهای استاد جوادی آملی ضعف‌های استدلالی در برخی تقریرهای ملاصدرا را به درستی نشان می‌دهد، اما هسته اصلی نظریه مُثُل در چارچوب حکمت متعالیه، با بازخوانی و تدقیق، قابل حفظ و دفاع است. این نتیجه‌گیری کلی از طریق ارزیابی چهارگانه ذیل حاصل شده است؛

۱- استاد جوادی آملی در بیان ملاحظه برهان «معرفت شناسی» استدلال می‌کند که وحدت یافتن صور متکثر در سیر صعود به عالم عقل، با کثرت‌های نفسانی و مسیرهای وجودی متفاوت افراد ناسازگار است. ارزیابی مقاله نشان می‌دهد که این نقد ناظر به ابهام در تقریر برهان است، نه نفی اصل نظریه. با تبیین دقیق‌تر، می‌توان پذیرفت که نفس در سیر کمالی خود به «حقیقت واحد نوعی» در عالم عقل اتصال می‌یابد، بی‌آنکه کثرت‌های شخصی در مراحل پیشین (طبیعت و مثال) نادیده گرفته شود. این اتصال، یک «اتحاد وجودی» با حقیقت مجرد است.

۲- اشکال اصلی استاد جوادی آملی در برهان «حرکت» این است که این برهان تنها یک «محرک مجرد مفارق» کلی را اثبات می‌کند، نه مُثُل متعدد برای هر نوع را. ارزیابی مقاله تأیید می‌کند که این برهان به تنهایی برای اثبات تمامی زوایای نظریه مُثُل کافی نیست. با این حال، هنگامی که این برهان در کنار اصل سنخیت علت و معلول و غایت‌مندی حرکت جوهری قرار می‌گیرد، توجیه می‌کند که غایت حرکت هر نوع طبیعی، نمی‌تواند صرفاً یک وجود مجرد عام باشد، بلکه باید صورت نوعی خاص آن باشد که در عالم عقل تحقق دارد. بنابراین، برهان حرکت به عنوان بخشی از یک نظام استدلالی به کار می‌آید.

۳- نقد استاد جوادی آملی مبنی بر اینکه برهان «وجود آثار در اجسام» نیز نهایتاً به مبدأ مفارق کلی می‌رسد و حمل مفاهیم کلی دلالت بر جوهر بودن مستقل آنها نمی‌کند، از منظر منطقی وارد است. اما ارزیابی مقاله نشان می‌دهد که تحول اساسی ملاصدرا با تکیه بر اصل تشکیک وجود، پاسخی بنیادین به این نقد ارائه می‌دهد. در این نگاه، ماده و عقل دو سنخ متباین نیستند، بلکه مراتب مختلف یک حقیقت وجودی واحدند. بنابراین، «آثار موجود در اجسام» (مانند حیات و علم)، تجلی مستقیم همان مرتبه عالی وجود (مُثُل) در مرتبه نازل (ماده) است. این نگاه، نیاز به استدلال تمثیلی برای اثبات وجود مستقل مُثُل را مرتفع می‌سازد.

۴- ملاحظه استاد جوادی آملی در برهان «ادراک» به این شکل است که اگر برای هر معقولی یک مُثُل قائم‌به‌ذات مستقل فرض شود، با اشکال کثرت در مبادی عالی و تهدید اصل «الواحد» مواجه خواهیم بود. ارزیابی نهایی مقاله این است که کثرت مُثُل، یک کثرت عرضی و انتزاعی ناشی از نحوه ادراک ما و نسبت‌های مختلف یک حقیقت بسیط (مانند عقل فعال) است، نه یک کثرت ذاتی و حقیقی در ذات مجردات. این تبیین، مشابه توجیه کثرت صفات الهی از ذات واحد است و با مبانی اصالت وجود و وحدت وجودی نظام علی سازگار است.

در مجموع، پژوهش حاضر به این نتیجه می‌رسد که ملاحظات استاد جوادی آملی،

تصحیح‌کننده و در صدد تعمیق نظریه مُثُل صدرایی هستند و نشان می‌دهند که تقریرهای سطحی از این نظریه قابل دفاع نیست. با این حال، هنگامی که نظریه مُثُل در بستر یکپارچه اصالت وجود، حرکت جوهری و تشکیک فهمیده شود، نه تنها از نقدها گزندی نمی‌بیند، بلکه به عنوان عنصری ضروری برای تبیین «نظام علیت و غایت‌مندی در هستی» و «ارتباط عوالم طولی وجود» در حکمت متعالیه تثبیت می‌شود. بنابراین، ملاحظات استاد جوادی آملی به باطل کردن اصل نظریه منجر نمی‌شود، بلکه به تصحیح، تکمیل و استحکام بخشیدن به آن یاری می‌رساند.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶). الهیات من کتاب الشفاء. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ارسطو (۱۳۷۸). مابعد الطبیعه. ترجمه محمد حسن لطفی تهران: انتشارات طرح نو.
- افلاطون (۱۳۹۸). مجموعه آثار افلاطون (۴جلدی). مترجم محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- ایمانپور، منصور (۱۳۸۲). مسئله تطابق ذهن و عین در فلسفه مشاء و حکمت متعالیه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، ۴۶ (۱۸۶)، ۲۳-۴۸.
- برن، ژان (۱۳۶۳). کتاب افلاطون. مترجم سید ابوالقاسم پور حسینی. تهران: نشر هماد.
- بورمان، کارل (۱۳۷۵). افلاطون. مترجم محمد حسن لطفی. تهران: طرح نو.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). تبیین براهین اثبات وجود خدا. انتشارات موسسه اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). ر حیق مختوم (ج ۶ و ۷). قم: انتشارات موسسه اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). فلسفه صدرا. قم: انتشارات موسسه اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۶). ر حیق مختوم (ج ۱۸ و ۲۰). قم: انتشارات موسسه اسراء.
- حکمت، نصرالله و همکاران (۱۳۹۲). نسبت عقل فعال و مُثُل در فلسفه ملاصدرا. نشریه شناخت، ۱ (۷۰)، ۱۰۷-۱۱۹.
- راسل، برتراند (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه غرب و روابط آن با اوضاع سیاسی و اجتماعی از قدیم تا به امروز. مترجم نجف دریابندری. بی جا: شرکت سهامی کتابهای جیبی نشر الکترونیکی.
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۲). مجموعه آثار (۴جلدی)، باتعلیقه هانری کرین، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (۴جلدی). تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- علامه طباطبایی، محمد حسین (۱۴۳۴). نهایة الحکمه (ج ۱ و ۲)، تعلیقه عباس علی زارعی سبزواری، قم: موسسه النشر الاسلامی
- علامه طباطبایی، محمد حسین (۱۳۶۸). تعلیقه بر کتاب الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۲، قم: مکتبة المصطفوی
- فارابی، محمد بن محمد (۱۴۰۵). الجمع بین رأی الحکیمین. تهران: مکتبه الزهرا.

- فتحی، حسن و همکاران (۱۳۹۰). دیالکتیک هگل: سنتزی از دیالکتیک کانت در برابر دیالکتیک افلاطون، تاریخ فلسفه، ۲ (۱)، ۴۹-۸۰.
- قربانی، قدرت‌الله (۱۳۹۳). ابعاد ابتکاری نظریه مثل در فلسفه ملاصدرا، آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۵ (۲)، ۱۱۹-۱۴۲.
- گمپترس، تودور (۱۳۷۵). متفکران یونانی. مترجم محمد حسن لطفی. تهران: انتشارات خوارزمی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). المشاعر. تهران: کتابخانه طهوری.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۰). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه (ج ۲ و ۷). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه (ج ۶). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه (ج ۶). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱). زاد المسافر. مترجم سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب قم.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه (ج ۱ و ۳ و ۸). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۸). المسائل القدسیة. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۲). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (بی تا). رساله فی الحشر. قم: مکتبه المصطفوی.
- میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۷۴). القبسات. تهران: ناشر دانشگاه تهران.
- Silverman, A. (2014). Plato's Middle Period Metaphysics and Epistemology. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Fall Edition. Retrieved from: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/plato-metaphysics/>
- Vlastos, G. (1991a). Socrates Contra Socrates in Plato. In Vlastos, G. (Ed.), Socrates: Ironist and Moral Philosopher (pp. 45-80). [Publisher not specified].

بستر سازی اصلاح طبقه بندی علوم، راهبردی برای تحقق علم دینی مبتنی بر رویکرد عقلانیت و حیانی آیت الله جوادی آملی

سید حسام‌الدین حسینی* | احمد صادقی**

چکیده

مختصات علمی و تمدنی ایران اسلامی در عصر حاضر شباهت‌های بنیادینی با دوران نهضت ترجمه و عصر شکل‌گیری ایران شیعی دارد. در آن مقاطع تاریخی، حکمت اسلامی با اتخاذ مواجهه‌ای راهبردی، بستر ساز تحول علوم ترجمه‌ای و تحقق تمدن اسلامی گردید. تداوم این مسیر نیازمند ظهور عالمانی با تفکر راهبردی است که با ایفای نقش «معلم مجید» همچون فارابی و میرداماد، نهاد علم را در راستای اهداف تمدنی سامان‌دهی کنند. آیت‌الله جوادی آملی، در قامت یک حکیم متأله، با تکیه بر میراث گرانسنگ حکمت اسلامی و با نگاهی ژرف به مقتضیات حکمت نظری و عملی، افق‌های تازه‌ای را برای تحقق علم دینی گشوده‌اند. این راهبردهای بنیادین که شرایط لازم را برای تحول الهی در علوم فراهم می‌کنند، بر محورهای زیر استوارند:

۱. هضم و تعالی فلسفه‌های مضاف از طریق توسعه بخشیدن به قلمرو دین و پیوند دادن تمام ابعاد هستی به «فعل الهی»؛
۲. تهذیب علوم طبیعی با ارائه‌ی تقریری نو از مناسبات تمایز علم و غیرعلم بر پایه فلسفه الهی؛
۳. نفی امکان تعارض علم و دین از طریق ممتنع دانستن تقابل عقل و نقل و تعیین جایگاه هماهنگ آن‌ها در هندسه معرفت دینی؛
۴. جذب و استفاده حداکثری از علوم با تفکیک میان مقام عمل و پژوهش از مقام نظر و اعتقاد محقق؛
۵. هویت‌بخشی دینی به علوم فنی از طریق تبیین معیار حجیت در حکمت عملی.

واژگان کلیدی: عقلانیت و حیانی، علم دینی، جوادی آملی، طبقه‌بندی علوم، رویکرد راهبردی.

* دانش آموخته دکتری دانش اجتماعی مسلمین، دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، قم، ایران. (hosseini.he@gmail.com)

** دانش آموخته دکتری کلام امامیه، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول). (wisdomstu@gmail.com)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۱۷؛ تاریخ اصلاحات: ۱۴۰۴/۰۹/۰۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۰۸؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۱۲)

□ حسینی، سید حسام‌الدین؛ صادقی، احمد (۱۴۰۴). بستر سازی اصلاح طبقه بندی علوم، راهبردی برای تحقق علم دینی مبتنی

بر رویکرد عقلانیت و حیانی آیت الله جوادی آملی، فصلنامه حکمت اسراء، ۴ (۵۱)، ۳۳ - ۵۸.

doi: 10.22034/hi.2026.565071.2147

۱. مقدمه

در عصری زندگی می‌کنیم که کشورهای اسلامی از جمله ایران در اثر ترجمه‌های وسیع با هجوم علوم غربی به درون مرزهای علمی و فرهنگی خود مواجه هستند. به‌طور مشخص عصر حاضر یعنی از ابتدای قرن سیزدهم تاکنون را بایستی دوران مواجهه سپهر علمی ایران با مدرنیته و علوم مدرن به حساب آورد. نقطه عطف آغاز این دوره، شکل‌گیری یک نهضت ترجمه در دوره قاجار است. اصلی‌ترین پدیده‌های آغازین نهضت ترجمه تأسیس دارالفنون و اعزام افراد به اروپا جهت تحصیل علوم جدید و راه‌اندازی صنعت چاپ است که با تأسیس دارالترجمه‌ای تحت نظارت ناصرالدین‌شاه به باروری رسید. (حسین‌طلابی و نجفیان‌رضوی، ۱۳۹۰، ص. ۵-۶) نهضت ترجمه‌ای که در دوران قاجار آغاز شد تأثیر زیادی بر سپهر علمی ایران گذاشته و به تدریج موجب شد، مختصات علم در ایران در ابعاد نهادی، کارکردی، ارزشی، قلمرو و بسیاری از جنبه‌های دیگر متحول گردد.

۱.۱. شباهت عصر حاضر با عصر نهضت ترجمه

می‌توان عصر حاضر را از نظر شدت انتقال علوم و معارف تمدنی، مشابه دوران نهضت ترجمه در قرون دوم تا چهارم هجری دانست. در نهضت ترجمه در آغاز تمدن اسلامی طی دو قرن حجم زیادی از علوم مختلف حوزه‌های علمی یونان، هند، ایران و ... به زبان عربی ترجمه شد و منشأ تأسیس علوم جدیدی شد که قبل از آن در میان مسلمانان سابقه‌ای نداشتند. با وجود تفاوت‌های اساسی میان مختصات علم در عصر حاضر و عصر ترجمه در تمدن اسلامی، در میان این دو دوره سنخیت‌هایی وجود دارد. لذا بهره‌گیری از این تجربه تاریخی می‌تواند دلالت‌هایی در راستای چگونگی مواجهه با چالش‌های نهاد علم در عصر حاضر را به دست دهد (شاه‌آبادی و پور عزت، ۱۳۹۵، ص. ۴).

۲.۱. مواجهه راهبردی جریان عقلانیت و حیانی با نهضت ترجمه

در میان دانشمندان رشته‌های مختلف، حکمای اسلامی فعال‌ترین قشر در مواجهه با علوم

ترجمه‌ای بودند. در اولین گام عقلانیت و حیانی، حکمت اسلامی را با تصرف در آثار فلسفی وارداتی تأسیس می‌نماید و سپس مبتنی بر حکمت اسلامی نو تأسیس فعالانه و از پایگاه سنت دینی به نقش آفرینی در هدایت تغییرات سپهر علمی مسلمانان در جهت تکامل دینی آن می‌پردازد. بر اساس ظرفیت تفکر راهبردی عقلانیت و حیانی، حکمت اسلامی مواجهه‌ای استراتژیک، کلان و اساسی را بروز و ظهور داده است.

راهبرد اصلی حکمت اسلامی در مواجهه با علوم ترجمه‌ای و جلوگیری از ایجاد نابسامانی و هرج و مرج در حیات فکری و علمی مسلمین، پرداختن به طبقه‌بندی علوم است. اولین بار جناب جابر بن حیان (حدود سال‌های ۱۰۲-۱۶۰ق) با نگارش رساله الحدود بدین موضوع پرداخت. (جابر بن حیان، بی‌تا) پس از گذشت حدود دو قرن از نهضت ترجمه و توسعه همه‌جانبه علوم جدید در میان مسلمانان، فارابی (۲۵۹-۳۳۹ق) گامی اساسی در جهت طبقه‌بندی علوم برداشت. فارابی که در آغاز غیبت صغرا چشم به جهان گشود و در عصر غیبت صغرا و آغاز غیبت کبرا می‌زیسته که طبعاً شیعیان در این دوران با چالش عدم حضور امام معصوم نیز مواجه هستند. فارابی با تأسیس حکمت اسلامی دستگاه جامع اندیشه و عمل را طراحی می‌کند و عقلانیت و حیانی را تبلور می‌بخشد که هم به متصل و سازگار با نقل است و هم قدرت پاسخگویی داشته و با فقدان امام معصوم شیعه را از انفعال و جمود و یا انحراف و الحاد به دور می‌دارد. فارابی به‌عنوان یک اندیشمند دارای نگاه کلان و راهبردی، قدمی اساسی در نظم بخشیدن به علوم و ایجاد هماهنگی بین این دانش‌ها و فرهنگ و معارف اسلامی برداشت و توانست با ایجاد پیوند و وحدت بین علوم و طبقه‌بندی آن، اقدامی راهبردی در جهت مدیریت جریان دانش و رشد شاخه‌های آن در مسیر صحیح بود. ضمن دادن نقشه‌ای کامل از وضعیت علوم موجود، سلسله‌مراتب و مختصات علوم را تبیین کرد و روش‌های مختلف کسب علم را مشخص نمود.

فارابی به علت نقش اساسی که در سامان بخشی نظام علمی عصر خود داشت در قرون بعدی معلم ثانی نامیده شد، همان طور که ارسطو نیز به علت نقش اساسی اش در علم منطق و تقسیم بندی علوم معلم اول خوانده شده است. معلم در اصطلاح خاصی که در اینجا مطرح است «اطلاق به شخصی شود که در واقع تعیین کننده حدود علوم و روش های مختلف کسب علم و قرار دهنده آن ها در سلسله مراتبی است که وحدت و پیوستگی دانش و شعب آن را حفظ کند.» (نصر، ۱۳۹۰، ص. ۶۱)

اگرچه کندی و دیگران قبل از فارابی به تدوین کتب منطقی و تقسیم بندی علوم پرداختن، این کوشش ها جنبه جستجو و تفحص در راه کمال داشت و هنوز به صورت پخته ای که بتواند تمدن اسلامی را تحت تأثیر قرار دهد در نیامده بود. اما آنچه فارابی در تمدن اسلامی و ارسطو قبل از او در تمدن یونان انجام داد، آن چنان از دیدگاه دانشمندان اسلامی اساسی بود که ایجاب می کرد لقبی خاص تحت عنوان معلم به ایشان داده شود. (نصر، ۱۳۹۰، ص. ۶۲ و ۶۳)

بعد از فارابی دیگر شخصی به لقب معلم نیامد، هر چند علوم گوناگون بسطی حیرت انگیز یافت تا دوران صفویه که برای بار اول عالم تشیع به صورت واحدی جداگانه نظام یافت و در واقع بابی جدید در تاریخ اسلام گشوده شد. در این وضع جدید و در دامن این یکپارچگی نوین مذهبی، میرداماد که توانست علوم عقلانی زمان خود را احیاء کند و به آن نظم جدیدی بخشید، بار دیگر لقب معلم یافت و او را معلم ثالث خواندند. (نصر، ۱۳۹۰، ص. ۶۴) چنانچه خود او بارها در آثارش به فارابی به عنوان «شریکنا فی التعلیم» اشاره می کند. (میرداماد، ۱۳۶۷، ص. ۴۱۳)

۳.۱. زمانه شناسی و نیاز آن به «تعلیم مجدد»

مختصات نظام اسلامی در عصر حاضر، هم به زمانه فارابی و هم به زمانه میرداماد شباهت دارد. از یک سو شبیه به زمانه فارابی است چراکه کشور ما با دو قرن ترجمه علوم جدید تمدن غرب مواجه است که در اثر آن شکاف عمیقی بین علوم قدیم و علوم جدید و نابسامانی و اختلال در

حیات فکری و علمی دانشمندان مسلمان به وجود آمده است. و از سوی دیگر به زمانه میرداماد شبیه است چراکه با وقوع انقلاب اسلامی و تحقق حکومت اسلامی باب جدیدی در تاریخ اسلام گشوده شده است که نویددهنده و امیدبخش تحقق تمدن نوین اسلامی در عصر حاضر است. لذا امروز انقلاب اسلامی و سپهر علمی آن بیش از هر چیز دیگر محتاج به یک «تعلیم مجدد» است و تحقق تمدن اسلامی نیازمند ظهور معلم رباعی است که با نظام بخشی به علوم و هماهنگ سازی آن‌ها با معارف و حیانی، بستر تولید علم دینی را از نو بنا کند.

۲. بیان مسئله

حکمت اسلامی به طور عام و عقلانیت و حیانی به طور خاص، دارای اندیشه راهبردی و اساساً حکمت، ساختار راهبردی حکومت است؛ چراکه حکمت، با علم متفاوت است؛ حکمت دارای دوراندیشی است و حکیم کسی است که عملش محکم به علم است. لذا حکمت پیوند دارد با عمل، حکمت تحقیق تحقیق گراست نه علم فارغ از عمل. علاوه بر این حکمت اسلامی در دل خود، حکیمانی چون ابن‌سینا، خواجه نصیر، میرداماد را دارد که همه راهبرندگان حکومت‌های وقت خود بوده‌اند.

یکی از مهم‌ترین راهبردهای حکیمان اسلامی در مواجهه با نهضت ترجمه و تحقق نرم‌افزار تمدن اسلامی، ارائه طبقه‌بندی علوم است. حکیمان اسلامی از فارابی و ابن‌سینا گرفته تا ملاصدرا، مهم‌ترین ابزار که جهت اصلاح نظام علمی به کار گرفتند ابزار طبقه‌بندی علوم بوده است. این موضوع در بخش بعدی بیشتر مورد بررسی قرار می‌گیرد.

امروز عقلانیت و حیانی تداوم تکامل یافته حکمت اسلامی جهت تحقق علم دینی و تمدن اسلامی و مواجهه با نهضت ترجمه علوم غربی نقش راهبردی دارد. در این مقاله بناست، مجموعه راهبردهای برآمده از عقلانیت و حیانی آیت‌الله جوادی آملی و دیدگاه ایشان در باب علم دینی به‌عنوان بسترهای زمینه‌ساز طبقه‌بندی علوم استخراج شود.

۳. پیشینه راهبرد حکمای اسلامی در تحقق علم دینی با تأکید بر طبقه‌بندی علوم

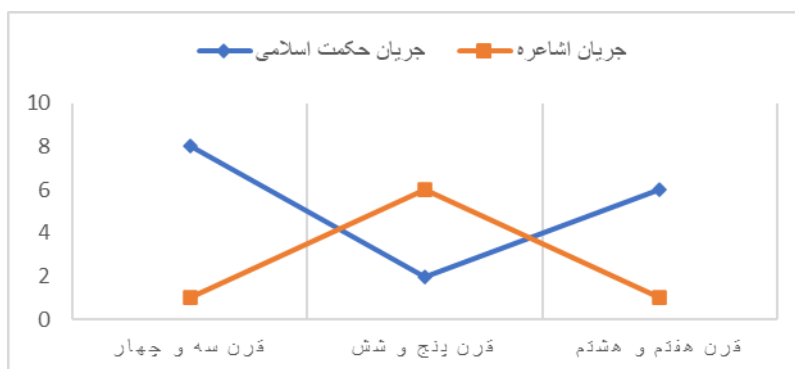
با ورود علوم جدید به خصوص علوم عقلانی به ممالک اسلامی، هر یک از جریان‌های اصلی جهان اسلام مواجهه متفاوتی با آن داشتند. جریان اعتزال، با حمایت حاکمان عباسی دارای قدرت می‌شود اما پس از مواجهه با علوم عقلانی منفعل گشته و در خود فرو می‌رود و یا در فرق دیگر هضم می‌شود. از میان جریان‌های مختلف دو گروه که از ابتدا تا عصر حاضر به صورت زنده و فعال وجود دارند و وارد مواجهه با علوم ترجمه‌ای می‌شوند عبارت‌اند از جریان حکمت اسلامی که عمدتاً شیعی است و دیگری جریان اشاعره است که بیشتر به عنوان متکلم و در قالب علم کلام فعالیت داشتند. در ابتدای نهضت ترجمه جریان حکمت اسلامی در مواجهه با علوم جدید به نقش‌آفرین اصلی جهان اسلام مبدل می‌گردد. در دو قرن سه و چهارم و اوایل قرن پنجم (ابن سینا م ۴۱۶ق) طبقه‌بندی علوم از طرف حکمای مسلمان به‌شکل تدوین و ارائه شده است که کارنامه اشاعره تا آن زمان در طبقه‌بندی علوم خالی است.

در قرون پنجم و ششم با تغییر شرایط سیاسی و اجتماعی، اوضاع برعکس شده و حکمت اسلامی با رکود مواجه می‌شود. از این دوره تا زمان ظهور خواجه نصیر در قرن هفتم، حکمت اسلامی کم‌فروغ شده و طبقه‌بندی مستقلی ارائه نمی‌دهد. اما در میان اشاعره با ظهور غزالی و قدرت گرفتن حکومت‌های متعصب مذهبی، این جریان وارد دوره شکوفایی خود شده و در این دوره ۶ طبقه‌بندی از آن‌ها ذکر شده است.

پس از حمله مغول در قرون هفتم و هشتم، حکمت اسلامی با ظهور خواجه نصیرالدین دوباره جان می‌گیرد و در این دوره ۶ طبقه‌بندی از علوم به حکمای اسلامی نسبت داده شده است؛ در حالی که اشاعره (در ایران) دچار رکود شده و یک طبقه‌بندی بیش‌تر از این جریان مطرح نشده است.^۱

۱. آمار پراکتدگی زمانی طبقه‌بندی‌های علوم از کتاب ذیل گرفته شده است:

خزائیلی، محمدباقر؛ منتظرالقائم، اصغر. (۱۳۹۵). نقد و بررسی طبقه‌بندی علوم در تمدن اسلامی با تأکید بر نقش ایرانیان (قرن‌های سوم تا یازدهم هجری). تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.



نمودار پراکندگی تعداد طبقه بندی های علوم، توسط دو جریان فعال در مواجهه با علوم نو تاسیس نهضت ترجمه

مقایسه تطبیقی راهبردهای مواجهه جریان حکمت اسلامی و جریان های دیگر

جریان غالب^۱ حکمت اسلامی با تبیین عقلانیت همسو با دین، پایه گذار دستگاه فکری کارآمدی شد که بر اساس آن به مواجهه با علوم نو تاسیس پرداخت. مجموعاً راهبردهای ذیل را می توان ابتکارات جریان حکمت اسلامی در مواجهه با علوم جدید برشمرد:

بین علوم اسلامی موجود از قبل و علوم ترجمه ای نو تاسیس ارتباط منطقی ایجاد می نماید و همه آن ها را ذیل یک دستگاه معرفتی هم نشین و ترکیب می نماید و به جای تقابل علم و دین، علم و عقل و عقل و دین تقسیم بندی علوم را به نظری و عملی شکل می دهد. به عنوان مثال ملاصدرا علم فقه (علم نوامیس) را ذیل حکمت عملی می آورد و فقه از جهت آنکه عملی است از فلسفه از آن جهت که نظری است جدا می شود. این در حالی است که در غالب تقسیم بندی های تفکر اشعری فقه ذیل علوم شرعی از آن جهت که دینی است از فلسفه از آن جهت که عقلی است جدا می شود. (صدر المتألهین، چاپ سنگی، ص. ۴-۵) بدین ترتیب با توجه به دیدگاه اشاعره در باب رابطه عقل، علم و دین، تقسیم بندی علوم مبتنی بر علوم اوایل و اواخر (ابن ندیم، ۱۳۸۷ش،

۱. منظور از جریان غالب حکمت اسلامی، افرادی است که نقش اساسی در پیشبرد حکمت اسلامی داشته اند و اغلب ایشان شیعه و از تفکرات اشعری و فلسفه سیاسی خلافت بری بوده اند از جمله فارابی، ابن سینا، سهروردی، خواجه نصیر، ملاصدرا، میرداماد و تداوم آن تا امروز که آیت الله جوادی آملی نماینده این جریان در عصر حاضر هستند.

شمس‌الدین آملی، ۱۳۷۹ش)، شرعی و علوم مردم غیر عرب (خوارزمی، ۱۳۶۸ش)، عقلی و نقلی (فخر رازی، ۱۳۸۲ش)، شرعی و عقلی (غزالی، ۱۳۶۴ش)، علومی که خاص یک امت هستند و علومی که مشترک بین امت‌ها هستند (ابن حزم اندلسی، ۱۳۶۹ش) به وجود می‌آید که تفاوت اساسی با تئوری عقل و حیانی دارند.

اولین بار ابن‌سینا با طرح شاخص اشرفیت، سلسله‌مراتب هستی‌شناختی موضوعات را در طبقه‌بندی علوم وارد می‌سازد (نورانی‌نژاد و کریمی زنجانی اصل، ۱۳۸۳، ص. ۳۲۰ و ۳۳) و جهت‌گیری صحیح نظام تعلیم را به صورت کلان و ساختاری در درون نظام علمی تعبیه می‌نماید. علوم طبیعی را علم اسفل، علوم ریاضی را علم اوسط و علوم الهی را علم اعلی نام می‌نهد.

با طرح شاخص توقف (پیش‌نیاز بودن)، برخی علوم پیچیده‌تر را متوقف بر علوم مبنایی‌تر می‌نماید و براین اساس مانع از انحرافات علمی می‌شود. به عنوان مثال علم فقه متوقف است بر علم اصول، یا فلسفه متوقف است بر علم منطق. (نورانی‌نژاد و کریمی زنجانی اصل، ۱۳۸۳، ص. ۲۹ و ۳۰) در این مورد نیز مانند مورد قبل طبقه‌بندی علوم و شیوه تعلیم به هم گره می‌خورد.

قلمرو هر علم را به طور صحیح طراحی می‌نماید و مانع از وسعت یا ضیق ناصحیح علوم می‌گردد. به عنوان مثال فارابی علم فقه را به عنوان علم مدنی مطرح می‌سازد لذا قلمرو فقه را در تمام ابعاد فردی و اجتماعی گسترده می‌نماید.

نتیجه آنکه حکمای اسلامی به عنوان استراتژیست‌های تمدن اسلامی در اوج دوره نهضت ترجمه بیشترین کسانی بودند که به طبقه‌بندی علوم و ارائه الگوی بومی از آن پرداختند. این امر یک فعالیت ناآگاهانه و از سر اتفاق نبوده است. بلکه این موضوع به دلیل ظرفیت راهبردی حکمت اسلامی است که می‌تواند مدیریت جریان دانش و هدایت تغییرات علم را بر عهده بگیرد و به سوی تکامل دینی‌اش پیش براند.

در مقایسه با حکمت اسلامی، عقلانیت اشعری وحدت عقل و نقل را بر نمی‌تابد و مبتنی بر

آن تقسیم‌بندی‌هایی مبتنی بر جدایی علوم شرعی از علوم عقلی یا جدایی علوم شرعی از علوم مردم غیرعرب و امثال آن ارائه می‌دهد. این جریان عقل را جزء منابع شرع نمی‌داند و مبتنی بر آن فقه و کلام را در مقابل علوم عقلی می‌آورد. عقلانیت اشعری در ایجاد وحدت میان علوم اسلامی و علوم جدید ناتوان است لذا تقسیم‌بندی علوم اوایل و اواخر را ارائه می‌دهد که یک تقسیم‌بندی ناتوان است؛ چون فهمی از خود علم و حقیقت آن ندارد و بر اساس تاریخ عالمان و اندیشمندان علم را تحلیل و ترکیب می‌کند. به‌طور کلی می‌توان راهبرد جریان اشعری در مقابل علوم جدید را حصار کشیدن در اطراف علوم اسلامی و جدا کردن حیطه آن‌ها از حیطه علوم جدید دانست. در حالی که جریان حکمت اسلامی به دنبال جذب و تصرف و هضم علوم جدید در دستگاه جامع عقلانیت اسلامی است. جریان اشعری به جدایی عقل از شرع تأکید می‌نماید و در تقسیم‌بندی خود حیطه علوم عقلی را از علوم شرعی جدا می‌نماید در حالی که در تقسیم‌بندی ملاصدرا فقه به‌عنوان علم نوامیس ذیل حکمت علمی آورده می‌شود و اساساً علوم شرعی جدای از علوم عقلی دیده نمی‌شود.

۴. تبیین عقلانیت و حیانی

۱.۴. حاکمیت حقیقت وحی بر عقل و نقل

وحی حقیقتی الهی و آسمانی است که نبی با علم حضوری می‌تواند تمام حقایق و معارفی که در تأمین حیات معقول انسان مؤثر است را در آن مشاهده کند و چون مبدأ فاعلی وحی نه تنها به تمام عالم علم دارد بلکه تمام عالم، عین علم اوست و عالم را برای همین عالم می‌نامند که معلق علم الهی است. به همین دلیل هیچ‌گونه جهل و نسیان و خطایی در وحی راه ندارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۹۶) وحی اولین منبع معرفت دینی است و دلایل عقلی و نقلی در رتبه‌های بعد قرار دارند. موزون‌های عقل و نقل با میزان و ترازوی و حیانی سنجیده می‌شوند زیرا که وحی یک امر عینی است و هیچ‌کدام از معلومات دیگر قابلیت برابری با آن را ندارد؛ البته این حکم ناظر به

حقیقت وحی است و نه مفهوم و معنای ذهنی آن که قابل نقد، خدشه و تغییر است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص. ۱۹) بر این اساس نباید وحی و نقل را یکی پنداشت و احکام نقل را بر وحی تسری داد یا بالعکس؛ بلکه نقل یکی از طرق کشف وحی است و گزاره‌های نقلی به میزانی که وحی بودن آن‌ها قطعی و مسلم است، حقیقی و یقین آور نیز هستند اما اگر در وحی بودن مطلبی خللی وارد شود به همان میزان در یقین به آن و حکایت‌گری آن نسبت به واقع می‌تواند شک کرد.

۲.۴. تعامل، تعاون و هماهنگی عقل و وحی

مراد از عقل، در ترکیب عقلانیت و حیانی عقلی است که در غایت هماهنگی با وحی عمل می‌کند. همان‌گونه که ضرورت، حجیت و لزوم تحقق وحی را عقل اثبات می‌کند؛ اعتبار و حجیت براهین عقلی را نیز وحی بر عهده می‌گیرد. این هماهنگی از آن‌روست که عقل و وحی در عرض هم نیستند بلکه در طول یکدیگرند و هر آنچه را که عقل برهانی می‌فهمد وحی الهی آن را تأیید می‌کند و اموری را هم که عقل به آن دسترسی ندارد وحی با توجیه‌های خود به عقل آموزش می‌دهد و از قوه به فعل می‌رساند. دفاع از عصمت وحی و میزان اعتماد به آن را نیز خود عقل با اتکا به بدیهیات اولی و از راه تحلیل، ترکیب و استدلال به دست می‌آورد. چنین عقل با وحی هماهنگ است و در کنار نقل از حقایق و حیانی عالم که تجلی علم و اراده الهی است، پرده بر می‌دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۴، ص. ۹۶-۱۲۵) تمام هستی عقل عین ربط به خالق آن است و مانند سایر ممکنات وابسته به خداوند و عین احتیاج است. عقل با ارتباط همدلانه با نقل می‌تواند حکم الهی را کشف کند؛ به این ترتیب در تحقق علم دینی عقل هم روش را نشان می‌دهد و هم در تولید محتوا نقش ایفا می‌کند.

آنچه در علوم حقیقی و نظری قابل استناد و استفاده است عقل قطعی و وحی قطعی است چراکه وحی و عقلی که مقید به ظن شده باشند تنها در حکمت عملی کاربرد و حجیت دارد. دلیل ظنی همیشه در طول دلیل قطعی قرار دارد و چون در عرض آن قرار ندارد نمی‌تواند با دلیل قطعی حاصل از عقل و نقل تعارض پیدا کند. (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ص. ۱۳۲ و ۱۳۱) برای همین امکان

هرگونه تعارض میان علوم تجربی و نیمه تجربی که به دلیل مشوب بودن با حس و خیال، عقل مشوب از آن‌ها دفاع می‌کند و دلایل ظنی ارائه می‌دهد به هیچ وجه توان تقابل و تعارض با عقل و نقل قطعی را ندارد. بسیاری از مسائل علوم فنی، مهندسی و تجربی را - همان گونه که فلاسفه علم نیز بیان می‌کنند- باید ذیل حکمت عملی و نگاهی ابزاری و کارکردگرایانه، ارزش داوری کرد که البته شیوه و راهبرد داوری علوم عملی با علوم نظری یکسان نخواهد بود و مناط حجیت آن‌ها نیز تفاوت خواهد داشت که در تبیین نظریه علم دینی به آن اشاره خواهد شد.

بنابراین مبنای هرگونه تصور تقابل عقل با وحی به همان اندازه بی معنا و نامفهوم است که تقابل نقل با وحی از چنین تصویری بیگانه و دور است چراکه هیچگاه موزون یعنی علم الیقین، قسیم عین الیقین قرار نمی‌گیرد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص. ۱۸ و ۱۹) از آنجاکه عقل قطعی ضرورت وحی قطعی را تبیین می‌کند و وحی قطعی نیز حجیت عقل قطعی را تأمین می‌کند تعارض وحی با عقل ممتنع خواهد بود و الا بازگشت آن به تعارض شی با خودش می‌انجامد و قبول این تناقض اساس علم و فلسفه را بر هم می‌ریزد و به سفسطه و شک‌گرایی ختم می‌شود و جایی برای علم باقی نمی‌گذارد تا بر سر دینی بودن یا نبودن آن صحبت شود.

در عقلانیت و حیانی؛ عقل نابی که از طریق وحی نقل می‌شود در طول عقل تجربی، نیمه تجربی و تجربی و حاکم بر آن است چراکه براهین عقلی مآثور حاصل تجربه‌های شهودی است یعنی بعد از شهود حقیقت در قالب برهان بیان شده است و چون متکی بر شهود عینی است از هرگونه خطا و اشتباه مصون است اما ادله فلاسفه و حکما سیر از حس به خیال و از خیال تا عقل را طی می‌کند به همین دلیل امکان خطا و اشتباه در راه دارد. براهین عقلی مآثور اگر دارای شرایط سه‌گانه؛ قطعیت در صدور، حتمیت در جهت صدور و قطعیت در دلالت باشند می‌توان به عنوان حد وسط براهین دیگر قرار گیرند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص. ۲۱ و ۲۲)

۵. تبیین راهبردهای عقلانیت و حیانی در تحقق علم دینی از منظر آیت‌الله جوادی آملی

آیت‌الله جوادی آملی به عنوان یک حکیم متأله، به پشتوانه علوم پیشینیان از حکمای اسلامی و به

اقتضای علوم حکمی و حکمت عملی راهبردهای ویژه‌ای در تحقق علم دینی دارند. مبانی نظری علم دینی ایشان راهبردهای نابی برای تحقق علم دینی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه معرفی می‌کند. این مجموعه راهبردها به‌عنوان بسترهای زمینه‌ساز و شرایط لازم شکل‌گیری طبقه‌بندی علوم به شکلی نوین و گره‌گشا عمل خواهند کرد که در صورت تحقق نویدبخش تحقق علم دینی خواهند بود.

۱.۵. هضم و تعالی فلسفه‌های مضاف از طریق توسع بخشیدن به قلمرو دین و پیوند دادن تمام ابعاد

هستی به «فعل الهی»

در سنت و تمدن اسلامی علم و دین به علت پیوند وثیق و تعامل هماهنگی که با هم داشته‌اند فراز و فرودهای یکسانی را سپری کرده‌اند و هیچ‌گاه قلمرو علم خارج از قلمرو دین تصور نمی‌شد. ریشه اصلی تحریف جدایی علم از دین به مسیحیت و کلیسا برمی‌گردد که با رشد علوم حسی و تجربی، جهان‌شناسی الهی و فلسفه‌های الهی انکار و رد شد و بسیاری از دانشمندان علوم تجربی جدایی علم و دین را گفتمان غالب غرب مسیحی کردند. (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص. ۱۵۴) این اتفاقات نامبارک باعث شده است که به‌طورکلی دو رویکرد متهافت و متباین به علم دینی به وجود آید؛ رویکردی که علم دینی را امری غیرممکن و متناقض نما می‌پندارد و رویکردی که نه‌تنها آن را ممکن بلکه ضروری و لازم می‌داند. نکته مهمی که در متعارض پنداشتن علم و دین وجود دارد این است که علوم تجربی علمی مشاهده‌پذیر و صرفاً محسوس هستند؛ این علوم حق ندارند در حیطه‌ای فراتر از طبیعت دخالت کنند و هرگونه حکمی در حوزه ماوراء طبیعت چه به‌صورت سلبی و چه به‌صورت اثباتی خارج از حیطه علوم تجربی است. یک فیزیک‌دان از آن حیث که با علوم تجربی سروکار دارد با مسائل و محمولات فیزیک همان‌گونه که حق ندارد در رد مبدأ و معاد سخن بگوید نمی‌تواند مبدأ و معاد را هم اثبات کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص. ۱۰۹)

آیت‌الله جوادی آملی تحقق علم دینی را در تمام عرصه‌های علم از باب وجوب مقدمی نه تنها ممکن که لازم و ضروری می‌دانند. هرچند که بسیاری از معلومات حسی و عقلی در

سعادت اخروی انسان تأثیر مستقیم ندارند. اما از آنجاکه یک ربط و انسجام معرفتی در تصدیق به گزاره‌های علمی وجود دارد. مبادی و مقدمات سایر علوم در نتایج و خروجی‌های همه علوم تأثیر دارند و به‌صورت غیر مستقیم در سعادت انسان نیز نقش آفرین هستند و داخل در قلمرو سعادت اخروی انسان می‌باشند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص. ۲۷) ایشان با معرفی روش کلامی و روش فلسفی به بیان راهبرد تحقق علم دینی می‌پردازند. این دو روش هرچند که نتیجه و عمل یکسان‌اند اما تفاوت آن‌ها در مبدأ و نقطه آغاز است با این تفاوت که روش فلسفی یک روش پیشینی است اما روش تفسیری روشی کلامی و پسینی است. (خسروپناه و بابایی، ۱۳۸۹، ص. ۳۸-۳۵)

در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی، تبیین دقیق مفهوم دین برای درک حقیقت علم دینی ضرورتی بنیادین دارد. دین در معنای خاص خود، مجموعه‌ای هماهنگ از عقاید، اخلاق، قوانین فقهی و حقوقی است که با اراده تشریحی خداوند و به منظور هدایت و رستگاری بشر تدوین شده است. از منظر هستی‌شناختی، دین مخلوق اراده و علم ازلی الهی است و هیچ عامل دیگری در تدوین محتوای آن سهم ندارد؛ به گونه‌ای که حتی اعتقاد به وجود خدا و اسما و صفات او، اگرچه حاکی از حقایق خارجی است، اما به اعتبار اینکه خداوند آن را تشریح و ابلاغ نموده، جزئی از قلمرو دین محسوب می‌شود. در رویکرد عقلانیت و حیانی، مراد از دین در اصطلاح «علم دینی»، معنایی جامع است که شامل مجموعه‌ای از حقایق و احکام (اعم از اصول و فروع) می‌شود. در این نگاه راهبردی، دین و الهیات در عرض سایر رشته‌های علمی قرار نمی‌گیرند؛ بلکه از آنجا که عقل و نقل صرفاً ابزارهایی برای کشف و ادراک قوانین دینی تحت شعاع وحی هستند، تمام ساحت‌های معرفتی باید بر این منبع اصیل مبتنی شوند. بر این اساس، هرگونه پژوهش در باب افعال و حقایق هستی که با ابزار معتبر (عقل و نقل) و در چارچوب اراده الهی صورت گیرد، در واقع کشف بخشی از محتوای دین است و بدین ترتیب، تمامی علوم در ذیل الهیات و منظومه معرفت دینی تعریف می‌شوند. (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ص. ۱۹-۱۷). به بیان دیگر

همان‌گونه که عالمان نقلی موظف هستند صرفاً به نقل اکتفا نکنند و به عقل هم رجوع کنند. عالمان سایر علوم نیز وظیفه دارند برای بررسی مسائل علمی خود و ارائه پاسخی که حجت داشته باشد به معارف دینی رجوع کنند. از آنجاکه اغلب احکام شارع امضایی و توصلی است علوم دینی نیز بیش از آنکه تأسیسی و تبعیدی باشند امضایی و توصلی خواهند بود. این راهبرد شارع در مصادره کردن عرف عقلا و امضا کردن بنای عقلا خود راهبردی محوری و تمدن ساز است. در علم دینی شارع یا به تبیین اصول و فروع می‌پردازد یا تنها به ذکر اصول کفایت می‌کند و معیار دینی بودن دسته اخیر این است که فروع از اصول مستنبط شوند. (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص. ۱۷۱)

مهم‌ترین عنصر در حل مسئله اسلامی نمودن علوم اصلاح مبادی تصویری آن است. در تحقق علم دینی نباید انتظار یک علم کاملاً متفاوت و کاملاً بیگانه از علم جدید را داشت حتی در فلسفه مطلق هم اگر جهان‌بینی الحادی به الهی تبدیل شود ساختار عالم تغییر نمی‌کند بلکه جهانی که در غضب و غارت الحاد است به صاحب اصلی و توحیدی خود بازمی‌گردد و به همراه آن مسئولیت‌ها و سعادت تأمین می‌شود. البته ارزیابی موجودات جهان بدون اطلاع از آغاز و انجام آن‌ها سرنوشتی جز علم سکولار نخواهد داشت. حتی بررسی آیات کتاب الهی بدون توجه به آیات انزال و فلسفه تنزیل می‌تواند کاملاً به صورت سکولار انجام پذیرد و علوم می‌مانند ادبیات قرآن و علوم قرآنی سکولار داشته باشیم. علم سکولار به دسته‌ای از علوم لابشرط نسبت به فاعل و غایت اشاره ندارد. بلکه تمام علوم اعم از علوم منطقی، طبیعی، ریاضی و اخلاقی همگی یا الهی هستند یا الحادی. توضیح بیشتر آنکه هیچ دانشی در خلأ شکل نمی‌گیرد؛ بلکه هر علمی بر پایه‌ی مبانی و پیش‌فرض‌های بنیادینی استوار است که هویت آن را می‌سازد. این مبانی که میان جهان‌بینی کلی و مسائل اختصاصی علم پیوند برقرار می‌کنند، فلسفه مضاف نامیده می‌شوند. بر این اساس، علم سکولار به معنای بی‌طرفی نسبت به فاعل و غایت نیست، چرا که هیچ دانشی بدون مبانی فلسفی وجود ندارد. اگر فلسفه مضاف یک علم بر

پایه جهان‌بینی الحادی باشد، تمام مسائل آن دانش صبغهی الحادی پیدا می‌کند. اما اگر این مبانی بر اساس فلسفه الهی بازسازی شوند، آن علم هویت دینی می‌یابد. به همین دلیل، فلسفه مطلق بر تمام علوم ریاست دارد؛ زیرا اصول موضوعه فلسفه‌های مضاف را تأمین کرده و آن‌ها را از خطر الحاد می‌رهاند. اگر مبانی و فلسفه مضاف این علوم الهی باشد خود آن علوم و فروعات و مسائل آن نیز الهی خواهد بود. به این ترتیب تا مبنای یک دانش الهی نشود آن دانش اسلامی نخواهد شد و همین دلیل ریاست عالی فلسفه مطلق و جهان‌بینی الهی بر سایر علوم است. سرشت علوم اسلامی و سرنوشت آن‌ها مرهون فلسفه مطلق است مهم‌ترین خدمتی که فلسفه الهی به علوم استدلالی می‌کند این است که اسلامی بودن آن را تضمین و الهی بودن آن را تأمین می‌کند و آن را از خطر الحاد می‌رهاند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص. ۲۸ و ۲۹) علت اینکه همه ما فقه را اسلامی می‌دانیم این است که احکام و قوانین آن را خداوند تعیین کرده است. در علوم تجربی و ریاضی نیز، چون خود موجودات و ویژگی‌های اصلی آن‌ها همگی آفریده‌ی خدا هستند، کشف این ویژگی‌ها در واقع شناخت فعل و آفرینش الهی است. بنابراین، با همان منطقی که فقه را دینی می‌دانیم، این علوم را نیز باید دینی دانست؛ چرا که مطالعه‌ی آن‌ها به معنای مطالعه‌ی آثار و مخلوقات خداوند است. اگر فقه را مانند خواندن کتاب دستورات خداوند بدانیم، علوم تجربی مانند تماشای تابلوی نقاشی اوست؛ همان‌طور که هر دو به یک هنرمند و صاحب اثر یعنی خداوند برمی‌گردند، هر دو نیز هویت دینی دارند.

بنابراین توسع بخشیدن به دین به معنای عبور از تعریف محدود دین و پیوند دادن آن با تمام ابعاد هستی به عنوان «فعل الهی» است. در این رویکرد، عقل نه در مقابل دین، بلکه به عنوان چراغی برای کشف حقیقت در درون منظومه معرفت دینی قرار می‌گیرد. بر این اساس، هضم و تعالی فلسفه‌های مضاف یعنی بازسازی مبانی علوم وارداتی در دستگاه عقلانیت و حیانی. این فرآیند با تغییر نگاه از طبیعت به خلقت، دانش را از سطح سکولار به جایگاه علم الهی ارتقا

می‌دهد. در واقع با این راهبرد، علوم از خطر الحاد رهایی یافته و در منظومه معرفت توحیدی هویت دینی پیدا می‌کنند. برای درک بهتر، می‌توان این فرآیند را به دستگاه گوارش تشبیه کرد؛ همان‌طور که بدن مواد غذایی را از محیط می‌گیرد، آن‌ها را تجزیه کرده و به بخشی از بافت زنده خود تبدیل می‌کند، عقلانیت و حیانی نیز علوم دیگر را از ساحت سکولار جدا کرده و پس از بازسازی، آن‌ها را به جزیی از پیکره دانش دینی تبدیل می‌کند.

۲.۵. تهذیب علوم طبیعی با ارائه‌ی تقریری نو از مناط تمایز علم و غیرعلم بر پایه فلسفه الهی

اساساً یکی از قوت‌های مهم نگاه عمیق آیت‌الله جوادی که به آن اشاره نمی‌شود رویکرد خاص و نوین ایشان به فلسفه علم است. فلسفه علم آیت‌الله جوادی آملی در صورت بازسازی و تصریح به لوازم مبانی ایشان فلسفه علمی کاملاً جدید و دقیق خواهد بود. ایشان بر اساس مبانی و ارکان تئوری خودشان تمایز^۱ علم و غیرعلم را به داشتن نگاه تفهیمی از فعل الهی و فقدان این تفهم برمی‌گردانند. گزاره‌های علمی در علوم انسانی و علوم طبیعی باید دارای تبیینی از اراده الهی در نسبت با آن موضوع باشند. اگر نسبت عالم تکوین را به‌عنوان فعل الهی و موضوع علم با مبدأ و غایت به‌صورت تفهیمی و همدلانه تبیین کردیم گزاره‌های ما علمی خواهند بود. چنین رویکردی به علم پاسخی کوپرنیکی به تمایز علم و غیرعلم می‌دهد. به‌عنوان مثال یکی از مسائل مطرح در حوزه‌های علوم اجتماعی این بوده است که با ایجاد شباهت روشی و کارکردی با علوم طبیعی اثبات کنند که تبیین‌های مطالعات اجتماعی نیز علمی هستند در این رویکرد به علم آنچه مسلم پنداشته می‌شود علم بودن بدون چون‌وچرای علوم طبیعی است و سایر رشته‌ها و مطالعات برای علمی قلمداد شدن باید به نحوی از انحاء بین خودشان و علوم طبیعی وجه شبه ایجاد کنند؛ اما بر اساس فلسفه علم آیت‌الله جوادی آملی این علوم طبیعی هستند که باید با پاسخ به دو پرسش مهم در باب مبدأ فاعلی و غایی

1. demarcation

موضوعاتشان با علوم اجتماعی تفهم محور تشابه برقرار کنند تا بتوانند شروط لازم علمی بودن را احراز کنند. (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ص. ۱۳۳-۱۳۰) این نظریه رویکردی نوین و قابل دفاع به تبیین‌های علمی دارد که تمام علوم دینی لازم است از چنین تبیینی برخوردار باشند.

۳.۵. نفی امکان تعارض علم و دین از طریق ممتنع دانستن تقابل عقل و نقل با دین و تعیین جایگاه

عقل و نقل در منظومه معرفت دینی

دین بر پایه اراده و علم خداوند استوار است و وحی الهی، اصلی‌ترین منبع این دانش محسوب می‌شود که هیچ خطایی در آن راه ندارد. ما برای درک و کشف این حقیقت الهی، از دو ابزار عقل و نقل استفاده می‌کنیم. گاهی ممکن است در ظاهر میان حکم عقل و متون نقلی تضادی به نظر برسد که برای حل آن دو حالت وجود دارد:

۱. تضاد ریشه‌ای و قطعی: در این حالت، ملاک اصلی همان دلیل یقینی است. برای مثال، وقتی با برهان عقلی ثابت می‌شود که خداوند جسم ندارد، تمام آیاتی را که در ظاهر برای خدا جسم قائل شده‌اند، به شکلی تفسیر می‌کنیم که با این حقیقت قطعی هماهنگ شود.
۲. تضاد ظاهری: در اینجا تضاد را به معنای دشمنی و تناقض نمی‌بینیم؛ بلکه یکی را توضیح‌دهنده و محدودکننده دیگری می‌دانیم. به این صورت که عقل می‌تواند مشخص کند که یک حکم نقلی در چه شرایط خاصی اجرا شود (تخصیص) و در مقابل، نقل هم می‌تواند به بنای عقلا را جهت بدهد و آن‌ها را تأیید یا رد کند. (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ص. ۱۷۰-۱۸۰) معنای دینی بودن دلیل عقلی و نقل، حجیت مقبول آن‌ها است؛ یعنی مدرکات عقل و نقل در صورت صواب جزء دین هستند و در صورت اشتباه و خطا خارج از دین خواهند بود؛ هرچند که تا قبل از کشف خطا و اشتباه با خود معذوریت به همراه دارند. آنچه حجیت ذاتی دارد یقین است و یقین موجودی ممکن است که نیازمند به جاعل است و در پی حجت بودن ذاتی قطع و یقین، عقل نیز حجیت بالعرض پیدا می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۱۱-۱۰۸) حجت‌های دینی یا دلیل عقلی

هستند یا دلیل نقلی؛ در هر دو حجت مسئولیت فهم و پذیرش با عقل است اما در دلیل عقلی خود عقل مسئول استدلال آوری و تکلم است اما در دلیل نقلی عقل استدلال و تبیین نقل را استماع می‌کند و می‌پذیرد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص. ۲۴) بر این اساس هرگونه تعارضی میان علم و دین از اصل منتفی و غیرممکن است چراکه عقل همانند نقل زیرمجموعه معرفت دینی است و باوجود چنین تعاضدی میان عقل و نقل فرض تعارض میان علم - به‌عنوان ثمره عقل - با دین نیز تعارض میان مقسم و قسم خواهد بود و عقلاً منتفی می‌گردد.

برخی قائل هستند که عقل و دین هیچ‌کدام جایگزین دیگری نیست و هرکدام وظیفه و مسئولیت معرفتی جداگانه‌ای دارند. عقل به بررسی نظام تکوین می‌پردازد و دین در حوزه تشریح نقش ایفا می‌کند. این رویکرد قائل به استقلال مطلق میان عقل و دین نیست بلکه نسبت دین با عقل را استقلال نسبی می‌داند به این معنا که عقل به کلیاتی از معارف شریعت به‌صورت موجه جزئی دست می‌یابد و دین نیز برای پشتیبانی از معارف خود استدلال‌های عقلی ارائه می‌دهد. (باقری، ۱۳۸۷، ص. ۷۱)

این نقد به رویکرد آیت‌الله جوادی آملی نه‌تنها وارد که حتی مربوط هم نیست؛ چراکه ناقد نظریه دایرةالمعارفی در باب علم دینی را نقد می‌کند. نظریه علم دینی براساس عقلانیت و حیانی دین را به متون دینی فروکاست نمی‌دهد؛ بلکه در نگاه عقلانیت و حیانی دین مجموعه حقایقی است که با علم و اراده الهی در هستی ثبوت یافته است و به‌وسیله عقل و نقل کشف می‌شود. به‌بیان‌دیگر می‌توان گفت که آیت‌الله جوادی آملی تفکیک و جدایی نظام تشریح از نظام تکوین را نمی‌پذیرد بلکه به انطباق تشریح و تکوین قائل هستند. پیش‌فرض چنین نقدی این است که عقل تنها در برخی احکام کلی منبعی معرفت‌شناختی در دین محسوب می‌شود درحالی‌که آیت‌الله جوادی آملی تمام احکام صائب عقل را جزء دین می‌داند.

۴.۵. جذب و استفاده حداکثری از علوم با تفکیک میان مقام عمل و پژوهش از مقام نظر و اعتقاد محقق
آیت‌الله جوادی آملی بر مبنای واقعیت داشتن شکاف عمل و نظر و فاصله‌ای که دانش با کنش

دارد علمی شدن علوم را مسئله‌ای متفاوت از متدین شدن عالمان می‌داند. در این رویکرد علم جدای از عالم یک حقیقت دینی دارد هر چند که عالم از آن بی‌بهره باشد. ما وقتی می‌گوییم که کسی مسلمان است سخن از دو نوع مسلمانی است یک مسلمان فلسفی که به تمام ملاحظات و لوازم اعتقاد خود التفات و توجه دارد و در هنگام تفکر و پژوهش نگاه الهی خود را حفظ می‌کند و دیگری مسلمان فقهی و عرفی که ممکن است در هنگام پژوهش با بی‌توجهی به مبدأ و غایت اثری بر آن‌ها مترتب نکند. با لحاظ این نکته در سنجش و ارزیابی علوم از حیث الهی یا الحادی بودن پیوند آن علوم با اندیشمند و عالم ملاک نیست زیرا ممکن است پژوهشگر و محقق حمل محمول بر موضوع را با تحقیق اثبات کرده باشد اما آن را بر خودش تحمیل نکرده باشد و خود به آن واقعیت و حقیقت اعتقاد نداشته باشد. ارزیابی الحادی یا الهی بودن علم با ملاحظه عالمان آن تنها در صورتی صحیح است که عقیده عالم با علمش هماهنگ باشد یعنی عالم به حکم علمی خودش معتقد باشد در این صورت قاعدتاً حکم عالم و علم یکی خواهد بود. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص. ۲۴-۱۹) به بیان دیگر؛ از آنجا که در علم دینی ما به دنبال تحقق علم دینی هستیم و نه متحقق شدن عالمان متدین؛ باید بین دین و تدین تفکیک قائل شد؛ دینی بودن قید گزاره‌های علمی است؛ گزاره‌هایی که مبانی آن را فلسفه مطلق بر مبنای نگاه توحیدی تأمین می‌کند. در علم دینی، عالم با ملاحظات هستی‌شناختی و با توجه به مبدأ فاعلی و غایی موضوع، محمول را بر آن حمل می‌کند. اما تدین وصف عالم است و نه علم؛ یعنی اگر عالم به گزاره‌های علم دینی، آن را بر خود تحمیل کرد و علاوه بر پیوند موضوع با محمول میان گزاره و خودش نیز گره و پیوند ایجاد کرد چنین عالمی هم عالم دینی است و هم عالمی متدین. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص. ۲۰) این رویکرد به علم دینی باعث جذب حداکثری علوم فارغ از عالمان آن و احیاگر آزاداندیشی و حق محوری می‌گردد به گونه‌ای که بیش از آنکه گوینده محوریت یابد کلام و محتوای علم محوریت پیدا می‌کند.

۵.۵. هویت بخشی دینی به علوم فنی از طریق تبیین معیار حجیت در حکمت عملی

یکی از نقدهای مهمی که در باب راهبرد تحقق علم دینی آیت الله جوادی آملی مطرح می شود این است که ماهیت علوم فنی و تکنیکال به گونه ای است که با احتیاط و بر اساس ظن سخن می گوید و حتی بسیاری از فرضیه های مطرح در این علوم کاری به واقعیت ندارند و فارغ از هرگونه دغدغه صدقی دلواپس کارکرد و نتیجه دهی هستند؛ اما زبان دین کاملاً جزمی و یقینی است به گونه ای که کلام مقابل خود را کاذب می داند. با توجه به این تفاوت و تباین چگونه می توان چنین گزاره های مشکوک و متزلزلی را دینی دانست و از آن دفاع کرد؟

در پاسخ به این اشکال باید توجه داشت که دینی بودن این دسته از علوم یک امر متواظی و تشکیک ناپذیر نیست بلکه در یک سیر تشکیکی به دین استناد داده می شوند به گونه ای که اگر علمی یقینی و قطعی بود آن علم با یقین و قطع دینی است و اگر ظنی یا احتمالی بود و صرفاً در مقام عمل رفع حیرت کرد، آن علم با توجه به خود این قیود ظنی و احتمالی دینی است. همان گونه که در استناد حکمت عملی از جمله احکام فقهی به دین چنین فرایز و فرودی وجود دارد. (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص. ۱۷۳ و ۱۷۲) توضیح آنکه، در رویکرد آیت الله جوادی آملی بین مناظ دینی بودن علوم حکمت نظری و حکمت عملی تفاوت وجود دارد. چرا که خود این علوم ناظر به دو واقعیت متفاوت موجودات هستند. از آنجا که موجود یا حقیقی است یا اعتباری و به تبع آن علوم نیز یا نظری هستند و یا عملی؛ علوم می که موضوعات حقیقی دارد نسبت به وجود انسان لا بشرط هستند اما علوم عملی بعد از وجود انسان موضوعیت پیدا می کنند. این داعیه که علوم جدید کاری به صدق و کذب ندارند و صرفاً رویکردی کارکردی و نتیجه محور دارند باعث می شود که جایگاه آن از علوم نظری به علوم عملی منتقل شود چرا که مسئله این علوم پاسخ به نیازهای عملی است و نه فهم علمی، حقیقی و صادقانه موضوع آن گونه که در واقعیت وجود دارد به همین دلیل با مناطها و سنجه های عقل عملی، دینی بودن و حجیت آنها احراز یا رد می شود. به بیان

دیگر می‌توان جایگاهی که امر عقلانی و عرف عقلا در اصول فقه دارد همان جایگاه را برای علوم تجربی نوین و مدرن نیز قائل شد و چون اکثر این علوم تنها داعیه کارکردگرایی دارند و سخنی از واقع‌گرایی نمی‌زنند یا بیش از آنکه واقع‌نما و مبنی‌گرا باشند صرفاً نتیجه محور و انسجام‌گرا هستند بر اساس امضای یا ردع شارع آن‌ها را دینی یا غیردینی دانست.

به صورت کلی روش پژوهش‌های اسلامی یا عقلی و منطقی است یا عقلانی و براساس مبنای عقلا به کمک عدم ردع شارع انجام می‌گیرد. در دین برای یادگیری علوم روش خاصی تأسیس نشده است بلکه غالب راه‌های پژوهش و تحقیق امضائی و توصلی است بدون آنکه پای تعبد و تأسیسی در میان باشد. روش اسلام در تعلیم علوم همانند روشش در تعلیم احکام فقهی، اخلاقی و حقوقی امضائی، توصلی است و حتی عالم ملحد نیز می‌تواند علم اسلامی تولید کند و مجتهد در علوم فقهی شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص. ۱۳۰)

اما ارزش داورى علوم در حکمت نظری که داعیه صدق و کذب دارند کاملاً متفاوت است به گونه‌ای که علم دینی علمی است که از حاق واقع پرده بردارد و براساس مطابقت با خارج صدق خود را تأمین کند. بر این اساس علوم رایج در دانشگاه که بر اساس موضوع تقسیم‌بندی شده‌اند و افعال الهی را مورد بررسی قرار می‌دهند اگر محمول‌ها و پاسخ‌های این علوم به مسائل با لحاظ و توجه به لوازم این دو پرسش بنیادین در باب موضوع که؛ چه کسی آن را آفریده است؟ و برای چه هدفی آفریده است؟ بیان شوند؛ بدون شک این چنین علمی اسلامی خواهد بود. علوم دینی دانشگاه، علل قوام؛ یعنی صورت و ماده را از خلقت می‌گیرند و علل وجود؛ یعنی فاعل و غایت از دین أخذ می‌کنند. باید توجه داشت که علم در ابتدای پیدایش سکولار نیست هر چند که عالم ممکن است سکولار باشد. علم اگر علم باشد و نه وهم و فرضیه؛ تفسیر خلقت است و بی‌گمان تفسیر فعل الهی، اسلامی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص. ۱۴۴) تمام علوم در ابتدا اسلامی است اما در استمرار و بقا ممکن است که زمینه الحادی بودن پیدا کنند به این دلیل که فلسفه مضاف آن‌ها - قیودی که در ادامه راه بر فلسفه مطلق وارد می‌شود و اصول موضوعه سایر

علوم را فراهم می‌کند - اسلامی یا الهی خواهد بود.

ملاحظه و توجه به علت غایی و علت فاعلی در پژوهش‌های علمی ثمرات مبارک و مهمی در پی دارد - و می‌تواند تمام اجزای علم را مانند تک‌تک اعمال دینی کند - اول؛ تمام عالم به‌عنوان مخلوق الهی و موجوداتی امکانی به مبدئی الهی برمی‌گردد. دوم؛ حضور ذهنی تفکر الهی در تعلیم باعث می‌شود متن علوم از دایره الهی بودن خارج نشوند. البته دراین بین لازم نیست که معلم یا متعلم مسلمان باشد بلکه توجه به ملاحظات علت فاعلی و غائی در اینجا محور است و نقش ایفا می‌کند هر چند که آن عالم و دانشمند از لحاظ عقیدتی کافر باشد. سوم؛ نگاه توحیدی باعث می‌شود که آنچه اکنون دانشمندان به نام کشفیات خود مصادره می‌کنند عنایت الهی دانسته شود و آنچه را که کشف می‌کنند کشف فعل الهی بدانند. چهارم؛ ارجاع کشفیات عقل به جاعل عقل مسئولیت‌های فراوانی در پی خواهد داشت که به‌تبع آن سعادت انسان نیز تأمین خواهد شد. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص. ۱۴۳-۱۴۰)

نتیجه‌گیری

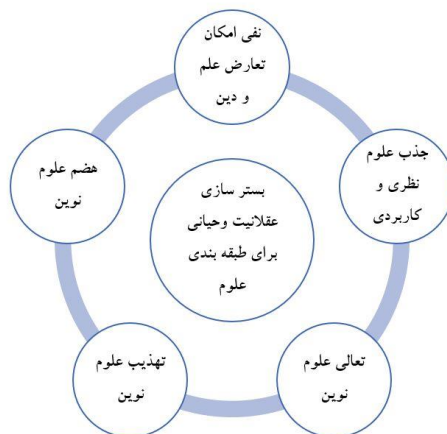
مواجهه حکمای اسلامی در عصر ترجمه با علوم وارداتی مواجهه راهبردی بوده است. یکی از مهم‌ترین راهبردهای حکمت اسلامی تدوین و تأکید بر طبقه‌بندی علوم مبتنی بر ظرفیت‌ها و بسترهای معرفتی آن است که منجر به مدیریت کلان جریان دانش، از آن خود ساختن علوم جدید و بسترسازی تحقق تمدن اسلامی شد. فارابی مؤسس حکمت اسلامی در این دوره به جهت ارائه دادن ابزارهای راهبردی مواجهه فعال با نهضت ترجمه به‌خصوص ارائه طبقه‌بندی علوم، معلم ثانی قلمداد شد. این جریان در عصر مغول و عصر صفویه نیز مواجهه راهبردی داشته است که در نهایت منجر به بسط شیعه در ایران و تصرف اعتقادی حکومت مغول در دوره خواجه نصیر و منجر به سامان دوباره نظام علمی و تحقق نسبی تمدن اسلامی عصر صفوی در دوره میرداماد شد تا آنجا که میرداماد نیز بر همین اساس معلم ثالث نام گرفت. عقلانیت و حیانی مهم‌ترین ظرفیت فکری انقلاب اسلامی جهت مواجهه راهبردی با علوم

غربی جدید و سامان مختصات علمی و تمدنی عصر حاضر است. عقلانیت و حیانی و دستگاه حکمی برآمده از آن دستگاہی دارای بینش راهبردی و تمدن ساز است که این عقلانیت هم از جمود و تحجر عاری است و هم نسبت به التقاط و الحاد مصون است.

در عصر حاضر مختصات علمی و تمدنی انقلاب اسلامی شباهت های اساسی با عصر نهضت ترجمه و عصر تکوین ایران شیعی دارد و در نتیجه نیازمند بروز و ظهور عالمان با تفکر راهبردی جهت تحقق علم دینی طراز تمدن اسلامی است. عالمانی که با ایفای «تعلیم مجدد» نهاد علم در ایران را به نفع تمدن اسلامی سامان بخشند.

آیت الله جوادی آملی به عنوان متفکر عقلانیت و حیانی با تبیین نظریه علم دینی شان در سال های اخیر بستر مواجهه راهبردی با علوم مدرن و شرایط پیچیده تمدنی ایران فراهم کرده است که می تواند طبقه بندی ویژه ای را جهت سامان نظام علمی و تحقق علم دینی به دست دهد و به عنوان معلم رابع نقش آفرینی نماید.

مجموع دیدگاه های ایشان در تداوم مسیر فارابی، ابن سینا و ملاصدرا در قالب یک طبقه بندی علوم ویژه قابل بیان است: چراکه قلمرو عقل و دین، وحدت و تمایز علوم، مناط علم از غیر علم، ارزش داوری درباره علوم که مجموعاً از الزامات ارائه یک طبقه بندی می باشند.



نمودار - راهبردهای عقلانیت و حیانی در ارائه طبقه بندی علوم برای تحقق علم دینی

تبیین بسترسازی جهت اصلاح طبقه‌بندی علوم از منظر آیت‌الله جوادی آملی یکی از مهم‌ترین سازوکارها و نتایج عقلانیت و حیانی در نظریه علم دینی است که در این مقاله سعی شد پنج راهبرد اساسی که بستر طبقه‌بندی علوم و در نتیجه تعلیم مجدد را فراهم می‌نمایند استخراج گردد. مهم‌ترین وظیفه نهادهای متولی علم و نظریه‌پردازان علم دینی در ایران این است که این مقدمات این طبقه‌بندی را به صورت جامع و کامل مبتنی بر عقلانیت و حیانی و سایر ظرفیت‌های حکمت اسلامی و سایر معارف اسلامی و انقلابی استخراج نموده و نقش تمدنی خود را ایفا کنند. ضرورت این امر وقتی مشخص می‌شود که بدانیم در حال حاضر با یک تهافت مضاعف و التقاطی از دیدگاه‌های شرقی و غربی در حوزه طبقه‌بندی علوم مواجهیم به گونه‌ای که الهیات ذیل دانشکده ادبیات یا بریده و بیگانه از سایر علوم قرار گرفته و علوم فقه و فلسفه و کلام و عرفان به طور جداگانه در حوزه‌های علمیه شکاف نابودگر طبقه‌بندی ناقص علوم را به رخ می‌کشد. این ناسازگاری به هیچ وجه پذیرفته عقلانیت و حیانی نیست امید است که این نوشته و کنگره مقدمه‌ای جهت حرکت واقعی برای اصلاح نهاد علم در ایران واقع شود.

منابع

- ابن حزم اندلسی، علی بن احمد (۱۳۶۹ش). مراتب العلوم، تحقیق: احسان عباس، ترجمه محمدعلی خاکساری. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- ابن ندیم. (۱۳۸۷ش). الفهرست. تصحیح: رضا تجدد، تهران: اساطیر، با همکاری مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها.
- باقری، خسرو. (۱۳۸۷). هویت علم دینی: نگاهی معرفت‌شناختی به نسبت دین با علوم انسانی. تهران: طبع و نشر. چاپ دوم.
- جابر بن حیان. (بی‌تا). رسایل جابر بن حیان. مصحح: احمد فرید المزیدی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). سرچشمه اندیشه. قم: مرکز نشر اسراء. چاپ دوم.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم: مرکز نشر اسراء. چاپ سوم.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). تبیین برخی از مطالب منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. فصلنامه اسراء. پژوهشگاه علوم و حیانی معارج، سال اول، شماره دوم، صص ۱۷-۴۰.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۱). انتظار بشر از دین. قم: مرکز نشر اسراء. چاپ هشتم.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۲). شریعت در آینه معرفت. قم: مرکز نشر اسراء. چاپ هفتم.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۴). اسلام و محیط‌زیست. قم: مرکز نشر اسراء. چاپ هشتم.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۶). دین‌شناسی. قم: مرکز نشر اسراء. چاپ نهم.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۴۰۱). علم دینی. تحقیق و تنظیم: حمید پارسانیا. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- حسین طلایی، پرویز؛ نجفیان رضوی، لیلا. (۱۳۹۰). علل گرایش به ترجمه کتاب‌های تاریخی در عصر قاجار (با نگاهی به جریان‌های عمده ترجمه در ایران). پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال یازدهم، صص ۱-۱۴.
- خسروپناه، عبدالحسین و بابایی، قاسم. چیستی و گستره علم دینی از نظرگاه آیت‌الله جوادی آملی، فصلنامه اسراء. پژوهشگاه علوم و حیانی معارج، سال سوم، شماره دوم، صص ۲۷-۴۸.
- خوارزمی، ابو عبدالله. (۱۳۶۸ش). مفاتیح العلوم. ترجمه حسین خدیوچم. تهران: علمی فرهنگی.

- شاه‌آبادی، محمد مهدی؛ پورعزت، علی اصغر. (۱۳۹۵). کاربرد رویکرد میان‌رشته‌ای در مسئله تحول در علوم انسانی: بازخوانی تاریخی نهضت ترجمه در تمدن اسلامی در زمینه خط‌مشی‌گذاری عمومی. فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، دوره هشتم، شماره ۳، صص: ۱-۳۷.
- شمس‌الدین آملی، محمد بن محمود. (۱۳۷۹ش). نفائیس الفنون فی عرائس العیون. تصحیح: ابوالحسن شعرانی، تهران: انتشارات اسلامیه.
- صدرالمتألهین، محمد شیرازی. (چاپ سنگی). شرح الهدایه الاثریه.
- غزالی، ابوحامد. (۱۳۵۱ش). احیاءالعلوم الدین. ترجمه: مؤالیدین محمد خوارزمی، تصحیح: حسین خدیوچم. تهران: علمی و فرهنگی.
- فخر رازی. (۱۳۸۲ش). جامع‌العلوم. تصحیح علی آل داوود. تهران: بنیاد موقوفات دکتر افشار یزدی.
- کیان‌فر، جمشید. (۱۳۸۴). نهضت ترجمه و دارالفنون. پیک نور، سال سوم، صص ۸۳-۹۲.
- میرداماد، محمدباقر بن محمود. (۱۳۶۷ش). کتاب القیسات. به اهتمام مهدی محقق. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- نصر، سیدحسین. (۱۳۹۰). چرا فارابی را معلم ثانی خوانده‌اند؟ برگرفته از کتاب فارابی شناسی (گزیده مقالات). به اهتمام میثم کرمی. تهران: حکمت. چاپ اول.
- نورانی‌نژاد، حمیده؛ کریمی زنجانی اصل، محمد. (۱۳۸۳). مقدمه کتاب الرسالة الشرفیه فی تقاسیم العلوم الیقینیه (متنی فارسی از سده هفتم هجری). تألیف ابوعلی حسن سلماسی.

تاویل عرفانی ازمنه مقدس قرآنی

بررسی موردی: آراء فناری و تلقی او از آموزه «یوم» ابن عربی

مهدی حسن آهنگری*

چکیده

در قرآن کریم مقاطعی از زمان ذکر شده که دارای ویژگی‌های خاصی هستند. مانند «یوم رب»، «یوم ذی المعارج»، «یوم القیامه» و «لیله القدر». از این زمان‌ها با عنوان کلی «ایام الهیه» یاد می‌شود. تفسیر و تاویل این ازمنه از گذشته محل بحث و مناقشه میان مفسرین، متکلمین و حکمای الهی بوده است. مسأله محوری این مقاله، فهم دقیق‌تر این ازمنه بر پایه تلقی شارحان مکتب ابن عربی به ویژه فناری از واژه کلیدی «یوم» است. پس پرسش این است که: تاویل عرفانی ازمنه مقدس قرآنی بر اساس تلقی عرفا از یوم و لیل چگونه است؟ بر اساس کلام خود ابن عربی و انعکاس آن در آرای فناری، درمی‌یابیم که: یوم، شامل هر مقطعی از هستی است که در آن ظهور و خفائی صورت پذیرفته باشد؛ لذا ظهورش همان نهار و باطنش لیل است. این پژوهش با رویکردی هستی‌شناسانه به درک عمیق‌تری از ایام الهیه ناآل شده و هر کدام از این مقاطع را به عنوان یومی از ایام الهی تلقی کرده است، نتیجه این که در هر کدام از آن‌ها یا حقیقتی ظاهر و سپس در بطون می‌رود و یا در پنهان بوده و ظاهر می‌شود. تنها تفاوت این ایام در کمیت و طولانی یا کوتاهی نسبی آن‌ها است.

واژگان کلیدی

یوم رب، یوم ذی المعارج، یوم القیامه، لیله قدر، ایام الهیه، ابن عربی، فناری.

* دکتری تخصصی رشته تصوف و عرفان اسلامی دانشگاه ادیان و مذاهب قم. (mahdihassanahangari@gmail.com)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۱۶؛ تاریخ اصلاحات: ۱۴۰۴/۱۰/۰۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۰؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۱۲)

□ حسن آهنگری، مهدی (۱۴۰۴). تاویل عرفانی ازمنه مقدس قرآنی، بررسی موردی: آراء فناری و تلقی او از آموزه «یوم» ابن

عربی، فصلنامه حکمت/اسراء، ۴ (۵۱)، ۵۹-۸۲. | doi: 10.22034/hi.2026.558081.2138

مقدمه

اگر به مصحف شریف نگاهی هر چند گذرا بیندازیم، خواهیم دید که در آن کلام نورانی علاوه بر مقاطع و مصادیق زمانی کلی مثل "یوم"، "لیل"، "نهار"، "شهر" و... مقاطعی هم ذکر گردیده است که دارای خصوصیت و ویژگی خاص است، که برخی از آنها در لسان عرفا به ایام الهی یاد می‌شود، مثل یوم رب و یوم ذی المعارج و برخی هم هر چند دارای این عنوان خاص نیستند، ولی دارای ویژگی متمایز کننده از سایر اوقات می‌باشند، مانند "لیله مبارکه قدر" ما در این نوشتار ذیل این بحث به این مصادیق می‌پردازیم، هر چند در همین ابتدای بحث بیان می‌داریم این مقاطع با خصوصیت خاص محصور در این موارد نیست، ولی ضیق محتوای این نوشتار سبب گشت تا، ما به همین موارد بسنده نماییم. در حول این موضوع کارهای پژوهشی مفید و ارزشمندی صورت گرفته مثل مقاله تلقی ابن عربی از زمان در کتاب الفتوحات المکیه نوشته جناب آقای حمید رضا هاشمی که در اسفند ۹۷ مجله جاویدان خرد، به چاپ رسیده است. ولی وجه تمایز این نوشتار نسبت به آثار قبلی و مقاله مذکور این است که: نگارنده در این نوشتار بر آن است تا بر اساس تلقی ابن عربی از زمان و کلید واژه یوم به عنوان یک بستر برای کل نوشتار، به طور خاص به تفسیر و تأویل ایام الهیه خاص، که بسیاری از آنها فرازمانی و فرا طبیعی هستند، پردازد. مانند یوم رب و یوم ذی المعارج، تا از این رهگذر راهی برای قرآن پژوهان در فهم دقیقتر این مقاطع گشوده گردد.

۱- دیدگاه کلی فناری به زمان، یوم و ایام

اگر به ادوار و مقاطع مختلف زمانی (که بسیاری از آنها در قرآن هم ذکر گردیده است) نظری بیفکنیم، برای شناخت و معرفت به حقیقت آنها ناگزیر از رجوع به سرّ این ایام و ادوار هستیم. چون بنابر مبنای ابن عربی در فتوحات مکیه اسم دهر به عنوان اسم شریفی از اسماء الله همانا سرّ و روح زمان است:

«...الزمان له أصل يرجع إليه وهو الاسم الإلهي الدهر...؛ زمان دارای اصل و ریشه‌ای است

که زمان به او بازگشت داده می‌شود و آن اسم الهی دهر است» (ابن عربی، بی تا، ج. ۴، ص ۳۳۷)

پس ناچا باید ورق به ورق ادوار و مقاطع کلی و جزئی از ادوار مذکور در مصحف و غیر آن را چونان کتابی پر رمز و راز توّرق کنیم تا به عنایت حق ضمن قدمی در تأویل بخشی از کلام الهی به روح زمان و ادوار که نائل شویم.

شاید اگر بخواهیم کلام در این مقام را خلاصه کنیم و طلیعه‌ای برای مطالب پس از آن بیاوریم، می‌توانیم بگوییم تمام سخن ما بین دو مفهوم دَوْران دارد: مفهوم "آن" و مفهوم "دور". در توضیح باید گفت: حرکت احدی غیبی ذاتی تا استداره عرش رحمن ادامه دارد (ابن عربی، ۱۴۰۰ش، ص ۱۵-۲۱) و پس از آن رقائت اسماء که همان احکام و آثار اسماء الله است که در قالب مظاهر و اعیان خارجی جلوه گر می‌گردد، حقایق اسمائی را در افلاک و زمین امتداد می‌دهند.

پس این مظاهر، محل آثار آن اسماء بالایی هستند و احکام این اسماء در عرشی و کرسی و کواکب خود را نشان می‌دهد. این پیوستگی تا جایی است که هر کویکی به عنوان مظهري از اسماء الهی محل ظهور احکام آن، دوره‌ای دارد، به عنوان مثال دوره فلک ماه که با رقائت اسمائی حاکم بر خود ارتباط دارد ۲۸ روز و اندی است و دوره خورشید در حدود ۳۶۰ روز و کمی بیشتر. طبق تبیین محقق فناری عدد این ادوار به وزن اسماء حاکم بر آن‌ها می‌شود. در یکی ۲۴ ساعت و در یکی حدود ۲۸ روز و در دیگری تقریباً ۳۶۰ روز و قس علی هذا.

این مطلب که گذشت ما حصل کلام فناری بود که گفت:

«عدد أدوار الكواكب والأفلاك وأنواعها التفصيلية من الكبرى والوسطى والعظمى والصغرى المعلومات المقادير في مداخل النجوم، هي على عدد رقائت الأسماء التي تلك الكواكب والأفلاك صورها و مظاهر مراتبها و على عدد أحكامها و نسب أحكامها و حيطتها و توافقها و تناسبها فيما بينها و تباینها، فما هو الأتم حیطة يكون أكثر حكماً و أطول مدة» (فناری، ۲۰۱۰م، ص ۵۱۳)

عدد ادوار کواکب و افلاک و انواع متعدد آن از کبری و وسطی و عظمی و صغری که در علم نجوم مقدار هر کدام معلوم شده است [و جایگاه بحث ما نیست] بر طبق عدد رقائت اسمائی هستند که این افلاک و کواکب صورت و مظهر مراتب آن هستند و نسبت احکام آن اسماء و حیطة و توافق و تناسب و تباین بین ایشان [براساس همین مبنا] است و آن اسمی که حیطة وسیع تری نسبت به سایر اسماء دارد حکم بیشتر و مدّت طولانی تر دارد.»

در واقع به عنوان مثال یک اسمی حدود ۳۶۰ حکم دارد که باید اجرا و به منصفه ظهور درآید، مظهر آن هم با ۳۶۰ روز دورش کامل می شود تا آن اسم احکامش پیاده گردد. و تمام تناسبات و یا تباینات میان ادوار میرسد به توافق و تباین اسماء حاکم بر آنها. و طول مدّت این ادوار که صغری یا وسطی و یا کبری باشد هم بستگی به حیطة اسمی دارد که آن فلک یا کواکب صاحب دور، مظهر آن است.

حال که تا حدودی مبحث ادوار مشخص شد، باید به سراغ طرف دیگر دور که همان "آن" یا زمان فرد" باشد برویم، و تمام زمانها در مابین این دو امر یعنی زمان فرد و دور، معنا و مفهوم خود را پیدا می کنند، اگر ما از ادوار سخن گفتیم، بدون سخن از طرف مقابل آن یعنی همان "آن" نه سرّ ادوار و نه راز روز و ماه و سال مشخص نمی گردد.

حال سؤال اینجاست که این "آن" چیست؟

در پاسخ باید گفت "آن" زمان فرد غیر قابل تقسیم است، در مباحث برخی فلاسفه مثل ارسطو هم از زمنّ فرد که خود زمان نیست بلکه طرف زمان است (چون زمان از نگاه فلسفی ذاتا امری قابل تقسیم است که همان کم متصل غیر قار می باشد و بی نهایت نقطه بالقوه برای آن مفروض است)، سخن به میان آمده است:

(و علی مثال الطول و الحركة يجب ضرورة أن يكون أيضا الزمان غير منقسم و أن يكون مؤلفا

من آنات هی غیر منقسمة (ارسطو، ۲۰۰۷م، ج ۲، ص ۶۱۶)

... و بنا بر مثال طول و حرکت (که متشکل از مقاطع در کنار هم بود) ضرورت دارد که زمان غیر منقسمی داشته باشیم که تشکیل شده از آناتی که [قابلیت] تقسیم پذیری ندارد.»

اما اگر با دقت بیشتر بخواهیم از منظر عرفانی به مفهوم "آن" بنگریم، باید در یک کلام گفته شود که: "آن" همان زمان حالی است که در میان ماضی و مستقبل موجود است و هم الان وجود دارد. "آن" موجود است، چون اینکی است که وجود دارد، ولی ماضی و مستقبل معدوم یا به اصطلاح دقیق عرفانی در کمون هستند و ظاهر نیستند و ظاهر موجود همان "آن" است.

هر چند برخی با نگاه فلسفی "آن" یا زمان حال را امری موهوم پنداشته شده که نیمی از آن ماضی معدوم و نیمی دیگر از آن مستقبل غیر موجود است. (مطهری، ۱۴۰۲، ج ۲، صص ۳۴۴-۳۴۵) ولی باید گفت از دیدگاه عرفانی "آن" موجود است.

حال که به این نقطه رسیدیم باید پرده از سر "آن" برداریم لذا باید گفت: که همان "آن" که موجود است همو مظهر وجود حضرت حق متعال است. "آن" همان وجودی است که حق در او حاضر است. حال که این سوی ماجرای ایام و زمانها [که در مصحف شریف هم از آنها سخن به میان آمده است] مشخص گردید. سؤالی مطرح می شود که رابطه این "آن" با سوی دیگر یعنی "ادوار" چیست؟

تمام این آنات که فرد و غیر قابل تقسیم هستند، اگر باهم جمع شوند و به صورت یک هیئت اجتماعی در بیایند، آن حالت کلی و احاطی می شود ادوار. در اینجا از راز زمانهایی که چه در عرف و چه در متن وحی آمده است مثل یوم و شهر و عام، رمز گشایی می شوند. به این معنا: چنانکه گفته شد یک سو "آن" که فرد و غیر قابل تقسیم و موجود و مظهر حضور حق جلّ و علی است و سوی دیگر هیئت اجتماعی این آنات است که "ادوار" می باشند، در این میانه مقاطعی مثل یوم و شهر و ... احصاء می گردند. مثلاً یک دور ۳۶۵ روز است، روزها در میانه آنات و آن دور ۳۶۵ روزه دارای تعیین می شوند. و از ۱۲ ماه تشکیل شده، خود دور قمری هم از ۲۸ روز و

اندی تشکیل شده است. پس آن شد یک طرف زمان [و نه خود زمان] و یک طرف هم یک دور کامل، ایام در میانه ایشان واقع شده است. یک روز، دو روز، سه و... حال محقق فناری به این تبیین یک صبغه هستی شناسانه می دهد:

او می گوید: ادوار نماد و نماینده کثرت است و "آن" مظهر و نماد و نماینده وجود حق، چون "آن" امری وجودی است. آن هیئت اجتماعی از مجموع پدید می آید، کثرت از امکان پدید آمده است. در واقع می توان چنین تبیین نمود که بین حق (که نمادش "آن" منفرد و وجودی است) و کثرت (که نمادش هیئت اجتماعی است که به شکل "ادوار" ظاهر می شود) تعامل و ارتباطی برقرار می شود.

و از میان این حق و کثرت، ممکنات پدید می آیند که همان یوم و اسبوع و... هستند. زیرا ممکنات پدید نمی آیند مگر از توجه وجودی حق به سوی کثرت که ما از آن تعبیر به تعامل و نوعی ارتباط میان وحدت و کثرت نمودیم. صدرالدین قونوی به ایجاز و و به صورت فنی و علمی این رمز گشایی را در تفسیر خود، چنین بیان می کند

«فبالادوار يظهر أحكامها الكلية المحيطة الشاملة وبالانات يظهر أحكامها الذاتية من حيث دلالتها- اعنى الأسماء على المسمى - و عدم مغايرتها له، و ما بينهما من الأيام والساعات و الشهور و السنين يتعين باعتبار ما بينهما من الاحكام المتداخلة، و هذا كالامر في الوحدة التي هي نعت الوجود البحت و في الكثرة التي هي من لوازم الإمكان و فيما بينهما من الموجودات الناتجة عنهما (قونوی، ۱۳۸۱ش، ص ۱۸۵)

و به سبب ادوار ظاهر می شود احکام کلی و محیط اسماء و بانات ظاهر می گردد احکام ذاتی از حیث دلالت اسماء بر ذات یعنی دلالت اسماء بر مسمى و نبودن مغایرت میان اسم و مسمى و مابین آندو (آن و ادوار)، ایام ساعات و سالها و ماهها و سالها و [این مقاطع زمانی] به اعتبار مرواده و تداخل مابین ادوار و آانات متعین می شوند، و این روند مانند وحدتی است که صفت

وجود محض می‌باشد و کثرتی که از لوازم امکان است و مابین آن وحدت و کثرت موجوداتی (یعنی ممکنات) منتج می‌شوند.»

آنچه گذشت خلاصه مبنای فناری به تبعیت از ابن عربی و صدر الدین قونوی در پدید آمدن ایام بود. حال با بیان این دیدگاه باید گفت ایام الهیه که در قرآن کریم ذکر شده‌اند هم بر اساس این ساختار هستی‌شناسانه و نوع نگاه به زمان، یوم و ایام تحلیل می‌شوند.

۲. ایام الهیه

۱-۲. یوم ربّ و ذی المعارج

در کلام وحی در آیه ۴۷ سوره حج به یومی اشاره می‌کند که دارای ویژگی خاص است و آن را به طور خاص انتساب به "رب" می‌دهد.

ویک روز از روزهای پروردگار تو برابر با هزار سال است از آن سان که می‌شمیرید^۱ و در سوره معارج آیات ۳ و ۴ خداوند عالمیان از روزی سخن می‌گوید که ۵۰ هزار سال طول می‌کشد و آن را به طور خاص منتسب به خداوند ذی المعارج می‌نماید:

خداوندی که صاحب معراج‌ها است، فرشتگان و روح در روزی که به درازای پنجاه هزار سال است به سوی او بالا می‌روند^۲

نکته اولیه و اساسی که حول ایام الهی باید گفت این است بر طبق نظام هستی‌شناسانه مکتب ابن عربی و شارحان مکتبش مانند فناری، هر چه در عوالم اتفاق می‌افتد در ارتباط با اسمائی است که در آن حیطة اثر گذاری می‌کنند، چون بر طبق مبانی عرفانی، حضرت حق جلّ و علی با کثرات اسمائی، خود را در تمامی هستی امتداد داده است. چنانکه امیر مؤمنان^{علیه السلام} در دعای

۱. «وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ» (سوره ۲۲، آیه ۴۷)

۲. «مِنَ اللَّهِ ذِي الْمَعَارِجِ * تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ» (سوره ۷۰، آیه ۳-۴)

نورانی کمیل در مقام دعا به محضر خداوند چنین عرضه می‌دارد: «و تو را قسم می‌دهم به اسمائت که تمام پهنه هستی و هر چیز را پر نموده است»^۱ (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷ ه.ش، ص. ۱۱۷)

در این بحث هم فناری به صراحت می‌گوید از آنجا که اسماء در دل زمان تحت ربوبیت اسماء کلیه الهیه موج می‌زند، حضور و اثرگذاری آن‌ها در بطن ادوار و حرکات هم مشهود است. «ثم نقول: و من هذا الذوق و هو ان عدد الأدوار بعدد رقائق الأسماء؛ سپس براساس این ذوق می‌گوییم: همانا عدد ادوار به عدد رقائق^۲ (احکام) اسماء است».

او سپس مقصود خود را با صراحت بیان می‌دارد که موضوع بحث ما هم هست: شناخته می‌شود اختلاف ایام و تفاوت ایشان مانند روزی که ما برمی‌شمیریم (روز عرفی) و او [حاصل] حرکت واحد عرشیه است و ایام الهیه که آن هزار سال است بر اساس آنچه ما شمارش می‌کنیم چنانکه [حق] می‌فرماید: «وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ» (سوره ۲۲، آیه ۴۷) (فناری، ۲۰۱۰م، ص ۵۱۵)

شاید بهتر باشد برای تبیین "یوم رب و ایام الهیه"، قدم نخست را از تبیین عبارت "علی هذا الذوق" فناری برداریم، چون این عبارت گویای این مطلب است که مطالبی که توسط او در تفسیر ایام الهی بیان می‌شود، بر اساس این بنیان است. برای تبیین این مبنا باید به عبارات قبل تر او رجوع کرد که در قالب نقل قولی از ابن عربی بیان می‌کند:

«ایام بسیارند، کوچکترین آن‌ها زمن فرد می‌باشد که بر مبنای آن از معنای آیه استخراج می‌گردد که «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» زیرا شأن در آن [زمن فرد] حادث می‌شود و برای بزرگترین

۱. «وَبِأَسْمَائِكَ الَّتِي مَلَأْتَ أَرْكَانَ كُلِّ شَيْءٍ».

۲. رقائق اسماء به معنای احکام اسماء الهی است، یعنی خود آن اسماء با آن عظمت معقول که در علم حق جای دارند ظهور نموده‌اند، بلکه احکام و آثار جزئی آن‌ها اثرگذاری می‌نماید.

[یوم] حدی وجود ندارد، و بین آندو [کوچکترین یوم و بزرگترین] ایام متوسطه قرار دارند، که اولین این ایام متوسطه یوم معلوم [نزد عرب و عرف] با همه اقسامش است و باقی ایام با همین یوم اندازه گرفته می‌شود.^۱ (فناری، ۲۰۱۰م، ص. ۵۱۵)

پس مبنای اندیشه فناری که با تعبیر علی هذا الذوق از آن تعبیر نمود، بر پایه تفسیر ابن عربی از یوم است. یوم از دیدگاه محی الدین ابن عربی مجموعه‌ای از لیل و نهار است که همان ظهور و بطون می‌باشد که از "آن" یا "زمن فرد" که همان تجلی حقیقی و وجودی حق در دل زمان است، شروع می‌شود و برای نهایت آن حدی نیست، پس هر بازه‌ای که در آن حقیقتی ظاهر و سپس به غیب و گُمون برود یوم است چه کوتاه باشد و چه بلند. (ابن عربی، بی تا، ج. ۳، ص. ۲۹۱-۲۹۲)

اما چرا یوم عرفی را، یوم متوسط قرار داد که در میانه اصغر ایام و اکبر آن است، به چند دلیل: اول. دلیلی که خود بیان نمود و آن: باقی ایام با یوم عرفی محاسبه می‌شود، مثل هفته که هفت یوم عرفی است و ماه که حدود ۲۹ یوم و سال هم حدود ۳۶۵ یوم عرفی.

دوم. تصریح خود آیه شریفه در تبیین یوم رب: «وَإِنْ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ (سوره ۲۲، آیه ۴۷) و یک روز از روزهای پروردگار تو برابر با هزار سال است از آن سان که می‌شمردید» که قرآن میفرماید: هزار سال بر همان‌گونه که نزد شما محاسبه می‌شود که در دلیل اول گذشت که مبنای محاسبه ایام در میان ما یوم عرفی است، پس میزان محاسبه یوم الهی هم همین یوم عرفی است.

سوم در سطرهای پیشین در حول همین مطلب، جناب فناری به نقلی از ابن عربی اشاره می‌کند که در آن بر طبق روایتی از عائشه، یوم عرفی را که بر مبنای حرکت عرشیه (بر مبنای نجوم کهن و مبانی ابن عربی) و یا حرکت وضعی زمین (طبق ادبیات نجوم جدید) محاسبه می‌شود، تنها یک امر قرار دادی نمی‌داند، بلکه یک حقیقت نفس الامری تلقی می‌شود، چون ابن عربی

۱. «فالایام کثیره، أصغرها الزمن الفرد و علیه یخرج کُلُّ یَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ (سوره ۵۵، آیه ۲۹) لان الشان یحدث فیہ و لا حد لاکبرها، و بینهما ایام متوسطة أولها اليوم المعلوم باقسامه و الباقي یتقدر به»

در این فراز تصریح می‌کند که با این یوم عرفی روز الهی هزار ساله و یوم ذی المعارج و ایام دجال محاسبه می‌گردد، که به مضمون خبری از نبی اکرم ﷺ اشاره می‌نماید که حضرت ﷺ در مورد ایام دجال می‌فرماید: روزی مانند سال و روزی به مثابه یک ماه و روزی به مانند یک هفته است، سپس عائشه می‌پرسد: پس چگونه نماز بخوانیم؟ حضرت جواب می‌دهند: اندازه‌گیری کنید، (ابن عربی، بی تا، ج. ۱، ص. ۲۹۲؛ فناری، ۲۰۱۰، ص. ۵۱۵) پس معلوم می‌شود که اولاً وقتی می‌فرماید، روزی به مانند یک سال است، نه به این معنا که واقعا از لحاظ زمانی ۳۶۵ روز باشد، بلکه منظور هول و هراس آن است از در پی هم آمدن ابرها و ناپدید شدن آفتاب در پس ابرها و وقایع هول آور دیگر و ثانیاً وقتی می‌فرمایند: اندازه‌گیری کنید، یعنی با همین ابزاری که در یک روز متعارف اوقات نماز را اندازه‌گیری می‌شود از ابزار قدیمی گرفته تا ساعت‌های امروزی، پس مشخص می‌شود: این یوم عرفی حقیقتی دارد که در هر شرایطی مثلاً وسط آن وقت نماز ظهر است و این تنها یک امر اعتباری و قرار دادی نیست، چون احکام الله از جمله نماز و وقت نماز اموری حقیقی و دارای باطن و حقیقت خاص خود هستند پس معلوم می‌گردد: این یوم مورد محاسبه عموم مردم موضوعیت دارد.

حال که با این توضیحات ذوق و مبنای فناری در محاسبه ایام الهیه مشخص شد (که همان تبیین ابن عربی از یوم می‌باشد)، قدم بعدی او بیان علت تفاوت در این ایام و ادوار است. او که در اولین کلمات خود در این باب اشاره‌ای به نقش اسماء و رقائق و احکام اسماء الهی را در تعیین ادوار و ایام می‌نماید و در عبارات بعدی خود، ابعاد عمیق‌تری از این حقیقت هستی‌شناسانه را بیان می‌دارد:

«همانا آن (اختلاف در کوتاهی و بلندی ادوار و ایام) از اختلاف حیطة و محدوده و احاطه اسمی یا مرتبه‌ای نشأت می‌گیرد که آن یوم یا حرکت معینی که آن یوم را شکل می‌دهد به آن [اسم] منتسب می‌شود، پس هر اسمی از اسماء الهی مستند به حکم خاص خود است یا

حکم مرتبه کوکب و فلکی است که برای خود دور مخصوص به خود را دارد، پس مدت یک

دور واحد یک یوم واحد برای آن اسم الهی شکل می‌دهد.» (فناری، ۲۰۱۰م، ص ۵۱۶)^۱

فناری با صراحت بیان می‌کند که اختلاف مدت ادوار و ایام، ارتباط مستقیم با اختلاف در محدوده اسم حاکم بر آن دارد، اگر اسمی که در آن یوم یا دور خاص اثرگذار است دارای احاطه و حیطه وسیع‌تری باشد به تناسب فلک و کوکبی که از آن اسم تأثیر می‌پذیرند و تحت احاطه آن اسم هستند، دوری را شکل می‌دهند که مدت بیشتری دارد و اگر احاطه آن اسم جزئی‌تر و ضیق‌تر باشد، یوم حاصل از آن کوتاه‌تر می‌گردد.

پس در نتیجه اگر یوم رب هزار سال است و یوم ذی المعارج پنجاه هزار سال می‌باشد، با این تحلیل کلی و مبنایی، می‌توان بیان نمود که اسم حاکم بر دوری که ایام الهیه را شکل می‌دهد دارای حیطه‌ای به مراتب وسیع‌تر از ایامی مثل یوم عرفی و هفته و ماه و سال متعارف در میان مردمان است.

این مطالب که از نظر گذشت، تحلیل و دیدگاه کلی جناب ابن عربی و به تبع آن فناری در تبیین ایام الهیه بود. حال به تحلیل جزئی‌تر آن‌ها باید پرداخته شود.

فناری ابتدا به بیان تبیین و تحلیل ابن عربی از یوم رب و یوم ذی المعارج در فتوحات می‌پردازد (فناری، ۲۰۱۰م، ص. ۵۱۵-۵۱۸) و سپس تحلیل و تفسیر خود را بیان می‌دارد، از آنجا که پرداختن تفصیلی و تحلیلی و نقادانه به این اقوال، خود پژوهشی مستقل را طلب می‌نماید، و همچنین بسیاری از این بیانات برای ما کاملاً مشخص نیست که براساس شهود است یا تنها متکی به مبانی نجوم کهن است، لذا در این مقام پس از بیان تحلیل کلی فناری از ایام الهیه، تنها به نقل تحلیل خود او از مقاطعی که دارای ویژگی خاص هستند می‌پردازیم و صحت سنجی و نقد و

۱. «انما هو من اختلاف حیطة حکم الاسم أو المرتبة التي ينضاف إليه اليوم أو الحركة المعينة لذلك اليوم، فكل اسم من الأسماء الإلهية يستند إلى حکمه أو حکم مرتبه کوکب و فلک له دور مخصوص، فمدة الدورة الواحدة یوم واحد لذلك الاسم»

تحلیل آن را واگذار به پژوهش‌هایی می‌نماییم که بر اساس موضوع محوری تفسیر ایام الهیه نگاشته خواهد شد. (جوادی آملی، ۱۳۹۹، ج. ۲، ص. ۸۳ و ۸۴)

عمده تحلیل فناری برای تبیین کلام شیخ اکبر در باب هفتم فتوحات است که عمر عالم طبیعی محصور به زمان و مکان را ۷۱ هزار سال می‌داند. (ابن عربی، بی تا، ج. ۱، ص. ۱۲۱) و برای تبیین بهتر می‌توان از کلمات شیخ اکبر در رساله عقله المُستوفز (ابن عربی، ۱۴۰۰، ص. ۲۳-۲۶) استفاده نمود، ابن عربی در عقله المستوفز براساس آیه شریفه «وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ (سوره ۸۵ آیه ۱) قسم به آسمان که دارنده برجهاست» روحانیت و ملائکه آباد کننده و تدبیر کننده برج‌های دوازده گانه‌ای را که در فلک اطلس هستند، ترسیم می‌نماید، این فلک دون عرش کریم که همان کرسی است می‌باشد و از مادون آن افلاک ثوابت و سپس ستارگان بعدی است. براساس این برج‌های دوازده گانه ادوار خلقت و نزول احکام اسماء الله به واسطه ملائکه معمر و موکل آن‌ها که در فلک اطلس مستقر هستند، شکل می‌گیرد. (ابن عربی، ۱۴۰۰، صص ۲۳-۲۶)

اول: میزان، ۶ هزار سال؛ دوم: عقرب، ۵ هزار سال؛ سوم: قوس، ۴ هزار سال؛ چهارم: جدی ۳ هزار سال؛ پنجم: دلو ۲ هزار سال؛ ششم: حوت، ۱ هزار سال؛ هفتم: حمل، ۱۲ هزار سال؛ هشتم: ثور، ۱۱ هزار سال؛ نهم: جوزا، ۱۰ هزار سال؛ دهم: سرطان، ۹ هزار سال؛ یازدهم: اسد، ۸ هزار سال؛ دوازدهم: سنبله، ۷ هزار سال.

برج میزان که ابتدای عمر عالم است، حرکت عرشی از آن شروع شد لذا رسول الله ﷺ در مورد وقت بعثت و حضور خود در نشئه دنیا می‌فرمایند: الان زمان به وضع اولیه‌اش برگشت، پس شروع زمان با آن است. وقتی همه این بروج را از ابتدای میزان تا ابتدای برج سرطان محاسبه کردیم به ۵۴ هزار سال رسیدیم که ملک موکل آن کلید خلق دنیا را داراست و خلق دنیا در آن قرار دارد و مدت آن به ۹ هزار سال به درازا می‌کشد که مجموعاً می‌شود ۶۳ هزار سال و حالا می‌رسیم به برج اسد که ملک موکل آن مأمور به خلق آخرت است و مدت اسد ۸ هزار سال

است که همان دوره شکل گیری عالم آخرت است، و اصلاً طبق بیان ابن عربی وجه تسمیه آخرت این است که پس از دنیا و با تأخر از آن پدید آمد. این روند تا اول سُمبُله که برج شروع خلق جسم انسانی است که مجموعاً می شود ۷۱ هزار سالی که محیی الدین در باب هفت فتوحات به آن اشاره کرد. تا اینجا این کلام ابن عربی در مورد دوره خلق عالم طبیعت تبیین شد. فناری می گوید: از ابتدای خلق دنیا تا شروع خلق نشئه انسانی ۱۷ هزار سال گذشت، این سخن وی به اعتبار دو برج سرطان و اسد است که ۹ هزار سال دوره برج سرطان که خلق دنیا است و ۸ هزار سال خلق آخرت در برج اسد است که مجموعاً می شود: ۱۷ هزار سال از آن ۷۱ هزار سال. سپس دوره ولایت انسان در برج سُمبُله شروع می شود که ۷ هزار سال است و پس از اتمام این دوره ولایت انسان بر روی ارض که پایان برج سمبله و همچنین تکمیل ۱۲ برج است.

۲-۲. سخنی درباره یوم القیامه:

دوباره با شروع برج میزان دوره قیامت شروع می شود تا قسمتی از برج جوزا، در واقع از اینجا فناری با این تبیین می خواهد ۵۰ هزار سال مذکور در آیه یوم ذی المعارج را تبیین کند آنجا که حضرت حق فرمود:

«خداوندی که صاحب معراج ها است، فرشتگان و روح در روزی که به درازای پنجاه هزار سال است به سوی او بالا می روند»^۱.

در واقع او یوم ذی المعارج را مترادف با یوم قیامت می داند، بر مبنای تلقی برگرفته از مکتب ابن عربی از مفهوم یوم، که هر یومی در واقع یک دوره و بازه است که هم معنای نهار یعنی ظهور حقیقتی در آن است و هم لیل یعنی ثبات و به کمون رفتن و استقرار همان حقیقت در موطن خود، را دارا می باشد و یوم مجموع آندو است، با این تبیین فناری یوم ذی المعارج از اول برج میزان شروع که ظهور حقایق اشیاء است و جمع شدن عالم کثرات دنیوی و مادی با عروج

۱. «مِنَ اللَّهِ ذِي الْمَعَارِجِ * تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ» (سوره ۷۰، آیه ۳-۴)

ملائکه موکل آن‌ها و روح اعظم به سوی عالم وحدت شروع و پس از طی بروج عقرب، قوس، جدی، دلو، حوت، حمل، ثور و قسمتی از جوزا به اتمام می‌رسد که پایان آن پایان حشر و نشر و استقرار بهشتیان در منازل خود و خروج برخی از اهل دوزخ به شفاعت و عنایت الهی و خلود باقی مانده اصحاب جحیم، به اتمام می‌رسد. پس یوم قیامت یک دوره و یک بازه است، که شامل چند برج می‌باشد.

اما فارغ از این نگاه کلی، تبیین اول فناری برای خمسین الف سنه مقداری مشکل دارد چون مجموع بروج از میزان تا ثور می‌شود ۴۴ هزار سال و بعضی جوزا که برج یازدهم است، چون نگفت: نصف جوزا، آن چیز که قریب است یک سوم جوزا است که می‌شود سه هزار و سیصد سال، حتی اگر چهار هزار سال بگیریم (چون باید زیر نصف باشد) در آخر به عددی حدود ۴۷ هزار سال و سیصد یا نهایتاً ۴۸ هزار سال و مقداری بیشتر می‌رسیم ولی ۵۰ هزار سال در نمی‌آید، مگر اینکه بگوییم تقریبی عدد را رُند نموده است.

۲-۳. تبیینی لطیف و دقیق از یوم رب و ذی المعارج

اما فناری با تبیین دیگری که در این رابطه ارائه می‌کند، این مسأله را حل می‌کند: در متن مصباح الانس با عبارت "وسرّه" مطلب دقیقی را بیان می‌کند، ایشان می‌فرمایند: که ولایت نشئه انسانی ۷ هزار سال است و ما ۷ اسم کلی داریم که ائمه سبعة می‌باشند یعنی اسماء شریف حی، عالم، مرید، قادر، سمیع، بصیر و متکلم که هر کدام مظهري در میان انبیاء دارند. چنان که حافظ رجب بُرسی^۱ در اثر خود یعنی مشارق انوار الیقین به وزان این اسماء هفت گانه، هفت مظهر از میان انبیاء برمی‌شمارد: آدم علیه السلام، ادریس علیه السلام، ابراهیم علیه السلام، یوسف علیه السلام، موسی علیه السلام، هارون علیه السلام، عیسی علیه السلام. (حافظ رجب بُرسی، ۱۴۲۲ ه. ق. ص. ۴۹) پس ما ۷ اسم داریم که در ۷ دوره هزار ساله اثرگذاری و تجلی خاص می‌کنند، محمد بن حمزه فناری می‌گوید: چون روز قیامت روز تجسد اعمال و نسب و احوال

۱. رجب بن محمد بن رجب حلی، مشهور به حافظ رجب بُرسی عارف شیعی متوفی ۷۴۳ ه. ق است.

است پس تجلی و جلوه تأثیرات و اثرگذاری این ۷ اسم در ۷ هزار سال می‌شود ۴۹ هزار سال یعنی ۷ اسم ضرب شود در ۷ هزار سال به معنای تجسم اثرگذاری ۷ اسم در این دوره ۷ هزار ساله حاصلش ۴۹ هزار سال می‌گردد (گویی در قیامت تجلی همه اسماء هفت گانه باهم روی می‌دهد، در صورتی که در دنیا طبق این تبیین و به دلیل محدودیت نشئه دنیوی هر هزار سال تحت مظهریت یکی از این اسماء بود). و بنا بر قول فناری هزار سال هم مربوط به نبی خاتم صلوات الله علیه و اسم خاص اوست که مجموعاً ۵۰ هزار سال، عدد یوم ذی المعارج واضح می‌گردد. اما چرا هزار سال برای نبی خاتم؟ می‌توان احتمال داد طبق تبیین حافظ رجب بررسی (فارغ از قبول و یا رد آن، فقط در مقام نقل قول و حلّ معضل) ائمه سبعة هفت مظهر از میان انبیاء دارند و اسم خاص نبی خاتم اسم جامع و مظهر همه انوار است.

پس هر هزار سال یکی از این اسماء حاکم هستند و برای هر کدام از ایشان حکمی است که احکام آن‌ها در عالم ارواح و کواکب و طبیعت اثرگذار است و تجلی حقیقت هر کدام از این احکام (چون قیامت روز تجلی حقائق است) در بازه‌های هزار ساله هفت گانه عدد ۴۹ هزار سال را نتیجه می‌دهد. و با این توضیح که رقائق اسماء از کواکب سبعة گرفته تا عناصر و بازه‌های زمانی هفت گانه به مدت هزار ساله تأثیرگذار است و هر کدام مظهري دارد از انبیاء که فناری آن‌ها را اولوالعزم می‌داند [مبنایی برای این مطلب بیان نمی‌کند، مگر اینکه با سخن حافظ رجب بررسی در مشارق انوار الیقین که ذکر شد، بتوان آن را تبیین نمود]، و به تعبیر او از ضرب ۷ در ۷ هزار عدد ۴۹ هزار سال درست می‌شود و تمامی آن‌ها در اسم جامع خاص نبی خاتم صلوات الله علیه که مدت آن هزار سال است جمع می‌شود که می‌رسد به عدد ۵۰ هزار سال. سپس جناب فناری به تبیین یوم رب در آیه ۴۷ سوره حج به آن اشاره شد می‌پردازد و می‌گوید: هر هزار سال چون یک دوره است، یک یوم تلقی می‌شود و به اعتبار نسبتی که با اسم مُرَبِّي خود دارد و احکام آن اسم در آن هزار سال به ظهور می‌رسد، پس به اعتبار این ارتباط با اسم حاکم بر این دوره، یوم رب است و

مدّت آن هم هزار سال بر طبق همین یوم عرفی که مورد فهم مردم است، می‌باشد. تا دوره ربوبیت اسم بعدی شروع شود و یوم جدیدی از جانب ربّ آغاز گردد. و در پایان این قسمت خود او با عبارت هذا "مبلغ فهمی - و الله اعلم -" می‌خواهد بگوید این مطالبی که در مورد یوم ذی المعارج و یوم ربّ از سوی من مطرح شد، جمع بندی علمی و بر اساس نهایت فهم من است و مطلبی شهودی نمی‌باشد. (فاری، ۲۰۱۰، ص. ۵۱۸-۵۱۹)

۳- ليله مبارکه قدر

لیله قدر از مباحث مهم روایی، تفسیری و معرفتی می‌باشد، که در دو سوره قرآن به آن اشاره شده است یکی آیات سوم و چهارم سوره "دخان" و یکی هم سوره مستقلی که تماماً حول این حقیقت نازل شده است که همان سوره "قدر" می‌باشد. در مورد حقیقت این مقطع زمانی مذکور در مصحف شریف، از جنبه‌های مختلفی می‌توان ورود کرد، روایاتی که در مورد این شب با عظمت چه در مصادر شیعه و چه در منابع اهل سنت وارد شده است، اقوال تفسیری و...، اما این نوشتار بر آن است که تنها براساس مبانی هستی‌شناسانه‌ای که با روش تأویل عرفانی حول این زمان مذکور در قرآن مطرح گردیده است، مطالبی را برای قدم گذاشتن در طریق فهم معرفتی این حقیقت مبارک ارائه نماید، هر چند اندک و ناچیز. و ادعایی بیش از این نمی‌توان داشت. چون کلام وحی خود فرموده: «وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ تُوَجِّهُ فِيهَا أَمْرٌ عَظِيمٌ» (سوره ۹۷، آیه ۲)

تفسیر و تلقی "یوم" در مکتب ابن عربی و شارحان مبانی او که پیشتر بیان شد اساس این مبحث نیز می‌تواند قرار گیرد، چنانکه گذشت: یوم در اندیشه ابن عربی همان یوم متعارف و مورد فهم عموم مردم است که از طلوعی تا طلوع دیگر خورشید یا روز قمری که از غروب تا غروب دیگر شمس، که با هر مبدأی ۲۴ ساعت، فهم می‌شود، این یوم از یک نهار و لیل تشکیل شده است، محیی الدین با تیز بینی نورانی خود، روح این معنا را دریافت و آن را بر هر بازه زمانی که کوچکترین ایشان همان "آن" است تعمیم می‌دهد و که حضور وجودی حضرت حق در هر دم و

زمانی می‌باشد و هر بازه زمانی نیز بر طبق قابلیت خود، چه کوتاه و چه بلند خود، یومی از ایام و دوری از ادوار است، که تفصیلاً بحث شد.

حال با این مقدمات یکبار دیگر حقیقتی درباره یوم از دیدگاه ابن عربی برداشت شده بود، را بازگو می‌نماییم. از نگاه او هر بازه‌ای که مجموع نهار و لیل باشد، یوم است. (ابن عربی، ۱۴۰۲هـ.ش، ص. ۴۳) اصلاً به نظر می‌رسد بر اساس همین تفسیر از لیل و نهار، ابن عربی هر بازه زمانی، از زمن فرد گرفته تا ایام الهیه و قیامت را یوم می‌داند.

حال با این مقدمات برای پایه گذاری استوار معرفتی در خصوص ليله قدر، یافتن دو پرسش اساسی مطرح است: منظور حقیقتی از نهار چیست؟ مقصود باطنی از لیل چیست؟

"نهار" یعنی ظهور یک حقیقت، کما اینکه در یوم عرفی هم با طلوع خورشید و ظهور یوم برای عموم مردم، بسیاری از امور ظاهر و روشن می‌گردند که همان یوم "تکویر" و شمسی است که نهار مقدّم بر لیل است، تعبیر دیگری از نهار اساس تفسیر "یوم مُنْسیخ" ابن عربی که همان روز قمری است، که همانا "نهار" یعنی بیرون آمدن حقایق مکتوم و ثابت از غیب. و ظهور و حرکت و تغیر در آنها است، چون در یوم قمری که به تعبیر ابن عربی یوم عارفان است لیل مقدم بر نهار است. (ابن عربی، ۱۴۰۲هـ.ش، ص. ۵۳)

حال با این تلقی از نهار می‌توان به روشنی دو برداشت از لیل ارائه نمود و براساس آن به ذکر مطالبی حول ليله قدر پرداخت: اول. بر اساس یوم شمسی که نهار مقدم بر لیل است، لیل به معنای پنهان شدن حقیقتی و به کُمون رفتن آن می‌باشد. دوم: بر اساس برداشت از یوم براساس روز قمری که لیل مقدّم بر نهار است، لیل نماد حقائق ثابت، که هنوز به ظهور نرسیده و در ثبات و غیب باقی مانده است. تعبیر می‌کردد.

در اینجا بر اساس این مبانی معرفت شناسی از لیل و نهار، هر چند به صورت مستقیم به آراء فناری اشاره نمی‌شود، ولی در دستگاهی که او بر اساس تعالیم ابن عربی از "یوم" و دو حقیقت

"لیل" و "نهار" تبیین نمود، به ارائه دو تفسیر و تعبیر از لیله مبارکه قدر می‌پردازیم (هرچند که تفاسیر و تأویلات باطنی از این حقیقت عظیم محصور در این دو نمی‌باشد):

۳-۱. تعبیر نخست

در فرازی از مصباح ۲۷ مشکات نخست کتاب مصباح الهدایه الی الخلافة و الولاية، حضرت امام خمینی (ره) به نقل قولی از استاد بزرگوار خود حضرت آیت الله شاه آبادی (ره) می‌پردازد، که ارتباط وثیق و مستقیمی با مبحث لیله القدر دارد:

شیخ و استاد ما در معارف الهی، عارف کامل، میرزا محمد علی شاه آبادی اصفهانی، - که ایام برکاتش مستدام باد- در نخستین باری که به حضورش مشرف شدم و از او درباره کیفیت وحی الهی پرسیدم، در ضمن بیاناتش گفت: "هـاء" در این قول خداوند تبارک و تعالی: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ»، به حقیقت غیبیه نازل بر بنیه محمدیه که همان حقیقت «لیله القدر» است، اشاره دارد.»^۱ (خمینی، ۱۳۷۶ ه. ش، ص. ۲۷)

در اینجا امام (ره) به نقل قولی از استاد خود حضرت آیت الله شاه آبادی (ره) اشاره می‌فرماید: ایشان لیله قدر را بنیهی عنصری حضرت رسول الله ﷺ می‌دانند (هر چند تعابیر دیگری هم در روایات آمده است که در واقع تفسیر طولی می‌باشد و منافات با هم ندارند و قابل جمع هستند)، (یزدان پناه، ۱۳۹۷ ه. ش، ج. ۱، ص. ۴۸۹) علت چنین تعبیری این است: با توجه به تفاسیری که از واژه لیل ارائه شد، اهل معرفت لیل را نماد عالم کثرات، طبیعت و عناصر می‌دانند از این جهت که آفتاب حقیقت در پهنه کثرات مخفی گشته، هر چند که موجود است، ولی مخفی است، به مثابه آفتاب که در هنگام شب مخفی می‌گردد، در میان کثرات و عنصریات برترین ایشان بنیهی عنصری رسول خاتم ﷺ و اهل بیت طاهرین ایشان ﷺ است.

۱. «... و قال شيخنا وأستاذنا في المعارف الإلهية، العارف الكامل، الميرزا محمد علي الشاه آبادي الأصفهاني، أدام الله أيام بركاته، في أول مجلس تشرفت بحضوره وسألته عن كيفية الوحي الإلهي، في ضمن بياناته إن «هـاء» في قوله تبارك و تعالی: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ» إشارة إلى الحقيقة الغيبية النازلة في بنية المحمدية التي هي حقيقة «ليلة القدر».

لذا در روایت دیگری که جابر بن یزید جُعفی از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند: حضرت در مورد آیه دوم سوره فجر (سوره ۸۹، آیه ۲) می‌فرماید: «وَلَيَالٍ عَشْرٍ الْأَيَّامَةُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ» مِنْ الْحَسَنِ إِلَى الْحَسَنِ» (بحرانی، ۱۳۷۳ ه. ش، ج ۵، ص ۶۵۰) که در اینجا ده امام از امام مجتبی علیه السلام تا امام عسگری علیه السلام با عنوان از شب‌های ده گانه یاد شده است. و چون جلوه نبی خاتم صلوات الله علیه در نشئه عنصر و کثرات در زمان خود و اهل بیت علیهم السلام ایشان هر کدام در زمان حیات خود برترین و والاترین جلوه در عالم طبیعت است آیه شریفه «لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ» (سوره ۹۷، آیه ۳) معنای خود را پیدا می‌کند. و پیوسته این روند در طول تاریخ پس از نبی خاتم صلوات الله علیه هم ادامه دارد که ليله مبارکه قدر که همان جلوه عنصری انسان کامل است در هر زمانی موجود است تا مطلع الفجر که در روایتی تعبیر به زمان ظهور حضرت قائم (عج) شده است. (فیرات کوفی، ۱۳۶۹ ه. ش، ص. ۵۸۲) که مقدمه و مطلعی بر طلوع آفتاب توحید در قیامت کبری است، حال سرّ این حقیقت هم مشخص می‌گردد که چرا این سوره، سوره ولایت است و به چه وجهی پس از رؤیای رسول الله صلوات الله علیه وقتی نبی اعظم صلوات الله علیه بنی امیه را در حال بالا رفتن از منبر خویش دیدند و محزون گشتند، با این سوره تسلی داده می‌شوند. (بحرانی، ۱۳۷۳ ه. ش، ج ۵، ص. ۷۱۲) زیرا به ایشان اطمینان داده می‌شود تا زمان ظهور حجت (عج) هیچ عصری از ليله مبارکه قدر که همان حضور پر برکت عنصری انسان کامل است، خالی نمی‌ماند و شیاطین مبسوط الید نیستند.

اما عبارت آیت الله شاه آبادی در مورد "هائ" در عبارت "انا انزلناه" موجود در آیه اول سوره قدر، که در واقع حقیقت غیبی و وجودی انسان کامل است که منشأ و اصل ایشان است که کل حقیقت هستی مادون ذات را در بر می‌گیرد و در ظرف وجود انسان کامل که همان ليله قدر است نازل می‌گردد، در حالی که هیچ بنیه‌ای تاب و تحمل این نزول را ندارد، که برخی آن حقیقت با عظمت غیبی را تعبیر به فیض اقدس نمودند، (یزدان پناه، ۱۳۹۷ ه. ش، ج ۱، ص. ۴۹۰) ولی به نظر می‌رسد فیض مقدس هم که همان برزخ حق و خلق، مقام انسان کامل، ظرف تسری مشیت

مطلقه الهیه و به تعبیری روح اعظم است که در آیه آخر سوره قدر هم به آن اشاره شده است، تعبیری خالی از لطفی نباشد، با این تعبیر از "هائ" موجود در " انا انزلناه " و کلام منقول از آیت الله شاه آبادی (ره) توسط امام خمینی (ره) می‌توان چنین جمع بندی نمود که در لیله قدر بالاترین مرتبه عالم خلق [بلکه برزخ صُقع ربوبی و خلقی] با پایینترین مرتبه هستی یعنی عالم طبیعت و عنصر، با واسطه بُنیه‌ی عنصری انسان کامل به اتحاد می‌رسد و این یکی شدن و اتحاد مبارک، دارای برکات فراوان برای همه خلایق از ملائکه [که تحت سیطره روح در این شب نزول می‌کنند] تا مردمانی که ساکن در لیله عالم کثرات و ظلمتکده طبیعت هستند، می‌باشد، و توصیه به توجه و دعا برای همه در این شب با عظمت مبتنی بر همین وجه می‌باشد. و علت اینکه در روایت شریف امام باقر علیه السلام این شب، شب تقدیر معرفی می‌شود. (کلینی، ۱۳۶۳. ه. ش، ج. ۴، ص. ۱۵۷) بر این مبنا استوار است که هم از امام عسگری علیه السلام و هم از امام زمان (عج) منقول است:

«... قُلُوبُنَا أَوْعِيَةٌ لِمَسِيئَةِ اللَّهِ... قلب‌های ما [اهل بیت علیهم السلام] ظرف‌های مشیت الهی است...»

(طوسی، ۱۳۸۳ ه. ش، ص. ۲۴۷)

پس قلب انسان کامل که همان حقیقت غیبی اوست و ظرف مشیت الهی است در این شب نزول و اتحادی ویژه با نشئه عنصری او پیدا می‌کند، که این نوع نزول و اتحاد خاص تنها مختص این لیله مبارکه است.

۲-۳. تعبیر دوم

تعبیر دوم از این جهت ذکر می‌شود که ما دو تفسیر از "لیل" بر مبنای تلقی ابن عربی از "یوم" و "لیل و نهار" ذکر نمودیم (ابن عربی ۱۴۰۲ ه. ش، ص. ۴۳) و لذا به وِزَان آن دو تلقی از "لیل" دو تعبیر هم از "لیله مبارکه قدر" بیان می‌کنیم،

برخی از اهل دقت و اصحاب معرفت در وادی عرفان، چنانکه ذکر گردید از لیل به عنوان وادی سکون و ثبات حقایق یاد می‌کنند و لیل را به وحدت و سکون بسیار نزدیک‌تر از نهار می‌دانند، به

نظر می‌رسد این کلام با تعبیر "یوم مُنسلَخ" که ابن عربی با برداشت از آیه ۳۷ سوره مبارکه یس که می‌فراید: «وَأَيَّةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ...» (سوره ۳۶، آیه ۳۷) و بر اساس تقدّم لیل بر نهار طرح می‌نماید که زمان محبوب عارفان نیز می‌باشد، (همان، ص. ۵۳) همراهی بیشتری دارد. لذا نفوس کَمَلین و عرفای بالله، به مثابه ليله است زیرا به جهت عبودیت به وحدت و سکون و ثبات حقائق نزدیک‌تر است، و از میان نفوس همه اهل معرفت و حقیقت، برترین ایشان نفس انسان کامل و ولی الله اعظم است، پس در میان همه لیالی، ليله‌ای که همان نفس انسان کامل و حجت خداست از همه والاتر است و نه تنها نزدیک به حقیقت و ثبات است، بلکه عین حقیقت است، پس همو ليله قدر است چون خداوند فرمود: «لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ» (سوره ۹۷، آیه ۳)

اما ليله قدر علاوه بر برتری نسبت به سایر لیالی وجه دیگری هم دارد، و آن مجهول بودن آن در بین همه شبها است، و حضرت فاطمه زهرا (س) در میان همه اهل بیت علیهم‌السلام در این خصیصه سرآمد هستند، چون ایشان در تحت لوای پدر بزرگوارشان علیه‌السلام و همسر والا مقامشان علیه‌السلام خیلی ظهور و بروز ظاهری نداشتند (مگر ایام کوتاهی از عمر شریفشان پس از نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و به ضرورت دفاع از ولایت)، در عین اینکه در باطن عالم خیلی مؤثر بودند اما در ظاهر کمالاتشان برای عموم ظاهر نبود. به تعبیر برخی اهل دقت می‌توان گفت حجت صامت بودند، حتی این مجهولیت در برخی امور دیگر هم مشهود است: کما اینکه در اوصاف ایشان و در صلوات خواجه نصیرالدین طوسی گفته شده: "المجهوله قدراً"، قدر ایشان مجهول است، و مخفی بودن مزار مطهر او هم نمادی برای همیشه تاریخ از این مجهول بودن مقامات ایشان می‌باشد. کما اینکه در پس مجهول بودن قدر ایشان با عبارت "المخفیة قبراً" این حقیقت یاد آوری می‌شود. پس حال با این توضیحات تا حدودی مشخص می‌گردد، با اینکه همه اهل بیت علیهم‌السلام مظاهری از ليله قدر در عصر و زمان خود بودند [چنانکه در فراز قبلی بیان شد] اما به چه دلیل در روایت شریف حقیقت ليله قدر در فاطمه زهرا (س) متعین می‌گردد.

فرات کوفی [در تفسیر خود] از امام صادق علیه السلام [در تفسیر] «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ» روایت می‌کند: لیله فاطمه (س) است و قدر آن خداوند می‌باشد، پس هر کس کسی حق معرفت فاطمه زهرا (س) را بشناسد لیله القدر را درک نموده است، همانا او فاطمه نام گرفت زیرا خلق از درک و معرفت ایشان بریده شده‌اند.^۱

نتیجه‌گیری

تلقی ابن عربی و شارحان مکتب او (در این نوشتار، محمد بن حمزه فناری) از واژه یوم به عنوان بستری برای ظهور و خفای یکی از تجلیات حق، می‌تواند کلیدی راهگشا در تأویل بسیاری از مقاطع زمانی باشد که در قرآن و یا حتی روایات با ویژگی‌های خاص مطرح شده‌اند. این تلقی هر چند که منبعث از یوم عرفی است اما افق دید را از زمانی که فقط مقطعی از طلوع و غروب شمس به عنوان کوکبی در افلاک است، بسیار فراتر برده و به روح معنای یوم رهنمون می‌شود. این برداشت از کوچکترین مقطع یوم که همان «آن» است شروع می‌شود و به تعبیر ابن عربی برای وسیعترین «آن» حدی نمی‌شود تعیین کرد. پس تمامی مقاطعی را که چه از واژه یوم در ماهیت آنها استفاده شده، مانند یوم رب، یوم ذی المعارج و یوم القیامه و یا با عبارات لیل و نهار که اشاره به بخشی از یوم دارد، به کار رفته‌اند مانند لیله قدر، از این رهگذر قابلیت تأویل و رمزگشایی معنایی و معرفتی خواهند داشت. این تلاش را می‌توان فراتر از آیات، به ایام مذکور در روایات هم تسری داد و این روند تأویلی را به این حیطه‌ها هم توسعه بخشید.

۱. فُرَاتٌ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْقَاسِمِ بْنِ عُبَيْدٍ مُعْتَمِدًا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ» اللَّيْلَةُ فَاطِمَةٌ وَالْقَدْرُ اللَّهُ فَمَنْ عَرَفَ فَاطِمَةَ حَقَّ مَعْرِفَتِهَا فَقَدْ أَدْرَكَ لَيْلَةَ الْقَدْرِ وَإِنَّمَا سُمِّيَتْ فَاطِمَةٌ لِأَنَّ الْخَلْقَ فَطِمُوا عَنْ مَعْرِفَتِهَا أَوْ مِنْ مَعْرِفَتِهَا الشُّكُّ [مِنْ أَبِي الْقَاسِمِ] (فرات کوفی، ۱۳۶۹ ه. ش، ص. ۵۸۱)

منابع

- قرآن کریم. (۱۳۷۴ ش) ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران: انتشارات سروش.
- ابن عربی، محیی الدین. (۱۴۰۰ش). ترجمه عقله الموسستوفز. ترجمه محمد خواجهوی. تهران: انتشارات مولی.
- ابن عربی، محیی الدین. (۱۴۰۲ش). رساله آیام الشآن. پیش گفتار، ترجمه و شرح عبدالرضا مظاهری. تهران: نشر نفحات.
- ابن عربی، محیی الدین. (بی تا). الفتوحات المکیه (أربع مجلّدات). بیروت: دارالصادر.
- بحرانی، سید هاشم بن سلیمان. (۱۳۷۳ش). البرهان فی تفسیر القرآن. قم: مرکز چاپ و نشر بنیاد بعث.
- حافظ رجب بُرسی، رجب بن محمد. (۱۴۲۲ق). مشارق انوار الیقین. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۶ش). مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه. تحقیق و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۹) عقلانیت شهود. تدوین و تنظیم: حمید پارسانیا. قم: مرکز نشر اسرا.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۳ش). الغیبه. مقدمه محمد محسن آقابزرگ تهرانی. تحقیق علی احمد ناصح و عبادالله طهرانی. قم: بنیاد معارف اسلامی.
- فرات کوفی، فرات بن ابراهیم. (۱۳۶۹ش). تفسیر فرات الکوفی. تصحیح محمد کاظم محمودی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
- فناری، محمدین حمزه. (۲۰۱۰م). مصباح الانس بین المعقول و المشهود. تصحیح و تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- کلینی، محمد بن یعقوب الکافی. (۱۳۶۳ش). الکافی. تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۷ش). مفاتیح نوین. قم: انتشارات امام علی بن ابی طالب (ع).
- یزدان پناه، سید یدالله. (۱۳۹۷ش). فروغ معرفت در اسرار خلافت و ولایت شرحی بر رساله مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه امام خمینی (ره). تحقیق و نگارش سعید هلالیان. تهران: چاپ و نشر عروج، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

مقایسه قوه متصرفه در فلسفه اسلامی با نواحی ارتباطی مغز در علوم اعصاب

زهرة سلحشور سفیدسنگی*

چکیده

در فلسفه اسلامی، قوه متصرفه، نقش کلیدی در پردازش اطلاعات ادراکی ایفا می‌کند. این قوه مسئول ترکیب و تفکیک صور حسی و معانی جزئی است و به عنوان حلقه واسط میان ادراک حسی و فعالیت‌های عالی تر ذهن عمل می‌کند. همین عملکرد در علوم اعصاب به نواحی ارتباطی مغز نسبت داده می‌شود که شامل شبکه‌های پیچیده‌ای در قشر مغز هستند و اطلاعات حسی مختلف را یکپارچه و تفسیر می‌کنند.

از این رو پژوهش حاضر به این مسئله می‌پردازد که با وجود تشابهات کارکردی میان قوه متصرفه و نواحی ارتباطی مغز، آیا این دو در تبیین حقیقت و علت فاعلی ادراک نیز همسو هستند؟ هدف این است که از طریق مقایسه مفهومی و هستی‌شناختی و با روش تحلیل مقایسه‌ای و با رویکردی تطبیقی، نسبت این دو الگو در تبیین پدیده یکپارچه‌سازی ادراکی روشن گردد.

یافته‌ها نشان می‌دهد که اگرچه هر دو مفهوم در سطح کارکردی اشتراکات ساختاری قابل توجهی دارند، اما در سطح هستی‌شناختی در تعارضی بنیادین قرار می‌گیرند. از منظر صدرایی، علوم اعصاب صرفاً به «علل اعدادی» و سازوکارهای مادی می‌پردازد و از «علت فاعلی» حقیقی ادراک، یعنی نفس (روح) به عنوان خالق صور ادراکی، غافل است. بر این اساس تشابه کارکردی این دو الگو، تمایز هستی‌شناختی آن‌ها را پنهان نمی‌کند و تبیین علوم اعصاب، با تمام دقتی که در توصیف سازوکارها دارد، از نگاه فلسفه صدرایی، قادر به تبیین حقیقت ادراک نیست. این تحلیل، گامی ضروری برای تعیین دامنه و حدود گفت‌وگوی بین‌رشته‌ای فلسفه و علوم اعصاب به شمار می‌آید.

کلید واژه‌ها: متصرفه، نواحی ارتباطی، ادراک حسی، ادراک خیالی، ادراک عقلی.

* استادیار گروه هیات دانشگاه فرهنگیان، تهران. ایران. (z.salahshoor@cfu.ac.ir)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۰۷؛ تاریخ اصلاحات: ۱۴۰۴/۱۰/۰۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۰۷؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۱۰)

□ سلحشور سفیدسنگی، زهره (۱۴۰۴). مقایسه قوه متصرفه در فلسفه اسلامی با نواحی ارتباطی مغز در علوم اعصاب، فصلنامه

حکمت اسراء، ۴ (۵۱)، ۸۳-۱۱۶. | doi: 10.22034/hi.2025.562796.2144

۱. مقدمه

درک فرآیندهای ادراکی و شناختی همواره از دغدغه‌های اصلی متفکران در طول تاریخ بوده است. در این میان، فلسفه اسلامی با ارائه نظامی منسجم از قوای ادراکی نفس، تبیینی عمیق و چندلایه از چگونگی شکل‌گیری ادراک ارائه کرده است. در این منظومه فکری، «قوه متصرفه» به عنوان حلقه واسطی حیاتی، نقشی محوری در پردازش اطلاعات ادراکی و پیوند دادن سطوح مختلف شناخت ایفا می‌کند.

از سوی دیگر، پیشرفت‌های شگرف علوم اعصاب در قرن حاضر، امکان بررسی فیزیکی فرآیندهای شناختی را فراهم ساخته است. کشف «نواحی ارتباطی مغز» به عنوان مراکز یکپارچه‌سازی و تفسیر اطلاعات حسی، دریچه‌ای جدید به درک مکانیسم‌های عصبی زیربنای ادراک گشوده است.

از آن‌جا که مطالعات مربوط به ادراک، مطالعاتی چند بُعدی و میان رشته‌ای است، طرح و تبیین آن در حوزه‌های مختلف علمی و فلسفی با مبانی متفاوت صورت پذیرفته است. از دیدگاه علوم اعصاب ادراک امری کاملاً مادی است. (رک‌گایتون، هال، ۱۳۸۶: ۲/۱۰۴۶-۱۰۶۵) این نتیجه با توجه به حوزه‌ی مطالعاتی این علم یعنی ماده، طبیعی است، هر چند که در برخی مسائل مجبور به سکوت بوده و یا پاسخ به آن را به آینده موکول کرده است. اما از دیدگاه ملاصدرا نمی‌توان تأثیر نفس را در پیدایش ادراک انکار کرد. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م: ۸/۱۷۹-۱۸۰) از دیدگاه وی تمام مراحل مادی ادراک زمینه‌ساز درک صور و معانی توسط نفس است. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۵۹۶-۵۹۷)

از این رو پژوهش حاضر با هدف مقایسه تطبیقی این دو مفهوم از دو منظومه فکری متفاوت - یکی در سنت فلسفی اسلامی و دیگری برآمده از پارادایم علمی مدرن - صورت گرفته است. پرسش اصلی این است که آیا می‌توان میان تبیین فلسفی قوه متصرفه و تبیین عصب‌شناختی نواحی ارتباطی مغز، نقاط اشتراک و افتراق معناداری یافت؟ هم‌چنین در صورت وجود

تشابهات کارکردی میان مفهوم قوه متصرفه و نواحی ارتباطی مغز، آیا این دو در تبیین حقیقت و علت فاعلی ادراک نیز همسو هستند؟

اهمیت این مقایسه در چند محور قابل تبیین است: نخست آنکه نشان‌دهنده ژرف‌اندیشی فلاسفه اسلامی در ترسیم معماری ذهن است؛ دوم آنکه گامی در جهت گفت‌وگوی میان‌رشته‌ای و تقریب پارادایم‌های مختلف معرفتی محسوب می‌شود؛ و سوم آنکه می‌تواند زمینه‌ساز ظهور رویکردهای تلفیقی در مطالعه پدیده پیچیده شناخت باشد.

در این راستا، پژوهش حاضر ابتدا به تبیین مفهوم قوه متصرفه در آثار اندیشمندانی چون ابن‌سینا و ملاصدرا می‌پردازد، سپس نقش نواحی ارتباطی مغز را از منظر علوم اعصاب بررسی کرده، و در نهایت با مقایسه تطبیقی این دو مفهوم، وجوه اشتراک و افتراق آنها را در حیطه‌های مختلف ادراکی تحلیل می‌کند.

۲. تعریف قوه متصرفه

قوه متصرفه در طبیعیات قدیم، به‌ویژه در نظام فلسفی مشاء و حکمت متعالیه، به‌عنوان یکی از مراتب نفس حیوانی و انسانی مورد توجه قرار گرفته است. این دو نظام فلسفی در برخی مبانی از جمله تلقی مادی بودن قوای ادراکی (حواس ظاهری و باطنی) نزد ابن‌سینا و تجرد آنها نزد ملاصدرا و رابطه مدرک و مدرک با یکدیگر اختلاف دارند. (کوشکی، رحیم‌پور، شانظری، ۱۳۹۸: ص ۱۲۲) به عنوان مثال ملاصدرا رابطه حلولی و انطباعی صور خیالی در فلسفه مشاء را نپذیرفته و آن را رابطه‌ای «صدوری» می‌داند؛ به این معنا که در ادراک خیالی نفس انسان با استفاده از صور برگرفته از امور جسمانی یا صور دریافتی از عالم روحانی (عالم مثال) به نحو صدوری به ایجاد صور خیالی می‌پردازد. از دیدگاه ملاصدرا این صورت‌ها، در عالم نفس انسانی موجود بوده و متصل و قائم به آن هستند. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۵۹۶-۵۹۷)

صور خیالی از دیدگاه ملاصدرا در این جهان و در قوای بدن یا در عالم مفارق نیستند، بلکه

موجود در عالم مثال اصغر و در صقع نفس بوده، به نحوی که توسط خود نفس ایجاد و انشا می‌شوند و ادواتی همچون دماغ و روح بخاری از وسائط اعدادی آن به شمار می‌روند. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۵۹۶-۵۹۷)

با وجود این اختلاف در مبانی، ملاصدرا با بسیاری از آرای ابن سینا در خصوص عملکرد متصرفه و تعاملات آن با سایر قوا هم نظر است. از این رو در مقام مقایسه قوه متصرفه با نواحی ارتباطی مغز به عملکردهایی می‌پردازیم که مورد تایید هر دو نظام فلسفی است.

قوه متصرفه که در سلسله مراتب قوای نفس پس از حس مشترک و خیال قرار می‌گیرد، وظیفه ترکیب و تفکیک صور محسوس و معانی جزئی را بر عهده دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج. ۲، النفس، ص. ۳۷). متصرفه گاه در خدمت قوه واهمه و گاه تحت سیطره عاقله فعالیت می‌کند که در حالت اول، «متخیله» و در حالت دوم، «مفکره» نامیده می‌شود. منظور از «خدمت» در اینجا آن است که واهمه (یا عاقله) از طریق متصرفه در مدزکات تصرف نموده و بدین ترتیب، فرایند ادراک را تکمیل می‌کند (طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۳۴۵).

متصرفه را می‌توان حلقه واسط میان ادراک حسی و فعالیت‌های عالی تر ذهن مانند تعقل و تخیل خلاق دانست. از اینرو قوه متصرفه در حکمت طبیعی قدیم، به‌عنوان عاملی پویا در پردازش صور ذهنی، نقش کلیدی در تبیین فرایندهای تخیل، حافظه و حتی رویا داشت. چرا که قوه متصرفه همواره به مخازن درونی، یعنی قوه خیال و حافظه، مراجعه کرده و از صور بایگانی شده در آن‌ها به صور یا معانی متضاد، مشابه یا مرتبط انتقال می‌یابد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج. ۲، ص. ۱۵۵).

این انتقال تحت تأثیر عوامل زیر صورت می‌پذیرد:

الف) مجاورت: در مواردی که صورت مدنظر به تصویر ذهنی نزدیک تر باشد.

ب) تازگی ادراک: هنگامی که صورت یا معنایی اخیراً در حس یا وهم ادراک شده باشد.

ج) قرینگی: مواردی که ارتباط بین صورت و معنا نه بر اساس مجاورت یا تازگی، بلکه به دلیل

همراهی پیشین در ادراک حسی، وهمی، عقلی یا حتی تأثیر نفوس سماوی شکل گرفته باشد

(ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج. ۲، ص. ۱۵۵-۱۵۸).

بر این اساس عملکرد متصرفه را می‌توان در سه سطح ترکیبی، تحلیلی و انتقالی تحلیل کرد. در تبیین عملکرد قوه متصرفه، باید تأکید کرد که فعالیت این قوه صرفاً محدود به تصرف در صور و معانی است و آن را نمی‌توان در زمره قوای مدرک به‌شمار آورد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۸، ص. ۲۱۴). خواجه نصیرالدین طوسی در تشریح این مسئله اشاره می‌کند که متصرفه صرفاً برای ترکیب و تفکیک صور و معانی نیازمند حضور آن‌ها در حوزه خود است و این حضور لزوماً به معنای ادراک مجدد آن‌ها نیست؛ چراکه دسترسی به مخزن صور و معانی این نیاز را برطرف می‌سازد (طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۳۴۵-۳۴۶).

۳. نواحی ارتباطی

قوه متصرفه در فلسفه اسلامی را می‌توان با نواحی ارتباطی مغز در علوم اعصاب مقایسه کرد. هر دو مفهوم به ادغام داده‌های حسی و معناسازی اشاره دارند. قوه متصرفه در فلسفه اسلامی به عنوان مرکز تفسیر حواس پنجگانه عمل می‌کرد و نواحی ارتباطی مغز نیز اطلاعات بینایی، شنوایی، و ... را برای درک و تولید زبان ترکیب می‌کنند. در واقع این مقایسه نشان می‌دهد که چطور مفاهیم عمیق فلسفی گذشته، امروز با زبان علمی جدید و دقیقتری توصیف می‌شوند.

می‌توان گفت نواحی ارتباطی مغز، نسخه مدرن، پیشرفته و تخصصی‌تر مفهوم قوه متصرفه هستند. نواحی ارتباطی همان ایده مرکزی برای یکپارچه‌سازی و تفسیر اطلاعات را دنبال می‌کنند، اما با این تفاوت که در نواحی ارتباطی این کار توسط یک عضو واحد انجام نمی‌گیرد، بلکه توسط یک شبکه پیچیده از نورون‌ها در سراسر مغز محقق می‌شود.

نواحی ارتباطی، بیش‌ترین بخش قشر مغز را تشکیل می‌دهند. (کارلسون، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۱۵۱-۱۵۲) این نواحی سیگنال‌ها را از نواحی متعدد قشر مغز و حتی تشکیلات زیرقشری دریافت و تجزیه و

تحلیل می‌کنند. با وجود این برخی از نواحی ارتباطی نیز دارای عمل مخصوص به خود هستند. این نواحی عبارتند از: ناحیه‌ی ارتباطی آهیانه‌ای - پس‌سری - گیجگاهی، ناحیه‌ی ارتباطی جلوی پیشانی، ناحیه‌ی ارتباطی لیمبیک. (گایتون، هال، ۱۳۸۶، ص. ۸۹۸)

۴. نقش متصرفه در فرایندهای شناختی

در فلسفه اسلامی، متصرفه نقش محوری در ادراکات حسی، خیالی و عقلی دارد.

۵. نقش متصرفه در ادراک حسی

قوه متصرفه به عنوان یکی از مراکز پردازش شناختی در فلسفه اسلامی، نقش واسطه‌ای کلیدی در سامان‌دهی و تفسیر داده‌های حسی ایفا می‌کند. چرا که قوه متصرفه به مثابه پردازشگر مرکزی نظام ادراکی، هم در تفسیر داده‌های حسی و هم در تولید معانی جدید نقش تعیین‌کننده دارد. متصرفه نه تنها در بازنمایی و ترکیب صور حسی نقش آفرینی می‌کند، بلکه با تصرفات انتزاعی خود، زمینه‌ساز تکوین مراتب بالاتر ادراکی می‌شود.

بر اساس نظریه ابن‌سینا، ادراک حسی طی سه مرحله تحقق می‌یابد:

۱. حس ظاهر (دریافت اولیه محرک‌های محیطی)

۲. حس مشترک (یکپارچه‌سازی داده‌های حسی)

۳. قوه متصرفه (پردازش و تفسیر صور ادراکی)

بر این اساس حواس ظاهر ادراکات حسی خود را به حس مشترک منتقل می‌کنند و حس مشترک این صور را در اختیار قوه متصرفه قرار می‌دهد تا فرایند پردازش و تصرف در آن‌ها صورت

پذیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۸، ص. ۲۱۳-۲۱۴).

بدین ترتیب کارکردهای اصلی متصرفه در ادراک حسی عبارتند از:

الف. انتزاع معانی جزئی: قوه متصرفه داده‌های خام حسی را به صور ذهنی قابل پردازش تبدیل

می‌کند. برای مثال تفسیر رنگ و نور به عنوان سیب سرخ (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج. ۲، ص. ۳۶).

ب. ترکیب و تفکیک صور: قوه متصرفه میان ادراکات مجزا ارتباط ایجاد می‌کند. مانند تلفیق طعم شیرینی با بوی عطر در یک شیء واحد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۸، ص. ۵۶).

حکمت متعالیه با تکمیل این دیدگاه، متصرفه را حلقه واسط میان ادراک حسی و مراتب عالی تر شناختی می‌داند. طبق نظر ملاصدرا انتقال صور حسی، به این صورت است که در هر مرحله از سلسله مراتب ادراکی (حس، خیال و عقل)، صورتی متناسب با مرحله پیشین ابداع می‌گردد، به گونه‌ای که مرحله قبلی به عنوان مقدمه‌ای برای شکل‌گیری مرحله بعدی عمل می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج. ۱، ص. ۲۸۹-۲۹۰).

بر این اساس ضعف یا فقدان یکی از حواس ظاهر منجر به نقصان یا اختلال در داده‌های متصرفه می‌شود. چرا که این ضعف و فقدان در صور حسی مرتبط با آن حس به حس مشترک منتقل می‌شود و در نتیجه، داده‌هایی که حس مشترک به متصرفه منتقل می‌کند، ناقص یا مخدوش خواهد بود. همچنین خطاهای ادراکی حواس ظاهر به صورت مستقیم بر کیفیت تصرفات متصرفه تأثیر گذاشته و موجب بروز خطا در خروجی‌های این قوه می‌گردد. از سوی دیگر متصرفه نیز می‌تواند بر خطاهای حسی تاثیرگذار باشد. زمانی که متصرفه تحت تأثیر عواملی مانند اختلال در عملکرد حس مشترک، غلبه تخیلات شخصی و ضعف در تمرکز نفسانی (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج. ۱، ص. ۱۵۲-۱۵۴) قرار گیرد، این خطاها را تشدید می‌کند.

البته گاهی ممکن است میان قوای ادراکی، از جمله متصرفه و حواس ظاهر، نوعی تداخل و مزاحمت عملکردی نیز رخ دهد. یکی از مکانیسم‌های عمومی این پدیده، تمرکز نفس بر فعالیت یک قوه و کاهش توجه آن به سایر قواست. برای مثال، اشتغال ذهن به تخیلات در حین تفکر یا تلاش متصرفه برای بازیابی تصاویر فراموش شده می‌تواند موجب غفلت از محرک‌های محیطی مانند اصوات یا تصاویر موجود در میدان دید شود. به عکس، تمرکز نفس بر حواس پنج‌گانه یا قوه خیال برای حفظ صور حسی می‌تواند مانع از تسلیم‌پذیری خیال به متصرفه گردد و

در نتیجه، عملکرد متصرفه را در تعامل با این قوا مختل سازد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج. ۲، ص. ۱۵۳-۱۵۴).

۶. نقش نواحی ارتباطی در ادراکات حسی

دستگاه‌های حسی (بینایی، شنوایی، لامسه و غیره) اطلاعات خام (محرک) را از محیط دریافت می‌کنند. اما این اطلاعات به خودی خود معنایی ندارند. نواحی ارتباطی مغز هستند که این اطلاعات پراکنده و خام را یکپارچه، تفسیر و به یک «ادراک» معنادار تبدیل می‌کنند. به عبارت ساده، این نواحی پل بین «دیدن یک نور» و «شناختن آن به عنوان چراغ قرمز» هستند. مهم‌ترین نقش نواحی ارتباطی، یکپارچه‌سازی اطلاعاتی است که از چندین حس مختلف می‌آید. این کار به ما اجازه می‌دهد یک درک غنی و چندبعدی از جهان داشته باشیم. بدون این یکپارچه‌سازی، جهان تجربه‌ای آشفته و غیرقابل درک خواهد بود.

۷. نقش نواحی ارتباطی در هرکدام از حس‌های اصلی

۷-۱. نقش نواحی ارتباطی در ادراک بینایی

نواحی ارتباطی در ادراک بینایی شامل دو مسیر شکمی و پشتی می‌شود. مسیر شکمی (Ventral Stream) از لوب پس‌سری به سمت لوب گیجگاهی پایین می‌رود. این مسیر «مسیر چیستی» نام دارد. این ناحیه مسئول تشخیص اشیاء، رنگ‌ها و چهره‌ها است. آسیب وارده به قشر ارتباطی بینایی می‌تواند موجب دو شکل اساسی ادراک‌پریشی بینایی (Visual agnosia) شود؛ که عبارتند از ادراک‌پریشی دریافتی (Apperceptive visual agnosia) و ادراک‌پریشی ارتباطی (Associative visual agnosia). ((Feinberg, Farah, 2004, vol 1, p131)) در این نوع ادراک‌پریشی‌ها افراد توانایی ترکیب اطلاعات دیداری و کلامی را ندارد.

افراد مبتلا به ادراک‌پریشی دریافتی، نمی‌توانند اشیاء را از روی شکل آن‌ها تشخیص دهند، هر چند که جزئیات دیگر را می‌توانند تشخیص دهند. (Feinberg, Farah, 2004, vol 1, pp132-133) یک علامت شایع ادراک‌پریشی بینایی، ادراک‌پریشی چهره‌ای (Prosopagnosia)، یعنی ناتوانی در

شناسایی چهره‌ها است. در این اختلال، بیمار می‌تواند تشخیص دهد که در حال نگاه کردن به یک صورت است ولی نمی‌تواند بگوید چهره از آن کیست. (Feinberg, Farah, 2004, vol 1, pp133-134)

دومین شکل اساسی ادراک‌پریشی بینایی، ادراک‌پریشی بینایی ارتباطی است. افراد مبتلا به ادراک‌پریشی ارتباطی می‌توانند به طور طبیعی ادراک کنند، این بیماران قادرند اشیاء را ترسیم کنند ولی نمی‌توانند نام آن‌چه را دیده‌اند، بیان کنند. در واقع به نظر می‌رسد آن‌ها نسبت به این ادراکات ناآگاهند. (Feinberg, Farah, 2004, vol 1, pp133-134) به نظر می‌رسد ادراک‌پریشی بینایی شامل دشواری

در انتقال اطلاعات دیداری به سازوکارهای کلامی می‌باشد. (Feinberg, Farah, 2004, vol 1, p134)

مسیر پشتی (Dorsal Stream) از لوب پس‌سری به سمت لوب آهیانه‌ای می‌رود. این مسیر «مسیر کجایی» نام دارد. این ناحیه مسئول درک مکان اشیاء در فضا، حرکت و هدایت حرکات چشمی و دستی (مثلاً برای برداشتن یک فنجان) است. جریان پشتی در ادراک مکان و حرکت نقش دارد. (کارلسون، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۲۷۸) آسیب به این منطقه در قطعه‌ی پس‌سری موجب فقدان ادراک اشیاء متحرک می‌شود. این قبیل افراد محرک‌های ساکن را می‌بینند ولی به محض این‌که محرک حرکت می‌کند، از دید آن‌ها محو می‌گردد. (کارلسون، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۲۸۱)

در افراد مبتلا به آسیب دو طرفی ناحیه‌ی آهیانه‌ای - پس‌سری (جریان پشتی)، پدیده‌ای به نام نشانگان بالینت (Balint's syndrome) روی می‌دهد. نشانگان این بیماری شامل علائم آتاکسی دیداری (Optic ataxia)، آپراکسی چشمی (Ocular apraxia) و ادراک‌پریشی هم‌زمان (Simultanagnosia) است. (کارلسون، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۲۸۲)

آتاکسی دیداری نقص در رسیدن به اشیاء با توجه به هدایت بینایی است. این افراد اغلب در حرکت به سمت شیء خاصی، به جهت اشتباه می‌روند. آپراکسی چشمی نقص در ثبت دیداری است. این افراد اگر به اتفاقی پر از اشیاء نگاه کنند، یک شیء را اتفاقی می‌بینند و به طور عادی قادر به درکش خواهند بود. ولی چنین بیماری قادر به تثبیت نخواهد بود. این چنین فردی قادر به

ثبت نظام‌دار محتویات اتاق نیست و قادر به ادراک مکان اشیایی که می‌بیند، نخواهد بود.

(کارلسون، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۲۸۳)

جالب توجه‌ترین علامت از بین سه علامت نشانگان بالینت، ادراک‌پریشی هم‌زمان است. وجود ادراک‌پریشی هم‌زمان به معنای آن است که ادراک اشیای جداگانه، حتی وقتی که لبه‌های اشیاء در میدان بینایی با هم هم‌پوشی دارند، حداقل تا حدی مستقل از هم صورت می‌گیرد. (کارلسون، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۲۸۳؛ Barton, Caplan, 2001, pp104-105) از این رو در این اختلال نیز فرد توانایی ترکیب اطلاعات دیداری را ندارد.

۲-۷. نقش نواحی ارتباطی در ادراک شنوایی

نواحی اطراف قشر شنوایی اولیه، به ویژه در لوب گیجگاهی، صداها را تفسیر می‌کنند. این نواحی هستند که:

(الف) اصوات را به عنوان زبان پردازش می‌کنند (ناحیه ورنیکه).

(ب) موسیقی را تشخیص می‌دهند.

(ج) صداها را آشنا (مانند صدای زنگ تلفن) را شناسایی می‌کنند.

نواحی ارتباطی شنوایی، بینایی و حسی - تسی که می‌توان آن‌ها را در واقع نواحی تفسیری (Interpretative area) (ناحیه‌ی ورنیکه) نامید در قسمت خلفی لوب گیجگاهی فوقانی با یکدیگر متحد می‌شوند که در آنجا لوب‌های گیجگاهی، آهیانه‌ای و پس‌سری به یکدیگر می‌رسند. این ناحیه به ویژه در نیم‌کره‌ی غالب مغز قرار گرفته و بزرگ‌ترین نقش را در تمامی قشر مغز از نظر انجام اعمال سطح بالای مغز که هوش نامیده می‌شود، دارد. (گایتون، هال، ۱۳۸۶، ص. ۸۹۹)

به دنبال آسیب شدید در ناحیه‌ی ورنیکه، شخص ممکن است به خوبی بشنود و حتی کلمات مختلف را تشخیص دهد اما قادر نخواهد بود که این کلمات را به صورت یک فکر قابل درک درآورد. به همین ترتیب شخص ممکن است بتواند کلمات را بخواند اما قادر نخواهد بود که

مفهوم آن را دریابد. (گایتون، هال، ۱۳۸۶، ص. ۹۰۱)، بنابراین فرد توانایی ترکیب کلمات و ساختن جملات بامعنا را ندارد.

یکی دیگر از ضایعات ناحیه ورنیکه، زبان‌پریشی ورنیکه است که نخستین ویژگی آن فهم ضعیف گفتار و تولید گفتار بی‌معنی است. افراد مبتلا به زبان‌پریشی ورنیکه اغلب از نقص خود بی‌خبرند. به این معنی که به نظر نمی‌رسد که از مشکل خود در حرف زدن یا اشتباه در فهم آن‌چه دیگران می‌گویند، آگاه باشند. (گایتون، هال، ۱۳۸۶، ص. ۹۰۱؛ Kandel, Schwartz, Jessell, 2000, pp1179-1180)

ظاهراً در اثر آسیب به منطقه‌ای که در قسمت انتهایی ناحیه‌ی ورنیکه و در نزدیکی محل پیوند قطعه‌های گیجگاهی، پس‌سری و آهیانه‌ای قرار دارد، نوعی زبان‌پریشی موسوم به زبان‌پریشی حسی بین‌قشری (Transcortical sensory aphasia) ایجاد می‌شود. این نوع زبان‌پریشی همراه با اختلال در فهم معنی کلمات و ناتوانی در بیان افکار در قالب جمله‌های با معنی است. (Carlson, 1992, p455)

فرق میان زبان‌پریشی حسی بین‌قشری و زبان‌پریشی ورنیکه این است که بیماران مبتلا به زبان‌پریشی حسی بین‌قشری می‌توانند آن‌چه را دیگران به آن‌ها می‌گویند، تکرار کنند، لذا قادر به بازشناسی کلمات هستند، اما نمی‌توانند معنای آن‌چه را می‌شنوند و تکرار می‌کنند، بفهمند و هم‌چنین قادر نیستند گفتار معناداری تولید کنند. (Carlson, 1992, p455-456)

یکی از نواحی مرتبط با ناحیه ورنیکه ناحیه شکنج زاویه‌ای (Angular gyrus) است. این ناحیه تحتانی‌ترین قسمت آهیانه‌ای خلفی است که بلافاصله در عقب ناحیه‌ی ورنیکه قرار دارد و در قسمت عقب با نواحی بینایی لوب‌های پس‌سری یکی می‌شود. این ناحیه سیگنال‌های بینایی کلمات خوانده شده را به ناحیه‌ی ورنیکه ارسال می‌کند. ناحیه‌ی شکنج زاویه‌ای برای معنی‌دار کردن کلمات درک شده‌ی بینایی مورد نیاز است. (گایتون، هال، ۱۳۸۶، ص. ۹۰۱)

اگر ناحیه‌ی شکنج زاویه‌ای منهدم شود اما ناحیه‌ی ورنیکه از لوب گیجگاهی کماکان دست

نخورده باشد شخص کماکان می‌تواند تجربیات شنوایی را مطابق معمول تفسیر کند اما جریان تجربیات بینایی که از قشر بینایی به ناحیه‌ی ورنیکه وارد می‌شوند به طور عمده مسدود می‌شود؛ بنابراین، شخص ممکن است قادر باشد کلمات را ببیند و حتی بداند که آن‌ها کلمات هستند اما با وجود این قادر نیست معانی آن‌ها را درک کند. این حالت موسوم به کوری کلمات است. (گایتون، هال، ۱۳۸۶، ص. ۹۰۱) بنابراین فرد توانایی ترکیب لفظ و معنی را ندارد.

هم‌چنین تحریک الکتریکی در بخش خلفی فوقانی لوب گیجگاهی در یک بیمار بیدار گاهی موجب بروز یک فکر بسیار پیچیده می‌شود. این موضوع مخصوصاً موقعی صادق است که الکتروود تحریک‌کننده آن‌قدر در مغز فرو برده شود که به نزدیکی نواحی متصل‌کننده‌ی مربوطه در تالاموس برسد. انواع افکاری که ممکن است بروز کند عبارتند از خاطرات مناظر بینایی پیچیده که ممکن است شخص از زمان کودکی خود به یاد بیاورد و توهمات شنوایی از قبیل یک قطعه‌ی مخصوص موسیقی یا حتی گفتگو با شخص سوم به خصوص. به این دلیل تصور می‌شود فعال شدن ناحیه‌ی ورنیکه می‌تواند طرح‌های خاطره‌ای مرکب که بیش از یک حس را در بر می‌گیرد به یاد بیاورد، حتی اگر این خاطرات در جای دیگری ذخیره شده باشند. (گایتون، هال، ۱۳۸۶، ص. ۹۰۱)

۳-۷. نقش نواحی ارتباطی در ادراک لامسه

نواحی بالاتر در لوب آهیانه‌ای اطلاعات را یکپارچه می‌کنند تا:

الف) شیء را بدون دیدن آن شناسایی کنند (مثلاً شناسایی سکه در جیب فقط با لمس آن).

ب) یک «نقشه بدنی» (Body Schema) از موقعیت اندام‌های خود در فضا ایجاد کنند.

ناحیه‌ای که در قشر آهیانه‌ای خلفی شروع شده و به داخل قشر پس‌سری فوقانی گسترش می‌یابد، تأمین‌کننده‌ی تجزیه و تحلیل مداوم محورهای مختصات فضائی تمام قسمت‌های بدن و نیز محیط اطراف بدن است. این ناحیه، اطلاعات بینایی را از قشر پس‌سری خلفی و اطلاعات حسی - تنی را از قشر آهیانه‌ای قدامی دریافت می‌کند و بر اساس این اطلاعات محورهای

مختصات فضائی را محاسبه می‌کند؛ زیرا برای کنترل حرکات بدن، مغز باید در تمامی اوقات بداند که هر قسمت از بدن در کجا قرار دارد و چه ارتباطی با محیط اطراف دارد. انسان هم‌چنین برای تجزیه و تحلیل سیگنال‌های حسی - تئی نیاز به این اطلاعات دارد. در واقع شخصی که فاقد این ناحیه‌ی از مغز باشد عملاً شناخت حقیقتی را که مربوط به نیمه‌ی مخالف بدن یا محیط اطراف است از دست می‌دهد و در نتیجه، وجود طرف مخالف بدنش را برای تشخیص حس‌ها یا برای برنامه‌ریزی حرکات ارادی در نظر نمی‌گیرد. (گایتون، هال، ۱۳۸۶، ص. ۸۹۸-۸۹۹)

۸. مقایسه نقش قوه متصرفه و نواحی ارتباطی مغز در ادراک حسی

فلسفه اسلامی و علوم اعصاب، دو زبان توصیفی کاملاً متفاوت برای پدیده‌ای واحد ارائه می‌کنند. فلسفه اسلامی یک مدل کارکردی و مفهومی از ذهن ارائه می‌دهد. این مدل سعی می‌کند تجربه درونی ادراک را با استفاده از یک چارچوب منطقی و مبتنی بر قوای مختلف نفس تبیین کند. نقطه قوت آن تأکید بر وحدت ادراک و ارتباط سطوح مختلف شناخت (از حس تا عقل) است. اما علوم اعصاب یک مدل فیزیکی و مکانیستی از مغز ارائه می‌دهد. این مدل سعی می‌کند ادراک را با نقشه‌برداری از مناطق مختلف مغز و مطالعه موارد آسیب‌دیده تبیین کند. نقطه قوت آن عینی بودن، قابلیت آزمایش و اثبات تجربی و ارائه توضیحات دقیق برای اختلافات خاص است.

به بیان دیگر، یکی به «نقشه مفهومی» ادراک می‌پردازد و دیگری به «نقشه فیزیکی» آن. این دو نگاه می‌توانند مکمل یکدیگر باشند؛ از این‌رو اگرچه مبانی نظری متفاوت است، اما هر دو به یک نقش کارکردی مشترک اشاره دارند:

۱. نواحی ارتباطی مغز مانند مفسر یا تحلیلگر اطلاعات هستند. آنها داده‌های خام حسی را می‌گیرند، با هم ترکیب می‌کنند و معنا و مفهوم می‌بخشند. چنانکه قوه متصرفه نیز به عنوان یکی از مراکز پردازش شناختی، در سازماندهی و تفسیر داده‌های حسی نقش تعیین‌کننده دارد. در

نتیجه از دیدگاه فلسفه اسلامی و علوم اعصاب ادراک، فراتر از دریافت منفعلانه داده‌های حسی است و نیاز به پردازش ثانویه دارد.

۲. قوه متصرفه میان ادراکات مجزا ارتباط ایجاد می‌کند. مانند تلفیق طعم شیرینی با بوی عطر در یک شیء واحد. مهمترین نقش نواحی ارتباطی نیز، یکپارچه‌سازی اطلاعاتی است که از چندین حس مختلف می‌آید. در علوم اعصاب برای اثبات نقش نواحی ارتباطی در ترکیب اطلاعات از آسیب‌هایی وارد بر این نواحی استفاده می‌کنند که در صورت آسیب به این نواحی عملکرد ترکیب متوقف می‌شود. چنانکه در ادراک پریشی‌ها و زبان پریشی‌ها نشانه عدم ترکیب اطلاعات در بیماران دیده می‌شود. هر چند در فلسفه اسلامی به ویژه حکمت متعالیه ادراک صرفاً با توجه به بعد مادی تبیین نمی‌شود اما از لحاظ عملکردی می‌توان این دو مفهوم را نزدیک به یکدیگر دانست.

۳. یکی از عملکردهای قوه متصرفه، انتزاع معانی جزئی است. این قوه داده‌های خام حسی را به صور ذهنی قابل پردازش تبدیل می‌کند. برای مثال تفسیر رنگ و نور به عنوان «سیب سرخ». نواحی ارتباطی نیز در علوم اعصاب به عنوان پل بین «دیدن یک نور» و «شناختن آن به عنوان چراغ قرمز» معرفی می‌شوند. از این‌رو ادراک حسی کامل و معنادار، زمانی رخ می‌دهد که قوه متصرفه در حالت بهینه باشد و نواحی ارتباطی مغز بتوانند نقش تحلیلی خود را به درستی ایفا کنند.

۴. در فلسفه اسلامی و علوم اعصاب به یک مدل سلسله‌مراتبی از پردازش حسی اشاره می‌کنند که در آن خروجی یک مرحله، ورودی مرحله بالاتر است. در فلسفه اسلامی بیان شد ادراک حسی طی سه مرحله تحقق می‌یابد. الف) حس ظاهر ب) حس مشترک ج) قوه متصرفه. در علوم اعصاب نیز مسیرهای مختلف انتقال اطلاعات و ارجاع اطلاعات از قشر حسی اولیه به نواحی ارتباطی بالاتر توصیف شد.

۹. نقش قوه متصرفه در ادراکات خیالی

قوه متصرفه، پردازشگر اصلی ادراکات خیالی است که هم در زندگی عادی (هنر، خواب) و هم در ساحت‌های عالی (عرفان، فلسفه) نقش محوری دارد. قوه متصرفه با پردازش فعال تصاویر ذهنی، به ادراکات خیالی شکل می‌دهد و امکان خلاقیت، تمثیل‌سازی و تجسم مفاهیم انتزاعی را فراهم می‌کند. بدون این قوه، انسان قادر به هنر، رویاپردازی یا حتی برخی انواع تفکر انتزاعی نیست. بنابراین، این قوه نه تنها در زندگی روزمره، بلکه در فلسفه، عرفان و علوم نیز نقش اساسی ایفا می‌کند.

از این‌رو نقش قوه متصرفه در تخیل، توانایی ساخت، ترکیب و تغییر تصاویر ذهنی است که پایه‌ای برای خلاقیت، هنر و حتی برخی مراحل شناخت عقلی محسوب می‌شود. این قوه به انسان امکان می‌دهد فراتر از واقعیات محسوس حرکت کند و امور ناممکن یا انتزاعی را در ذهن خود تصویر کند.

بر اساس دیدگاه ابن‌سینا، قوه متصرفه در صور ذخیره شده در خیال دخل و تصرف می‌کند و در این فرآیند، خیال در خدمت متصرفه قرار می‌گیرد. به بیان دقیق‌تر، نقش متصرفه در ادراکات خیالی عبارت است از:

الف) ترکیب و تفکیک صور خیالی: قوه متصرفه پس از ذخیره‌سازی تصاویر در قوه خیال، وارد عمل می‌شود و آنها را دستکاری می‌کند. این قوه می‌تواند تصاویر ذخیره‌شده در خیال را با هم ترکیب کند (مثلاً سر انسان + بدن شیر = تصویر ابوالهول). (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج. ۲، ص. ۱۵۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۲۱۴).

همچنین می‌تواند اجزای یک تصویر را تجزیه کند (مثلاً تصویر یک اسب را بدون بال تجسم کند، سپس به آن بال اضافه نماید) (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۱۵۶). وی توضیح می‌دهد که این قوه، مواد خام دریافتی از حس مشترک و خیال را پردازش می‌کند تا ادراکات مرکب (مثل اسب

شاخدار) شکل گیرد. (رک. ابن سینا، ۱۴۰۴، ج. ۱، ص. ۱۶۵)

ب) تبدیل مفاهیم عقلی به صور محسوس (تمثیل): بسیاری از مفاهیم انتزاعی (مثل عشق، عدالت، بهشت و جهنم) به صورت تصاویر خیالی نمایش داده می‌شوند. این قوه، مفاهیم عقلی (مثل عدالت) را به شکل محسوس (مثل ترازو) نمایش می‌دهد. (طوسی، ۱۳۷۵: ج. ۲، ص. ۳۴۷-۳۴۸)

ج) نقش در خواب‌ها و رؤیاها: برخی خواب‌ها محصول فعالیت قوه متصرفه هستند که تصاویر ذخیره‌شده در خیال را به شکل‌های عجیب و نمادین ترکیب می‌کند. در رؤیاهای صادقه، این قوه تحت تأثیر عقل یا وحی، تصاویر معنوی را مجسم می‌کند. متصرفه می‌تواند حقایق مجرد را در قالب صور خیالی (مثل نور و ظلمت) تمثیل کند. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج. ۲، ص. ۱۵۳-۱۵۴)

د) نقش در حافظه: قوه متصرفه، صور دریافتی از قوه خیال را پردازش و برای ذخیره در حافظه آماده می‌کند. مانند وقتی که یک منظره دیده می‌شود، این قوه اجزای آن (مثل کوه، رودخانه) را تحلیل و ترکیب می‌کند. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج. ۲، ص. ۳۷) و هنگام یادآوری، قوه متصرفه تصاویر ذخیره‌شده در حافظه را بازسازی می‌کند. ابن سینا اشاره می‌کند که گاهی این بازسازی دقیق نیست و تحت تأثیر عوامل خارجی تحریف می‌شود. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج. ۲، ص. ۱۵۴)

۱۰. نقش نواحی ارتباطی در ادراکات خیالی

نقش قوه متصرفه در ادراکات خیالی را می‌توان با نقش نواحی ارتباطی مغز در فرآیندهای تجزیه و ترکیب تصاویر ذهنی، درک مفاهیم انتزاعی و مکانیسم خواب و رؤیا مقایسه کرد.

۱-۱۰. تجزیه و ترکیب تصاویر ذهنی

پردازش تصاویر ذهنی، به ویژه تجزیه و ترکیب آن‌ها، یکی از عملکردهای عالی مغز است که به شدت متکی بر ارتباط بین نواحی مختلف است.

نواحی ارتباطی مغز، به ویژه قشر پیش‌پیشانی و قشر آهیانه‌ای خلفی، نقش هماهنگ‌کننده و یکپارچه‌ساز را در فرآیند تجزیه و ترکیب تصاویر ذهنی ایفا می‌کنند. این نواحی با دریافت

اطلاعات از نواحی حسی اولیه (مانند قشر بینایی) و نواحی حافظه (مانند هیپوکامپ)، اجزای مختلف یک تصویر ذهنی را تجزیه کرده و سپس با دستکاری و ادغام این اجزا، تصاویر جدیدی را ترکیب می‌کنند.

شبکه‌های کلیدی درگیر در تصاویر ذهنی عبارتند از:

۱. قشر بینایی اولیه و ثانویه: پردازش ویژگی‌های پایه تصویر (مانند رنگ، جهت خطوط، بافت). فعال‌سازی این نواحی هنگام تصویرسازی ذهنی مشابه هنگام دیدن است.
۲. قشر پس‌سری-آهیانه‌ای: پردازش روابط فضایی و هندسی اجزای یک تصویر.
۳. قشر پیش‌پیشانی: (هماهنگ‌کننده و کنترل‌کننده) قشر پیش‌پیشانی، به ویژه ناحیه پشتی-جانبی (DLPFC)، نقش رهبر ارکستر را دارد. این ناحیه:

الف) دستورالعمل تجزیه را صادر می‌کند: مثلاً تصمیم می‌گیرد که بر روی بخش خاصی از یک تصویر ذهنی (مثلاً در یک اتاق) تمرکز کند و آن را از کل صحنه جدا (تجزیه) کند.

ب) فرآیند ترکیب را هدایت می‌کند: دستور می‌دهد که چگونه اجزای بازبایی شده از حافظه (مثلاً سر یک شیر و بدن یک انسان) باید با هم ادغام شوند تا یک تصویر جدید (ابولهور) ساخته شود.

ج) حافظه کاری فضایی را حفظ می‌کند: اجزای جدا شده و در حال ادغام را در نگاه ذهنی خود نگه می‌دارد تا فرآیند تکمیل شود. (D'Esposito, Postle, 2015, p115-142)

۴. قشر آهیانه‌ای خلفی: (یکپارچه‌ساز فضایی) اطلاعات مربوط به مکان و رابطه فضایی اجزای یک تصویر را یکپارچه می‌کند. برای تجزیه و ترکیب اجزا حیاتی است. این ناحیه:
- الف) تجزیه روابط فضایی را ممکن می‌سازد: به ما اجازه می‌دهد موقعیت یک شیء را در فضای ذهنی نسبت به دیگری تجزیه و تحلیل کنیم (مثلاً فاصله بین میز و مبل در یک تصویر ذهنی از خانه).

ب) ترکیب فضایی را مدیریت می‌کند: برای قرار دادن صحیح اجزای ترکیب شده در کنار یکدیگر ضروری است. این ناحیه تضمین می‌کند که سر شیر در بالا و بدن انسان در پایین قرار گیرد، نه برعکس.

ج) با قشر بینایی و قشر پیش پیشانی در ارتباط مستقیم است تا اطلاعات بصری با دستورالعمل‌های کنترل‌کننده تلفیق شود. (Farzan, et al. 2016, p1-10)

۵. هیپوکامپ و قشر انتوریال: هنگامی که در حال ساخت یک تصویر ذهنی ترکیبی هستیم، مغز باید اجزای لازم را از حافظه بازیابی کند. اینجاست که شبکه حالت پیش فرض (DMN) که شامل هیپوکامپ، قشر پیش پیشانی میانی و قشر آهیانه‌ای پسین است، وارد عمل می‌شود. این شبکه هنگام بازیابی خاطرات و تداعی‌های آزاد فعال می‌شود و مواد خام برای تجزیه و ترکیب (مانند ظاهر یک شیر یا بدن یک انسان) را از انباره حافظه فراهم می‌کند. (Buckner, DiNicola, 2019, p430-434)

در حقیقت تصاویر ذهنی ترکیبی و خلاقانه محصول نهایی یک دیالوگ پیچیده عصبی بین نواحی کنترل‌کننده (PFC)، نواحی یکپارچه‌کننده فضایی (PPC) و نواحی بازنمایی‌کننده حافظه (DMN/هیپوکامپ و قشر بینایی) هستند. بدون این ارتباطات، مغز قادر به خلق چیزی فراتر از بازتولید ساده خاطرات نخواهد بود.

۱۰-۲. تبدیل مفاهیم عقلی و انتزاعی به مفاهیم محسوس

نقش نواحی ارتباطی مغز در این تبدیل، مانند پلی است بین دنیای انتزاعی و دنیای عینی. بر اساس نظریه‌های مبتنی بر مغز جایگزین‌شونده (Embodied Cognition)، درک مفاهیم انتزاعی مستلزم فعال کردن مجدد تجربیات حسی-حرکتی مربوط به آنهاست. نواحی ارتباطی، به ویژه قشر پیش پیشانی و لوب‌های آهیانه‌ای، این فرآیند را مدیریت می‌کنند. برای مثال وقتی به «عدالت» فکر می‌کنیم، مغز ما به طور ناخودآگاه صحنه‌هایی را که در آنها انصاف یا بی‌عدالتی را تجربه کرده‌ایم (دیدن یک قاضی در دادگاه، شنیدن یک داستان درباره تقسیم عادلانه، احساس

عصبانیت از یک رفتار ناعادلانه) بازیابی می‌کند. نواحی ارتباطی، این خاطرات حسی (بینایی، شنوایی، هیجانی) را از نواحی اولیه حسی (بینایی، شنوایی) و سیستم لیمبیک (هیجانان) جمع‌آوری کرده و یک شبیه‌سازی یا الگواز عدالت می‌سازند. (Barsalou, 1999, p577-660, Barsalou, 2008, p617-645)

نواحی ارتباطی مغز، مفاهیم عقلی را نه با ایجاد یک نمایه‌ای حسی مستقیم، بلکه با ساختن یک شبکه پیچیده از ارتباطات به مفاهیم محسوس تبدیل می‌کنند. قشر پیش‌پیشانی به عنوان مدیر اجرایی این شبکه عمل می‌کند، (Binder, Desai, 2011, p527-536) قشر آهیانه‌ای در یکپارچه‌سازی اطلاعات حسی و فضایی نقش دارد، و قشر گیجگاهی (به ویژه هیپوکامپ و ناحیه ورنیکه) در بازیابی خاطرات و معانی زبانی حیاتی است.

مطالعات تصویربرداری عصبی (fMRI, PET) به طور مداوم نشان می‌دهند که پردازش مفاهیم انتزاعی، فعالیت وسیعتری را در نواحی ارتباطی، به ویژه قشر پیش‌پیشانی، در مقایسه با مفاهیم محسوس ایجاد می‌کند. این یافته از این ایده حمایت می‌کند که پردازش مفاهیم انتزاعی نیازمند یکپارچه‌سازی منابع شناختی گسترده‌تری است.

بنابراین، وقتی فرد یک مفهوم پیچیده مانند عدالت را برای کسی توضیح می‌دهد (تبدیل به محسوس)، در واقع مغز با استفاده از نواحی ارتباطی خود، از یک سری داستان (Eichenbaum, 2001, p41-50; Eichenbaum, Cohen, 2000,) (حافظه)، مثال ملموس (شبیه‌سازی حسی)، یا تشبیه (استعاره) (Desai, Binder, Conant, Mano, Seidenberg, 2011, p2376-2386) استفاده می‌کند تا آن مفهوم انتزاعی را در قالب‌هایی قابل درک برای حواس بیننده یا شنونده ارائه دهد.

۱۰-۳. در خواب و رویا

خواب و رویا محصول تعادل پویا و دقیق بین فعال‌سازی و غیرفعال‌سازی شبکه‌های ارتباطی مغز است. تغییر در این الگوهای ارتباطی است که نه تنها ما را از بیداری به خواب می‌برد، بلکه عملکردهای حیاتی مانند تثبیت حافظه، پردازش هیجان و احتمالاً تقویت خلاقیت را ممکن می‌سازد.

خواب به دو نوع مختلف تقسیم می‌شود که کیفیت‌های متفاوتی دارد. (گایتون، هال، ۱۳۸۶، ص. ۹۲۹) این دو نوع خواب عبارتند از: خواب با امواج آهسته و خواب REM که مخفف خواب با حرکات سریع چشم‌ها (Rapid Eye Movement) است. (Kandel, Schwartz, Jessell, 2000, p937) خواب REM نوعی خواب است که در آن مغز کاملاً فعال است. با وجود این فعالیت مغزی در جهت مناسب هدایت نمی‌شود تا شخص از محیط اطراف خود آگاه شده و بنابراین بیدار باشد.

(Kandel, Schwartz, Jessell, 2000, p938)

در خلال خواب REM فعالیت مغز انسان در ناحیه‌ی قشر ارتباطی بینایی زیاد است، ولی در قشر پیشانی تحتانی کم است؛ (Kandel, Schwartz, Jessell, 2000, p938) چرا که قشر پیشانی تحتانی در طرح‌ریزی و پی‌گیری و تداوم سازمان‌بندی وقایع در زمان دخالت دارد؛ در حالی که مشخصه‌ی رؤیایها تصورات خوب و سازمان‌بندی ضعیف در مورد زمان است؛ برای نمونه غالباً در رؤیایها گذشته، حال و آینده در هم تداخل دارند. (کارلسون، ۱۳۷۹، ج. ۱، ص. ۴۰۳)

۱۰-۴. نقش نواحی ارتباطی در حافظه

حافظه یک فرآیند منفرد و متمرکز در یک نقطه خاص از مغز نیست، بلکه یک پدیده شبکه‌ای است که حاصل ارتباط و همکاری چندین ناحیه مختلف مغز است. نواحی ارتباطی برای یکپارچه‌سازی، تثبیت و بازیابی خاطرات کاملاً حیاتی هستند. (Carlson, 1992, p404-405) (کندل، ۱۳۹۲، ص. ۳۴۵)

از این روست که بیماری آلزایمر که بارزترین نشانه‌ی آن اختلال حافظه است (گراهام، ۱۳۸۰، ص. ۵۷۸) منجر به تحلیل ماده خاکستری قشر ارتباطی و از بین رفتن سلول‌های منطقه‌ی هیپوکامپ می‌شود. افزون بر این در بیماران آلزایمر، قشر مغز به ویژه در مناطق گیجگاهی، پس سری و آهیانه‌ای دچار آسیب می‌شود. (گراهام، ۱۳۸۰، ص. ۵۷۹؛ گانونگ، ۱۳۹۰، ص. ۲۷۹-۲۸۰)

۱. تثبیت حافظه: این مهم‌ترین نقش نواحی ارتباطی است. در ابتدا، یک خاطره جدید (مثلاً اولین روز مدرسه) به شدت به هیپوکامپ وابسته است. اما با گذشت زمان و طی فرآیندی به نام

تثبیت، این خاطره به تدریج به قشر نواحی مختلف مغز (مثلاً قشر بینایی برای تصاویر، قشر شنوایی برای صداها) انتقال می‌یابد. هیپوکامپ ارتباط بین نواحی پراکنده قشر مغز که جزئیات مختلف خاطره را ذخیره کرده‌اند، هماهنگ و تقویت می‌کند. با گذشت زمان، این ارتباطات به قدری قوی می‌شوند که می‌توانند بدون نیاز به هیپوکامپ فعال شوند. به همین دلیل است که خاطرات بسیار قدیمی (مثلاً از کودکی) حتی در افرادی که هیپوکامپ آسیب دیده دارند نیز باقی می‌مانند. (Squire, Alvarez, 1995, p169-177; Winocur, Moscovitch, 2011, p766-778)

اگر هیپوکامپ و بخشی از لوب گیجگاهی را از مغز خارج کنند، فرد به فراموشی پیش‌گستر (Anterograde amnesia) مبتلا می‌شود. در این بیماری فرد می‌تواند رویدادهایی را که در گذشته و تا پیش از جراحی روی داده‌اند را به خاطر آورد، اما در به خاطر سپردن اطلاعاتی که پس از جراحی با آن‌ها مواجه می‌شود با مشکل روبرو است. (Milner, 1968: p215-234)

به نظر می‌رسد که هیپوکامپ تأمین‌کننده‌ی محرکی است که موجب تبدیل حافظه‌ی کوتاه‌مدت به حافظه‌ی بلندمدت می‌شود؛ به این معنی که هیپوکامپ سیگنال‌هایی صادر می‌کند که مغز را وادار می‌کنند تا اطلاعات جدید را آن‌قدر به دفعات تمرین کنند تا این‌که ذخیره شدن دائمی آن‌ها انجام شود. مکانیسم هر چه باشد، بدون هیپوکامپ تثبیت حافظه‌های بلندمدت صورت نمی‌گیرد. (گلینون، هال، ۱۳۸۶، ص. ۹۱۲)

۲. بازیابی حافظه: هنگام یادآوری خاطرات، قشر جلوی پیشانی دستور جست‌وجو را صادر می‌کند. این ناحیه به هیپوکامپ و نواحی قشر مغز سیگنال می‌فرستد تا تکه‌های پراکنده خاطره (تصویر، صدا، احساس) را جمع‌آوری کرده و آن‌ها را به یک کل منسجم تبدیل کند.

قشر جلوی پیشانی مانند یک رهبر ارکستر است که به نوازندگان مختلف (هیپوکامپ، قشر بینایی، قشر شنوایی و...) می‌گوید چه زمانی و چگونه بنوازند تا یک سمفونی کامل (خاطره کامل) اجرا شود. قشر جلوی پیشانی (PFC) به عنوان مدیر اجرایی مغز، نقش کلیدی در کنترل،

نظارت و بازیابی هدفمند خاطرات دارد. (Simons, Spiers, 2003, p637-648)

از اینروست که در فراموشی پس‌گستر (Retrograde amnesia) (ناتوانی در به خاطر آوردن رویدادهایی که پیش از ضربه‌ی مغزی به وقوع پیوسته‌اند) (Carlson, 1992: p432) بهبود حافظه نسبت به مسائل قبل از حادثه می‌تواند به این علت باشد که صدمه‌ی مغزی ارتباطات عصبی را پاک نمی‌کند، بلکه فعالیت آن‌ها را مشکل می‌سازد؛ به عبارت دیگر مشکل در بازیابی است. بازیابی حافظه‌های تباہ شده در فراموشی پس‌گستر به وسیله‌ی تجربه‌ی مجدد تداعی محرک، امکان‌پذیر است. (گراهام، ۱۳۸۰: ص. ۵۱۱)

۳. یکپارچه‌سازی هیجان: آمیگدالا به عنوان یک هاب هیجانی، با هیپوکامپ و قشر جلوی پیشانی در ارتباط مستقیم است. وقتی یک رویداد هیجانی را تجربه می‌کنید، آمیگدالا فعال می‌شود و به هیپوکامپ سیگنال می‌دهد که این رویداد مهم است و باید با اولویت بیشتری پردازش و ذخیره شود. این ارتباط دلیل ماندگاری خاطرات هیجانی (چه خوب و چه بد) است. آمیگدالا ارتباطات قوی با هیپوکامپ دارد و به خاطرات بار هیجانی می‌دهد، که باعث ماندگاری بیشتر آنها می‌شود. (McGaugh, 2000, p248-251)

۴. شبکه حالت پیش فرض (Default Mode Network - DMN): این یک شبکه ارتباطی بسیار مهم متشکل از چندین ناحیه مغز (از جمله قشر جلوی پیشانی میانی و هیپوکامپ) است. هنگامی که شما در حال استراحت هستید و به چیزی خاص فکر نمی‌کنید (مثلاً در حال رویاپردازی یا مرور روزانه)، این شبکه فعال می‌شود.

DMN نقش کلیدی در تثبیت خاطرات و یکپارچه‌سازی اطلاعات دارد. در این حالت، مغز به طور خودکار خاطرات را مرور کرده و آن‌ها را با دانش و خاطرات گذشته مرتبط می‌سازد. این همان دلیلی است که اغلب پس از یک استراحت کوتاه، مطالب را بهتر به خاطر می‌آوریم. فعالیت هماهنگ نواحی مختلف در حالت استراحت، برای تثبیت و یکپارچه‌سازی خاطرات حیاتی است. (Buckner, 2008: p1-38)

۱۲. مقایسه نقش قوه متصرفه و نواحی ارتباطی مغز در ادراکات خیالی

قوه متصرفه و نواحی ارتباطی به توصیف یک فرآیند شناختی واحد - یعنی پردازش فعال و خلاقانه تصاویر ذهنی - می‌پردازند و در سطوح مختلفی همپوشانی دارند.

۱. تجزیه و ترکیب تصاویر: قوه متصرفه تصاویر ذخیره‌شده در خیال را ترکیب و تفکیک می‌کند (مثلاً: سر انسان + بدن شیر = ابوالهول) چنانکه نواحی ارتباطی مغز اجزای تصاویر را تجزیه کرده و برای خلق تصاویر جدید ترکیب می‌کنند.

۲. تبدیل مفاهیم انتزاعی به مفاهیم ملموس: قوه متصرفه مفاهیم عقلی (مانند عدالت) را به شکل محسوس (مانند ترازو) نمایش می‌دهد. نواحی ارتباطی مغز نیز با بازیابی خاطرات حسی و هیجانی، یک شبیه‌سازی از مفاهیم انتزاعی مانند عدالت می‌سازند و آن را ملموس می‌کنند.

۳. نقش محوری در خلاقیت: قوه متصرفه توانایی برای خلاقیت و هنر است و به انسان امکان می‌دهد فراتر از واقعیات محسوس حرکت کند. نواحی ارتباطی مغز منجر به خلق تصاویر ذهنی ترکیبی و خلاقانه می‌شود و بدون این ارتباطات، مغز فقط قادر به بازتولید ساده خاطرات است.

۴. خواب و رویا: در خواب، قوه متصرفه تصاویر ذخیره‌شده را به شکل‌های عجیب و نمادین ترکیب می‌کند. در خواب REM، تغییر در الگوهای فعال‌سازی شبکه‌های مغزی (مانند فعال‌شدن قشر بینایی و کاهش فعالیت قشر پیشانی) منجر به تولید رویاهای با سازمان‌بندی ضعیف می‌شود.

۵. نیاز به مواد خام و اولیه: قوه متصرفه از صور ذخیره‌شده در خیال و مواد خام دریافتی از حس مشترک استفاده می‌کند. نواحی ارتباطی مغز نیز اطلاعات را از نواحی حسی اولیه و نواحی حافظه (هیپوکامپ) دریافت می‌کنند.

۶. قوه متصرفه صور دریافتی را پردازش و برای ذخیره در حافظه آماده می‌کند. هیپوکامپ نیز ارتباط بین نواحی پراکنده را هماهنگ و تقویت می‌کند و موجب تثبیت حافظه‌های بلندمدت می‌شود.

۷. هنگام یادآوری، قوه متصرفه تصاویر ذخیره‌شده را بازسازی می‌کند. قشر جلوی پیشانی دستور جست‌وجو را صادر می‌کند و تکه‌های پراکنده خاطره را به یک کل منسجم تبدیل می‌کند.
۸. گاهی بازسازی خاطرات که توسط قوه متصرفه انجام می‌شود دقیق نیست و تحت تأثیر عوامل خارجی تحریف می‌شود چرا که قوه متصرفه می‌تواند با آمیختن صور خیالی، خاطرات را دچار تغییر کند. در علوم اعصاب نیز بر مشکل در بازیابی تأکید دارد.
۹. بین جایگاه قوه متصرفه و نواحی ارتباطی مغز تفاوت ساختاری وجود دارد و آن عبارت است از اینکه ساختار قوای نفس ساختاری سلسله مراتبی و غایت‌مدار هست. به عنوان مثال خیال در خدمت متصرفه است و متصرفه خود می‌تواند تحت تأثیر عقل قرار گیرد. اما نواحی ارتباطی در مغز ساختاری شبکه‌ای و تعاملی دارد: نواحی مختلف مغز در یک دیالوگ پیچیده عصبی با هم همکاری می‌کنند و هیچ‌کدام لزوماً در رأس یک سلسله‌مراتب مطلق نیستند.
۱۰. در فلسفه اسلامی، یک سازی واحد (متصرفه) مسئول چندین کارکرد است. در علوم اعصاب، کارکردها بین چندین سازی تخصصی‌شده (نواحی مغزی) توزیع شده‌اند. این نشان‌دهنده‌ی حرکت از یک مدل متمرکز به یک مدل توزیع‌شده و شبکه‌ای است.
۱۱. البته ذکر این نکته ضروری است هرچند علوم اعصاب، فعالیت شبکه‌های عصبی را عامل تجزیه و ترکیب تصاویر و سایر محتوای ادراکی انسان می‌داند، اما از منظر فلسفه ملاصدرا، این فعالیت‌ها را نمی‌توان نفس ادراک تلقی کرد؛ بلکه در جایگاه علل مادی و معدّ ادراک قرار می‌گیرند. بی‌تردید در حین ادراک، فعالیت‌های هم‌زمانی در گستره‌ای از نواحی قشر مغز رخ می‌دهد، لیکن بر اساس مبانی حکمت متعالیه، فرآیندهای پیچیده‌تر مادی را نمی‌توان مصداق ادراک دانست. دلیل این امر آن است که این فعالیت‌ها ماهیتاً شبیه به عملکرد محاسباتی رایانه‌ها یا نظام‌های دستوری هستند؛ مشابهتی که جان سرل، فیلسوف ذهن معاصر، با ارائه استدلال مشهور «اتاق چینی» نادرستی آن را نشان داده است. سرل این استدلال را طرح کرد تا اثبات کند

نظریه محاسباتی ذهن، حیث التفاتی (معناشناختی) را در فرآیند تفکر نادیده می‌گیرد (Searle, 1984, p. 31). اگرچه استدلال مذکور ابتدا برای ردّ برخورداری رایانه‌ها از ذهن طراحی شده بود، اما می‌توان آن را در نقد نظریات عصب‌شناسانی که ادراک را کاملاً مادی می‌دانند نیز به کار برد؛ چراکه عملکرد دستگاه عصبی نیز در نهایت از جنس پردازش‌های الگوریتمی و قاعده‌مند است، درحالی که ادراک حقیقی امری فراتر از صرف اجرای دستورالعمل‌هاست. به بیان دیگر، قوه فهم از جنس دستور زبان نیست. افزون بر این، فروکاستن ذهن به مجموعه‌ای از فعالیت‌های مکانیکی و قاعده‌بنیاد، نه تنها حیث التفاتی، بلکه جنبه‌های اراده و قصدمندی را نیز از تحلیل خود حذف می‌کند. (سلحشور، ۱۳۹۷، ص. ۱۷۹)

۱۳. نقش قوه متصرفه در ادراکات عقلی

۱. همکاری در خدمت عقل عملی: قوه متصرفه تحت مدیریت «وهم»، داده‌های خام (صور و معانی جزئی) را پردازش، ترکیب و تفصیل می‌دهد. عقل عملی از نتایج این پردازش‌ها برای تدبیر امور روزمره زندگی بهره می‌برد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج. ۲، ص. ۱۶۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۵۶). در اینجا متصرفه همچون ابزاری در خدمت وهم و به تبع آن، در خدمت عقل عملی و نظری عمل می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج. ۲، ص. ۱۶۴).

۲. فعالیت مستقل در زمان غفلت عقل: هنگامی که توجه و کنترل عقل از متصرفه برداشته شود (مثلاً در خواب، بیماری یا حالات خاص)، این قوه می‌تواند به صورت مستقل و آزادانه فعالیت کند. نمونه بارز این حالت، «متمثل شدن» صور ملکوتی در حس مشترک یا توهمات شدید در زمان بیماری است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج. ۲، ص. ۱۵۸). صدرا نیز تأیید می‌کند که وقتی عقل به دلیل بیماری یا ترس، از رد صور متصرفه ناتوان شود، شخص چیزهایی را می‌بیند که وجود خارجی ندارند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۲۱۰).

۳. همکاری در فرآیند تفکر: عقل نظری برای تفکر و استدلال (مانند یافتن حد وسط یک

قیاس) نیازمند مثال‌ها و صور جزئی است. قوه متصرفه با مراجعه به خزانه «خیال» و «حافظه»، این مواد خام و مثال‌های مناسب را در اختیار عقل قرار می‌دهد (طوسی، ۱۳۷۵: ج ۲، ص. ۳۴۷-۳۴۸). همچنین عقل نظری با کمک متصرفه، عمل انتزاع و تعمیم را انجام می‌دهد؛ یعنی ترکیب معانی کثیر به یک مفهوم واحد یا تجزیه یک مفهوم به مصادیق جزئی. نقش اصلی در ادراک معنا در این فرآیند بر عهده «وهم» است (طوسی، ۱۳۷۵: ج ۲، ص. ۳۶۷).

۱۴. نقش نواحی ارتباطی مغز در ادراکات عقلی

مغز برای انجام یک کار پیچیده‌ای مانند استدلال، به صورت مجزا عمل نمی‌کند، بلکه شبکه‌های بزرگی از نواحی مختلف با هم همکاری می‌کنند. استدلال، به ویژه استدلال ارجاع‌محور (که نیاز به استناد به اطلاعات خارجی دارد)، شدیداً به این شبکه‌ها وابسته است. این شبکه‌ها که نقش حیاتی در استدلال ایفا می‌کنند و با یکدیگر در ارتباط هستند، عبارتند از:

۱. شبکه پیشانی-آهیانه‌ای (Frontoparietal Network - FPN): این شبکه شامل قشر پیش‌پیشانی (PFC)، قشر کمربندی قدامی (ACC)، و نواحی آهیانه‌ای می‌شود. این شبکه توجه فرد را روی مسئله متمرکز نگه می‌دارد و از حواس‌پرتی جلوگیری می‌کند. همچنین اطلاعات مربوطه (مثلاً مقدمات یک استدلال) را به طور موقت در ذهن نگه می‌دارد تا بتواند روی آن عملیات انجام دهد. به فرد اجازه می‌دهد بین جنبه‌های مختلف مسئله جابجا شود و از یک راه‌حل به راه‌حل دیگر فکر کند. (Duncan, 2010: p172-179; Cole, Schneider, 2007: p343-360)

۲. شبکه حالت پیش‌فرض (Default Mode Network - DMN): این شبکه زمانی که فرد به ظاهر غرق در افکار خود هست، بیشترین فعالیت را دارد. برای استدلال با ارجاع، فرد باید به دانش گذشته و حقایق ذخیره‌شده در حافظه بلندمدت رجوع کند. این شبکه در بازیابی این اطلاعات حیاتی است. همچنین به فرد کمک می‌کند سناریوهای مختلف را در ذهن خود تصور کند و نتایج آن‌ها را پیش‌بینی کند (اگر اینطور باشد، پس آنطور خواهد شد). از این‌رو به درک

کلیت موضوع و ارتباط بین ایده‌ها کمک می‌کند. (Buckner, 2008: p1-38)

۳. شبکه برجستگی (Salience Network - SN): این شبکه اینسولای قدامی (Anterior Insula) و قشر کمربندی قدامی (ACC) است. این شبکه از بین تمام اطلاعات درونی و بیرونی، تشخیص می‌دهد کدام محرک یا فکر برای استدلال کنونی فرد مهم‌تر است (مثلاً تشخیص یک مغالطه در استدلال طرف مقابل). شبکه برجستگی تصمیم می‌گیرد که در هر لحظه کدام شبکه باید فعال‌تر باشد. وقتی فرد نیاز به تمرکز داشته باشد، شبکه پیشانی-آهیانه‌ای را فعال و شبکه حالت پیش فرض را غیرفعال می‌کند. (Seeley, 2007: p2349-2356)

به طور کلی استدلال پیچیده، به ویژه نوعی که مبتنی بر ارجاع به دانش خارجی است، حاصل همکاری پویا و دقیق بین این شبکه‌های ارتباطی مغز است. هرگونه اختلال در ارتباط بین این شبکه‌ها (مثلاً در اثر آسیب مغزی، بیماری‌های عصبی یا حتی خستگی شدید) می‌تواند به شدت توانایی استدلال منطقی را مختل کند. به عنوان مثال نواحی ارتباطی جلوی پیشانی، دارای توانایی فراخواندن اطلاعات از نواحی گسترده‌ی مغز و سپس استفاده از آن در طرح‌های فکری عمیق برای رسیدن به هدف است. اگر این هدف‌ها شامل عمل حرکتی باشند عمل حرکتی انجام می‌شود و اگر شامل عمل حرکتی نباشند در این حال، روندهای فکری صرف رسیدن به هدف‌های تجزیه و تحلیل فکری می‌شوند. اگر چه افراد فاقد قشرهای جلوی پیشانی می‌توانند فکر کنند اما تفکر هماهنگ با توالی منطقی برای بیش از چند ثانیه یا حداکثر چند دقیقه را نشان نمی‌دهند. یکی از نتایج این امر آن است که افراد فاقد قشرهای جلوی پیشانی به آسانی حواسشان از موضوع اصلی تفکر پرت می‌شود؛ در حالی که افراد دارای قشرهای جلوی پیشانی، بدون توجه به اعمالی که ممکن است حواس آن‌ها را پرت کند، می‌توانند خود را وادار سازند تا فکر خود را به مرحله‌ی تکمیل برسانند. (Bear, 2007: p. 648)

۱۵. مقایسه نقش متصرفه و نواحی ارتباطی در ادراکات عقلی

۱. قوه عاقله برای تدبیر امور متصرفه را در مسیر درست هدایت می‌کند. در نواحی ارتباطی نیز

شبکه پیشانی - آهیانه ای توجه فرد را روی مسئله متمرکز نگه می‌دارد و از حواس پرتی جلوگیری می‌کند. به فرد اجازه می‌دهد بین جنبه‌های مختلف مسئله جابجا شود.

۲. قوه متصرفه با مراجعه به خزانه «خیال» و «حافظه»، مواد خام و مثال‌های مناسب را در اختیار عقل قرار می‌دهد. در نواحی ارتباطی نیز برای رجوع به دانش گذشته، نقش شبکه حالت پیش فرض در بازیابی اطلاعات حیاتی است. این شبکه به فرد کمک می‌کند سناریوهای مختلف را در ذهن خود تصور کند.

۳. هنگامی که عقل فعال است، متصرفه را مهار می‌کند و هنگامی که غافل می‌شود، متصرفه آزادانه عمل می‌کند. شبکه برجستگی (SN) نیز وقتی فرد نیاز به تمرکز داشته باشد، شبکه پیشانی - آهیانه‌ای را فعال و شبکه حالت پیش فرض را غیرفعال می‌کند. این شبکه یک «دروازه‌بان» یا «سوئیچ» است.

۴. وقتی عقل به دلیل بیماری یا ترس، از رد صور متصرفه ناتوان شود، شخص چیزهایی را می‌بیند که وجود خارجی ندارند. هرگونه اختلال در ارتباط بین این شبکه‌ها می‌تواند به شدت توانایی استدلال منطقی را مختل کند. هر دو مدل توانایی تبیین اختلالات در تفکر را دارند. مدل فلسفی، توهم و خطای فکری را به «غفلت عقل» و «طغیان متصرفه» نسبت می‌دهد. مدل عصب‌شناختی، همان پدیده را به «اختلال در ارتباط شبکه‌ها» یا «آسیب به قشر پیشانی» نسبت می‌دهد.

۵. این تطبیق نشان می‌دهد که مدل فلسفی، با دقت مفهومی بالایی، کارکردهایی را پیش‌بینی و توصیف کرده که علم اعصاب امروز، سوسترای فیزیکی آن‌ها را شناسایی کرده است.

الف) شبکه FPN تقریباً معادل عصبی کارکردهای اجرایی قوه عاقله است.

ب) شبکه DMN تقریباً معادل عصبی کارکرد ذخیره‌سازی و بازیابی قوه متصرفه و حافظه است.

ج) شبکه SN تقریباً معادل عصبی کارکرد تشخیص و اولویت‌بندی قوه وهم است.

۱۶. دیدگاه ملاصدرا در مورد یافته‌های علوم اعصاب

دیدگاه ملاصدرا در مواجهه با یافته‌های علوم اعصاب مبتنی بر تمایز میان مراتب مادی و مجرد ادراک است. از منظر وی، داده‌های تجربی علوم اعصاب درباره عملکرد نواحی مغزی و ارتباطات عصبی، از حیث توصیف جنبه‌های مادی و زمینه‌ساز ادراک قابل پذیرش است؛ اما این علوم قادر به تبیین تمامیت ماهیت ادراک نیستند، چراکه حقیقت علم و آگاهی، فراتر از سطح مادی و در قلمرو نفس مجرد تحقق می‌یابد. به عبارت دیگر، مغز و قوای حسی به‌عنوان «علل اعدادی» عمل می‌کنند و شرایط لازم برای وقوع ادراک را فراهم می‌آورند، اما علت فاعلی و غایی ادراک، نفس انسانی است که دارای حیثیتی تجریدی است. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۲۲۳)

ملاصدرا با اشاره به فرآیند ادراک توضیح می‌دهد که نفس پس از مواجهه با محسوسات و از طریق ابزار ادراکی مادی، صورتی مجرد از ماده در ذات خویش ایجاد می‌کند. این صورت مجرد، که به‌طور صدوری به نفس قائم است، عین علم و ادراک محسوب می‌شود. بنابراین، هر چند فعالیت‌های عصبی در «تجزیه و ترکیب» داده‌های حسی نقش دارند، این فعالیت‌ها صرفاً زمینه‌ساز ادراک توسط نفس بوده و خود به‌تنهایی بیانگر حقیقت ادراک نیستند. از این رو، تبیین‌های علوم طبیعی که علل اعدادی را با علل فاعلی یکسان می‌پندارند، به‌زعم ملاصدرا دچار خلط مفهومی شده‌اند. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج. ۱: ۲۸۸-۲۸۹؛ فیاض صابری، ۱۳۸۰: ۱۶۶)

اشکال اصلی رویکرد علوم اعصاب از دیدگاه حکمت متعالیه، ناتوانی آن در پر کردن «شکاف تبیینی» میان فرآیندهای فیزیکی مغز و کیفیت آگاهانه تجربه است. این علوم می‌توانند چگونگی ارتباط سلول‌های عصبی یا فعال شدن ژن‌ها را توصیف کنند، اما توضیح نمی‌دهند که چرا این فرآیندها به پدیده‌ای چون «حضور یک خاطره در ذهن» یا «احساس آگاهانه» منجر می‌شوند. همچنین، استدلال‌های مبتنی بر تأثیر آسیب‌های مغزی بر ادراک، نمی‌تواند به‌طور قطعی مادیت کامل ادراک را اثبات کند؛ زیرا این نواحی ممکن است تنها نقش ابزاری یا مسیری را ایفا کنند و

عدم تحقق ادراک در صورت فقدان آنها، صرفاً نشان‌دهنده شرطیت وجود علل اعدادی است، نه تبیین‌کننده تمام مراتب علی ادراک. (سلحشور، ۱۴۰۱، ص. ۱۴۵)

در نتیجه، دیدگاه صدرایی نه تنها یافته‌های علوم اعصاب درباره فعل و انفعالات مادی بدن و مغز را نفی نمی‌کند، بلکه آنها را در سطح خویش معتبر می‌داند؛ اما تأکید دارد که این یافته‌ها تنها بخشی از واقعیت ادراک، یعنی جنبه مادی و اعدادی آن را پوشش می‌دهند و قادر به توضیح جنبه مجرد و فاعلی ادراک، که نفس انسان است، نیستند. از این منظر، علوم اعصاب و فلسفه صدرایی می‌توانند در سطوح مختلف توصیف واقعیت مکمل یکدیگر باشند، بدون آنکه لزوماً در تعارض قرار گیرند. به بیان دیگر، پذیرش تجرد نفس و خلاقیت آن در انشای صور ادراکی، مانعی برای به رسمیت شناختن پژوهش‌های تجربی درباره مغز و سیستم عصبی ایجاد نمی‌کند.

نتیجه‌گیری

مقایسه‌ی قوه‌ی متصرفه در فلسفه‌ی اسلامی با نواحی ارتباطی مغز در علوم اعصاب، نشان‌دهنده‌ی تلاش دو نظام فکری متفاوت برای تبیین پدیده‌ای واحد، یعنی «پردازش و یکپارچه‌سازی اطلاعات ادراکی» است. این مقایسه آشکار می‌سازد که اگرچه این دو نظام از نظر روش‌شناسی، زبان توصیف و مبانی متافیزیکی کاملاً متمایزند، اما در سطح کارکردی، همپوشانی‌های قابل توجهی دارند.

از یک سو، فلسفه‌ی اسلامی با رویکردی کل‌نگر و مبتنی بر سلسله‌مراتب قوای نفس، «متصرفه» را به‌عنوان حلقه‌ی واسطه پویا و فعالی تصویر می‌کند که با تصرف در صور حسی و خیالی، نقش محوری در ادراک، تخیل، حافظه و حتی تعقل ایفا می‌کند. این مدل مفهومی بر وحدت فرآیند ادراک و ارتباط ارگانیک سطوح مختلف شناخت تأکید دارد.

از سوی دیگر، علوم اعصاب با رویکردی تجربی و تحلیلی، همین وظایف پیچیده را به شبکه‌ای توزیع‌شده از «نواحی ارتباطی مغز» نسبت می‌دهد که از طریق دیالوگ پیچیده‌ی

عصبی، داده‌های پراکنده‌ی حسی را دریافت، ترکیب، تفسیر و به ادراکی یکپارچه و معنادار تبدیل می‌کنند. قدرت تبیین‌کنندگی این مدل در توانایی آن در توضیح دقیق اختلالات شناختی خاص (مانند آگنوزی‌ها و آفازی‌ها) بر اساس آسیب‌های موضعی مغز نمایان می‌شود. اما استدلال برای مادیت ادراک از طریق آسیب‌های وارد بر قشر مغز این اشکال را داراست که آن منطقه می‌تواند مرکزی باشد که اطلاعات در آن پردازش می‌شوند یا ناحیه‌ای باشد که مسیری از آن عبور می‌کند.

از این‌رو پی بردن به این‌که مغز علت تامه یا ناقصه‌ی ادراک است از طریق آسیب به آن ثابت نمی‌شود چون معلول در صورت نبودن علت اعم از تامه یا ناقصه به وجود نمی‌آید. اما نکته‌ی حائز اهمیت این است که این دو توصیف لزوماً در تقابل نیستند، بلکه می‌توانند به‌عنوان دو «نقشه»ی مکمل در نظر گرفته شوند: یکی نقشه‌ی مفهومی و کارکردی (فلسفه) و دیگری نقشه‌ی فیزیکی و مکانیکی (علوم اعصاب). تطابق‌های یافت‌شده - از نقش هر دو در ترکیب و تفسیر داده‌های حسی، تجزیه و ترکیب تصاویر ذهنی، تبدیل مفاهیم انتزاعی به ملموس، تثبیت و بازیابی حافظه، و حتی مکانیسم‌های کنترل و مهار در فرآیندهای عالی تفکر - گواهی است بر ژرف‌نگری متفکران اسلامی در ترسیم معماری ذهن و در عین حال، نشان‌دهنده‌ی پیشرفت شگفت‌انگیز علم اعصاب در آشکار کردن نقشه فیزیکی این معماری. در نهایت، این مقایسه نه تنها گامی به سوی گفت‌وگوی سازنده بین سنت فلسفی و علم مدرن است، بلکه بر این حقیقت تأکید می‌ورزد که شناخت کامل پدیده‌ی پیچیده‌ای چون ادراک انسانی، مستلزم بهره‌گیری از هر دو منظر کل‌نگر و جزء‌نگر است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴، الشفاء (الطبیعیات)، النفس، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی. سلحشور سفیدسنگی، زهره، علمی سولا، محمدکاظم، کهنسال، علیرضا، مقیمی، علی، ۱۳۹۷، «آگاهی و مفهوم من از دیدگاه حکمت متعالیه و عصبشناسی» آموزه های فلسفه اسلامی، شماره ۲۳، ص ۷۱-۹۱. سلحشور سفیدسنگی، زهره، ۱۴۰۱، «شنوایی از دیدگاه ملاصدرا و عصب شناسی»، حکمت معاصر، سال ۱۳، شماره ۱، ص ۱۲۹-۱۵۶.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۵۴، مبدأ و معاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. بیروت: دار احیاء التراث.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح از محمد خواجهوی، تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۷۵، شرح الاشارات و التنبیها. قم: نشر البلاغة کارلسون، نیل آر، ۱۳۷۹، روان شناسی فیزیولوژیک، ترجمه ی اردشیر ارضی و دیگران، تهران: رشد، چاپ اول.
- کندل، اریک، ۱۳۹۲، در جستجوی حافظه، پیدایش دانش نوین ذهن، ترجمه ی سلامت رنجبر، تهران: آگه.
- کوشکی، عبدالرضا، رحیم پور، فروغ السادات، شانظری، ۱۳۹۸، «تعامل قوه متصرفه با سایر قوای ادراکی از منظر ابن سینا و ملاصدرا»، حکمت سینوی، دوره ۲۳، شماره ۶۲، ص ۱۱۱-۱۲۹.
- گانونگ، ویلیام، ۱۳۹۰، فیزیولوژی پزشکی گانونگ، با مقدمه ی علی حائری روحانی، وهاب باباپور، سعید خامنه، ترجمه ی رضا بدلزاده، کامران قاسمی، علی رستگارفرجزاده، تهران: جهان ادیب و سیناطب، چاپ سوم.
- گایتون، آرتور، هال، جان ادوارد، ۱۳۸۶، درسنامه ی فیزیولوژی پزشکی، ترجمه ی غلامعباس دهقان و دیگران، تهران: انتشارات ارجمند، ویراست یازدهم.
- گراهام، رابرت بی، ۱۳۸۰، روان شناسی فیزیولوژیک، ترجمه ی علی رضا رجائی، علی اکبر صارمی، مشهد: شرکت به نشر، چاپ اول.

- Barsalou, L. W. 2008. "Grounded cognition", *Annual Review of Psychology*, 59, 617-645.
- Barton, Jason S, Caplan, Louis R, Cerebral Visual Dysfunction, 2001, *Stroke Syndromes*, Bogousslavsky, Julien, Caplan, Louis R. 2nd edition, UK: Cambridge university press.
- Bear, Mark F, Connors, Barry W, Paradiso, Michael A, 2007, *Neuroscience, Exploring the Brain*, 3rd edition, USA: Lippincott William & Wilkins.
- Binder, J. R., & Desai, R. H. 2011. "The neurobiology of semantic memory". *Trends in Cognitive Sciences*. 15 (11). P527-536
- Buckner, R. L., & DiNicola, L. M. 2019. The brain's default network: integrated cognition, emotion, and behavior. *Nature Reviews Neuroscience*, 20(7), 430-434
- Buckner, R. L., Andrews-Hanna, J. R., & Schacter, D. L. 2008. The brain's default network: anatomy, function, and relevance to disease. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1124(1), 1-38.
- Carlson, Neil R, *Foundations of Physiological Psychology*, 2nd edition, USA: Allyn and Bacon, 1992.
- Cole, M. W., & Schneider, W. 2007. The cognitive control network: Integrated cortical regions with dissociable functions. *Neuroimage*, 37(1), 343-360
- Desai, R. H., Binder, J. R., Conant, L. L., Mano, Q. R., & Seidenberg, M. S. ۲۰۱۱, " The neural career of sensory-motor metaphors", *Journal of Cognitive Neuroscience*, ۲۳(۹), ۲۳۷۶-۲۳۸۶
- D'Esposito, M., & Postle, B. R. 2015. The cognitive neuroscience of working memory. *Annual review of psychology*, 66, 115-142
- Duncan, J. 2010. The multiple-demand (MD) system of the primate brain: mental programs for intelligent behaviour. *Trends in Cognitive Sciences*, 14(4), 172-179.
- Eichenbaum, H. ۲۰۰۰, " A cortical-hippocampal system for declarative memory", *Nature Reviews Neuroscience*, 1(1), p41-50
- Eichenbaum, H., & Cohen, N. J. ۲۰۰۱, *From Conditioning to Conscious Recollection: Memory Systems of the Brain*, New York, NY, USA, Oxford University Press,
- Farzan, F., et al. 2016. *The functional role of the parietal cortex in memory imagery*. *Cortex*, 80, 1-10

- Feinberg, Todd E, Farah, Martha J, The Agnosias, 2004, In: *Neurology in Clinical Practice: Principles of Diagnosis and Management*, Bradley, Walter G, et al., vol 1, 4th edition, USA: Elsevier.
- Kandel, Eric R, Schwartz, James H, Jessell, Thomas M, 2000, *Principles of Neural Science*, 4th edition, US: McGraw-Hill.
- McGaugh, J. L. 2000. Memory--a century of consolidation. *Science*, 287(5451), 248-251.
- Milner, Brenda, Suzanne Corkin, Teuber, H. L. 1968, "Further Analysis of the Hippocampal Amnesic Syndrome: 14-year Follow-up Study of H.M.", *Neuropsychologia*, Vol 6, pp215-234.
- Seeley, W. W., Menon, V., Schatzberg, A. F., Keller, J., Glover, G. H., Kenna, H. & Greicius, M. D. 2007. Dissociable intrinsic connectivity networks for salience processing and executive control. *Journal of Neuroscience*, 27(9), 2349-2356
- Searle, John R, (1984), *Minds, Brains and Programs*, USA: Harvard University Press.
- Simons, J. S., & Spiers, H. J. 2003. Prefrontal and medial temporal lobe interactions in long-term memory. *Nature Reviews Neuroscience*, 4(8), 637-648
- Squire, L. R., & Alvarez, P. 1995. Retrograde amnesia and memory consolidation: a neurobiological perspective. *Current Opinion in Neurobiology*, 5(2), 169-177
- Winocur, G., & Moscovitch, M. 2011. Memory transformation and systems consolidation. *Journal of the International Neuropsychological Society*, 17(5), 766-780.

ضرورت احیای مفهوم علم مقدس در پارادایم مدرن تربیت

حمید آرمانی* | علی سلمانی**

چکیده

مفهوم علم مقدس در عصر حاضر به‌عنوان ضرورتی برای بازتعریف در پارادایم مدرن تربیت مطرح است. علم تنها پژوهش دنیوی درباره طبیعت نیست و می‌توان طبیعت را از سر دقت و با نگاهی منطقی و در عین حال از منظر قدسی به کاوش گرفت. پژوهش حاضر با هدف تبیین جایگاه «علم مقدس» در نظام تربیتی معاصر و با اتکا به آرای سنت‌گرایانی چون نصر، شوان و گنون صورت گرفته است. این پژوهش که به روش تحلیل محتوای کیفی و استنتاج فلسفی انجام شده و با تحلیل مبانی فلسفی سنت‌گرایان در سه محور، در پی پاسخ به این پرسش اساسی است که چگونه می‌توان با احیای مفهوم علم مقدس، بحران معنویت در پارادایم مدرن تربیت را مورد توجه قرار داد. این پژوهش علاوه بر تبیین فلسفی، الگویی عملیاتی برای تلفیق علم مقدس در برنامه‌ریزی تربیتی معاصر ارائه می‌دهد. دستاورد نوآورانه این پژوهش، ارائه چارچوبی کاربردی برای بازطراحی برنامه‌های تربیتی با تکیه بر اصول علم مقدس است.

یافته‌ها نشان می‌دهد که علم مقدس به مثابه دانشی جامع‌نگر، می‌تواند با تأکید بر اهدافی همچون «پرورش بعد متعالی انسان»، «کشف عظمت درونی یا هویت‌یابی معنوی»، «ایجاد هماهنگی بین ساحت‌های مختلف وجودی» و «نظم‌بخشی به نفس»، زمینه‌ساز تربیتی متوازن و همه‌جانبه گردد.

* دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه خوارزمی (نویسنده مسئول). (hamid.armani@icloud.com)

** عضو هیئت علمی دانشگاه بوعلی سینا فلسفه هنر. (salmani@basu.ac.ir)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۳؛ تاریخ اصلاحات: ۱۴۰۴/۰۹/۰۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۳۰؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱)

□ آرمانی، حمید؛ سلمانی، علی (۱۴۰۴). ضرورت احیای مفهوم علم مقدس در پارادایم مدرن تربیت، *فصلنامه حکمت اِسرائ*،

۴ (۵۱)، ۱۱۷ - ۱۴۴. | doi: 10.22034/hi.2025.553415.2129

روش‌های پیشنهادی در این راستا شامل بازنگری در مفهوم دین، بهره‌گیری از هنر مقدس، تعادل بخشی به عقل، و توجه به مسیر درونی است. در نهایت، این پژوهش بر این نتیجه تأکید می‌ورزد که رویکرد سنت‌گرایانه با تکیه بر بن‌مایه‌های معنوی و حکمت جاودان، نه تنها ظرفیت لازم برای غنا بخشیدن به پارادایم مدرن تربیت و زدودن غبار تک‌بعدی‌نگری را داراست، که می‌تواند به تعالی معنوی و تکوین هویت یکپارچه و متعادل انسانی در رویارویی با پیچیدگی‌های جهان نو بینجامد.

کلیدواژه‌ها

سنت‌گرایی، علم مقدس، تربیت معنوی، حکمت جاودان، بحران مدرنیته.

مقدمه

در دنیای مدرن امروز، پیشرفت‌های شگرف در علم و تکنولوژی، انسان را به دستاوردهای مادی بی‌سابقه‌ای رسانده است. با این حال، این پیشرفت‌ها همواره با بحران‌های معنوی و هویتی همراه بوده‌اند. انسان معاصر، که به دلیل دوری از امر قدسی و معنویت، آرامش درونی خود را از دست داده است، لذا در جستجوی بازگشت به ارزش‌های بنیادین و معنوی است. این بحران‌ها نه تنها در زندگی فردی انسان اثرگذار بوده‌اند، که نظام‌های اجتماعی و تربیتی را نیز تحت تأثیر قرار داده‌اند.

نظام تعلیم و تربیت مدرن، با تأکید بر جنبه‌های مادی و تک بعدی، اغلب از پرداختن به ابعاد باطنی و معنوی انسان غفلت کرده است. این وضعیت، خلأی عمیق در رشد متوازن انسان ایجاد کرده و نیاز به بازتعریف تربیت بر اساس اصول قدسی و معنوی را بیش از پیش برجسته کرده است. در این میان، سنت‌گرایان با تأکید بر حکمت جاودان و احیای علم مقدس، راهکاری جامع برای بازسازی هویت انسانی و تربیت متعالی ارائه می‌دهند.

سنت‌گرایان بر این باورند که علم و معرفت نباید صرفاً به مطالعه دنیوی عالم محدود شود؛ که باید از منظر قدسی نیز مورد توجه قرار گیرد. آنان معتقدند که تربیت باید تمامی امکانات وجودی انسان را دربرگیرد و او را به سوی وحدت درونی، شناخت حقیقت، و آرامش هدایت کند.

این مقاله تلاش دارد تا با بررسی مبانی فکری سنت‌گرایان، ضرورت احیای ارزش‌های قدسی در نظام تربیتی مدرن را مورد تحلیل قرار دهد. همچنین، با تأکید بر اهمیت هنر مقدس و وحدت متعالی ادیان، راهکارهایی عملی برای بازیابی معنویت و تعادل در زندگی انسان مدرن ارائه می‌دهد. هدف اصلی این پژوهش، نشان دادن این نکته است که تبیین علم مقدس می‌تواند پاسخی به بحران‌های معنوی عصر حاضر باشد و زمینه‌ای برای تحقق تربیتی جامع و متعالی فراهم آورد.

بیان مسأله

در عصر مدرن، پیشرفت‌های علمی و تکنولوژیکی به انسان دستاوردهای مادی بی‌سابقه‌ای بخشیده است، اما در عین حال بحران‌های عمیق معنوی و هویتی را نیز به همراه داشته است. این بحران‌ها نه تنها در سطح فردی که در نظام‌های اجتماعی و تربیتی نیز نمود یافته‌اند. انسان معاصر، که تحت تأثیر ارزش‌های مادی‌گرایانه و سکولار قرار گرفته، از ارتباط با امر قدسی و معنویت فاصله گرفته است. این گسست از امر قدسی، آرامش درونی و تعادل وجودی انسان را مختل کرده و او را در مواجهه با چالش‌های زندگی مدرن، به نوعی آشفتگی و بی‌معنایی سوق داده است.

نظام تعلیم و تربیت مدرن نیز از این بحران‌ها بی‌نصیب نبوده است. تأکید بر جنبه‌های کمی آموزش و غفلت از پرورش ابعاد معنوی و اخلاقی انسان، منجر به تربیت افرادی شده که هرچند در مهارت‌ها و دانش فنی توانمند هستند، اما از نظر معنوی و اخلاقی دچار کمبودهای جدی‌اند. این وضعیت، ضرورت بازتعریف نظام تعلیم و تربیت بر اساس ارزش‌های قدسی و معنوی را بیش از پیش برجسته کرده است. پارادایم مدرن تربیت اغلب به جنبه‌های ظاهری زندگی انسان پرداخته و ابعاد باطنی و روحانی او را نادیده گرفته است؛ امری که باعث ایجاد خلأ معنوی و عدم تعادل در رشد انسان شده است.

در این میان، سنت‌گرایی به‌عنوان یک جریان فکری که بر حکمت جاودان و ارزش‌های قدسی تأکید دارد، تلاشی را برای بازگشت به اصول معنوی و بازسازی هویت انسانی آغاز کرده است. سنت‌گرایان بر این باورند که علم و معرفت نباید صرفاً به مطالعه دنیوی عالم محدود شود؛ که باید از منظر قدسی نیز مورد توجه قرار گیرد. آنان معتقدند که بازخوانی علم مقدس می‌تواند راهی برای احیای ارزش‌های معنوی و رفع بحران‌های معنوی عصر حاضر باشد. علم مقدس بر این اصل استوار است که شناخت طبیعت و هستی باید با نگاهی قدسی همراه باشد تا به درک

عمیق‌تر از حقیقت بینجامد.

مسأله اساسی این است که چگونه می‌توان ارزش‌های قدسی را در پارادایم مدرن تربیت احیا کرد؟ چگونه می‌توان تعادلی میان جنبه‌های مادی و معنوی زندگی برقرار ساخت؟ و چه روش‌هایی می‌توانند به تربیت انسان‌هایی منجر شوند که علاوه بر توانمندی‌های علمی، از نظر اخلاقی و معنوی نیز رشد یافته باشند؟ این پرسش‌ها نیازمند بررسی عمیق مبانی فکری سنت‌گرایان و ارائه راهکارهایی عملی برای احیای ارزش‌های قدسی در نظام تربیتی هستند.

از دیدگاه سنت‌گرایان، هنر مقدس، تعلیم حکمت جاودان، و احیای امر قدسی ابزارهایی کلیدی برای تربیت انسان جامع‌نگر هستند. هنر مقدس با ایجاد زیبایی و جذابیت، می‌تواند حس معنویت را در انسان زنده کند و او را به سوی حقیقت متعالی هدایت نماید. تعلیم حکمت جاودان نیز می‌تواند ابزاری برای تهذیب نفس و تقویت عقل شهودی باشد که انسان را از سطح ظاهری امور به عمق معنوی آن‌ها سوق دهد. با احیای امر قدسی از طریق نیایش، سیر عرفانی، و بهره‌گیری از تعالیم و حیانی می‌توان زمینه‌ای برای اتصال دوباره انسان به مبدأ الهی فراهم آورد.

با این حال، چالش‌هایی نیز در مسیر احیای ارزش‌های قدسی وجود دارد. یکی از این چالش‌ها مقاومت جامعه مدرن در برابر تغییر نگرش‌ها و پذیرش دوباره سنت‌ها است. نسل جدید که در فضای دیجیتال و تکنولوژی رشد یافته‌اند، ممکن است ارتباط کمتری با مفاهیم سنتی برقرار کنند. علاوه بر این، رسانه‌ها و ابزارهای مدرن نیز نقش مهمی در سکولاریزه کردن جوامع ایفا کرده‌اند که ممکن است تلاش برای احیای فرهنگ سنت را دشوارتر سازند. این پژوهش تلاش دارد تا با تحلیل مبانی فکری سنت‌گرایان، ضرورت احیای علم مقدس در نظام تربیتی مدرن را بررسی کرده و راهکارهایی عملی برای احیای ارزش‌های قدسی ارائه دهد. هدف اصلی آن است که نشان دهد بازگشت به سنت می‌تواند پاسخی به بحران‌های معنوی عصر حاضر باشد و زمینه‌ای برای تحقق تربیتی جامع و متعالی فراهم آورد.

روش پژوهش

این پژوهش با بهره‌گیری از روش استنتاجی و با اتکا به چارچوب قیاسی فرانکنا در پژوهش‌های هنجارین انجام شده است. داده‌های مورد نیاز از طریق تحلیل محتوای کیفی متون اصلی سنت‌گرایان استخراج گردید. فرآیند استنتاج در سه مرحله نظام‌مند صورت گرفته است:

مرحله اول: گردآوری و تحلیل گزاره‌های پایه

۱. گزاره‌های هنجارین: استخراج اهداف و اصول تربیتی از متون سنت‌گرایان ۲. گزاره‌های واقع‌نگر: تحلیل بحران‌های معنوی عصر مدرن و داده‌های فلسفی.

مرحله دوم: قیاس عملی

با ترکیب این دو دسته گزاره، قیاس‌های عملی زیر شکل گرفت:

- قیاس ۱: اگر انسان موجودی دو ساحتی و تربیت باید تمام ابعاد انسان را پرورش دهد، آنگاه تربیت موجود باید به بعد معنوی توجه کند.

- قیاس ۲: اگر عصر مدرن با بحران معنویت مواجه است و علم مقدس می‌تواند معنویت را احیا کند، آنگاه احیای علم مقدس در تربیت ضروری است.

مرحله سوم: استنتاج اصول تربیتی

از این قیاس‌ها، اصول تربیتی زیر استنتاج شد: ۱. اصل توجه توأمان به ساحت‌های مادی و معنوی ۲. اصل بهره‌گیری از هنر مقدس به عنوان واسطه تربیتی ۳. اصل تعادل‌بخشی بین عقل استدلالی و شهودی ۴. اصل بازنمایی دین در قالب زیبایی‌شناختی.

با ترکیب این دو نوع گزاره، قیاس عملی شکل گرفت که نتیجه آن استنتاج اصول، اهداف و روش‌های تربیت قدسی بود. در نهایت، راهکارهای عملی برای احیای ارزش‌های قدسی در

نظام تربیتی مدرن ارائه گردید. (باقری، ۱۳۹۴، ص. ۱۱۲-۱۰۵).

پیشینه پژوهشی

عمده آثار منتشر شده در باب سنت‌گرایی بیشتر به وجوه فلسفی و دینی این جریان پرداخته‌اند و هیچکدام به طور خاص به موضوع این نوشتار نپرداخته‌اند. پژوهش‌های نزدیک به موضوع حاضر عبارت است از: در مقاله‌ای تحت عنوان جایگاه هنر مقدس در تربیت عصر نوین (آرمانی، ۱۴۰۱) بیان شد که در عصری که چهره عالم تک بعدی تصویر شده، نگرش‌ها مادی‌گرایانه پرورش یافته و موجب تقدس‌زدایی و راز‌زدایی از عالم گشته، سنت‌گرایی در صدد است جلوه حقیقی عالم را بواسطه هنر مقدس بنمایاند و حقایق دین را که به تاریکی گراییده احیا کند. دینی که طریق صحیح زیستن را می‌آموزد، اکنون در شرایط مدرنیته جلوه‌ای نازیبا و دافع به خود گرفته؛ هنر مقدس سببی است به جهت نمایاندن تصویری ورای تصور عصر نوین از حقایق عالم. نویسنده نقش و جایگاه هنر در تربیت را ترسیم نموده اما سنت‌گرایی مؤلفه‌های تربیتی دیگری نیز دارد که شایسته توجه و تبیین است. معنا‌زدگی و بی‌هویتی انسان مسلمان در جهان مدرن (زارع و دیگران، ۱۳۹۵) در این مقاله به بیان نویسنده هم‌زمان با پیشرفت‌های سریع جهان مدرن، سنت‌ها و امور معنوی و اعتقادی که در جهان قبل از مدرن مأوا و ملجأی برای انسان قلمداد می‌شد و همچون روحی در کالبد جهان، به جهان هویت و معنا می‌بخشید، مورد غفلت قرار گرفتند. از این رو شناخت معناگرایی در جهان مدرن در خور توجه است. رابطه سنت‌گرایی با معرفت دینی (حسن زاده و شیخ، ۱۳۹۵) در این مقاله جریان سنت‌گرا، هر سنتی را جلوه‌ای از جلوه‌های خورشید هدایت و موجی از دریای حقیقت می‌داند. وحدت متعالی ادیان از جمله مؤلفه‌های گفتمان سنت‌گرایی است که به نوعی حاصل رویکرد آنان را به ادیان نشان می‌دهد. از این منظر، اختلاف میان ادیان، سطحی و ظاهری است و همه ادیان در سطحی متعالی به وحدت می‌رسند. تبیین تطبیقی مبانی فلسفی رویکرد سنت‌گرایانه سیدحسین نصر و رویکرد نوگرایانه نصر حامد ابوزید در آسیب‌شناسی تربیت دینی (باقری‌نیا، ۱۳۹۴) هدف اصلی این پژوهش بررسی تطبیقی قابلیت‌های دو رویکرد جدید در حوزه آسیب‌شناسی تربیت دینی بوده است و به تفاوت

هایی که در مبانی فلسفی با یکدیگر دارند. نویسنده هر دو رویکرد را واجد کثرت‌گرایی می‌داند. ساحت و حیانی دین از منظر سنت‌گرایان و نواندیشان دینی معاصر (فرهنگ، ۱۳۹۴) بیان شده که منظور از ساحت و حیانی دین، مجموعه ویژگی‌هایی است که دین در بدو شکل‌گیری کسب می‌کند. این ساحت به طور معمول، شامل اموری همچون مبانی ایمانی، متون مقدس، سنت بنیان‌گذار، تعالیم و مناسک اولیه می‌شود. نقد و بررسی وحدت‌متعالی ادیان در گفتمان سنت‌گرایی (مهدی و کرباسی، ۱۳۹۰) بیان کردند که وحدت‌متعالی ادیان، از جمله مؤلفه‌های گفتمان سنت‌گرایی است که به نوعی حاصل رویکرد آنان را به ادیان نشان می‌دهد. پس از تشریح محتوای اصول یاد شده از نظر سنت‌گرایان، به نقد و بررسی این مفهوم در گفتمان سنت‌گرایی می‌پردازد.

مروری بر تحقیقات پیشین نشان می‌دهد که اغلب تحقیقات انجام شده مرتبط با موضوع حاضر، به مبانی فکری و فلسفی سنت‌گرایان پرداخته‌اند. از آنجا که تا کنون اصل علم مقدس به‌طور ویژه از نگاه تربیتی مورد بررسی قرار نگرفته این پژوهش بر آن است تا جنبه‌های تربیتی مورد نظر سنت‌گرایان را مورد بررسی و واکاوی قرار دهد. به دلیل اهمیت مسأله تربیت در امروز و هر زمانی و هم‌تلقی خاصی که این مکتب از سنت، دین و معنویت در تربیت می‌تواند داشته باشد، قابل توجه و حائز اهمیت است. این پژوهش تلاشی است در جهت بازآیی حالت تعادل در دنیای مدرن محشون از طعنه و وارونگی؛ می‌طلبد حقایق ماوراء طبیعی به درستی تعبیر و تفسیر شود، شرح و بیان این حقایق، برای هضم و جذب شدن است و نه برای اندیشه شدن صرف؛ باید به موضوعات متعلق به جهان انسانی معنوی و سنتی پرداخته شود زیرا جهت وجودی تعلیمات انسان است. تربیت قدسی می‌گوید عقل مادی محض به تنهایی برای تدبیر امور بشری کافی نیست؛ بشر نیاز به عقل معنوی نیز دارد. احیای مقوله علم مقدس امروزه یک ضرورت است. علم تنها پژوهش دنیوی درباره طبیعت نیست و می‌توان طبیعت را از سر دقت و با نگاهی منطقی و در عین حال از منظر قدسی به کاوش گرفت.

پیشینه نظری

سنت و سنت‌گرایی

سنت‌گرایی به عنوان یک جریان فکری به دست اندیشمندانی چون گنون، کوماراسوامی و شوان هویت مستقلی یافت و تا به امروز با نصر ادامه دارد. این جریان در تقابل با مدرنیته و بحرانهای حاصل از آن نمایان شد و مدعی بازگشت به سنت و حاکمیت آن در تمام شئون زندگی است. معرفی سنت‌گرایی در یک نگاه کلی بدین صورت است: «گنون نخست در قرن بیستم به صورت آشکار از سنت‌گرایی سخن گفت. چندی بعد، مکتب قابل توجه سنت‌گرایی با گنون، کوماراسوامی و شوان، که در این گروه به عنوان شارحان برجسته جهان‌بینی دیرپای همه مردمان ماقبل تجدد شناخته می‌شوند، پا به عرصه ظهور گذاشت. این جریان با مطالعات بورکهارت، پالیس، لینگز و پری توسعه یافت و به گفتمان و جریان فکری خاصی بدل شد و تا نصر به عنوان برجسته‌ترین فرد سنت‌گرا در عصر حاضر ادامه دارد» (الدمو، ۱۳۸۹، ص. ۲۰-۱۹). سنت‌گرایان، بنا به تعریف، «عهده‌دار شرح و بیان فلسفه (حکمت) جاویدان اند که در بطن ادیان گوناگون و در پس صورت متکثر سنت‌های متفاوت جهان قرار دارد». سنت‌گرایان خود را وقف حفظ و توضیح صور سنتی می‌دانند که برخاسته از ادیان و حیانی هستند و دارای اثربخشی معنوی بسزایی است (همان، ص. ۲۰).

معنای سنت در سنت‌گرایی دارای تعاریف گوناگونی است؛ برای نمونه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: سنت رشته‌ای که تمدن را به وحی می‌پیوندد. صورت کوتاه شده یا رمز نوشته‌ای برای یک جهان‌بینی عام، انتقال موثر اصول و مبادی با منشأ فرابشری و در ناب‌ترین معنایش حقیقت ازلی است (الدمو، ۱۳۸۹، ص. ۱۴۹). حقیقت یگانه‌ای که همواره بوده و هست. این سنت ازلی مبدأ همه حقایق است و همه سنت‌های زمینی، در واقع تجلیات این سنت آسمانی، ثابت و ازلی بوده و با آن مرتبط اند. و در معنای کلی‌تر می‌توان مشتمل بر اصولی دانست که انسان را به عالم بالا پیوند می‌دهد (نصر، ۱۳۸۲، ص. ۱۶۵). سنت‌گرا بودن به معنای التزام به یکی از سنت‌های دینی است.

سنت‌گرایی تنها مستلزم نوعی تصدیق و پذیرش ذهنی نیست، که تعهد و التزام کل وجود شخص را مطالبه می‌کند (الدمدو، ۱۳۸۹، ص. ۱۵۵). در دیدگاه سنت‌گرایی سنت را نمی‌توان با دین صرفاً یکی دانست؛ دین صورتی از سنت است، لیکن نه صورتی جامع از این رو سنت فراگیرتر از دین است هر چند که دین همیشه نسبت بسیار نزدیک با سنت دارد (گنون، ۱۳۸۸، ص. ۹۴). زمانی می‌توان تبیین درستی از سنت به دست آورد که منظور سنت‌گرایان از حکمت جاودانه مشخص شود. مهمترین اعتقاد سنت‌گرایان، عقیده به حکمت جاودانه‌ای است که لب تمام ادیان است و هر سنتی تجلی خاصی از آن می‌باشد. حکمت جاودان، همان حکمت ماندگار، ازلی و ابدی است، که در قلب همه سنت‌ها، جای دارد و عالی‌ترین یافته آدمی است. و می‌تواند الگوی زندگی آدمی قرار گیرد (نصر، ۱۳۸۰، ص. ۵۸). از دیدگاه سنت‌گرایان، تمامی ادیان دارای وحدت درونی هستند. به تعبیر دیگر، آنان معتقدند که ادیان بیش از یک حقیقت ندارند. امر قدسی حاکی از تجلی عوالم برتر در ساحت‌های نفسانی و مادی هستی است. منشأ صدور امر قدسی عالم روحانی است که فوق ساحت روانی یا عالم نفس قرار دارد که هرگز نباید با آن اشتباه شود (همان، ص. ۵۹).

در تعریف سنت‌گرایی، سنت‌گرا بودن یعنی ملتزم بودن به یک سنت دینی خاص و ملتزم بودن به طلب فهمی از حکمت خالده (الدمدو، ۱۳۸۹، ص. ۴۲۶). سنت‌گرایی تنها مستلزم نوعی تصدیق و پذیرش دینی نیست، که تعهد و التزام کل وجود شخص را مطالبه می‌کند، تعهد و التزامی که با مشارکتی مستقیم در یک سنت زنده به منصفه ظهور می‌رسد (همان، ص. ۱۵۵).

سنت و دین

در دیدگاه سنت‌گرایی سنت را نمی‌توان با دین صرفاً یکی دانست؛ دین صورتی از سنت است، لیکن نه صورتی جامع؛ از این رو سنت فراگیرتر از دین است هر چند که دین همیشه نسبت بسیار نزدیک با سنت دارد (گنون، ۱۳۸۸، ص. ۹۴). در این عالم هستی سلسله مراتبی است که حیات انسان اتفاق می‌افتد و معنادار می‌گردد. دین نه تنها کلید فهم این عالم هستی است، که همچنین وسیله

عمده ای است که با آن انسان می‌تواند از طریق مراحل پایین وجود به محضر الهی سیر کند (نصر، ۱۳۹۳، ص. ۱۰۸). در سنت‌گرایی هر دینی خودبسنده است و هرآنچه را که برای تقدیس و رستگاری انسان ضروری است دربر دارد (الدمدو، ۱۳۸۹، ص. ۲۷۳). آنان معتقدند همه ادیان دارای حقیقت هستند و هر کدام روش خاص خود را برای سعادت دارا هستند.

دین و تربیت

سنت‌گرایان معتقدند تربیت در خارج از دین نیز می‌تواند رخ دهد اما به جهت اینکه کل وجود شخص را در بر نمی‌گیرد در نتیجه تربیت کاملی نخواهد بود. هدف تربیتی آنان نیز در این راستا است که آن ابعادی از فرد که مغفول مانده را رشد دهد بنابراین باید هدفی تربیتی را دنبال کند. همچنین معتقدند در دنیا هیچ نگرش کاملی به تعلیم و تربیت در کار نیست (جهانگلو، ۱۳۹۵، ص. ۱۱۶). همچنین می‌گویند، تقطیع و جداسازی تعلیم و تربیت از دیگر فعالیت‌های اجتماعی، بی‌گمان کل جامعه را به مخاطره می‌افکند. از این رو پرورش همه اجزای وجودی آدمی را باهم و به یک اندازه می‌دانند از مهم‌ترین ابزارهای تربیتی که در اختیار دارند هنر در موضوعات مختلف است و قابلیت و کارکرد هنر مقدس نیز در ایجاد کل یکپارچه از آدمی است که در ادامه توضیح داده خواهد شد (همان، ص. ۱۲۱).

بازنگری در مفهوم دین

با توجه به تعریف ویژه سنت‌گرایان از دین، آن را راهی برای اتصال انسان به مبدأ الهی و یافتن آرامش درونی می‌دانند. در دنیای مدرن، بازنگری در مفهوم دین باید بر جنبه‌های معنوی و انسانی آن تأکید داشته باشد، به گونه‌ای که بتواند پاسخگوی نیازهای واقعی انسان معاصر باشد. دین نباید صرفاً مجموعه‌ای از قوانین خشک و بی‌روح تلقی شود، که باید به‌عنوان منبعی برای تعالی روحی، اخلاقی و شکوفایی فردی معرفی گردد. همچنین، دین باید نقشی به‌عنوان پلی میان سنت و مدرنیته ایفا کند؛ به این معنا که ضمن حفظ اصول اصیل خود، تعادلی میان

ارزش‌های سنتی و نیازهای مدرن ایجاد نماید. وحدت متعالی ادیان می‌تواند به تساهل و پذیرش تنوع فرهنگی کمک شایانی کند. در این میان، هنر مقدس با زیبایی و جذابیت خود، توانایی وصول انسان به معنویت را دارد. دین باید به‌گونه‌ای بازتعریف شود که انسان مدرن آن را نه به‌عنوان محدودیت، که راهی برای رسیدن به آرامش، معنا و سعادت حقیقی بپذیرد.

بازخوانی حکمت جاویدان

عبارت یگانه و منحصر به فرد فلسفه جاودان به چیزی اشاره دارد که می‌کوشد انسان امروزی را از هزارتوی جهل و نادانی که جهان مدرن بدان گرفتار آمده است نجات دهد (کوئین، ۱۳۹۵، ص. ۴۱). حکمت جاودان می‌تواند کلید فهم کامل و تمام‌عیاری هم برای دین و هم برای ادیان و نیز پیچیدگی‌ها و رمز و رازهای یک دین واحد، اهمیت و ارزش کثرت ادیان و روابط متقابل شان به دست دهد (نصر، ۱۳۹۳، ص. ۱۰۶).

حکمت جاویدان، همان حکمت ماندگار، ازلی و ابدی است که در قلب همه سنت‌ها، جای دارد و عالی‌ترین یافته‌ی آدمی است و می‌تواند الگوی زندگی آدمی قرار بگیرد. «حکمت جاویدان به چیزی اشاره دارد که می‌کوشد انسان امروزی را از هزارتوی جهل و نادانی که جهان مدرن بدان گرفتار آمده است نجات دهد» (کوئین، ۱۳۹۵، ص. ۴۱).

ماهیت انسان

در نگاه لینگز «میل به آزادی، بیش از هر چیز، میل به خداست. آزادی مطلق از ضروریات الوهیت است» (لینگز، ۱۳۹۶، ص. ۷۸). انسان‌شناسی سنت‌گرایی عرضه می‌دارد که او از اهمیت محوری برخوردار است طوری که دارای نیرو و ابزار درونی شناخت نامتناهی است (شوان، ۱۳۸۱، ص. ۲۱). شوان معنویت را سیر به سوی حقیقت و حقیقت را رفتن از اوهام به سوی واقعیت اعلی به مدد عقل عقل می‌داند. «فضیلت، زیبایی و نیایش» را از شیوه‌های وصول به حقیقت می‌داند (شوان، ۱۹۸۱، ص. ۷-۸). منظور از عقل عقل به کارگیری یکپارچه عقل و دل در انکشاف حقیقت است.

ماهیت انسان در نظرگاه سنت‌گرایان چنین است که «انسان اهل معنی، گرچه در خارج، تحت سیطره طبیعت است، در درون، حاکم بر همه اشیاء است، غالباً بخاطر این است که چنین فردی بر هویت درونی خود حاکم گشته است». با اغراق در حاکمیت طبیعت، روند معکوسی رخ می‌دهد، یعنی ظاهر و صورت بر طبیعت چیره می‌شود با فقدان کامل ریاضت، اصول معنوی و نفی خود ترکیب شده و در نتیجه، انسان را بیشتر اسیر هواهای خود و تمایلات طبیعی می‌سازد. اما «انسان معنوی که بر هواها تسلط یافته باشد و تجلی‌گر حقیقت و تجسم آن شود، قطبی می‌شود که جهان معطوف به آن است» (نصر، ۱۳۹۲، ص. ۱۰۷).

حاکمیت امر قدسی

حاکمیت امر قدسی را می‌توان حاکمیت وحی نیز نامید چون وحی اصیل‌ترین و بارزترین تجلی امر قدسی می‌باشد. همه موجوداتی را که در عالم مشاهده می‌کنیم حکایت از امر قدسی دارد. همه چیز نشانه امر قدسی است، اما برجسته‌ترین بحث امر قدسی در زمین وحی است. «وحی همان صورت‌بندی تجسد یافته امر قدسی است (نصر، ۱۳۸۰، ص. ۵۹).

سنت‌گرایان معتقدند، انسان مدرن درک و فهم امر قدسی را از دست داده و در ناپایداری و بی‌قراری غرق شده است. لذا، برای ارضای نیاز به هزار و یک راه، از درمان‌های روان‌شناختی گرفته تا عرفان متأثر از مواد مخدر، توسل می‌جوید (نصر، ۲۰۰۳، ص. ۳). بنابراین، در پناه حکمت خالده آنچه اولویت می‌یابد، اصول و موازینی است که نه فقط با عقل استدلال‌گر و فهم ظاهری که به مدد اشراق و شهود باطنی قابل استناد و استفاده است (نصر، ۱۹۸۸، ص. ۱۳۵).

در نگاه سنت‌گرایان هرآن چیزی که نشانی از ذات قدسی حق را متجلی می‌سازد و به نوعی به آن مرتبط می‌شود، امری قدسی است. بهترین راه برای وصول به معنای امر قدسی مرتبط ساختن آن با ذات لایتغیر است (نصر، ۱۳۹۵، ص. ۲۸۹). شناخت امر قدسی منجر به رهایی و رستگاری از هرگونه بردگی و محدودیت می‌شود (نصر، ۱۳۹۶، ص. ۲۶۱). احیای مقوله علم مقدس امروزه یک

ضرورت است. خلا معنویت همان حلقه مفقوده عصر مدرن در نظر سنت‌گرایان است که بازیابی آنرا ضرورتی به اندازه نفس کشیدن می‌دانند (نصر، ۱۳۹۵، ص. ۲۹۲).

حقیقت یگانه ادیان

سنت‌گرایی از دریچه معنوی به پدیده‌های عالم می‌نگرد و در پس هر شیئی معنای متصل به حقیقت نامتتها را می‌بیند مهمترین آموزه معرفتی سنت‌گرایان، «وحدت‌گرایی باطنی ادیان» یا به تعبیر شوان وحدت استعلایی ادیان» است (شوان، ۱۳۸۱، ص. ۵۵). از دیدگاه سنت‌گرایان، تمامی ادیان دارای وحدت درونی هستند. به تعبیر دیگر، ادیان بیش از یک حقیقت و گوهر ندارند. تنها شرایط تاریخی و اجتماعی موجب شده تا این دین و حقیقت و یا سنت واحد، چهره‌ها و یا قالب‌های متفاوت به خود بگیرد. در واقع، تکرار ادیان به جهت سیر تاریخی بوده، نه به جهت باطن و گوهر دین و آن در نزد خدا از وحدت برخوردار است (شوان، ۱۹۷۶، ص. ۲۲). سنت‌گرایان، از ادیان مختلف که دارای مبدأ واحدی هستند، با عنوان «کثرت صور قدسی» یاد می‌کنند و معتقدند تنوع ادیان را باید در بحث تفکیک صورت از حقیقت مطلق، مورد مطالعه قرار داد (شوان، ۱۳۸۱، ص. ۴۱).

مطابق این اصل، تربیت دینی باید طوری باشد که وراثت ابعاد اختلافات، به جایگاه انسانیت و موضوع مشترک نوع بشر توجه کند و در صدد ایجاد وحدت، صلح و دوستی و همدلی باشد (نصر، ۱۳۹۳، ص. ۹۹-۱۰۰). وحدت متعالی ادیان یکی از اصولی ترین عرصه‌های تعلیم و تربیت است. همین اصل در بحث تعلیم و تربیت می‌تواند جایگاه ویژه‌ای داشته باشد. یکی از مهمترین اصل در نظام تربیتی سنت‌گرایی را می‌توان اصل نگاه ویژه به ادیان و نگاه تسامح و تساهل آمیز دانست که مطابق با این اصل، باید دانست که در همه ادیان حقیقت برای خدای گونه شدن وجود دارد و نوعی کنار گذاشتن اختلافات دین نیز هست و در تمام شئون زندگی خویش می‌تواند از آموزه‌های ادیان بهره گرفت. باید شرایط و بستر لازم برای پذیرش و انجام

دستورات لازم برای تحقق اهداف مشترکی که تمام ادیان دنبال می‌کنند یعنی رسیدن به حقیقت باطنی و معنویت در تربیت فراهم گردد.

در نقد عصر مدرن

شکل‌گیری چشم انداز سنتی در عصر مدرن، واکنشی بر سیر نابودی انسان مدرنی است که در جهان عاری از امر قدسی و عاری از معنی گم شده (نصر، ۱۳۸۸، ص. ۵۵). از مهمترین نقدهایی است که سنت‌گرایان به فلسفه و زندگی مدرن وارد می‌آورند در بیان شوان جلوه‌گر است: «همچنان که شوون جوامع در دوره مدرن، به سطوح پایین به شکل عمومی سازی فروکاهیده، عالمان و علامه‌گان پیشین، به دانشمندان متخصص در رشته‌های مختلف علمی تبدیل گشته‌اند و تخصص متخصصان به ریزترین دانشها در آکادمی های علوم بدل شده است، پدیده عوام سازی جایگزین نخبه‌گرایی در آموزش و فراگیری فنون و هنرها شده، و نیز دقت بسیار در حد اتم و ریزتر از آن در همه سطوح علمی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی، شایع و متداول شده است» (شوان، ۱۳۷۲، ص. ۱۱۲).

ملازمت بین هنر و دین

ملازمت بین هنر و دین چنین است که دین برای اینکه به حیات خویش ادامه دهد، بایستی این عالم را نه فقط از جنبه تجریدی و اندیشه‌ای، که از لحاظ ظاهری نیز از نو شکل دهد، و چون انسان‌ها، پیش از هر چیز، اشکال مادی را بهتر درک می‌کنند، سنت به خلق هنر سنتی [مقدس] می‌پردازد و اشکال مادی را که حیات روزانه مردمان با آن سروکار دارد مطابق با اصول معنوی خود، شکل می‌دهد و خلق می‌کند (نصر، ۱۳۹۱، ص. ۲۰۳). «هنر سنتی حقایق معنوی و مینوی را انعکاس می‌دهد. بدین صورت این هنر در سطح مادی تجلی‌گاه حقیقت ملکوتی است» (اکوماراسوامی، ۱۳۸۶، ص. ۲۱۲).

رویکرد سنت‌گرایی در مواجهه با پیچیدگی‌های مدرن

در مواجهه با پیچیدگی‌های جامعه مدرن، سنت‌گرایی نیازمند رویکردی تطبیقی است که بتواند هم‌زمان با حفظ ارزش‌های بنیادین خود، پاسخگوی نیازها و چالش‌های نوظهور نیز باشد. این

تطبیق از طریق تحلیل دقیق شرایط فرهنگی و اجتماعی و درک نیازهای نسل جدید امکان‌پذیر است. به‌کارگیری ابزارهای مدرن مانند فناوری‌های دیجیتال و رسانه‌های نوین می‌تواند به انتقال مؤثر پیام‌های سنت‌گرایانه کمک کند و زمینه‌ای برای ارتباط بهتر با نسل جوان فراهم آورد. همچنین، تأکید بر اصول مشترک ادیان و فرهنگ‌ها نظیر اخلاق، عدالت و معنویت می‌تواند بستری برای وحدت و تعامل میان اقشار مختلف ایجاد کند.

تعامل میان سنت‌گرایی و مدرنیته

برای ایجاد تعامل سازنده میان سنت‌گرایی و مدرنیته، می‌توان از راهکارهای زیر بهره‌گرفت: بازخوانی خلاقانه متون سنتی در پرتو مسائل معاصر، بهره‌گیری از زبان و ابزارهای مدرن برای انتقال مفاهیم سنتی، تأکید بر اصول مشترک اخلاقی و معنوی به عنوان پل ارتباطی، توسعه گفت‌وگوی بین‌نسلی برای تقریب دیدگاه‌ها، تلفیق دانش سنتی با یافته‌های علمی معتبر، و نهایتاً ایجاد سازوکارهای نهادی برای نهادینه کردن این تعامل. این رویکردها می‌توانند ضمن حفظ اصالت سنتی، پویایی و کارآمدی آن را در جهان امروز تضمین نمایند.

با تأکید بر ارزش‌های انسانی و جهانی، نظیر صلح و اخلاق، می‌تواند زمینه پذیرش گسترده‌تری فراهم شود. علاوه بر این، ایجاد فرصت‌های گفت‌وگو میان نمایندگان هر دو دیدگاه، ارائه نمونه‌های موفق تلفیق سنت و مدرنیته، و پاسخ به نیازهای معنوی انسان مدرن از دیگر راهکارهای پیشنهادی است. هنر مقدس نیز به عنوان ابزاری جذاب برای انتقال پیام‌های معنوی مورد توجه قرار گرفته است. بر اهمیت آموزش تدریجی مفاهیم عمیق و پرهیز از تعصب نیز تأکید می‌شود تا مخاطبان احساس تحمیل عقیده نکنند و امکان تعامل سازنده میان این دو دیدگاه فراهم شود.

بررسی انتقادی سنت‌گرایی

سنت‌گرایی با وجود برخورداری از ژرف‌نگری فلسفی و ارائه بدیل معنوی در برابر بحران‌های دنیای مدرن، با چالش‌های جدی‌ای نیز روبروست. از جمله این چالش‌ها می‌توان به نگرش

ایستا به میراث گذشته، عدم ارائه راهکارهای عملی برای مسائل پیچیده جامعه امروز، و ناتوانی در تعامل سازنده با دستاوردهای مثبت تمدن جدید اشاره کرد. همچنین، تأکید افراطی بر وحدت ذاتی ادیان گاه به کمرنگ شدن تفاوت‌های بنیادین مکاتب معنوی و تقلیل ظرائف عقیدتی می‌انجامد. از سوی دیگر، نبود زبان ارتباطی مؤثر با نسل جدید و عدم اقتناع عقلانیت مدرن از دیگر نقاط ضعف این جریان فکری محسوب می‌شود. با این حال، سنت‌گرایی با تأکید بر حکمت جاویدان و توجه به ابعاد متعالی انسان، ظرفیت آن را دارد که با بازنگری در مبانی و روش‌های خود، نقش سازنده‌تری در گفت‌وگوی سنت و تجدد ایفا نماید.

یافته‌ها

با توجه به آنچه به عنوان پیشینه نظری بیان شد می‌توان اهداف و روشهای تربیتی وصول بدان را به صورت ذیل ترسیم نمود:

اهداف تربیت قدسی

سنت تلاش دارد تا جهان درونی انسان را با جهان بیرونی هماهنگ و متحد سازد. در این راستا، آراستگی به فضائل اخلاقی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. از دیگر اهداف سنت، ایجاد نظم در نفس و رهایی از تشویش و اضطراب است. سنت‌گرایی با تأکید بر پالایش نیت و اعمال درونی، و بهره‌گیری از روش‌های طریقت، به دنبال اتحاد نفس و کشف کارکرد صحیح تمامی امکانات وجودی انسان است تا از این رهگذر، شناخت عالم قدسی ممکن شود. بنابراین، پرورش و تکامل همه ابعاد وجودی انسان در جهت مقاصد اخروی، از اهداف اساسی این رویکرد به شمار می‌رود. وجود انسانی به مانند یک قطعه موسیقی نیازمند وزن و هماهنگی است تا در مسیر صحیح و موزون نواخته شود. ناهماهنگی درونی موجبات ناخوشی‌ها و فساد است که زیبایی زندگانی را می‌ستاند. علاوه بر درون که باید هماهنگ شود، هماهنگی درون با بیرون نیز ضروری می‌نماید. این هدف بر اساس دیدگاه سنت‌گرایان، نیازمند ایجاد هماهنگی

میان تمام ابعاد وجودی انسان است تا فرد بتواند به وحدت و آرامش دست یابد. یکی دیگر از اهداف سنت‌گرایی، یاری به انسان برای کشف عظمت درونی خویش و آشنایی با مفهوم عمیق انسانیت است. این رویکرد با تأکید بر حقیقت‌جویی، می‌کوشد انسان را از سطح ظاهری امور به عمق معنوی و باطنی هدایت کند. سنت‌گرایان بر این باورند که همان‌گونه که انسان خود دارای حقیقت است و آن را می‌فهمد، دیگران نیز چنین‌اند و این درک مشترک می‌تواند زمینه‌ساز اتحاد و همدلی باشد.

هدف نهایی این رویکرد، پرورش انسان‌هایی است که علاوه بر توانمندی‌های علمی، از نظر معنوی و اخلاقی نیز رشد یافته باشند. سنت‌گرایان معتقدند که احیای علم مقدس می‌تواند پاسخی مناسب به بحران‌های معنوی عصر حاضر ارائه دهد و بستری برای تحقق تربیتی جامع و متعالی فراهم کند. بازگشت به ارزش‌های سنتی و قدسی نه تنها در حل بحران‌های معنوی مؤثر است، که می‌تواند راهی برای ایجاد صلح درونی و بیرونی و بازسازی هویت انسانی باشد.

روش‌های تربیتی

بازنمایی دین در قالب زیبایی‌شناختی

انسانی که طبق خصلت درونی‌اش همواره چشم خود را به عالم معنا دوخته بود و از راه دین و وحی تماس مستقیم با این عالم داشت، اکنون توجه خود را به سایه‌گذاران این عالم که همان سیال مادی و به تعبیر دینی «دنیا» است معطوف داشته، وجود عالم معنا را انکار می‌کند.

فهم و شناخت از دین آشفته و مشوش است که باید تصحیح شود. همچنین می‌طلبند تفسیری زیبا و جذاب از آن ارائه شود. با توجه به تعریف متفاوت از دین توسط سنت‌گرایان، چگونه می‌توان تعیین کرد که آیا چیزی سزاوار عنوان دین است یا نه؟ پاسخ آنان بدین شرح است که یک دین برای راست آیین بودن، واجد سمبولیسم و تعالیم جهت برقراری تمایز اساسی میان حق و موهوم، یا مطلق و نسبی باشد و هم راهی را عرضه کند. «برای اینکه یک دین راست آیین باشد

باید بر تعلیمی کاملاً وافی و به مقصود تکیه زند آنگاه باید معنویتی را ستایش کند و فعلیت بخشد که هم‌سنگ این تعلیم است و در نتیجه تقدس را به منزله هم مفهوم و هم واقعیت در محدوده خود گنجانده باشد (الدمدو، ۱۳۸۹، ص. ۱۷۸-۱۷۷). یعنی داشتن منشا الهی و تعلیم وافی به مقصود و روش معنوی کارآمد.

باید این را تبیین کرد که دین چیزی نیست که در ادوار مختلف از اعتبار ساقط شده و بی استفاده شده باشد. ممکن است به لحاظ صورتشان به انتها رسیده باشند. دین مستقل از اعمال بشری هستند و حقیقت باطنی آن ازلی و ابدی و همواره نو است دین مانند شیشه عطری است که هر وقت درش را باز کنی رایحه قدسی آن فضا را معطر می‌کند (الدمدو، ۱۳۸۹، ص. ۱۸۲). سنت‌گرایان با تنزل وجود دین به قلمرو مادی و زمانی مخالفت کرده‌اند. اما تجلی و تحقق آن می‌تواند زمانی و مکانی با توجه به تفاوت‌های دریافت کنندگان باشد.

ارائه تفسیری زیباتر از دین به معنای بازنمایی دین در قالبی جذاب، دلنشین و هماهنگ با فطرت انسانی است که بتواند مخاطب را به سمت حقیقت معنوی و قدسی هدایت کند. این روش بر پایه شناخت عمیق از تعالیم دینی و بازتعریف آن‌ها به زبان و شیوه‌ای است که با نیازهای انسان مدرن سازگار باشد. سنت‌گرایان بر این باورند که دین نباید صرفاً به صورت مجموعه‌ای از قوانین و احکام خشک معرفی شود، که باید به عنوان منبعی الهام‌بخش برای تعالی روحی و اخلاقی انسان‌ها عرضه گردد. این تفسیر زیبا می‌تواند از طریق بهره‌گیری از هنر مقدس، نمادها و سمبولیسم معنوی، و تأکید بر جنبه‌های عاشقانه و عمیق دین انجام شود. چنین رویکردی می‌تواند شکاف میان انسان مدرن و امر قدسی را کاهش داده، جذابیت دین را افزایش دهد و زمینه‌ای برای بازگشت به ارزش‌های معنوی فراهم آورد. این روش نه تنها بر درک عقلانی تأکید دارد، که با تحریک احساسات و ایجاد ارتباط قلبی، می‌تواند تأثیر عمیقی بر ذهن و روح مخاطب بگذارد.

هنر مقدس ابزار تعالی

یک اثر هنری اصیل می‌تواند تغییراتی اساسی در بنیان فکری مردمان خود ایجاد کند تا جهان اندیشه را تغییر دهند (لینتن، ۱۳۸۳، ص. ۴۲۵). هنرمندان آموزگاران جامعه خود هستند و قصدشان مخاطب قرار دادن یک جامعه است و تلاش می‌کنند تا با خلق آثار هنری خود ملت‌ها را ترغیب به دیدن و مکاشفه کنند تا شاید با تجدید نظر در نوع بینش خود به تغییر در روش زندگانی، بر پایه تفکر و تعمق بیشتر در باب نیک‌اندیشی شاهد تغییرات باشند و اسباب قوام‌یافتگی فکری، فرهنگی و اجتماعی را برای جهانی زیباتر مهیا کنند (همان، ص. ۴۲۵). معرفت‌سستی می‌تواند در قالب هنر مقدس انتقال پیدا کند یا تعلیم داده شود. چون که انسان در جهان صورت زندگی می‌کند، برای رسیدن به بی‌صورت به صورت‌ها نیازمند است (نصر، ۱۳۹۲، ص. ۲۹۷).

در نظرگاه سنت‌گرایان «زیبایی از نوعی همگرایی برخوردار است و باعث می‌شود عناصر از هم‌گسیخته، جان و روان با نوعی آرامش، کنار هم قرار گیرند. به همین دلیل زیبایی به آرامش مربوط می‌شود و قدرت آرام‌سازی قابل توجهی دارد» (نصر، ۱۳۹۴، ص. ۲۹۴). نگاه سنت‌گرایان به دین و مقصود آن رفع همه شکاف‌های درونی انسان با استفاده از ایجاد جذابیت است که قلب را تحت تأثیر خود قرار دهد و از این طریق حس معنویت را در وی ایجاد کند. برای مثال «وقتی در یک اثر هنری حقیقتا قدسی تأمل می‌کنیم، همه نفس ما، یکجا، به صورت یک کل واحد جمع می‌شود، چنان‌که گویی به یک فراخوان زمینی پاسخ می‌دهد» (لینگز، ۱۳۹۶، ص. ۶۶).

حکمت جاویدان می‌خواهد راه و روش تفسیر انسان را در اختیار او بگذارد. در این دیدگاه، از طرفی تنها راه استکمال انسان، دستیابی به خود درونی و الهی‌اش از مسیر هنر است (شوان، ۱۳۸۸، ص. ۵۹). از اهداف اصلی و کلی سنت‌گرایی که دلیل حضور در عرصه مدرن نیز هست، احیای امر قدسی یا همان سنت است. حلقه مفقوده عصر مدرن همان معنویتی است که به نظر می‌رسد باید بازگردانده شود و احیای ارزش‌های سنتی نیز بر همین این اصل استوار است. «در

جهان سنتی حقیقت همراه با هاله‌ای از زیبایی به مرتبه انسان فرود می‌آید. هنر سنتی، حاوی معرفت، شکوه و زیبایی است و از این رو می‌خواهد نمایانگر و نشانگر حقیقت ازلی باشد» در نتیجه انعکاس حقایق معنوی توسط هنر، نقش تربیتی را داراست (نصر، ۱۳۹۱، ص. ۲۱۹-۲۱۸).

هنر مقدس در دیدگاه سنت‌گرایان ابزاری برای انتقال حقایق معنوی و قدسی است که از طریق زیبایی و جذابیت، مخاطب را به سوی حقیقت متعالی هدایت می‌کند. این هنر، برخلاف هنر مدرن که اغلب به فردگرایی و بیان شخصی گرایش دارد، بر پایه اصول معنوی و وحیانی شکل می‌گیرد و هدف آن ایجاد هماهنگی میان جهان درونی و بیرونی انسان است. هنر مقدس به واسطه بازنمایی جلوه‌های الهی در قالب‌های محسوس، می‌تواند حس معنویت را در انسان بیدار کرده و او را به تفکر و تأمل عمیق‌تری درباره جایگاه خود در عالم و ارتباطش با مبدأ هستی سوق دهد. از این منظر، هنر مقدس نه تنها وسیله‌ای برای بیان زیبایی‌شناسی است، که ابزاری تربیتی است که از طریق آن انسان می‌تواند به تعادل درونی دست یابد و به وحدت با حقیقت قدسی نزدیک شود. هنر مقدس با ایجاد فضایی از آرامش و جذابیت معنوی، می‌تواند نقش مؤثری در تربیت دینی ایفا کند و انسان را از سطح ظاهری زندگی به عمق باطنی آن هدایت نماید. این هنر، به‌عنوان پلی میان صورت و معنا، مخاطب را از تفرقه و تضادهای دنیای مادی رها کرده و به سوی وحدت و آرامش باطنی رهنمون می‌سازد. هنر می‌تواند ابزاری قدرتمند برای انتقال مفاهیم دینی باشد.

تعلیم حکمت

حکمت یعنی اندازه نگه داشتن، یعنی به تعادل رسیدن و در تعادل ماندن. انسان نباید تا ابد گرفتار یک اندیشه باشد. اندیشه نور را باید به مخاطب آموخت؛ می‌توان مخاطب را به باطن توجه داد که افقی گشوده و روشن است. [سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ أُنْفُسِهِمْ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكُنْ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ] «فصلت، آیه، ۵۳». ما در آینده نزدیکی آیات خود را در

اطراف جهان و در درون جانیشان به آنان نشان خواهیم داد، تا بر ایشان روشن شود که قطعا او حَقّ است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۷).

روش تعلیم حکمت در سنت‌گرایی بر اساس تعادل‌بخشی میان جنبه‌های ظاهری و باطنی انسان و پرورش ابعاد معنوی او استوار است. حکمت به معنای تعادل، اندازه‌نگه‌داشتن و رسیدن به کمال درونی تعریف می‌شود و هدف آن تهذیب نفس و تقویت قوه عقلانی و شهودی است. در این روش، انسان از سطح ظاهری امور فراتر رفته و به حقیقت باطنی دست می‌یابد. برای دستیابی به این هدف، آموزش باید به گونه‌ای باشد که مخاطب را به تفکر عمیق وادارد و او را از محدودیت‌های ذهنی رها سازد. سنت‌گرایان معتقدند که تعلیم حکمت باید به نحوی صورت گیرد که فرد بتواند از طریق تأمل در آیات الهی، نظم و هماهنگی درونی خود را بازیابد و به وحدت با عالم هستی برسد. این روش بر پایه ارائه آموزه‌هایی است که نه تنها ذهن را تغذیه می‌کنند، که روح را نیز تعالی می‌بخشند. تعلیم حکمت همچنین بر اهمیت فهم شهودی تأکید دارد و فرد را به سوی شناخت عمیق‌تر از خود و جهان هدایت می‌کند. از این رو، می‌توان نتیجه گرفت که روش تعلیم حکمت در سنت‌گرایی، راهی برای بازسازی تعادل درونی، تقویت معنویت، و رسیدن به کمال انسانی است.

تعادل یابی عقل

بازیابی تعادل در عقل انسان را از کشاکش نیروهایی که وی را در جهات مختلف می‌کشند، می‌رهاند. در دنیای متجدد، فروکاستن عقل شهودی به عقل استدلالی سبب شد که معرفت قدسی غیر قابل دسترس و بی معنا شود. بنابراین برای احیای سنت نیازمند شرح آن است (نصر، ۱۳۸۸ص، ص. ۴). از این رو تعالیم پایه‌ای ادیان ضروری می‌نماید.

شوان دو مشرب باطنی را مطرح می‌کند و مشرب باطنی را مکمل مشرب ظاهری می‌داند، «روح مکمل حرف است؛ جایی که حقیقتی برآمده از وحی و بنابراین صوری و الهیاتی وجود

دارد حقیقتی برآمده از تعقل شهودی و بنابراین غیر صوری و مابعدالطبیعی نیز باید وجود داشته باشد» انسان علاوه بر شناختن خویش باید از خویش فراتر رود. اگر بت‌های کاذبی که ساخته خود بشر است شکسته شود و بار دیگر انسان به جست و جوی معبودی واقعی محتاج شود. باید به این نگرش رسید که با نور حق است که می‌توان عالم را به نظاره بنشیند. در فهم دیدگاه مکتب سنتی یا حکمت جاوید برای مطالعه ادیان به مثابه آن چنانکه هست، ضروری است که به برخی خصوصیات بنیادی دیدگاه واقعی یا متافیزیکی که همه تعالیم این مکتب را در بر می‌گیرد، اشاره شود (شوان، ۱۳۹۳، ص. ۸۹).

احیای مقوله امر قدسی

در عصر حاضر نیز تشنگی انسان‌ها برای یافتن معنا هنوز باقی است. احیای امر قدسی در این عصر یک ضرورت است. فقط روش سنتی و آن شیوه مطالعه ادیان که بر مفهوم قدسی از خود معرفت مبتنی است، می‌تواند هم از شعارهای مؤدبانه و هم جر و بحث‌های تعصب آمیز فراتر رود (نصر، ۱۳۸۸، ص. ۵۷۴). به این ترتیب، معرفت قدسی گران‌بهارترین راه علاج را برای عالمی که در اثر آفت تخلیه درک امر قدسی از همه زندگی و اندیشه [بشر] پژمرده است، فراهم می‌کند (همان، ص. ۵۷۵). شناخت اصیل و قدسی از دین، معنای هر صورت مقدس را در بافت آن عالم معنوی ای می‌نگرد که به آن تعلق دارد (نصر، ۱۳۸۸، ص. ۵۶۶).

«انسان معاصر در اثر پاک شدن نشان الوهیت از جبین بشر بسیار نیازمند بازیابی امر قدسی است»، اما این جست و جو همیشه موفقیت آمیز نبوده است. تعالیم ناقص و جست‌و گریخته امروزی با دیدگاه استدلال‌گرایی، نتوانسته به حقایق معنوی راه یابد. به نظر می‌رسد این خلأ در تأسی به دین و حیانی قابل وصول است. برای فهم پدیده‌های دینی گوناگون دو عنصر حقیقت و حضور که مشخصه تمامی ادیان هستند، می‌توان یافت. هر دین تمام عیار هم باید هر دو عنصر را واجد باشد (نصر، ۱۳۸۸، ص. ۵۶۹).

روش بازخوانی مقوله امر قدسی در سنت‌گرایی مبتنی بر رویکردی جامع به معرفت و معنویت است که تلاش دارد تا انسان مدرن را از بحران‌های هویتی و معنوی نجات دهد. این روش بر بازتعریف و ارائه تفسیری زیبا و جذاب از دین، بهره‌گیری از هنر مقدس برای ایجاد جذابیت و تأثیرگذاری عمیق بر قلب‌ها، و تقویت مسیرهای باطنی برای اتصال به حقیقت متعالی تأکید دارد.

محوریت معنویت

سنت‌گرایان معتقدند بسیاری از بحران‌های حاصله در دوره جدید، نگرش ناقص و منفصل به عالم است. آنچه به انسان هویت می‌دهد اتصال به معنویت است و این فقط خاص انسان است. نگاه معنوی به عالم، کلید حل بحران‌های حاصله در عصر مدرن است (لینگز، ۱۳۹۶، ص. ۶۴-۵۹).

رهنمونی از صورت به معنا

عالم ماده عالم تفرقه و تضاد و قصور است عالم ترکیب است. غم و شادی در هم تنیده است اما عالم معرفت عالم وحدت و حضور و روشنایی است. تنها راه نجات از تفرقه معرفت است. با ظهور تکنولوژی و ابزار مدرن انسان متجدد به فراموش کردن خویش تن داد، در واقع، در آتشی که خود افروخته گرفتارگشته. ماده به طور پیشفرض حجاب است و باید از این سطح فراتر رفت و نور معرفت را فرصت تابیدن داد. حقایقی که قبلا در دسترس بوده بیش از پیش مخفی و دست نیافتنی شده است. تربیت مدرن بدن را تربیت می‌کند درحالی که این نفس است که باید تربیت شود. اشتباه تمدن جدید، یعنی این اشتباه که به ناحق انباشت کمی اطلاعات را به جای راه‌یابی کیفی به معنای باطنی می‌گیرد (نصر، ۱۳۸۹، ص. ۲۹). از آنجایی که رسیدن به قلمرو باطن تنها از طریق قلمرو ظاهر میسر است پس برای مخاطب باید صورت‌ها را برای دست‌یابی به باطن، خلق کرد و آراست و علت توجه ویژه سنت‌گرایی به هنر نیز همین است «کلیت هر میراث معنوی بزرگ بر شالوده مؤلفه‌های صوری وضع شده از جانب خدا استوار است» (همان، ص. ۱۸۴).

تمدن مدرن به جای تمرکز بر تربیت باطنی انسان، به تربیت بدن و انباشت اطلاعات کمی

روی آورده است، در حالی که از دیدگاه سنت، هدف اصلی آزادی انسان از محدودیت‌های نفس ظاهری و تأثیرات سطحی است. این آزادی تنها از طریق ابزارهای سنتی ممکن می‌شود، چرا که برای رسیدن به معنا و باطن، عبور از ظاهر امری ضروری است. به همین دلیل سنت‌گرایی به هنر توجه ویژه‌ای دارد، زیرا هنر می‌تواند صورت‌هایی بیافریند که راه را برای دست‌یابی به باطن هموار کند. این دیدگاه بر این باور استوار است که هر میراث معنوی بزرگ بر پایه مؤلفه‌های صورتی الهی شکل گرفته است.

نتیجه‌گیری

بر پایه تحلیل مبانی فلسفی سنت‌گرایان، این پژوهش به این نتیجه استنتاجی دست یافته است که احیای علم مقدس در نظام تربیتی معاصر، نه تنها ممکن بلکه ضروری است. چارچوب به‌دست‌آمده از این تحلیل نشان می‌دهد که تربیت مبتنی بر علم مقدس می‌تواند با پنج محور اصلی به بحران‌های معنوی عصر مدرن پاسخ گوید: نخست، با ارائه الگویی یکپارچه از انسان که هم‌زمان به بُعد مادی و معنوی او توجه دارد؛ دوم، با تأکید بر پرورش عقل شهودی در کنار عقل استدلالی؛ سوم، با بهره‌گیری از هنر مقدس به مثابه واسطه‌ای برای انتقال مفاهیم متعالی؛ چهارم، با بازتعریف دین در قالب زبانی جذاب و هم‌خوان با فطرت انسانی؛ و پنجم، با ارائه راهکارهای عملی برای تلفیق سنت و مدرنیته در سطوح برنامه‌ریزی درسی و روش‌های تربیتی. این پژوهش نشان می‌دهد که رویکرد سنت‌گرایانه، با وجود چالش‌های پیش‌رو، ظرفیت نظری و عملی لازم برای ارتقای تربیت در جهان امروز را داراست.

در مقام نقد

سنت‌گرایی با همه ژرفای نظری در تبیین بحران‌های معنوی مدرنیته، از ضعف‌های عملی چشمگیری رنج می‌برد. ناتوانی در ترجمه مفاهیم انتزاعی به زبان ملموس برای نسل جدید، غفلت از ارائه راهکارهای عینی برای مسائل پیچیده جامعه معاصر، و عدم تعامل سازنده با

دستاوردهای خردورزی مدرن از جمله این کاستی‌هاست. با این حال، ظرفیت سنت‌گرایی در احیای حکمت جاویدان و توجه به ابعاد متعالی انسان، می‌تواند با بازسازی روش‌شناختی، به گفت‌وگوی سازنده‌تری با جهان مدرن بینجامد.^۱

۱. بازخوانی، بازنویسی و وضوح‌بخشی این مقاله با استفاده از هوش مصنوعی DeepSeek انجام شده است. همچنین در نگارش این مقاله از متون اصلی و دست‌اول مرتبط با سنت‌گرایی بهره‌گیری شده است. لازم به تأکید است که ایده‌های محوری، چارچوب نظری، تحلیل‌ها، استدلال‌ها و استنتاج‌ها حاصل پژوهش و اندیشه نویسنده بوده و هوش مصنوعی در نقش دستیار ویرایشی و بهبود بیان عمل نموده است.

منابع

- آرمانی، حمید (۱۴۰۱). جایگاه هنر مقدس در تربیت عصر نوین، دوفصلنامه فلسفه تربیت، ۱۷(۱)، صص. ۷۴-۵۱.
- الدمو، کنت (۱۳۸۹). سنت‌گرایی دین در پرتو فلسفه جاویدان، ترجمه رضا کورنگ بهشتی، تهران: حکمت.
- باقری، خسرو، سجادی، نرگس و توسلی، طیبه (۱۳۹۴). رویکردها و روش‌های پژوهش در فلسفه تعلیم و تربیت، تهران: مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- بورکهارت، تیتوس (۱۳۹۴). کیمیا: علم جهان علم جان، ترجمه گلماز رعدی آذرخشی و پروین فرامرزی، نشر کیمیای حضور.
- بورکهارت، تیتوس (۱۳۸۹). جهان‌شناسی سنتی و علم جدید، ترجمه حسن آذرکار، نشر حکمت.
- بورکهارت، تیتوس (۱۳۷۴). درآمدی بر آیین تصوف، ترجمه یعقوب آژند، تهران: مولی.
- باقری‌نیا، حسن (۱۳۹۵). تبیین تطبیقی مبانی فلسفی رویکرد سنت‌گرایانه حسین نصر و رویکرد نگرایانه حامد ابوزید در آسیب‌شناسی تربیت دینی، پژوهش‌نامه مبانی تعلیم و تربیت.
- جهانبگلو، رامین (۱۳۹۵). در جست‌وجوی امر قدسی، ترجمه مصطفی شهرآیینی، تهران: نشر نی.
- حسن‌زاده، صالح و شیخ، مهدی (۱۳۹۵). رابطه سنت‌گرایی با معرفت دینی، فصلنامه علمی پژوهشی آینده معرفت.
- شوان، فریتیوف (۱۳۸۸). انسان‌شناسی معنوی، ترجمه علیرضا رضایت، اطلاعات حکمت و معرفت.
- شوان، فریتیوف (۱۳۸۸). کاست‌ها و نژادها، ترجمه بابک عالی‌خانی و کامران ساسانی، تهران: حکمت.
- شوان، فریتیوف (۱۳۸۱). گوهر و صدف عرفان اسلامی، ترجمه مینو حجت، تهران: سهروردی.
- فرهنگ، علیرضا (۱۳۹۴). ساحت و حیانی دین از منظر سنت‌گرایان و نواندیشان دینی معاصر، فصلنامه اندیشه دینی.
- قرلسفلی، محمدتقی و زارع، ویدا (۱۳۹۵). معنازدگی و بی‌هویتی مسلمان در جهان مدرن، مجله علوم انسانی اسلامی.
- کوماراسوامی، آندانا (۱۳۸۶). فلسفه هنر مسیحی و شرقی، ترجمه امیرحسین ذکرگو، تهران: فرهنگستان هنر.
- کوئین، ویلیام (۱۳۹۵). یگانه سنت، ترجمه رحیم قاسمیان، نشر کیمیای حضور.

- گنون، رنه (۱۳۹۳). بحران دنیای متجدد، ترجمه حسن عزیزی، نشر کیمیای حضور.
- لینگز، مارتین (۱۳۹۶). باورهای کهن و خرافه‌های مدرن، ترجمه سعید تهرانی نسب، تهران: حکمت.
- مهدوی، منصور و کرباسی‌زاده، علی (۱۳۹۰). نقد و بررسی سنت متعالی ادیان در گفتمان سنت‌گرایی، معرفت ادیان.
- نصر، سید حسین (۱۳۹۶). معرفت و امر قدسی، ترجمه فرزاد حاجی میرزایی، تهران: نشر فروزان روز.
- نصر، سید حسین (۱۳۹۵). گلشن حقیقت، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: نشر سوفیا.
- نصر، سید حسین (۱۳۹۳). نیاز به علم مقدس، ترجمه حسن میان‌داری، قم: نشر طه.
- نصر، سید حسین (۱۳۹۲). انسان سنتی و مدرن، ترجمه مهدی نجفی افرا، تهران: جامی.
- نصر، سید حسین (۱۳۹۱). در مسیر سنت‌گرایی، ترجمه مسعود رضوی، نشر علم.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۸). معرفت و معنویت، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: نشر سهروردی.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۲). آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز، ترجمه حسین حیدری و محمدهادی امینی، تهران: قصیده‌سرا.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۰). هنر مقدس در فرهنگ ایران، ترجمه محمد آوینی، نشریه هنر دینی. شماره ۲.
- لینتن، نوربرت (۱۳۸۳). هنر مدرن، مترجم علی رامین، نی: تهران.
- عباس‌تبار، رحمت و زارع، ویدا (۱۳۹۵). معنازدگی و بی‌هویتی مسلمان در جهان مدرن.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۷). دفتر عقل و آیت عشق، ج ۱. هرمس.

Frithjof Schuon (1976), *Islam and the Perennial Philosophy*, Al Tajir Trust.

Nasr, S.H. (1972), *Sufi Essays*, First published, London: George Allen & Unwin Ltd.

Pallis, M. (1991), *The Way and the Mountain*, London.

Schuon, F. (1981), *Esoterism as Principle and as Way*, Translated by William Stoddart, London: Perennial Books.

امکان فلسفی تکوین هوش مصنوعی در پرتو ایده‌های دکارتی-هابزی

محمد حسین وفائیان *

چکیده

هوش مصنوعی و به تبع آن علم شناختی در نیمه قرن بیستم، بر محور ایده بنیادین «شناخت به مثابه محاسبه» ممکن گردید. اما هوش مصنوعی در این تلقی از شناخت، ایده‌ای جدید در نیانداخته بود و در واقع به پشتوانه ایده‌های فیلسوفان پیش از خود، از یونانیان تا لایب‌نیس بود که چنین تلقی، ممکن و معنادار می‌شد. در این مسیر، دکارت و هابز دو تن از فیلسوفان بسیار موثر در امکان و تاسیس هوش مصنوعی هستند و این جستار درصدد است تا با تحلیل دیدگاه‌های این دو فیلسوف، در ضمن کشف نقاط اشتراک و افتراقشان، این تاثیر را واکاوی و آشکار سازد.

ره‌آورد این پژوهش، برجسته‌سازی دو چرخش در جانب دکارت و همچنین هابز است. در جانب دکارت، «نفس» به «ذهن» تقلیل یافته و همچنین برداشتی جدید از «ایده» افلاطونی، یعنی تلقی ایده مثالی به ایده‌هایی مفهومی و انتزاعی که زمینه‌ساز تبدیل جوهر به تابع است؛ بسیار تاثیرگذار بود. در جانب هابز نیز، در پرتو رویکرد خاص فلسفه سیاسی او و همچنین تاثیر پذیرفتن از رواقیان، شناخت به «شمردن و حساب» تقلیل یافت و از سوی، ذهن دکارتی نیز امکان تقلیل به امری مادی پیدا می‌کند. مجموع این چند چرخش نزد این دو فیلسوف همراه با دیگر تلاش‌ها در تاریخ فلسفه و منطق، امکان فلسفی هوش مصنوعی را چندسده بعد فراهم می‌آورد، امکانی که بدون ایده‌های دکارتی و هابزی، ممکن نمی‌شد.

کلمات کلیدی

دکارت، هابز، هوش مصنوعی، ذهن، محاسبه.

* استادیار گروه مطالعات علم و فناوری دانشگاه امیرکبیر. (Mh.vafa@aut.ac.ir)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۸؛ تاریخ اصلاحات: ۱۴۰۴/۰۸/۲۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۷؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۰۳)

□ وفائیان، محمدحسین (۱۴۰۴). امکان فلسفی تکوین هوش مصنوعی در پرتو ایده‌های دکارتی-هابزی، فصلنامه حکمت

اسراء، ۴ (۵۱)، ۱۴۵-۱۷۸ | doi: 10.22034/hi.2025.554532.2133

بیان مساله

آلن تورینگ در مقاله^۱ سرنوشت ساز خود در نیمه قرن بیستم که مانیفست هوش مصنوعی تلقی شد، از ماشین و اندیشه و پیوند آنها با یکدیگر می‌پرسد و در پس آن، مک‌کارتی و همکارانش^۲ در ۱۹۵۵، دعوت جهانی خود برای ایده هوش مصنوعی (AI^۳) را اعلام و پیشنهاد مدرسه تابستانی دارتموث^۴ ۱۹۵۶ را می‌دهند (مک‌کارتی^۵ و دیگران، ۱۹۵۵)، دعوت و پیشنهادی که روح آن، تلقی شناخت به مثابه محاسبه^۶ بود و فهمی خاص از هوشمندی را مطرح کرد. مدعیان هوش مصنوعی که آن را علم ساخت ماشین‌هایی می‌دانستند که کارهایی انجام می‌دهد که ذهن انسان قادر به آن است، مانند استدلال، ادراک، قضاوت و کنترل حرکتی، سعی داشتند تا چیزی انسان‌گون و به تعبیری، ماشینی بیافرینند که همچون انسان صاحب اندیشه بوده یا، چون او رفتار کند (بولتر^۷، ۱۹۸۴، ص. ۱۹۱-۱۹۶). این جریان و تلقی، طی چند دهه بعد از خود، چارچوب و فرضیه‌ای عام و توانمند برای پوشش دادن و سامان‌بخشیدن به بسیاری از رویکردها در گستره علم شناختی فراهم آورد. (تاگارد، ۱۳۹۷، ص. ۱۹)

«این ایده که اندیشه انسان مستلزم اجرای الگوریتم‌های ذهنی است، پایه و اساسی برای برنامه‌های پژوهشی در علم شناختی فراهم کرده که عمدتاً مبتنی بر برداشتی محاسباتی از زبان و ذهن است. چنین رویکردی فرض می‌کند که ذهن یک کامپیوتر است یا حداقل در سطح مقتضی، مبتنی بر همان اصولی عمل می‌کند که آن‌ها کار می‌کنند... این برداشت بدین معنی

-
1. Computing machinery and intelligence (1950)
 - 2 John McCarthy, Marvin L. Minsky, Nathaniel Rochester, Claude E. Shannon
 - 3 Artificial Intelligence
 4. Dartmouth
 5. McCarthy
 - 6 Computation
 7. Bolter

است که مرزهای محاسبه‌پذیری، مرزهای اندیشه را مشخص می‌سازد. اگر محاسبه مستلزم

اجرای الگوریتم است، پس اندیشه نیز چنین است. (فتزر^۱، ۲۰۰۱، ۱۱۴)

علم شناختی با پای گذاردن بر ره‌آوردها و ایده‌های هوش مصنوعی، در تعبیری عام و کلاسیک، در صدد بود تا تبیینی از رفتارهای هوشمندانه انسانی ارائه دهد که می‌توانست آنها را ذیل اصولی مشترک، فهم‌پذیر کند، اصولی که بنیاد آنها چیزی جز محاسبه نبود و از همین رو بود که علم شناختی، خود را به مثابه مطالعات هوش و فرآیندهای محاسباتی آن، تعریف کرد (سایمون و کاپلن^۲، ۱۹۸۹، ۱-۲؛ پیلشین^۳، ۱۹۸۵، ص. ۷). تلقی از انسان به مثابه محاسبه‌گر یا یک کامپیوتر دیجیتال، چنان ادامه یافت که حتی پس از برخی بحران‌های شدید در تاریخ این علم، همچنان نیز به عنوان رویکرد غالب علم شناختی تلقی و معرفی می‌گردد (ن.ک: پیچینی و اسکاراتینو^۴، ۲۰۱۱؛ فردنبرگ و سیلورمن، ۱۳۹۸، ص. ۲۷ و ۲۸؛ گاردنر^۵، ۱۹۸۵، ص. ۶).

اما چنین تلقی از شناخت و هوش مندی نزد مهندسان و دانشمندان هوش مصنوعی، امری خلق‌الساعه در نیمه قرن بیستم نبود که بتواند بدون پشتوانه نظری و تکیه بر سنتی عمیق، امکان تولد یابد. تلقی شناخت به مثابه محاسبه، اگرچه ریشه‌های خود را در یونان و مخصوصاً نزد افلاطون باز می‌یابد (دریفوس^۶، ۱۹۹۱)، اما نقطه عطف داستان، در قرن هفدهم و به دست دکارت و هابز رقم می‌خورد. به داستان این دو فیلسوف، ایده‌هایی جدید در مسیر فلسفه غرب گشوده شده که از لاک تا هیوم و از لایب‌نیس تا منطق‌دانان قرن نوزدهم، همگی تاحدزیادی مشغول به تعدیل یا توسعه آنها بودند.

1. Fetzer
2. Simon & Kaplan
3. Pylyshyn
4. piccinini & Scarantino
5. Gardner
6. Dreyfuss

این جستار درصدد است تا با بررسی و تحلیل عبارات و دیدگاه‌های این دو فیلسوف، مهمترین ایده‌های تاثیرگذار آنها در تاسیس هوش مصنوعی را واکاوی نماید. در واقع پرسش اصلی آن است که این دو فیلسوف چه چرخش‌های جدی در برداشت از انسان، شناخت و محاسبه داشتند که در امتداد خود، هوش مصنوعی را ممکن ساخت.

در این واکاوی، اولاً قصد بر آن است تا تفاوت‌ها و اشتراکات این دو فیلسوف نیز تا حد ممکن روشن گردد، اینکه هابز و دکارت تا کجا بایکدیگر همراه هستند و در چه مسائلی از یکدیگر فاصله می‌گیرند. ثانیاً سعی بر آن است تا آنچه پیشتر مورد واکاوی‌های جدی قرار گرفته - مانند تمسک دکارت به ریاضیات عام در تحلیل‌ها و قواعد فلسفی (برای نمونه، ن.ک: ملکوتی‌خواه و همکاران، ۱۳۹۵؛ حسینی، ۱۳۸۱) - فروگذار گردیده و از تکرار آنها پرهیز شود؛ بدان معنا که این جستار صرفاً بر چرخش‌ها و ایده‌هایی که کمتر یا اصلاً مورد اشاره قرار نگرفته‌اند، تمرکز خواهد کرد.

۱. دکارت و برداشتی جدید از ذهن و تولد آگاهی

برداشت جدید دکارت از انسان به مثابه چیز (خود) اندیشنده، چرخشی صریح از نفس به سوی سوژه و ذهن بود، انحرافی قابل توجه از سنت ارسطویی که در بستر آن، دیگر نمی‌شد دو مفهوم نفس و ذهن را این‌همان دانست. اگرچه گاه و مخصوصاً نزد فیلسوفان معاصر ذهن چنین ادعا می‌شود که دکارت بین ذهن و نفس تمایز قایل نشده است (ن.ک: کیم، ۲۰۱۱، ص. ۳۱)، به شکلی که می‌توان یک اصطلاح را بدون تغییر معنی، با دیگری جایگزین کرد، اما تصریح برخی عبارات دکارت حاکی از تفاوت دو مفهوم ذهن و نفس نزد وی و التفات دقیق او به این جابه‌جایی مفهومی است. او موسس مفاهیمی نو مانند سوژه و ذهن و آگاهی و لوازم آنها بود و تاریخ اندیشه پس او، تا حد زیادی با پیش از او متفاوت است.

۱.۱. چرخش از نفس ارسطوی به ذهن

دکارت در ضمن پاسخ به اعتراضات دوم، پس از آنکه در تأملات، ناخرسندی خود را از تعاریف ارسطویی نفس و ابهام آن‌ها اعلام کرده بود (۱۳۹۱، ص. ۳۹)، می‌گوید:

جوهری که اندیشه بی‌واسطه در آن است، ذهن نامیده می‌شود. من از اصطلاح ذهن به‌جای نفس استفاده می‌کنم؛ زیرا کلمه نفس مبهم است و اغلب به چیزی جسمانی اطلاق می‌شود (دکارت^۱، ۱۹۸۴، ص. ۱۱۴).

مقصود او از چیزی جسمانی، اشاره به ایده ارسطویی در تعریف نفس است که برخلاف افلاطون، تعلق به جسم را از ارکان تعریف نفس به حساب می‌آورد. دکارت در پاسخ به گاسندی تصریح می‌کند که او با قدما تفاوت دارد:

قدما بین دو امر حیاتی در انسان تفاوت نمی‌گذاشتند، یکی تغذیه و رشد که بین انسان و حیوان مشترک است و بدون اندیشه انجام می‌پذیرد و دیگری، اندیشه که مختص انسان است و هر دو را منسوب به نفس می‌دانستند؛ بنابراین، نفس واژه‌ای مبهم و دوپهلوست. آن‌ها ذهن را بخش اصلی و قوه اندیشیدن [و یکی از فضایل عقلی] نفس معرفی کردند؛ اما من معتقدم که نفس فقط همان عامل اندیشه است که من آن را ذهن می‌نامم. من ذهن را نه به‌عنوان بخشی از نفس، بلکه کل نفس می‌دانم که می‌اندیشد (همان: ۲۴۶، نقل با اندکی تصرف و تلخیص)^۲.

بنابراین، دکارت اگرچه هم از اصطلاح «ذهن» و هم از «نفس» استفاده می‌کند، اما برداشت خاص وی از انسان، کاملاً متفاوت با نفس ارسطویی است. او وقتی می‌خواهد درباره نفس آن‌طور که خودش تصور می‌کند، صحبت کند، اصطلاح ذهن را به اصطلاح ارسطویی نفس ترجیح می‌دهد و از این رو، استفاده هم‌زمان دکارت از مفاهیم ذهن و نفس، به‌معنای این نیست که انسان، هم دارای ذهن و هم دارای نفس است یا اینکه نفس و ذهن در انسان نزد وی یک معنا

1. Descartes

۲. همچنین نک: ص ۳۳۲ از همین کتاب.

دارد (کاتینگم^۱، ۱۹۹۲، ص. ۲۳۶). دکارت به خوبی از تفاوت «نفس» و «ذهن» آگاه بود و نفس را به نفع یک اصطلاح کاملاً جدید، یعنی «ذهن» و ویژگی های آن، کنار گذاشت (مک دونالد^۲، ۲۰۱۷، ۲)؛ به تعبیر مورفی: ما در دکارت با یک تغییر موضع زبان شناختی از «نفس» به «ذهن» مواجه هستیم (مورفی^۳، ۲۰۰۶، ص. ۶۸).

اساساً تحلیل دکارت از کارکردهای ذهن، مبتنی بر تلقی ذهن به مثابه *nous*، *intellectus* یا *ingenium* نیست، بلکه ذهن برای جایگزینی با مفهوم پسوخه یا آنیما یا همان نفس طراحی شده است؛ پسوخه یا نفس یا آنیما که نزد یونانیان، ذهن^۴ به مثابه نوس تنها یک جزء یا قوه مستقل از آن بود و اکنون قرار بود تا در معنایی جدید، جایگزین کل نفس شود. این اصلاح مفهومی و استفاده دکارت از ذهن در معنای جاندار اندیشنده^۵، یک نوآوری اصطلاحی جدی برای وی بود (چادویک^۶، ۲۰۲۰، ص. ۲۶۰) و او در این نوآوری، تنها جنبه هایی از نفس ارسطویی را حفظ کرد که منحصر به انسان بود، یعنی اندیشه. برای دکارت چیزی بیش از ذهن به مثابه امر اندیشنده برای نفس وجود ندارد (نک: دکارت، ۱۳۹۱، ص. ۴۲) و اساساً در طرح فلسفی او برای خروج از بحران معرفت شناختی زمانه اش، به بیش از این نیز در فهم انسان نیازی نیست. این در حالی است که اندیشه، تنها مظهر منحصر به فرد نفس یونانی نبود و نفس انسانی وظایف و کارکردهای مهم دیگری همچون حیات، حرکت و عواطف را نیز در ذات خویش داشت.

تصوری که دکارت از نفس به جای تصور ارسطویی اتخاذ می کند، از تبار آن برداشتی است که ارسطو آن را رد کرده بود؛ یعنی آن برداشتی که از سویی، افلاطونی است و در آن، حقیقت انسان

-
1. Cottingham
 2. MacDonald
 3. Murphy
 4. mens
 5. anima rationalis
 6. Chadwick

منحصر در معرفت و شناخت می‌شود و از سوی دیگر، رواقی است که در آن، از این فرض که نفس مبدأ حیات است، دست کشیده می‌شود (نک: کاپلستون، ۱۳۸۱، ج. ۱، ص. ۴۴۵)؛ بدن‌ها، چه زنده و چه غیرزنده، بخشی از طبیعت‌اند و می‌توانند براساس آن، توضیح داده شوند.

جنبه رواقی دیدگاه دکارت اهمیت زیادی دارد. اساساً یکی از اهداف کلان فلسفی دکارت، با الهام و تاثیرپذیری از پیشرفت‌های فناورانه زمانه‌اش در ساعت‌ها، فواره‌ها، چشمه‌های آب مکانیکی در باغ‌ها، اردک مکانیکی که هضم غذا داشت و در یک کلام ماشین‌های خودکار^۱ (نک: لیهی^۲، ۲۰۲۳، ص. ۱۶ و ۱۵)، این بود که با قوانین مکانیکی حرکت و ماده، نه تنها وضعیت جهان فیزیکی را توضیح دهد، بلکه قصد داشت این را به همه موجودات زنده بسط دهد و با این کار نشان دهد که چگونه حیات و آرایش پیچیده اجزایی که گیاهان و حیوانات را تشکیل می‌دهند، می‌تواند صرفاً از ماده ناشی شده باشد (نک: دکارت، ۱۳۶۰: بخش پنجم). او در رساله درباره انسان^۳ به صراحت اعلام می‌کند که بدن زنده ما ماشینی است ساخته شده به دست خدا که به طور مقایسه‌ناپذیری، برای حرکات تحسین‌آمیزتر از هر ماشین اختراعی بشری، بهتر سامان یافته است (آیزاک^۴، ۲۰۱۹، ص. ۱۰).^۵

توضیح مکانیستی از بدن و طبیعت همچون یک ماشین، کاملاً متکی بر باور به وجود قواعد در طبیعت بود که او به پیروی از رواقیون و فهم ابژکتیو آن‌ها از لوگوس، می‌توانست آن‌ها را قانون

1. Otamata
2. Leahey
3. Treatise on Man (L'Homme)
4. Isaac

۵. البته افراد و ایده‌های دیگری نیز در دکارت تاثیر گذاردند. گیلسی تاحدی شرح مفصلی از مؤثران بر دکارت می‌دهد. دکارت متافیزیک ارسطو، آگوستین و آکوئیناس و همچنین فلسفه اخلاق سوارز و لسیوس و آثار فیلسوفان نام‌گرا، مانند اوکامی و برخی آثار پزشکی افرادی چون سانچز را مطالعه کرده بود. همچنین او آثار افرادی مانند موتتی و گالبله و مهم‌تر از همه، آثاری از هرمنیه، کیمیاگری و جادوگری را نیز خوانده بود. همچنین برای مروری بر افراد مؤثر بر دکارت، مخصوصاً در کتاب تأملات، نک: Ariew et. al., 1998.

طبیعت بنامد (روسی، ۱۳۹۳، ص. ۲۴۲). قانون طبیعت، قواعد عام طبیعت و جهان شمول بود و در شمولش نه تنها فرقی میان جانداران و بی جانان نبود، بلکه روش کشف آن نیز همچون خودش بایستی عام و جهان شمول می بود؛ یعنی روش ریاضیات. البته نباید تفاوت قانون طبیعت دکارتی با قانون طبیعت رواقیون را از نظر دور داشت. رواقیون به پدیده‌های فیزیکی علاقه‌ای نداشتند و قانون طبیعی برای آن‌ها به مثابه قواعدی مکانیکی و فیزیک تلقی نمی شد. قانون مکانیکی و فیزیکی در طبیعت، چیزی بود که اولین اشاره‌ها به آن در کیپلر پدیدار شد، نزد گالیله بدان تصریح گردید و نزد دکارت کاملاً تئورده شد، تا حدی که او در گفتار در روش، فلسفه جدیدش را با تبیین قانونی که خدا در طبیعت قرار داده، شروع می کند (نک: مرادی، ۱۳۹۸، ص. ۱۰-۲۵).

تحویل و تقلیل وظیفه تبیین چیستی و چگونگی حیات از امر آن جهانی و غیر مادی به امر مادی در بستر قوانین طبیعت، و ارائه تصویری چنین از جسم انسان که نیاز به نفس و حیات بخشی آن به اندام را حذف می کند، عملاً بدان معنا بود که اندام‌های موجود زنده، به عرصه‌ای برای فرایندهای مکانیکی تقلیل می یابد و با جسمی بی جان (به معنای یونانی آن) تفاوتی ندارد. با چرخش دکارت، بدن و ماشین، به مفهومی متضاد برای «طبیعت» یونانی به مثابه فوسیس^۱، یعنی چشمه جوشان حیات تبدیل شده بود و در پی آن، عصر جدید با شدت بیشتری از تفسیر غایت‌شناختی آن منع می شود (نک: کناپ^۲، ۲۰۱۸، ص. ۲۹؛ دکارت، ۱۳۹۰، ص. ۲۷۱). از پس این دوگانگی و نگاه ماشینی به طبیعت است که علم مطالعه بدن می توانست بدون تکیه به علم نفس، ممکن شود؛ زیرا همگی به سان ماشین اند و ماشین بدون نفس، قابل فهم و کاوش علمی ست (ویدال^۳، ۲۰۱۱، ص. ۷۶)؛ چنانکه مطالعه طبیعت بدون وابستگی معرفتی به متافیزیک نیز،

1. physis

2. Knaup

3. Vidal

مخصوصاً در نیوتن، ممکن می‌گردد (ن.ک: جانیاک، ۱۳۹۲، ص. ۲۹-۱۶). نزد دکارت، جهان قرون وسطاییِ مدرسی که جهان رنگین و پرسروصدای مقولات عرفی و فهم متعارفِ کیفی و روزمرهٔ انسان بود، اکنون همچون مادهٔ خام و بی‌روحي شده بود که صرفاً متضمن قواعدی خشک بود که باید از مسیر ریاضیات به چنگ انسان درمی‌آمد (نک: کاتینگم، ۱۴۰۰، ص. ۱۶) و از همین رو بود که ساعت و ماشین، استعاره اصلی این برهه تاریخی محسوب می‌شد (بولتر، ۱۹۸۴، ص. ۲۵-۲۹).

البته در این تفسیر مکانیکیِ امور، اندیشه یا ذهن یک استثناست و دکارت قصدی برای واردکردن آن در تبیین مکانیستی نداشت. او آشکارترین تمایز میان ذهن با بدن، حیوان و در یک کلام ماشین را مربوط به خلق و ابداع گفتارهای زبانی در انسان می‌دانست. فقط انسان است که می‌تواند گفتارش را به صورت‌های متفاوت سازمان دهد و هیچ محدودیتی ندارد (نک: چامسکی، ۱۳۷۷: ۹-۳۷). دکارت یک مکانیست تمام‌عیار بود؛ اما نه در حیطهٔ اندیشهٔ انسانی. تمایز میان ذهن و بدن، بار دیگر نیای مفهوم نفسِ مطرود از نظر ارسطو، یعنی همان نیای مفهوم ذهن دکارتی را آشکار می‌کند: تصور افلاطونی از نفسِ منفک از بدن. البته چون ذهن برخلاف افلاطون، از نقش حیات‌بخشی‌اش به بدن، همچون دیدگاه رواقیون، نیز آزاد شده است (فرد^۱، ۱۹۹۵، ص. ۹۶-۹۷) باید در واقع نیای ایدهٔ ذهن دکارتی را باید رواقی-افلاطونی و نه کاملاً افلاطونی دانست. نفس افلاطون، اگرچه مبدأ شناخت بود، درعین حال، مبدأ حیات نیز بود و اکنون نزد رواقیون و در امتداد آن‌ها دکارت، این وظیفه بر عهدهٔ جسم گذارده می‌شد.

چنین ادعایی دربارهٔ انسان به مثابهٔ چیز اندیشنده، ذهن، نفس عاقل، خرد یا خود عقل^۲ که اکنون معنایی جدید به خود گرفته است، بدان معناست که من چیزی هستم که تنها با این واقعیت که می‌اندیشد، می‌توان آن را به‌وضوح تعریف کرد، اگرچه معرفت به من اندیشنده،

1. Frede

2. "sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio" (Leonov, 2020 :94)

معرفتی برخاسته از قیاس و استنتاج نیست و صرفاً یک شهود بسیط است (دکارت، ۱۹۸۴، ص. ۱۰۰). من هستم تا آنجا که می‌اندیشم (دکارت، ۱۳۹۱: ص. ۴۰-۴۲). اندیشه^۱ فعالیت و تنها فعالیت من، یا ذهن یا همان آنیموس یا نفس عاقل است؛ من و ذهنی که تقسیم‌ناپذیر بوده و اساساً از هر چیز ممتد^۲ و بدن مادی در گسترش و تقسیم‌پذیری آن متمایز است. مقصود از «اندیشه» در این تلقی، حالات مختلف آگاهی درونی در بی‌واسطگی^۳ اش^۳ است و بنابراین، تمام فرایندهایی که در ارگانسیم بدون آگاهی از آن‌ها اتفاق می‌افتد، به‌طور مشخص از ذات من حذف می‌شوند و من هیچ نسبتی با امر جسمانی و ناآگاهی (ناخودآگاهی) ندارد.

۲.۱. چرخش از ایده افلاطونی به مفهوم ذهنی

دکارت در اعتراضات و پاسخ‌ها و در مواضع مختلفی، تمایز روشن‌تری میان اندیشه با مفهوم (ایده)، در مقایسه با عباراتش در تأملات می‌گذارد. چیز اندیشنده، من یا ذهن: بستر شامل مفهوم یا ایده است، البته نه بدان معنا که اندیشه یا ذهن، ظرفی خالی باشد که بخشی از آن توسط مفاهیم پر شده و احتمالاً بخشی از آن خالی مانده باشد، بلکه ذهن یا اندیشه عین ایده‌هاست، اگرچه از جهتی باهم متفاوت‌اند. به‌شکلی دقیق، اندیشه یا تفکر:

«هر چیزی است که در ما وجود داشته و از آن آگاهیم. بنابراین، تمام اعمال اراده و عقل و حس

و... اندیشه‌اند»؛ اما ایده یا مفهوم، «صورت هر اندیشه است؛ یعنی صورتی که با ادراک

بی‌واسطه آن، از آن اندیشه آگاه خواهیم بود» (دکارت، ۱۹۸۴، ص. ۱۱۳ و ۱۱۴)

اندیشه نزد من، بی‌واسطه حاضر و اصلاح‌ناپذیر^۴ است. از ادراک جزئی، کلیات، افکار و مفاهیم انتزاعی گرفته تا تخیل و احساس و اراده و درد، همگی مندرج در اندیشه و مصداقی از آن

1. Pensée(thought)

2. res extensa

3. immediacy

4. Incorrigibility

هستند (دکارت، ۱۳۹۱: ۴۲ و ۴۳؛ ن.ک: مک‌دونالد، ۲۰۱۷، ۲۷۹) و ایده، فهم باواسطه آن اندیشه‌هاست. اراده کردن من یا ادراک حسی و ترس یا خشم و تخیل من، اندیشه من و عین من است؛ همان لحظه که آگاه می‌شوم که اراده یا حسی یا ترس و خشمی دارم، به صحن مفاهیم، ایده‌ها و زبان پای گذاشته‌ام.

چنین تلقی از ایده متضمن حداقل دو نکته بسیار مهم است:

از فرم به فرمول و از جوهر به تابع: خاستگاه اولیه ایده دکارتی، فهم افلاطون از ایده است. ایده، محل دیدار شیء در صورت^۱ آن است و امر دیدنی، همان امر دانستی و امر دانستی، همان امر به‌دیدار آمده است، یعنی همان ایده، اما با این اختلاف جدی که ایده در زمان دکارت و نزد او، دیگر امری عینی همچون نزد افلاطون نیست که رؤیت آن‌ها عین آگاهی برین تلقی شود، بلکه واسطی است بین واقعیت و انسان، امری ذهنی و درونی و انتزاعی، و نه آسمانی و سرشار و زنده. کلمه «ایده^۲» اساساً به معنای «دیدن» است و ایده‌ها محصول دیدن واقعیت در اندیشه هستند. ایده که افلاطون برای اشاره به آن از آیدوس (eidos) بهره می‌گیرد، دیدن مستقیم است و نزد ارسطو نزد به معنای صورت^۳ به کار رفت. ایده افلاطون، هم از سویی متعلق ابژکتیو عقل بود و علاوه بر واقعی و عینی بودنش، وصف ازلی و ابدی نیز داشت. از این‌رو، ایده در مقابل عالم محسوس که مثل یا محاکاتی ناقص از ایده‌ها هستند، قرار داشت. افلاطون ایده‌ها یا فرم‌ها را در حد اعلا^۴ فعلیت^۴ تلقی می‌کرد؛ چراکه آن‌ها کاملاً معنای بودن^۵ را که این‌همان با خودبودن

۱. Form: این کلمه یونانی‌ای که امروز به صورت ترجمه می‌شود، اصالتاً *ιδέα* است. کلمه یونانی *ιδέα* تبدیل به کلمه انگلیسی *idea* و کلمه فرانسوی *idée* و کلمه آلمانی *idee* می‌شود.

2. *idée*(*idea*)
3. *Morphe* (*form*)
4. *supremely actual*
5. *to be* (*tò ǒv*)

است، متجسم می‌سازند (منش^۱، ۲۰۱۵، ۱۸۸). اما نزد فیلون و افلوپین و آگوستین، ایده‌ها همچون صور علمی الهی تلقی شدند که البته همچنان مثال‌هایی کامل و ازلی‌اند (نیل و نیل، ۱۴۰۲، ج. ۱: ۴۸۹). این جریان امتدادیافته تا صدر مسیحیت، برداشتی متفاوت با فهم یونانی از ایده (صورت) را متولد کرده بود که آن را نه در جهانی دیگر همچون افلاطون، بلکه در همین جهان طبیعی می‌شد جست، اما نه همچون ارسطو که صور نزد او، در اتحادی ترکیبی با ماده بودند، بلکه به مثابه امری انتزاعی و درونی.

در نهایت نزد آکوئیناس و البته تا حدی به تأثر از ارسطو، کلمه ایده به معنی شکل یا تصویری خاص نزد شناسنده‌ای درآمد که قصد دارد اثری خارجی را هم‌شکل با آن صورت یا در هیئت آن ایجاد کند. به بیانی سرراست، ایده همچون صورت ذهنی (وجود ذهنی) موجودات خارجی درآمد، صورتی ذهنی که مثلاً بنا پیش از ساخت خانه در نظر دارد. چنین تحوّل بدانی معنا بود که «ایده» در هنگامه قرن شانزدهم، حداقل دو مؤلفه را همراه خود به دوش می‌کشید؛ نخست، الگوبودگی و دیگر ذهنی بودن (در مقابل عینی). از این رو، در زمانه‌ای که دکارت مکتوبات خود را می‌نوشت، معنای ایده به مثابه وجود ذهنی اشیا، کاملاً جا افتاده بود و از سرآغازهای افلاطونی‌اش کاملاً دور شده بود. (ن.ک: آمن، ۱۳۷۸). بنابراین، ایده دکارتی نه نمایش و حضور و دیدار واقعیت، بلکه تصور و بازنمایی^۲ آن است. نزد او، رؤیت ایده افلاطونی به مثابه رؤیت مستقیم، بی‌واسطه و از نزدیک حقیقت، از دست رفته است. مسیر کسب معرفت نزد دکارت، به بدیل رؤیت مستقیم، یعنی معرفت هندسی و دیانویایی، یعنی رؤیت با واسطه نطق، زبان و مفاهیم و در یک کلام، رؤیت به واسطه استدلال و حرکت از معلوم به مجهول تبدیل شده است و تلاش ریاضیاتی - هندسی برای کسب معرفت، تلاشی برای ترمیم همین فاصله و شکاف است

1. Mensch

2. Representation

که در آن، ریاضیات به مثابه یک میانجی برای پرکردن جای خالی رؤیت مستقیم ایده‌های افلاطونی تلقی می‌شود؛ البته ریاضیات و هندسه‌ای که دیگر تبدیل به امر انتزاعی شده است، ریاضیاتی که زمینه‌ساز تقلیل ایده یا فرم به فرمول بود.

ریاضیات به مثابه علم یقینی و دیدن وجه روشن اشیاء، در دستان دکارت و فهم انتزاعی او در علم و ریاضیات، تبدیل به دیدن برخی نقاط خاص و روشن هر ایده، یعنی اتخاذ برخی متغیرها و جوهی خاص از هر صورت/ایده می‌شوند، تبدیلی که به معنای تحویل جوهر و صورت به الگو و در یک کلمه - به تعبیر کاسیرر^۱ در توصیف جهان مدرن (۱۹۸۰) - تبدیل جوهر به تابع^۲ است. در واقع، با دکارت وارد جهان بسیار متفاوتی می‌شویم که در آن، فرمول و تابع جایگزین فرم و صورت می‌شود. تابع چیزی جز برقراری نسبتی روشن و البته محدود و خاص بین برخی نقاط خاص هر صورت/ایده نیست و از این پس است که دیگر می‌توان در پاسخ به چیستی اشیاء، به جای تعریف ارسطویی، از آن شیء به مثابه یک تابع که در واقع کارکرد آن را عیان می‌کند، سخن گفت. اگرچه خود دکارت از واقعیتی به نام جوهر دست نکشید، اما تقلیل دانش به آنچه صرفاً از مسیر ریاضیات عام به دست آید، نویدگر تقلیل معنای عقل افلاطونی/ارسطویی به عقل حسابگر (شمارنده) انتزاعی و در نتیجه، تقلیل دانش به محاسبه بود.

تولد خودآگاهی: فهم انسان به مثابه جوهر یا چیز اندیشنده و نسبت آن با ایده، نکته‌ای بسیار تأثیرگذار را در چارچوب فکری دکارت آشکار می‌کند: مفاهیم و ایده‌ها، ذاتاً تأملی^۳ هستند، بدان معنا که آگاهی و مفهوم، همواره در فاصله گرفتن از اندیشه و در یک رفت و بازگشت متولد می‌شود، آگاهی مفهومی (ایده‌ای)، محصول تأمل در خود به مثابه اندیشه است و بنابراین،

1 Cassirer

2. Function

3. reflexive

همواره در ضمن آگاهی به هر چیزی، آگاهی به خود، یعنی من هستم، نیز وجود دارد (ن.ک: دکارت، ۱۳۹۱، ۴۲؛ همو، ۱۹۸۴، ۳۸۲).

او در نامه‌ای به آرنو که هفت سال پس از تأملات نوشته شد، صریحاً بین اندیشه‌های بی‌واسطه و اندیشه‌های تأملی (باواسطه) تمایز قائل شده است. برای گونه نخست، می‌توان اولین و ساده‌ترین اندیشه‌های نوزادان را ذکر کرد یا لذت تغذیه، اما وقتی یک فرد بالغ چیزی را احساس می‌کند و درعین حال می‌فهمد که قبلاً آن را حس نکرده، با گونه دوم مواجهیم (مارتین و باری، ۲۰۰۰، ۸۹). در واقع، گونه دوم، اندیشه به مثابه ایده‌های اندیشه است که متضمن نوعی خودآگاهی و ارجاع به خود است؛ چیزی که می‌شود آن را آگاهی ثانوی نامید. اساساً آگاهی به مثابه برگردانی از consciousness و نه برگردانی از thought، آگاهی ثانوی یا آگاهی مفهومی یا همان سطح تولد ایده‌هاست که متضمن و مستلزم تأمل در خود است و تلقی آن به مثابه محاسبه را ممکن می‌سازد.

در واقع، خودآگاهی، مستلزم حرکتی خودارجاعی به خود است که فرد به موجب آن، به اندیشه خود آگاه می‌شود، آگاهی مفهومی، مستلزم خودآگاهی و تقویم همواره سوژه و من است (کنستانسیو^۳، ۲۰۱۵، ص. ۱). انسان به مثابه اندیشه، تنها با تأمل در اندیشه و اندریافتی^۴ که از خود و انواع اندیشه‌هایش دارد، ایده‌ها و مفاهیمش را خلق می‌کند و درضمن ایده، پیشاپیش و همواره خود را بازمی‌یابد. بنابراین، آنجا که آگاهی ثانوی، یعنی ایده‌ها تحقق دارند، خودآگاهی نیز پیشاپیش هست و آنجا که خودآگاهی نباشد، هیچ ایده و علم و آگاهی مفهومی‌ای نیست.

تلازم آگاهی با خودآگاهی و به بیانی تلازم آگاهی با «من»، به معنایی که بیان شد، یافتی مهم

-
1. direct and reflective thoughts
 2. Martin & Barresi
 3. Constância
 4. apperception

است که در دکارت تأسیس شده و در واقع، اینجاست که نطفه‌های سوژه^۱ به معنای مدرن آن متفرد می‌شود، سوژه‌ای که متضمن در تمام صورت‌های آگاهی و ایده‌هاست و آن‌ها را تقویم می‌کند و درضمن هر یک از آن‌ها، خود نیز برنهاد و اراده می‌شود. آگاهی به این معنا، یعنی آگاهی تأملی، خودارجاع، مفهومی و متقوم به قصدیت من سوژه، سابقه‌ای در نظام اندیشه یونان و فلسفه مسیحی ندارد. مفاهیمی مانند آگاهی و خودآگاهی، هم‌زمان و با تولد من، ذهن و سوژه دکارتی متولد می‌شوند و پیش از آن، این دو واژه در معنای دکارتی آن استفاده نمی‌شد. فعل آگاه بودن از چیزی^۲، در معنای کنونی آن در زبان انگلیسی، تنها از اوایل قرن هفدهم رواج پیدا می‌کند و خود واژه آگاهی^۳ و خودآگاهی^۴ تا اواخر قرن هفدهم - که ظاهراً توسط رالف کادورث ابداع شد - ظاهر نشدند (ویلکز^۵، ۱۹۹۵، ۱۱۶). برای یونانیان باستان و همچنین ارسطو، نه تنها ذهن انتزاعی بدون بدن معنا نداشت، بلکه اساساً هیچ راهی برای جداکردن حالت‌های آگاهانه از رخدادهای جهان بیرون نیز تصورپذیر نبود (رورتی، ۱۳۹۰، ۹۶ و ۹۷) تا چیزی بنام ذهنی مستقل متولد شده و در بستر آن، مفاهیمی مانند آگاهی و من جدا از طبیعت، تصور شود. بنابراین، اگرچه پسوخته نزد یونانیان متضمن آگاهی بود، مفهوم مستقل آگاهی جز با چرخش‌های دکارتی پا به عرصه حیات نگذاشت. آگاهی در فلسفه یونان، ویژگی ثانویه نفس بود و همچون فضای جدید غرب، هرگز تحت تأثیر انتخاب اندیشه توسط دکارت به عنوان محور انسان‌بودگی قرار نگرفته بود (تیلر^۶، ۱۹۹۵، ۷۵؛ لیند^۷، ۲۰۰۱).

۱. البته واژه سوژه و ابژه نزد دکارت و در زمان وی، درست عکس معنای مدرنش را می‌دهد و تلقی از سوژه به معنایی که در متن بدان اشاره شد، تقریباً در زمانه کانت است که تثبیت شده است (نک: پازوکی، ۱۳۷۹: ۱۷۵).

2. being conscious of
3. consciousness
4. self-consciousness
5. Wilkes
6. Taylor
7. Lind

۲. هابز و تلقی مادی - سیاسی انگارانه از ذهن و شناخت

ثنویّت و مکانیسم ماشین انگارانه طبیعت و جسم دکارتی اگرچه چالش ثنویّت را برای عقل‌گرایان به ارث گذارد، اما راه را برای ظهور ماتریالیسم از سوی برخی هم‌عصران و هم‌رهان دکارت فراهم ساخت. عقل‌گرایانی مانند خود دکارت و لایب‌نیتس، اگرچه اندیشه را به مثابه روند استدلال تلقی می‌کردند، اما مادی‌انگاری آن را نمی‌پذیرفتند. مادی‌انگاری ذهن و استدلال، انگاره‌ای بود که ادعایش ابتدا از سوی افرادی مانند گاسندی و هابز مطرح شد؛ آنها بودند که مکانیسم دکارتی را به اوج خود رسانده و آن را تبدیل به مادی‌گرایی کردند (گاربر^۱، ۲۰۰۰، ص. ۷۷۲-۷۷۴).

گاسندی اپیکوری مسلک اتمیست که از متاثران بلافصل دکارت بودند، تعقل را چیزی جوهراً متمایز از تخیل که با تصاویر و ادراکات حسی در ارتباط است، نمی‌پنداشت و اندیشه نزد وی صرفاً کارکردی از سازمان ماده بود. او اگرچه وجود جوهر غیرجسمانی و عاقل (به تعبیر اپیکوریان: آنیموس یا نفس مذکر) را پذیرفت، اما کشیشی کاتولیک بود و اذعان می‌کرد که این ایمان مسیحی است که پذیرش چنین جوهر غیرمادی را تایید می‌کند، و الا همه چیز حتی خدا نیز عقلاً چیزی بیرون از سیطره اتم‌ها نیست، دقیقاً برخلاف دکارت که علی‌رغم مکانیستی بودنش، زیربار ماتریالیسم اتم‌گرایانه نمی‌رفت (وولهاوس، ۱۴۰۰، ص. ۷۰ و ۷۴ و ۱۰۵). اگر نزد دکارتیان، علم وظیفه نظر به زمین جسم و ماده را داشت و ذهن برای فلسفه باقی مانده بوده، درمقابل، مادی‌گرایان درصدد بودند تا ذهن را نیز محکوم قواعد ماده کنند.

اما هابز در مقابل، مادی‌انگاری ذات انسان را نیز مویّد به کتاب مقدس می‌دانست و مدعی بود که نیازی به قرار دادن نفس غیرجسمانی، فراتر از بدن مادی نیست و این نکته را در اعتراضات به دکارت، متذکر می‌شود (دکارت، ۱۹۸۴، ص. ۱۲۲-۱۲۳). هابز ایده گاسندی را که عقل‌ورزی چیزی جز دستکاری اسامی و تخیل نیست، می‌پذیرد و البته فراتر از آن می‌رود. نزد وی و بلکه تمام

1. Garber

تجربه‌گرایان، از آنجا که تمام مفاهیم و معرفت‌ها از مبدأ ادراک حسی پدیدار می‌شوند (هابز، ۱۳۹۵، ص. ۱۷۷)، انسان اندیشه‌ای ندارد مگر آنکه از چیزی حسی بازنمایی کند و بر این اساس، ضرورتاً آن اندیشه، مکان‌مند و مستقر در تخیل انسان است، ایده‌ای که اصل آن در لاک امتداد یافت و مبتنی بر آن، شهودات فطری نفی گردید. هابز در صدد نبود تا مانند دکارت حیطه اراده و اندیشه را بیرون مرزهای طبیعت قرار دهد؛ بلکه او کل حوزه بدن، تخیل به مثابه کارکردی زیستی-طبیعی، ادراک، تفکر و اراده را جملگی در قلمروی واحدی تعریف کرد. تفاوت نگاه هابز به ذهن، استدلال و زبان، آن‌چنان مهم است که افرادی مانند هاگلند^۱ او را نیای هوش مصنوعی معرفی می‌کنند (۱۹۸۹، ص. ۲۳).

۱.۲. جدایی از دکارت

هابز اگرچه در اصل این ادعا که من اندیشنده‌ام و همچنین در این ادعا که از این مسیر می‌توان بر شک فائق آمد، با دکارت همراه است، اما چند اعتراض مهم به ادعای دکارت داشته و از برخی جهات با او اختلافی جدی دارد که یکی از مهمترین آنها، تمایل وی به مادی بودن اندیشه و ذهن است. در واقع هابز منکر ذهن و قلمرو آن مانند تفکر و ادراک نیست، اما می‌گوید که ذهن چیزی ذاتاً متفاوت با بدن نیست و در واقع اندیشه، همان حرکت برخی از اجزاء بدن موجود زنده است (وولهاوس، ۱۴۰۰، ص. ۴۷). به زعم وی، چون همواره چیز اندیشنده همراه با جسم بوده و یا در ضمن آن افعال اندیشه خود را محقق می‌سازد، لذا امری مادی است، ادعایی که به صراحت مورد انکار دکارت و دفاع وی از بساطت و غیرمادی بودن اندیشه واقع می‌شود (دکارت، ۱۹۸۴، ص. ۱۲۲-۱۲۵). دکارت معتقد بود که اندیشه و استدلال، ظرفیت‌های ذهنی متمایز انسان هستند که نمی‌توانند به عملیات مکانیکی از پیش تعیین شده تجزیه شوند. بر خلاف سایر ظرفیت‌ها،

اندیشه و استدلال، رفتاری واقعاً بدیع ایجاد می‌کند که قابل تبیین با یک توضیح مکانیکی نیست. (کولومبو و پیچینی،^۱ ۲۰۲۳، ۲)

اختلاف مهم دیگر هابز با دکارت که البته متأثر از اختلاف اول است، تفاوت نگاه این دو فیلسوف به مقوله زبان و استدلال است. زبان و استدلال نزد دکارت محصول خودآگاهی سوژه و لذا امری متاخر از آگاهی محض و اندیشه نزد اوست. دکارت اندیشه را متعالی‌تر از زبان و ایده‌ها و در نتیجه مقدم بر استدلال می‌داند؛ اگرچه هم اندیشه و هم ایده‌های ناظر به اندیشه و استدلال ورزی مبتنی بر ایده‌ها، امور غیر مادی تهی از هرگونه سویه‌های مادی‌گرایانه، جاندارگرایانه و غایت‌شناسانه هیلومورفیسم ارسطویی بودند. این در حالی‌ست که برای هابز، اندیشه نه مقدم بر استدلال و زبان، بلکه به مثابه زبان و عین استدلال است و بنابراین، واحدهای بازنمایی و ایده‌ها، چیزی جز واحدهایی زبانی نیستند. هابز ایده‌ها و مفاهیم را برخلاف دکارت، واحدهای اندیشه نمی‌داند، بلکه این واحدها را در زبان می‌جست؛ واحدهایی زبانی که البته نزد او امری صرفاً مادی بودند (هتاب^۲، ۲۰۲۱، ص. ۱۲۹). بنابراین، هابز اگرچه به اندازه دکارت تحسین‌کننده نظریه مکانیکی طبیعت بود، اما بر خلاف دکارت که ابتدا انسان به مثابه جوهر اندیشنده (ذهن) را مطرح کرده و سپس گستره ایده‌ها و زبان را به میان می‌کشاند، از همان ابتدا سخن از عینیت زبان و اندیشه به میان می‌آورد، آن هم عینیت مادی. در این بستر، زبان برای هابز نه به مثابه لوگوس و گفتگو با ایده‌ها و درباره ایده‌ها، بلکه به مثابه امر ملفوظ و کلمات اهمیت دارد.

اختلاف هابز و دکارت در واقع به اختلاف این دو در فهم‌شان از استدلال و ایده بر می‌گردد. محور اساسی برای هابز نه ایده‌ها و مفاهیم بلکه اسامی و نام‌ها هستند که از قضا آنها را همچون

1. Colombo & Piccinini

2. Hattab

ذات انسان، امری مادی می‌انگارد و از این جهت، بسیار خود را شبیه به رواقیون نشان می‌دهد. این در حالیست که برداشت دکارت از مفهوم و ایده، برداشتی بیشتر ارسطویی است که در آن، استدلال و زبان، نه ناظر به الفاظ و اسامی، بلکه ناظر به مقولات و مفاهیم و مدالیل الفاظ است (ن.ک: نیل و نیل، ۱۴۰۲، ص. ۸۱-۹۲). از این رو، یک استدلال یکسان می‌تواند در دو زبان متفاوت و به اشکال مختلف بیان شود (دکارت، ۱۹۸۴، ص. ۱۲۶). به بیان دیگر، «آنچه تعریف می‌شود»، نزد افلاطون و همچنین در منطق ارسطو - آنگاه که به بحث از مقولات پرداخته و آنها را در واقع دسته‌بندی نحوه‌های وجود می‌داند - ناظر به ایده‌ها و ماهیت اشیاء است و الفاظ چیزی جز نمادها و واسطه‌هایی برای اشاره به آن معانی نیستند و باید به جای واژه، به شیء و ماهیت آن، نگریست؛ یعنی تاحدی همان چیزی که دکارت از آن تعبیر به ایده می‌کند. استدلال چرخیدن میان ایده‌ها به روشی صحیح برای رسیدن از مجهول به معلوم است و خود الفاظ فی‌نفسه موضوعیتی ندارند. این امر، دقیقاً مقابل دیدگاه هابز و در واقع رواقیونی است که برای لفظ و واژه، اعتباری جدی بودند (نیل و نیل، ۱۴۰۲، ج. ۱، ص. ۸۱، ۸۶-۹۲). از پیامدهای این دیدگاه، اهتمام جدی ارسطوئیان به ساختار - موضوع - محمول گزاره است و فروگذاشتن بررسی جدی گزاره‌های شرطی است، در حالی که گزاره‌های شرطی که ناظر به حقیقتی در خارج نیستند - چه آنکه در خارج واقعیت عینی هیچ تعلیق در لحظه‌ای وجود ندارد - در رواقیون که به الفاظ و نحوه سخن اهمیت می‌دادند، مطرح و وارد منطق گردید. گزاره‌های شرطی، پایه ایده تابع در عصر جدید و دیدگاه کارکردگرایی در علم شناختی و هوش مصنوعی است.

غالب معاصرین هابز از جمله دکارت، در توصیف انسان هنوز دیدگاهی ارائه می‌کردند که در آن، انسان تا حدی الهی‌گون است. انسان به عنوان صاحب قوه عقل و ادراک به مثابه وجه ممیز و برتری وی از دیگر موجودات تلقی می‌شد و عقل نیز، موهبتی بود که چیزی از امور الهی را به انسان عطا می‌کند. اما هابز کسی بود که درصدد حذف تام جنبه‌های الوهی قوای عالی انسان

بود. هابز در روایت خود از قوای طبیعی انسان، تمام ره‌آوردهای مفهومی مرتبط با نفس و قوای آن را به نفع یک اصطلاح کاملاً جدید، «ذهن» رها کند، ذهنی که با ذهن دکارتی تفاوت‌هایی داشته و می‌توان آن را نوع رادیکال و مادی ذهن نامید (چادویک، ۲۰۲۰، ص. ۲۵۷ و ۲۶۱). نه دکارت و نه حتی لایب‌نیتس متأثر از هابز، اگرچه هر دو تا حدودی تحت تأثیر دستگاه‌های مکانیکی و محاسباتی^۱ دوران خود قرار داشتند، اما آنها هیچ‌گاه ذهن و فرآیندهای آن را به مثابه امری مکانیکی و یک ماشین، نمی‌انگاشتند (آیزاک، ۲۰۱۹، ص. ۹).

هابز در فصل اول از کتاب عناصر^۲، قوای طبیعی انسان را به قوای جسمانی و قوای ذهنی تقسیم می‌کند و با این ادعا که قوای طبیعی برای بحث از اخلاق و سیاست ضروری نیستند، بحث مفصلی درباره آنها نمی‌کند، اما قوای ذهن موضوع سیزده فصل اول کتاب اوست. در شرح قوای ذهن هابز که به دو دسته تقسیم می‌شوند: قوای شناختی^۳ و قوای محرکه^۴، خبری از فهم^۵ ذیل قوه شناخت نیست، قوه‌ای که متصل به عقل بوده و از همه بخش‌های دیگر انسان، متعالی‌تر است. هابز، «معرفت» را به شیوه‌ای متفاوت، تعریف می‌کند. او آن را وجه تعالی‌یافته حسیات قرار می‌دهد و در این میان سخنی از فهم به میان نمی‌آید و در این نقطه نیز از دکارت جدا می‌شود. معرفت و شناخت نزد هابز، توانایی عظیمی در انسان برای استفاده از زبان به مثابه امر ملفوظ است تا بوسیله آن، معنای واقعی آنچه گفته شده را دریابد و از ابهام، دوری جوید. معرفت یعنی برداشت یا تصویر صحیح از آنچه گوینده از کلمه‌ای قصد کرده است و دیگر خبری از نور الهی در فهم انسانی نیست و شناخت، هم‌پسته و محصول کلمات و کاملاً انسانی می‌شود (چادویک، ۲۰۲۰، ص. ۲۶۶).

-
1. calculational
 2. The Elements of Law: Natural and Politic(1640)
 3. cognitive power
 4. motive power
 5. understanding

۲.۲. شناخت به مثابه شمردن

آنچه گفته شد بدان معناست که نزد هابز، نام‌ها یا ساختارهای سازماندهی شده، جای ایده‌های افلاطونی، صور ارسطویی و ایده‌های دکارت را برای هویت بخشی به اشیاء پر می‌کنند. نام‌ها، واژه‌هایی هستند که به دل‌خواه و نه ضرورتی علی، همچون نشانه به کار می‌روند و می‌توانند در ذهن، اندیشه‌ای را برانگیزانند. از این رو، مفهوم یا تصور «کلی» جایی در اندیشه هابز ندارد و کلیت^۱ به نام‌هایی عام حمل می‌شود (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج. ۵، ص. ۲۸).

زبان مجموعه‌ای صوری از کلمات است که تنها ابزار ممکنِ تعقل در انسان است. او به کرات این ادعا را مطرح می‌کند که همچنانکه شمارش درست نیازمند فهم قواعد صوری بین اعداد است که لزوماً رابطه مستقیمی با واقعیت ندارند، به همین سان، تعقل درست نیز مستلزم فهم معانی واژگان در درون نظام زبان است. تعقل محاسبه است، چنانکه زبان، محاسبه کلمات است (تاک، ۱۳۸۷، ص. ۶۹). هابز مقصود از تعقل و اندیشه را نه تأمل در ایده‌های واضح و متمایز، بلکه محاسبه می‌پنداشت و محاسبه نزد وی چیزی جز جمع و تفریق و عملیاتی حسابی نبود. محاسبه نزد او، همان جمع و تفریق و روش هندسی اقلیدسی، یعنی ترکیب یا تالیف و تجریه یا تحلیل بود. او به طور صریح در درباره جسم^۲ (۱۶۵۵) و همچنین در لویاتان، مدعی است که اندیشه و استدلال و زبان به مثابه کلمات ملفوظ، عباراتی دیگر از محاسبه است:

«منظور من از استدلال (تعقل)، محاسبه است^۳. حال منظور از محاسبه، جمع مجموعه‌ای از چیزها است که به هم اضافه می‌شوند، یا دانستن این است که وقتی یک چیز از یک چیز دیگر کم شود چه چیزی باقی می‌ماند. بنابراین، تعقل همان جمع و تفریق است.» (هابز، ۱۶۵۵،

۱/۲ - به نقل از مولسورث^۴، ۱۸۳۹)

1. universality
2. De Corpore
3. By Ratiocination, I mean computation.
4. Molesworth

«وقتی کسی استدلال می‌کند، تنها مجموعه کلی را تصور می‌کند که از جمع اجزاء فراهم آمده است و یا باقی مانده‌ای را تصور می‌کند که از تفریق مجموعه‌ای از مجموعه دیگر به دست آمده است... [بر این اساس]، شاید بتوانیم مراد از کلمه عقل را که ما در زمره قوای ذهنی آدمی به شمار می‌آوریم، تعریف کنیم. عقل در این معنا چیزی جز شمارش تبعات نام‌های عمومی مورد اتفاق برای علامت‌گذاری و بیان معنای افکار ما نیست. وقتی آنها را نزد خودمان شمارش می‌کنیم، این کار را علامت‌گذاری می‌گوییم... فایده و غایت عقل و استدلال نه یافتن جمع‌بندی نهایی و صدق و حقیقت یک یا چند نتیجه، جدا از تعاریف اولیه و معانی مورد اتفاق اسامی، بلکه آغاز کردن بر پایه مقدمات و نیل به یک نتیجه از نتیجه دیگر است» (هابز، ۱۳۹۵، ص. ۹۸ - ۱۰۰).

هابز در این عبارات، مفهوم محاسبه را به زبان نیز تعمیم می‌دهد و محاسبه صرفاً به اعداد منحصر نمی‌شود. با این کار، او معتقد بود که به معنای اصلی یونانی شمردن^۱ بازگشته است. تلقی از مفهوم به مثابه نام و از تعقل و استنتاج به مثابه شمارش و محاسبه یا همان عملیات حسابی جمع و تفریق، یکی از ارکان فهم دقیق ایده هابز است. دانش منطق، دانش نطق عقلانی بود و اوج نطق عقلانی، اکنون، نطق حسابی-ریاضی شده بود که معیار آن، Ratio یا عقل محض حسابگرست و دیگر خبری از عقل فعال یا ایده‌های افلاطونی یا عقل به مثابه نوس در آن نیست. این مسیری بود که از یونان و به نحوی از خود سقراط/افلاطون شروع شده بود و در گذار از دکارت و ایده ذهن وی، دیدن مُثل به دیدن روشن و متمایز مفاهیم تبدیل شده بود (نیکفر، ۱۳۷۵، ص. ۲۲۱) و اکنون در هابز، تبدیل به محاسبه می‌شد.

هابز نخستین کسی بود که مبتنی بر این فهم، برداشت نحوی^۲ از اندیشه به مثابه محاسبه را وضوح بخشید. مبتنی بر این ایده، ماشین آلاتی می‌توان ساخت که در آنها حالت های فیزیکی

1. λογίζομαι(logizomai): to count

2. syntax

کاملاً تعیین شده را بتوان به عنوان عملیات محاسبه تفسیر کرد. به بیانی صریح‌تر، هابز معتقد بود که بسیاری از این عملیات را می‌توان به صورت مکانیکی توضیح داد. در واقع، هابز صادقانه‌ترین کسی بود که مانند کواین معتقد بود که فلسفه، بدان معنا که او می‌گفت، باید جزء لاینفک علم مدرن باشد (همپ^۱، ۲۰۰۷، ص. ۴۸-۵۰) و هرگونه محاسبه و شناخت غیراستقرایی^۲ که مبتنی بر حواس نباشد، خارج از حوزه دانش علمی است (هتاب، ۲۰۲۱، ص. ۲۹).

تتها هجده سال پس از انتشار دیدگاه هابز درباره اندیشه به عنوان محاسبه، چنین ماشینی توسط لایبنیتس در سال ۱۶۷۳ ساخته شد. تلقی از اندیشه به مثابه صورتی از محاسبه که کارکردی ماشین‌گون دارد، ایده‌ای بود که بر لایبنیتس (۱۷۱۶-۱۶۴۶) تأثیر گذاشت (کولومبو و پیچینی، ۲۰۲۳، ص. ۳) و الهام‌بخش تلاش‌های وی در توسعه یک زبان نمادین جهانی برای استدلال شد. اگرچه لایبنیتس نسبی‌گرایی زبانی هابز را رد می‌کند، اما در اوایل دوران خود به طور صریح ادعای مرکزی هابز درباره ذات اندیشه را تأیید کرده و ادعا می‌کند که «هابز به درستی بیان کرده‌است که هر چیزی که توسط ذهن ما انجام می‌شود، یک محاسبه است، که این به معنای افزودن یک جمع یا کم کردن یک تفاوت است» (لایبنیتس، ۱۶۶۶، ۳، به نقل از: آیزاک، ۲۰۱۹، ص. ۱۵)

«هنگامی که اعداد خصیصه‌نما برای اکثر مفاهیم معین شد، بشر ابزار جدیدی خواهد داشت که توانایی‌های ذهن را بسیار بیشتر از آنچه میکروسکوپ و تلسکوپ چشم‌ها را تقویت کرد، تقویت می‌کند... همه مواهب [الهی] ممکن است انسان را فاسد کند، اما عقل اصیل به تنهایی و بدون قید و شرط، برای او مفید است. با این حال، این امر هنگامی مفید است و دیگر به شک نخواهد افتاد که دلیل در همه چیز با وضوح و یقینی که تا آن زمان فقط در حساب امکان‌پذیر بود، آشکار شود و به آن نوع اعتراضات طاقت فرسایی که باعث آزاد مردم می‌شد

1. Hampe

2. non-deductive

پاسخ دهد و به طور کلی لذت استدلال و مجادله را برای بسیاری از افراد پدید آورد» (ترجمه با اندک تصرف، لایبنیتس^۱، ۱۹۵۱، ص. ۲۳).

مسیری که هابز در آن قدم می‌زند، در واقع و به شدت متأثر از دیدگاه‌های رواقیون است. هابز فراوان رویکردهای رواقی و بلکه نورواقی داشت (گرهام^۲، ۲۰۲۱، ص. ۴۷). رواقیون نخستین کسانی بودند که درباره آنچه ما اکنون دستور زبان می‌نامیم، مطالعه نظام‌مند انجام داده‌اند. نزد ایشان، لوگوس ترکیبی گفتاری بود که اندیشه کاملی را باز می‌نماید و از این رو بود که منطق آن‌ها مسیری جدید پس از منطق ارسطویی را گشود (نک: نیل و نیل، ۱۴۰۱، ج. ۱، ص. ۲۴۷-۲۵۵). آن‌ها بار در ثنویت مابعدالطبیعی افلاطونی و مادی‌انگاری نفس، تمایل به نام‌گرایی، اختصاص واقعیت به جزئیات و اینکه هر معرفتی می‌بایست از ادراک اشیاء جزئی نشأت گیرد، رد پای خود را در ایده‌های هابزی به خوبی نشان می‌دادند (تسلر، ۱۴۰۱، ص. ۳۲-۳۲۵). به طور خاص در معرفت‌شناسی رواقیون، برداشت تصویری از معرفت بدان معنا که معرفت ناظر به واقعیتی است که آن به نمایش می‌گذارد، کنار گذاشته شد، یعنی آنچه در کنه معنای ایده در فلسفه مسیحی جاافتاده بود و نزد دکارت نیز مقبول افتاد: وجود ذهنی واقعیت. رواقی‌ها پیشنهاد می‌کنند که حقیقت رابطه‌ای است که ما در زبان بیان می‌کنیم، نه تصویر-روگرفتی از یک ایزه. یک تصویری مثلاً از گربه‌ای، نه درست است و نه غلط، صرفاً هست. برای ورود به معرفت‌شناسی باید چیزی درباره‌ی گربه بگوییم؛ و این چیزی نیست جز اینکه اشاره به مهم‌ترین جنبه ایده رواقی‌گری یعنی اینکه اندیشیدن محاسبه‌کردن است، یا همان دست‌کاری بازنمایی‌هاست توسط قواعد صوری. چرا که نه تنها کلمات از تصاویر انتزاعی‌تر هستند، بلکه نشانه‌های حتی انتزاعی‌تر مانند نمادها نیز می‌توانند جایگزین خود کلمات هم بشوند. (ن.ک: لیهی، ۲۰۲۲، فصل ۱)

1. Leibniz

2 Gorham

۳.۲. هابز و دولت به مثابه امر مصنوعی

علاوه بر نظریه شناخت به مثابه شمردن (محاسبه)، دو ایده مهم دیگر هابز نیز در تولد هوش مصنوعی و علم شناختی، از اهمیت بالایی برخوردارند، اگرچه کمتر بدان‌ها اشاره می‌شود.

نخست آنکه هابز در درباره انسان به دنبال دانش ناشی از علت است و از همین جهت هم هست که در میان دانش‌ها، هندسه را ارجح می‌داند زیرا به ویژه در هندسه است که دانش، از علل آن ناشی می‌شود. هابز هندسه را محصول فعالیت انسان می‌داند، علمی کاملاً بشرساخت. هابز این نوع اندیشه را که تماماً به فرآیندهای تولید و تحلیل آنها مشغول است، برساختی^۱ می‌نامد. هابز به هیچ وجه ریاضی‌دانی قابل قیاس با دکارت نبود اما یک برنامه قوی برای تبدیل کردن فلسفه به علمی مانند هندسه داشت. (هتاب، ۲۰۲۱، ص. ۲۷) چنین فهمی از هندسه نزد هابز، دقیقاً همان ایده ویکو است. سیستم هابز با ایده‌ای به جنبش در آمد که بعدها ویکو به طور مشهوری آن را با عنوان *Verum et factum convertuntur* ("صدق و امر ساخته شده"، تبدیل پذیر هستند) صورت‌بندی کرد. این بدان معناست که ما فقط می‌توانیم در مورد چیزی که علت آن هستیم، در مورد آنچه خود تولید کرده‌ایم، معرفت عقلانی داشته باشیم؛ تنها چیزهایی قابل شناخت انسان هستند که به دست انسان ساخته شوند و انسان، علت آنها باشد.

در بستر چنین فهمی، هوش مصنوعی و علم شناختی زمانی متولد می‌شود که دانشمند، خود الگویی برای چگونگی شناخت انسانی ارائه دهد و بنابراین، انگاره‌ای به نام الگو^۲ بسیار اهمیت می‌یابد. الگوهای ذهنی، طرح پیشینی سازنده برای ساخت هستند و سازنده، مصنوع را نه بر اساس تقلید از طبیعت، بلکه بر اساس طرحی از جانب خویش می‌سازد. در این بستر، علم

1. construction (constructio)

2. true and the made

3. Model

شناختی جز الگوی الگوهای ذهنی نیست، یعنی طرحی که بر اساس آنها، می توان چگونگی شناخت را کنترل و اداره کرد.

اما ایده دوم که خود مبتنی بر ایده نخست است آن است که: - چنانکه دانسته شد - فلسفه نزد هابز فلسفه طبیعی است و این تعریف، محدودتر از تعریف معمول فیلسوفان معاصر وی است. فلسفه و فعالیت آن، به حوزه امور مادی محدود می شود، مضاف بر آنکه محدود کردن استدلال طبیعی به محاسبه نیز، موضوعاتی را که به اشکال دیگر دانش متکی هستند از حوزه فلسفه حذف می کند. در مجموع، هابز دو محدودیت برای فیلسوفان قائل می شود که روش آنها را شکل می دهد: اول، او آنها را به استدلال محدود می کند که برابر است با محاسبه و شمردن که خود، محدودیت دوم را ایجاد می کند: چنین محاسباتی فقط در مورد بدن صدق می کند که فقط دو نوع از آنها وجود دارد: اجسام طبیعی که آثار طبیعت و موضوع فلسفه طبیعی هستند، و دولت^۱، بدنی مصنوعی که با اراده و توافق انسانها ساخته شده است. (هتاب، ۲۰۲۱، ص. ۲۷)

اگر نفس یا ذهن مسئول تدبیر بدن است، دولت نیز نزد هابز همچون جانی مصنوعی ست که شهر را تدبیر می کند. دولت برای او، حیوان مصنوعی عظیمی (لویاتانی) است که بر اساس مدل اتومات^۲ یا "موتورهایی که خود را با فنرها و چرخها مانند ساعت حرکت می دهند، کار می کنند. بر این اساس، در پس دستورصوری هابزی «استدلال چیزی جز محاسبه نیست» که علم شناختی در آن (و با افتخار) انعکاسی از خود را می بیند، یک اصل و نسب فلسفی کامل و اساسا سیاسی وجود دارد. دولت نزد هابز، انسان مصنوعی است و اساسا ایده امر مصنوعی برای تدبیر شهر، ابتدائا ایده حیوان عظیم مصنوعی یعنی دولت است و این یعنی ایده امر مصنوعی نزد هابز که به خوبی در کنار تلقی از اندیشه به مثابه محاسبه می نشیند، بیش از آنکه طرحی برای هوش

1. Commonwealth

2. automata

مصنوعی انسانی باشد، طرحی برای دولت بوده است. دولت الگویی از سازمان را چنان بنیادین ارائه می‌کند که اموری همچون نظم، ساختار، ماشین و مانند آن، پیوندی جدایی ناپذیر باهم پیدا می‌کنند و برای اداره چنین موجودی که مصنوع انسان است، چه استعاره‌ای بهتر از ماشین. دولت آنگاه می‌تواند متعلق شناخت آدمی قرار گیرد و به سازوکارهای آن پی ببرد و بر اساس آن بتواند شهر را اداره کند که خود، سازنده آن باشد. دولتی که متصل به غیب بوده و در آن اراده الهی اداره شهر را برعهده داشته باشد، چون ساخت انسان نیست، طبق ایده وروم فکتوم متعلق شناخت انسان نیز قرار نمی‌گیرد.

هابز در ابتدای لویاتان بیانیه قوی فلسفه سیاسی مکانیکی خود را ارائه می‌دهد:

«آدمی چنان از طبیعت در امور گوناگون اقتباس و تقلید می‌کند که می‌تواند حیوانی مصنوعی بسازد. زیرا اگر بپذیریم که حیات صرفاً حرکت اندام هاست و سرمنشا حرکت هم عمدتاً درونی است، پس چرا نتوانیم گفت که همه دستگاه‌های خودکار، دارای حیات مصنوعی هستند. قلب چیزی نیست جز فنری، و اعصاب چیزی نیست جز بندهایی و... فن و صنعت از این پیشتر می‌رود و از عالی‌ترین فرآورده خردمند طبیعت یعنی انسان نیز شبیه‌سازی می‌کند. زیرا آن لویاتان عظیمی که کشور یا دولت خوانده می‌شود، به کمک فن و صنعت ساخته شده و صرفاً انسانی مصنوعی است و در آن، حاکمیت همچون روحی مصنوعی است که به کل بدن زندگی و حرکت می‌بخشد... [و این ساخت و اجزای آن] همانند حکمی هستند که خداوند در روز خلقت اعلام کرد و فرمود: پس انسان را خلق می‌کنم. (۱۳۹۵، ص. ۷۱)

هابز اگرچه در صفحات بعدی کتابش به این استعاره و اسم ماشین رجوع نمی‌کند، اما کل متنش مبتنی بر آن پیش می‌رود. نزد او دولت و ماشین هم‌داستان هم هستند. مقایسه دولت و ماشین، نشان دهنده یک دولت ایدئال است که در آن تمام مشکلات، با مکانیزم‌های اجرایی مناسب قابل حل و از پیش قابل برنامه‌ریزی بوده و می‌شود از هر اتفاق ناگواری پیش‌گیری

کرد. (ایگار^۱، ۲۰۰۳، ص. ۲۴). هوش مصنوعی در چنین خوانشی، اساساً ایده‌ای فلسفی-سیاسی است که برای اداره دولت ارائه می‌شود و نه صرفاً ایده‌ای برای تقلید فعالیت‌های هوشمندانه انسانی. به بیانی جامع، ایده هوش مصنوعی و شناخت به مثابه محاسبه، ایده کنترل، قدرت و پیش‌بینی است که ابتدائاً در دولت و سپس در انسان، مدنظر قرار گرفت.

نتیجه‌گیری

هوش مصنوعی پدیده‌ای ناگهانی یا صرفاً فناورانه نیست، بلکه حاصل دگرگونی‌های عمیق فلسفی در فهم انسان و اندیشه است. نقطه آغاز این دگرگونی را می‌توان در چرخش دکارتی دید؛ جایی که نفس ارسطویی، با همه ابعاد حیاتی، غایتمند و یگانه آن، به «ذهن» تقلیل یافت. این حرکت آگاهانه، فاصله‌گیری از ابهام هستی‌شناختی نفس و تقویت شکاف افلاطونی میان نفس و بدن بود، اما این بار نه در قلمرو مثل بلکه در قلمرو مفاهیم ذهنی انتزاعی. با این تحول، دانایی جای مشاهده ایده‌ها را به استدلال و روش هندسی داد و در این گذار، «ذات و جوهر» به «تابع و کارکرد» تبدیل شد. به این معنا، آگاهی بازتابی دکارتی، نخستین بستر برای تخیل انسان به مثابه موجودی تعریف‌شده توسط ذهن و قابلیت محاسبه فراهم آورد.

هابز این مسیر را یک گام بنیادی به پیش برد. اگر دکارت آغازگر مکانیسم بود، هابز آغازگر ماتریالیسم است. او ذهن را امری کاملاً مادی دانست و اندیشه را نه امر متعالی و مقدم بر زبان، بلکه همان زبان و همان استدلال تلقی کرد. در این چارچوب، مفاهیم چیزی جز نام‌ها نیستند و تعقل چیزی جز محاسبه، جمع و تفریق و ترکیب و تجزیه واحدهای زبانی. با این تقلیل، پیوند اندیشه با عقل فعال، نوس یا هر صورت الهی‌گون کاملاً قطع می‌شود و عقل به Ratio، یعنی عقل حسابگر، فروکاسته می‌شود. همین تقلیل اندیشه به محاسبه است که به درستی باعث شده برخی هابز را پدر هوش مصنوعی بدانند. اما پیامدهای این تحول صرفاً معرفت‌شناسانه نیست،

1. Agar

بلکه ماهیتی سیاسی نیز دارد. چون محاسبه فقط در مورد «بدن‌ها» ممکن است، هابز آن را به دو بدن تعمیم می‌دهد: بدن طبیعی و بدن مصنوع یعنی دولت. لویاتان او، حیوان عظیم مصنوع است که همچون نفس مصنوع، جامعه را اداره می‌کند؛ ماشینی با امکان برنامه‌ریزی، کنترل و پیش‌بینی. به همین دلیل، در پس گزاره «استدلال چیزی جز محاسبه نیست»، نه فقط نظریه ذهن، بلکه طرحی برای نظامی سیاسی و اجتماعی نهفته است. از این منظر، هوش مصنوعی ادامه همان انقلاب فلسفی است که نخست انسان را به ذهن و سپس ذهن را به محاسبه فروکاست. پیدایش هوش مصنوعی تنها تاریخ پیشرفت تکنیک نیست، بلکه تاریخ تغییر در فهم ما از انسان، شناخت، نظم و امکان کنترل جهان است.

منابع

- آمنسن، جی ا. یو. (۱۳۷۸). "سیر تحول معنای واژه ایده". ترجمه مدخل ایده از دایرةالمعارف فلسفه ادواردز (ترجمه: شهرام پازوکی). نشریه نامه فرهنگ، بهار.
- پازوکی، شهرام. (۱۳۷۹). "دکارت و مدرنیته". مجله فلسفه، دوره ۱، شماره ۱، ۷۱-۷۶.
- تاک، ریچارد. (۱۳۸۷). هابز (ترجمه: حسین بشیریه). تهران: طرح نو.
- تاگارد، پل. (۱۳۹۷). ذهن: درآمدی بر علم شناختی (ترجمه: رامین گلشانی). تهران: سمت.
- جانیاک، اندرو. (۱۳۹۲). نیوتن فیلسوف (ترجمه: سعید جعفری). تهران: نشر نیلوفر.
- چامسکی، نوام. (۱۳۷۷). زبان‌شناسی دکارتی (ترجمه: احمد طاهریان). تهران: هرمس.
- حسینی، سید محمد، (۱۳۸۱). تأثیر ریاضیات بر فلسفه دکارت، مجله معرفت، شماره ۵۴.
- دکارت، رنه. (۱۳۶۰). "گفتار در روش درست راه بردن عقل". در سیر حکمت در اروپا (ترجمه: محمدعلی فروغی). تهران: زوار.
- دکارت، رنه. (۱۳۹۰). فلسفه دکارت (ترجمه: منوچهر صانعی). تهران: انتشارات بین‌المللی هدی.
- دکارت، رنه. (۱۳۹۱). تأملات در فلسفه اولی (ترجمه: احمد احمدی). تهران: سمت.
- رورتی، ریچارد. (۱۳۹۰). فلسفه آینه طبیعت (ترجمه: مرتضی نوری). تهران: مرکز.
- روسی، پائولو. (۱۳۹۳). تاریخ پیدایش علوم جدید در اروپا (ترجمه: بهاء‌الدین بازرگانی). تهران: سروش.
- فردنبرگ جی، سیلورمن، گوردون. (۱۳۹۸). علم شناختی: مقدمه‌ای بر مطالعه ذهن (ترجمه: محسن افتاده‌حال و همکاران). تهران: موسسه آموزشی و تحقیقاتی وزارت دفاع.
- کاپلستون، چارلز. (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه، ج ۱ (ترجمه: جلال‌الدین مجتبیوی). تهران: سروش و علمی و فرهنگی.
- کاپلستون، چارلز، (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه، ج ۵ (ترجمه: امیرجلال‌الدین اعلم). تهران: سروش و علمی و فرهنگی.
- کاتینگم، جان. (۱۴۰۰). عقل گرایان (ترجمه: مصطفی شهرآیینی). تهران: نشر سمت.
- گیلسپی، مایکل آلن (۱۳۹۸)، ریشه‌های الهیاتی مدرنیته، تهران: نشر روزگار نو.
- مرادی، محمدعلی. (۱۳۹۸). بنیادهای فلسفی علم فرهنگ. تهران: علمی و فرهنگی.
- ملکوتی خواه، مریم؛ چاوشی، محمد تقی؛ (۱۳۹۵)، مابعدالطبیعه دکارت، تمهیدی بر ورود ریاضیات به طبیعیات، پژوهشهای فلسفی کلامی، شماره ۲۲

- نیکفر، محمدرضا. (۱۳۷۵). "در بن‌بست زمان". مجله نگاه نو، شماره ۳۱.
- نیل ویلیام، و نیل مارتا. (۱۴۰۲). سیر منطق (ترجمه مهدی عظیمی)، موسسه حکمت و فلسفه ایران.
- وولهاوس، راجر استوارت. (۱۴۰۰). تاریخ فلسفه غرب: تجربه‌گرایان (ترجمه: مهدی سلطانی گازار). تهران: نشر سمت.
- هابز، توماس. (۱۳۹۵). لویاتان (ترجمه: حسین بشیریه). تهران: نشر نی. (چاپ شانزدهم)
- Agar, J. (2003). *The government machine: A revolutionary history of the computer*. The MIT Press.
- Ariew, R., Cottingham, J., & Sorell, T. (Eds.). (1998). *Descartes' Meditations: Background source materials*. Cambridge University Press.
- Dreyfus, H. L. (1991). Socratic and Platonic sources of cognitivism. In C. Smith (Ed.), *Historical foundations of cognitive science* (pp. 1-17). Kluwer Academic Publishers.
- Fetzer, J. H. (2001). Mental algorithms: Are minds computational systems? In *Studies in cognitive systems: Volume 25: Computers and cognition: Why minds are not machines* (pp. 114–125). Springer.
- Frede, M. (1995). On Aristotle's conception of the soul. In A. M. Rorty & M. C. Nussbaum (Eds.), *Essays on Aristotle's De Anima* (pp. 93–107). Oxford University Press.
- Garber, D. (2000). Soul and mind: Life and thought in the seventeenth century. In D. Garber & M. Ayers (Eds.), *The Cambridge history of seventeenth – century philosophy* (Vol. 1). Cambridge University Press.
- Gardner, H. (1985). *The mind's new science: A history of the cognitive revolution*. Basic Books.
- Gorham, G. (2021). The Stoic roots of Hobbes's natural philosophy and first philosophy. In M.
- Hampe, M. (2007). Thinking, calculation, and rationality: Remarks on Hobbes' philosophy of mind as a paradigm of failing scientism. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 89(1), 1–23.
- Hattab, H. (2021). *Hobbes's Unified Method for Scientia*. In M. P. Adams (Ed.), *A companion to Hobbes* (pp. 23–44). Wiley-Blackwell.
- Haugeland, J. (1985). *Artificial intelligence: The very idea*. MIT Press.
- Isaac, A. M. C. (2019). Computational thought from Descartes to Lovelace. In M. Sprevak & M. Colombo (Eds.), *The Routledge handbook of the computational mind* (pp. 9–20). Routledge.
- Kim, J. (2011). *Philosophy of mind* (3rd ed.). Westview Press.

- Knaup, M. (2018). Unity of body and soul or mind-brain-being?: Towards a paradigm shift in modern concepts of personhood. *J.B. Metzler*.
- Leahey, T. H. (2023). What is mind? In *Fundamentals of cognitive science*. (pp. 1-30). Routledge.
- Leibniz, G. W. (1951). *Leibniz selections* (P. P. Wiener, Ed.). Charles Scribner's Sons.
- Lind, R. E. (2001). *Historical origins of the modern mind/body split*. The Journal of Mind and Behavior, vol. 22, no. 1, pp. 23-40.
- MacDonald, P. S. (2017). *History of the concept of mind* (Vol. 1). Routledge.
- Martin, R., & Barresi, J. (2000). *Naturalization of the soul*. Routledge.
- Mensch, J. (2015). Formalisation and responsibility. In L. Učník et al. (Eds.), *The phenomenological critique of mathematisation and the question of responsibility* (pp. 187-197). Springer.
- Molesworth, W. (Ed.). (1839). *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury* (Vol. 1). John Bohn.
- Murphy, N. (2006). *Bodies and souls, or spirited bodies?* Cambridge University Press.
- Piccinini, G., & Scarantino, A. (2011). Information processing, computation, and cognition. *Journal of Biological Physics*, 37(1), 1-38.
- Pylyshyn, Z. (1985). *Computation and cognition: Toward a foundation for cognitive science* (2nd ed.). MIT Press.
- Simon, H. A., & Kaplan, C. A. (1989). Foundations of cognitive science. In M. I. Posner (Ed.), *Foundations of cognitive science* (pp. 1-47). MIT Press.
- Taylor, A. E. (1955). *Aristotle*. Dover Publications.
- Vidal, F. (2011). *The sciences of the soul: The early modern origins of psychology*. University of Chicago Press.
- Wilkes, K. V. (1995). Psychē versus the mind. In M. C. Nussbaum & A. O. Rorty (Eds.), *Essays on Aristotle's De anima* (pp. 93-110). Oxford University Press.
- Bolter, J. D. (1984). *Turing's man: Western culture in the computer age*. University of North Carolina Press.
- Colombo, M., & Piccinini, G. (2023). *The computational theory of mind*. Cambridge University Press

Constâncio, J., Mayer Branco, M. J., & Ryan, B. (2015). Nietzsche and the problem of subjectivity. De Gruyter.

McCarthy, J., & Hayes, P. (1969). Some philosophical problems from the standpoint of artificial intelligence. In B. Meltzer & D. Michie (Eds.), *Machine Intelligence 4* (pp. 463–502). Edinburgh University Press

Descartes, R. (1984). *The philosophical writings of Descartes* (Vol. 2, J. Cottingham, R. Stoothoff, & D. Murdoch, Trans.). Cambridge University Press.

Leonov, A. (2020). The mind–body problem(s) in Descartes' *Meditations* and Husserl's *Crisis* (Part 1). *Filosofska Dumka*

Cottingham, J. (1992). Cartesian dualism: Theology, metaphysics, and science. In J. Cottingham (Ed.), *The Cambridge companion to Descartes* (pp. 236–257). Cambridge University Press

Chadwick, A. (2020). From soul to mind in Hobbes's *The Elements of Law*. *History of European Ideas*, 46(3), 257–275.

المستخلصات

تحليل التحقق من صحة النظام الحجاجي لملا صدرا في إثبات المثل الأعلى مع

التركيز على آراء جوادى آملی

وحید داوری چهارده^١

منصور ایمان بور^٢

الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى تقييم الأدلة الوجودية للمُثل من وجهة نظر صدر المتألهين، مع التركيز على الانتقادات المنهجية للأستاذ الجوادى الآملی. بالاعتماد على مبادئ الحكمة المتعالية - مثل أصالة الوجود، والحركة الجوهرية، وتشكيك الوجود - يقدم صدرا تفسيراً جديداً للمُثل الأفلاطونية. فهو لا يعتبرها مجرد مفاهيم ذهنية، بل يجعلها جواهر مجردة مستقلة تكون عللاً وجودية للأصناف الطبيعية في العالم المادي. ولإثبات هذه النظرية، يستخدم عدة أدلة، هي: دليل "المعرفة"، و"الحركة"، و"الأثار في الأجسام"، و"الإدراك". في المقابل، ومع قبوله العام لمبدأ المُثل، فقد قام الأستاذ الجوادى الآملی بفحص هذه الأدلة نقدياً. من وجهة نظره، إن أدلة الحركة والآثار في الأجسام تنتهي فقط إلى إثبات "مبدأ مجرد كلي"، ولا تستطيع إثبات وجود مُثل متعددة ومختصة لكل نوع. علاوة على ذلك، فإنَّ اتحاد الصور المتكثرة في العالم العقلي في الدليل المعرفي لا يتوافق مع تعدد المسارات الوجودية الفردية. كما أنَّ دليل الإدراك يواجه

١. خريج دكتوراه في الفلسفة والكلام الإسلامی، جامعة الشهيد مدني أذربيجان، تبريز، إيران. (المؤلف المسؤول)

(v.davari110120@gmail.com)

٢. أستاذ، قسم الفلسفة والحكمة الإسلامیة، جامعة الشهيد مدني أذربيجان، تبريز، إيران. (man3ima@yahoo.com)

تحدیات فی إثبات الاستقلال التام لكل مُثُل. یشیر التقييم النهائي لهذه المقالة إلى أنه على الرغم من أن هذه الانتقادات تكشف عن نقاط ضعف في صياغة بعض حجج صدر، إلا أن جوهر نظريته يبقى قابلاً للدفاع من خلال إعادة قراءة توجهها مبادئ مثل تشكيك الوجود والوحدة في ظل الكثرة. وفي هذا التفسير النهائي، يعتبر تعدد المُثُل أمراً عرضياً، ناشئاً من طريقة الإدراك والعلاقات المختلفة مع الحقيقة البسيطة للعقل الفعّال. باستخدام منهج تحليلي مقارنة قائم على المصادر المكتبية، تخلص هذه المقالة إلى أن نقد الجوادي الأملي لا يهدف إلى النفي، بل إلى تصحيح وتعميق نظرية صدر في المُثُل، مؤكدة في النهاية على تماسكها الداخلي في نظام الحكمة المتعالية. تتبع ضرورة هذا البحث من فجوة في الدراسات السابقة؛ فمع الاعتراف بإبداع صدر في دمج الحكمة المتعالية مع نظرية المُثُل، فإن التحديات الجادة والمفصلة التي أثارها فيلسوف معاصر مثل الجوادي الأملي لم تُفحص وتقييم بعد بشكل شامل. ومعالجة هذه الانتقادات ضرورية لتقييم متانة وتماسك إحدى أهم العقائد المتميزة لصدر.

الكلمات المفتاحية:

ملا صدر، التحليل الفلسفي، براهين المثل الأعلى، جوادي أمولي، الاعتبارات، الوحدة في التعدد

التمهيد لتصنيف جديد للعلوم؛ إستراتيجية لتحقيق العلم الديني

بناءً على المنهج العقلانية الوحيانية لآية الله جوادى الآملى

السيد حسام الدين الحسيني^١

أحمد صادقي^٢

الملخص

في العصر الراهن، تحمل الإحداثيات العلمية والحضارية لإيران الإسلامية أوجه شبه جوهريّة مع عصر نهضة الترجمة و عصر تكوين إيران الشيعية. في تلك الحقب، مهدت الحكمة الإسلامية، من خلال مواجهة إستراتيجية، الطريق للتحوّل الإسلامي للعلوم المترجمة وتحقق الحضارة الإسلامية. وبناءً عليه، فإنّ استمرار هذا المسار يتطلب ظهور علماء ذوي تفكير إستراتيجي يقومون، عبر أداء دور "المعلم المجدّد" على غرار الفارابي و الميرداماد، بتنظيم مؤسسة العلم في مسار الأهداف الحضارية.

لقد فتح آية الله جوادى الآملى، بصفته حكيماً متأهلاً، وبالاستناد إلى التراث القيم للحكمة الإسلامية وبرؤية عميقة لمقتضيات الحكمة النظرية و العملية، آفاقاً جديدة لتحقيق العلم الديني. و تستند هذه الإستراتيجيات التأسيسية، التي توفر الشروط اللازمة للتحوّل الإلهي في العلوم، على المحاور التالية:

١. هضم و تعالي الفلسفات المضافة عبر توسيع نطاق الدين و ربط كافة أبعاد الوجود بـ "الفعل الإلهي".

٢. تهذيب العلوم الطبيعية عبر تقديم تقرير جديد لمناط التمايز بين العلم و غير العلم، استناداً إلى الفلسفة الإلهية.

٣. نفي إمكانية التعارض بين العلم و الدين عبر اعتبار التقابل بين العقل و النقل ممتنعاً، و تحديد مكاتهما

١. دكتوراه في المعرفة الاجتماعية للمسلمين، جامعة باقر العلوم (عليه السلام)، قم، إيران. (المؤلف المسؤول)

(hosseini.he@gmail.com)

٢. (المؤلف المسؤول): دكتوراه في الكلام الإمامي، جامعة طهران، إيران. (wisdomstu@gmail.com).

المنسجمة في هندسة المعرفة الدينية.

٤. الجذب و الاستفادة القصوى من العلوم عبر التفكير بين مقام العمل و البحث و مقام نظر و اعتقاد

الباحث.

٥. إضفاء الهوية الدينية على العلوم الفنية (التقنية) من خلال تبين معيار الحجية في الحكمة العملية.

الكلمات المفتاحية:

العقلانية الوحيانية، العلم الديني، جوادي الآملي، تصنيف العلوم، المنهج الإستراتيجية.

التفسير الصوفي لآية قرآنية كريمة: دراسة حالة آراء الفنارى وفهمه لمذهب ابن عربى فى "اليوم"

مهدي حسن آهنگاري^١

الملخص

يحتوي القرآن الكريم على فترات زمنية ذات خصائص مميزة، مثل يوم الرب، ويوم ذي المعرج، ويوم القيامة، وليلة القدر، والتي تُعرف مجتمعةً بالأيام الإلهية. لطالما كان تفسير هذه الآية موضع نقاش واهتمام لدى المفسرين وعلماء الدين والعلماء. تتناول هذه المقالة، التي تُعدّ من بين البحوث الأساسية، المسألة المحورية المتمثلة في فهم أدقّ لهذه الآية الكريمة، استنادًا إلى فهم مفسري مدرسة ابن عربي، ولا سيما محمد بن حمزة الفنري، لكلمة "اليوم" المفتاحية. ويُفهم من كلام ابن عربي نفسه، وما انعكس فيه من أفكار الفنري، أن: اليوم يشمل كلّ فترة من فترات الوجود التي شهدت ظهورًا واختفاءً، حيث يكون الظهور كالنهار، والاختفاء كالليل. وقد حقق هذا البحث فهمًا أعمق للأيام الإلهية من خلال منهج وصفي وتحليلي، ومنهج وجودي، واعتبر كلّ فترة من هذه الفترات يومًا من الأيام الإلهية، يظهر فيه الحقّ ثم يختفي، أو العكس، والفرق الوحيد بين هذه الأيام هو طولها أو قصرها النسبي.

الكلمة المفتاحية

القرآن، اليوم، الفنري، يوم الرب، يوم ذي المعارج، يوم القيامة، ليلة القدر.

١. دكتوراه في التصوف الإسلامي، جامعة الأديان والمذاهب، قم، إيران. (mahdihassanahangari@gmail.com)

مقارنة القوّة المُتصرّفة في الفلسفة الإسلامية مع المناطق الترابطية في الدماغ في علم الأعصاب

زهرة سلحشور سفيدسنگي^١

الملخص

في الفلسفة الإسلامية، تلعب القوّة المُتصرّفة دورًا محوريًا في معالجة المعلومات الإدراكية. فهذه القوّة مسؤولة عن تركيز وتفكيك الصور الحسّية والمعاني الجزئية، وتعمل كحلقة وصل بين الإدراك الحسّي والأنشطة العليا للذهن. في المقابل، حدّد علم الأعصاب المناطق الترابطية في الدماغ، والتي تتضمّن شبكات معقّدة في القشرة المحيية تدمج وتفسّر المعلومات الحسّية المختلفة.

ومن هنا، تتناول هذه الدراسة التساؤل التالي: على الرغم من أوجه التشابه الوظيفي بين القوّة المُتصرّفة والمناطق الترابطية في الدماغ، فهل يتوافق المفهوم أيضًا في تفسير حقيقة الإدراك وعلته الفاعلية؟ الهدف هو توضيح العلاقة بين هذين النموذجين في تفسير ظاهرة التكامل الإدراكي، من خلال مقارنة مفاهيمية وأنطولوجية، وباستخدام منهج التحليل المقارن والنّهج التطبيقي.

تُظهر النتائج أنه على الرغم من اشتراك المفهومين في أوجه تشابه هيكلية كبيرة على المستوى الوظيفي، إلا أنهما يتعارضان جوهريًا على المستوى الأنطولوجي. من منظور صدرائي (فلسفة صدر المتألهين)، فإن علم الأعصاب يتعامل فقط مع "العلل الإعدادية" والآليات المادية، ويتجاهل "العلّة الفاعلية" الحقيقية للإدراك، وهي النفس (الروح) باعتبارها خالقة الصور الإدراكية. وبناءً على ذلك، فإن التشابه الوظيفي بين هذين النموذجين لا يخفي التمايز الأنطولوجي بينهما. فالتفسير الذي يقدمه علم الأعصاب، رغم كل الدقة في وصف الآليات، غير قادر - من وجهة نظر الفلسفة الصدرائية - على تفسير حقيقة الإدراك. ويُمثّل هذا التحليل خطوة ضرورية لتحديد نطاق وحدود الحوار بين التخصصات (الفلسفة وعلم الأعصاب).

الكلمات المفتاحية

المُتصرّفة، المناطق الترابطية، الإدراك الحسّي، الإدراك الخيالي، الإدراك العقلي.

١. أستاذ مساعد، قسم الإلهيات، جامعة فرهنكيان، طهران.

العلمُ القدسي: حتميةٌ إبيستيمولوجيةٌ لإعادة صياغة النمط التربوي الحديث

حميد آرمانى^١

علي سلمانى^٢

الملخص

يبرزُ مُصطلحُ "العلمِ القدسي" في الساحة الفكرية المعاصرة كضرورةٍ نقديةٍ تستدعي إعادة تحديد جوهرية للنمط التربوي الحديث السائد. تنطلق هذه الدراسة من أن العلم الأصيل ليس مجرد استقصاءٍ ذنبويٍ للظواهر الطبيعية؛ بل هو تأملٌ منهجيٌ عقلائي، ولكنه في نفس الوقت تأملٌ قدسي في الطبيعة. بالارتكاز على الأطر الفكرية لعلماء التقليديين العالميين - ولا سيما سيد حسين نصر، وفريديف شوان، وروني غينون - تسعى هذه البحث إلى تجلية المكانة الإبيستيمولوجية والأوتولوجية للعلم القدسي في سياق العملية التربوية المعاصرة. بالتابع منهجية نوعية تدمج بين تحليل المحتوى والتأويل الفلسفي، تستكشف الدراسة التراث الفكري التقليدي العالمي من خلال ثلاثة محاور أساسية: أوتولوجيا قدسية، وأنتروبولوجيا حكمية، وإبيستيمولوجيا كشفية. ويتركز استفسارها المركزي على كيفية إحياء مفهوم العلم القدسي لتشخيص وعلاج أزمة الرُوحانية المزمنة في الأنظمة التربوية الحديثة. فوق التحرير النظري، تقدم الدراسة نموذجاً تطبيقياً لإدماج المعرفة القدسية في تخطيط المناهج الحديثة. وتكمن ريعيتها العلمية الرئيسة في بناء إطار عملي لإعادة هندسة البرامج التربوية انطلاقاً من أسس العلم القدسي.

تظهرُ النتائجُ أن العلم القدسي، بما هو معرفةٌ كليةٌ وتكامليةٌ، يروج لتربيةً متوازنةً وشاملةً. ويتحقق ذلك بالتركيز على تنمية البعد السامعي للإنسان، وتسهيل رحلة التعرف على الذات وتكوين الهوية الروحية، وتنسيق الجوانب المتعددة للوجود الإنساني، وترسيخ الانضباط الباطني. وتشمل الاستراتيجيات التربوية المقترحة إعادة فهم مفهوم الدين تأويلياً، وتوظيف الفن القدسي، وإحالة التوازن إلى القوى العقلية، ورعاية الرحلة

١. طالب فلسفة التربية في جامعة خوارزمي، طهران، إيران. (Hamid.armani@khu.ac.ir)

٢. أستاذ مشارك في فلسفة الفن في جامعة بوعلی سینا، همدان، إيران. (salmani@basu.ac.ir)

الدَّخِيلِيَّة.

فِي الْخِتَامِ، تُؤَكِّدُ هَذِهِ الدَّرَاسَةُ أَنَّ الْمَنْظُورَ التَّقْلِيدِيَّ الْعَالَمِيَّ، الْمَوْسَسَ عَلَى أُصُولِ الْعَقْلِ الرُّوحَانِيِّ وَالْحِكْمَةِ الْخَالِدَةِ، يَمْلِكُ الْقُدْرَةَ الْكَافِيَةَ لِإِثْرَاءِ النَّمَطِ التَّرْبَوِيِّ الْحَدِيثِ. فَبِتَجَاوُزِ النَّزْعَةِ الْاِخْتِرَالِيَّةِ الْمُمَيَّزَةِ لَهُ، يُمَهِّدُ هَذَا الْمَنْظُورَ الطَّرِيقَ لِلتَّسَامِي الرُّوحَانِيِّ وَتَكُونُ هَوِيَّةً إِنْسَانِيَّةً مُتَّكِمَةً وَمُتَوَارِنَةً، قَادِرَةً عَلَى مُمَاطَةِ تَعَقُّدَاتِ الْعَالَمِ الْمُعَاصِرِ.

الكلمات المفتاحية

التَّقْلِيدِيَّةُ الْعَالَمِيَّةُ، الْعِلْمُ الْقُدْسِيُّ، التَّرْبِيَّةُ الرُّوحَانِيَّةُ، الْحِكْمَةُ الْخَالِدَةُ، أَرْمَةُ الْحَدَاثَةِ.

The Philosophical Possibility of the Genesis of Artificial Intelligence in the Light of Cartesian–Hobbesian Thought

Mohammad Hossein Vafaian ¹

Abstract

Artificial intelligence and, consequently, cognitive science became possible in the mid-twentieth century, based on the fundamental idea of “cognition as computation.” However, artificial intelligence did not introduce a new idea into this understanding of cognition, and in fact, it was based on the ideas of philosophers before it, from the Greeks to Leibniz that made such an understanding possible and meaningful. In this direction, Descartes and Hobbes are two of the most influential philosophers in the possibility and establishment of artificial intelligence, and this essay seeks to analyze and reveal this influence by analyzing the views of these two philosophers, while discovering their points of commonality and difference.

The outcome of this research is to highlight two turns on the part of Descartes and Hobbes. On the part of Descartes, “soul” was reduced to “mind,” and also a new interpretation of the Platonic “idea,” that is, the consideration of the exemplary idea as conceptual and abstract ideas that pave the way for the transformation of substance into function, was very influential. On the other hand, in light of the specific approach of his political philosophy and also his influence on the Stoics, cognition was reduced to “counting and arithmetic,” and on the other hand, the Cartesian mind also finds the possibility of being reduced to

1. Professor, Department of Science and Technology Studies, Amirkabir University.

something material. The sum of these several turns in the lives of these two philosophers, along with other efforts in the history of philosophy and logic, provided the philosophical possibility of artificial intelligence several centuries later, a possibility that would not have been possible without Cartesian and Hobbesian ideas.

Keywords: Decart, Hobbes, artificial intelligence, mind, computation.

The Imperative of Sacred Science: Reintegrating Transcendent Knowledge into Modern Educational Paradigms

Hamid Armani ¹

Ali salmani ²

Abstract

In the contemporary intellectual landscape, the concept of *Scientia Sacra*—or Sacred Science—emerges as a critical corrective, necessitating a profound redefinition of the prevailing modern paradigm of education. This study posits that authentic science transcends mere secular inquiry into natural phenomena; it encompasses a disciplined, logical, yet simultaneously sacred contemplation of nature. Drawing principally upon the foundational works of perennialist philosophers - notably Seyyed Hossein Nasr, Frithjof Schuon, and René Guénon - this research elucidates the epistemic and ontological status of Sacred Science within contemporary pedagogy.

Employing a qualitative methodology of content analysis and philosophical hermeneutics, the investigation excavates the perennialist intellectual tradition across three constitutive axes: a sacred ontology, a sapiential anthropology, and an intuitive epistemology. Its central inquiry addresses how the revitalization of Sacred Science can diagnose and remediate the prevailing crisis of spirituality endemic to modern educational frameworks. Beyond theoretical exposition, the study proposes an operational model for the principled integration of sacred knowledge into contemporary curricular design. Its primary scholarly innovation lies in constructing a practical framework for re-engineering educational programs grounded in the tenets of Sacred Science.

1. student of Philosophy of Education in Kharazmi University, Tehran, Iran. (Hamid.armani@khu.ac.ir)

2. associate professor in philosophy of art in Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran. (salmani@basu.ac.ir.)

The findings demonstrate that Sacred Science, conceived as holistic and integrative knowledge, fosters a balanced and comprehensive pedagogy. It achieves this by prioritizing the cultivation of humanity's transcendent dimension, facilitating profound self-discovery and spiritual identity formation, harmonizing the diverse aspects of human existence, and instilling inner discipline. Proposed pedagogical strategies include a hermeneutical re-engagement with the concept of religion, the incorporation of sacred art, the rebalancing of rational faculties, and the nurturing of the inward journey.

In conclusion, this research asserts that the perennialist approach, anchored in the principles of spiritual intellect and philosophia perennis, possesses the requisite capacity to enrich the modern educational paradigm. By transcending its characteristic reductionism, this approach paves the way for spiritual transcendence and the formation of an integrated, balanced human identity, capable of navigating the complexities of the contemporary world.

Keywords: Perennialism, Sacred Science, Spiritual Education, Philosophia Perennis, Crisis of Modernity.

A Comparison of the "Mutassarifa Faculty" in Islamic Philosophy with the Association Areas of the Brain in Neuroscience

Zohreh Salahshoor Sefidsangi¹

Abstract

In Islamic philosophy, the "Mutassarifa faculty" (al-quwwa al-mutassarifah) plays a key role in processing perceptual information. This faculty is responsible for combining and separating sensory forms (suwar hissiyya) and particular meanings, acting as an intermediary link between sensory perception and the higher activities of the mind. In contrast, neuroscience has identified the association areas of the brain, which consist of complex networks within the cerebral cortex that integrate and interpret different types of sensory information.

Therefore, the present study addresses this question: Despite the functional similarities between the Mutassarifa faculty and the brain's association areas, are these two concepts also aligned in explaining the reality and the efficient cause ('illa fa'iliyya) of perception? The aim is to clarify the relationship between these two models in explaining the phenomenon of perceptual integration, through a conceptual and ontological comparison, using the method of comparative analysis and a comparative approach.

The findings indicate that although both concepts share significant structural similarities at the functional level, they are in fundamental conflict at the ontological level. From a Sadrian perspective (the philosophy of Mulla Sadra), neuroscience only deals with "preparatory causes" ('ilal i'dadiyya) and material mechanisms and is oblivious to the true "efficient cause" of perception, namely the soul (nafs or spirit) as the creator of perceptual forms. Accordingly, the functional similarity of these two models does not conceal their ontological distinction. From the perspective of Sadrian philosophy, the explanation offered by neuroscience, despite all its precision in describing mechanisms,

1. Assistant Professor, Department of Theology, Farhangian University, Tehran.

is incapable of explaining the reality of perception. This analysis represents a necessary step in determining the scope and limits of interdisciplinary dialogue between philosophy and neuroscience.

Keywords: Mutassarifa (Compositive/Combinative Faculty), Association Areas, Sensory Perception, Imaginal Perception, Intellectual Perception.

Mystical Interpretation of the Holy Quranic Verse, Case Study: Fanari's Opinions and His Perception of Ibn Arabi's Doctrine of "Day"

Mahdi Hassan Ahangari ¹

Abstract

The Noble Quran mentions certain temporal intervals with distinct characteristics, such as the “Day of the Lord” (Yawm Rabb), the “Day of the Ascending Stairways” (Yawm Dhi al-Ma‘ārij), the “Day of Resurrection” (Yawm al-Qiyāmah), and the “Blessed Night of Decree” (Laylat al-Qadr), collectively referred to as the “Divine Days” (Ayyām Ilāhiyyah). The interpretation and mystical exegesis (ta’wīl) of these sacred times have always been a subject of discussion and contemplation among Quranic commentators (mufasssīrūn), theologians (mutakallimūn), and divine philosophers (ḥukamā’). This paper, which falls within the scope of fundamental research, centers on the concern and core issue of achieving a more precise understanding of these temporal intervals based on the perspective of commentators of the Ibn ‘Arabī school - especially Muḥammad ibn Ḥamzah al-Fanārī - regarding the key term “Yawm” (Day). What is understood from Ibn ‘Arabī’s own writings and their reflection in al-Fanārī’s views is that “Yawm” encompasses any interval of existence in which a manifestation (ẓuhūr) and a concealment (khafā’) occur-manifestation corresponding to “day” (nahār) and concealment to “night” (layl). Through a descriptive-analytical method, this study arrives at a deeper, ontology-based understanding of the Divine Days, considering each of these intervals as a “Yawm” among the Divine Days. In each such “Yawm,” a certain reality either becomes manifest and then returns to concealment, or vice versa; the only difference among these Days lies in their relative length or brevity.

Keywords: Quran, Day, Fanari, Day of the Lord, Day of Dhul-Ma'arij, Day of Qiyamah, Laylat al-Qadr

1. PhD in Islamic Sufism and Mysticism, University of Religions and Denominations, Qom.
(mahdihassanahangari@gmail.com)

**Grounding the New Classification of Knowledge: A Strategy for
Realizing Religious Knowledge Based on the Revealed Rationality
Approach of Ayatollah Javadi Amoli**

Seyyed Hussamuddin Hussayni ¹

Ahmad Sadeghi ²

Abstract

In the contemporary era, the scientific and civilizational coordinates of Islamic Iran bear fundamental similarities to the Translation Movement and the formative era of Shi'ite Iran. During those periods, Islamic Wisdom, through a strategic encounter, paved the way for the Islamic transformation of translated knowledge and the realization of Islamic civilization. Consequently, continuing this path necessitates the emergence of scholars possessing strategic thinking who, by enacting the role of a "Reviving Teacher" akin to Al-Farabi and Mirdamad, organize the institution of knowledge towards civilizational goals.

Ayatollah Javadi Amoli, as a Divine Philosopher, relying on the heritage of Islamic Wisdom and viewing the requirements of Theoretical and Practical Wisdom, has opened new horizons for realizing Religious Knowledge. These fundamental strategies, facilitating a divine transformation in knowledge, include:

1. Assimilating and elevating Genitive Philosophies by expanding the scope of religion and linking all dimensions of existence to "Divine Action".
2. Refining natural knowledge via a new exposition of the demarcation criterion between knowledge and non-knowledge based on Divine Philosophy.
3. Negating knowledge-religion conflict by deeming the opposition of Reason and Revelation impossible, and determining their harmonious status in the geometry of religious knowledge.

1. Ph.D. in Social Knowledge of Muslims, Baqir al-Ulum University (AS), Qom, Iran. (hosseini.he@gmail.com)

2. Ph.D. in Imami Theology, University of Tehran, Iran. (wisdomstu@gmail.com).

4. Maximally utilizing knowledge by distinguishing the context of practice and research from the researcher's theory and belief.
5. Giving religious identity to technical sciences by explaining the criterion of "Hujjiyyah" (Religious Authority) in Practical Wisdom.

Keywords: Revealed Rationality, Religious Knowledge, Ayatollah Javadi Amoli, Classification of Knowledge, Strategic Approach.

A Critical Evaluation of Mulla Sadra's Demonstrative System for Proving the Platonic Forms, with Emphasis on the Views of Javadi Amoli

Vahid Davari Chahardah ¹

Mansour Imanpour ²

Abstract

The present study aims to evaluate the ontological arguments for Platonic Forms from Mullā Ṣadrā's perspective, focusing on the systematic critiques of Professor Javādī Āmulī. Relying on the principles of the Transcendent Philosophy (al-ḥikma al-muta'āliya)—such as the primacy of existence (aṣālat al-wujūd), substantial motion (al-ḥaraka al-jawhariyya), and the gradation of existence (tashkīk al-wujūd)—Ṣadrā presents a novel interpretation of Platonic Forms. He regards them not as mere mental concepts but as independent, immaterial substances that serve as the existential causes for natural species in the material world. To prove this theory, he employs several arguments, namely the "epistemological," "motion," "effects in bodies," and "perception" proofs. In contrast, while generally accepting the principle of Forms, Professor Javādī Āmulī has critically examined these arguments. From his viewpoint, the proofs from motion and effects in bodies ultimately only establish a "general immaterial principle" and cannot prove the existence of multiple, specific Forms for each species. Furthermore, in the epistemological argument, the unification of multiple forms in the intellectual realm is incompatible with the plurality of individual existential paths. The perception argument also faces challenges in substantiating the complete independence of each Form. The final assessment of this article indicates that although these critiques reveal weaknesses in the formulation of some of Ṣadrā's arguments, the core of his theory remains defensible through a reinterpretation guided by principles such as the gradation of existence and unity within multiplicity. In this final

1. (Corresponding Author), Ph.D. Graduate in Islamic Philosophy and Theology, Shahid Madani University of Azerbaijan, Tabriz, Iran (v.davari110120@gmail.com)

2. Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Shahid Madani University of Azerbaijan, Tabriz, Iran. (man3ima@yahoo.com)

interpretation, the multiplicity of Forms is considered accidental, arising from the mode of perception and diverse relations to the simple reality of the Active Intellect. Utilizing an analytical-comparative method based on library resources, this article concludes that Javādī Āmulī's critiques aim not to negate but to correct and deepen the Ṣadrian theory of Forms, ultimately affirming its internal coherence within the system of Transcendent Philosophy. The necessity of this research stems from a gap in previous studies; although Ṣadrā's innovation in synthesizing Transcendent Philosophy with the theory of Forms is recognized, the serious and detailed challenges raised by a contemporary philosopher like Javādī Āmulī have not yet been comprehensively examined and evaluated. Addressing these critiques is essential for assessing the robustness and internal coherence of one of Ṣadrā's most distinctive doctrines.

keywords: Mulla Sadra, Philosophical Analysis, Arguments for the Forms, Javadi Amoli, Considerations, Unity in Multiplicity.

Table of Contents

The Philosophical Possibility of the Genesis of Artificial Intelligence in the Light of Cartesian–Hobbesian Thought	187
Mohammad Hossein Vafaian	
The Imperative of Sacred Science: Reintegrating Transcendent Knowledge into Modern Educational Paradigms	189
Hamid Armani	
Ali salmani	
A Comparison of the "Mutassarifa Faculty" in Islamic Philosophy with the Association Areas of the Brain in Neuroscience	191
Zohreh Salahshoor Sefidsangi	
Mystical Interpretation of the Holy Quranic Verse, Case Study:Fanari's Opinions and His Perception of Ibn Arabi's Doctrine of "Day"	193
Mahdi Hassan Ahangari	
Grounding the New Classification of Knowledge: A Strategy for Realizing Religious Knowledge Based on the Revealed Rationality Approach of Ayatollah Javadi Amoli	194
Seyyed Hussamuddin Hussayni	
Ahmad Sadeghi	
A Critical Evaluation of Mulla Sadra's Demonstrative System for Proving the Platonic Forms, with Emphasis on the Views of Javadi Amoli	196
Vahid Davari Chahardah	
Mansour Imanpour	

In the name of Allah the compassionate the merciful



Isra Hikmat

A Scholarly-Research quarterly Journal of Philosophy

Affiliated to the Ma'arij Research, Center for Revelatory Sciences

seventeenth Year, No. 4, (Serial 51), winter 2025

Publisher: Isra' Research and Cultural Institute

Manager in Charge: Murtaza Waiz Jawadi

Editor in Chief: Mohammad Taqi chavoshi

Managing Editor: Hadi Yasaqi

Editorial Board:

Ahmad Waezi

Ghulamriza Fayyazi

Hamid Parsania

Masoud Azarbajejani Mohammad Taqi
chavoshi

Mohsin Qummi

Muhammadriza Mustafapur

Murtaza Waeze Jawadi

Yadullah Yazdanpanah

Isra is a Bi-quarterly Journal of Islamic Sciences which has been granted the "Scholarly-Research Grade" by the Council of Authorizing and Evaluating Scholarly Ranks of Journals of the Higher Council of Islamic Seminaries (Hawzas) on January 4, 2011.

Editor: Hadi Yasaqi

Affairs Technical & Typesetting: Mahdi Ahmadi



Address: Isra' Journal, the Third Floor Isra' International Foundation of Revelatory Sciences
Ammar Yasir St., at Quddusi St., Qom, Islamic Republic of Iran - **PO Box:** 37195- 1351

Tel: +9825-37189231- **Fax:** +9825-37189231

Site Address: <http://hikmat.isramags.ir>- **Email:** israhikmat@yahoo.com